

2 Performative Theologizität

Perspektiven einer Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs

»Für die katholische Kirche besitzt der Dialog mit ihren jüdischen Glaubensgeschwistern unbedingte *theologische Dignität*. Denn ohne diesen Dialog kann sie ihre Sendung nicht erfüllen,«¹ so die deutsche Bischofskonferenz im Jahr 2019 in einem offiziellen Antwortschreiben auf die jüdisch-orthodoxe Erklärung BJR (Kapitel 6.2.3). Die Frage nach der *Theologizität* des jüdisch-christlichen Dialogs verlangt also genau darüber Auskunft, nämlich ob dieser Dialog tatsächlich *theologische Dignität* hat. Oder vereinfacht gesagt: Ob der jüdisch-christliche Dialog *vor Gott* Bedeutung hat.² Theologizität fragt mit Hoff danach, »ob sich Gott in diesem Vorgang [auf unsere Frage übertragen: im Dialog – AS] vermittelt«³. Wird dem Dialog Theologizität zugesprochen, ist das eine Codierung dafür, dass sich der jüdisch-christliche Dialog – übertragen von Fößel – »auf Gottes wirksam wirkliches Handeln in der Geschichte gründet«⁴.

- 1 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes.« Eine Antwort auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche. 29. Januar 2019. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 193–202, 195.
- 2 Für die Ausführungen in diesem zweiten Kapitel berufe ich mich vor allem auf fünf Monografien Gregor Maria Hoffs (*Offenbarungen Gottes?* 2007, *Ekklesiologie* 2011, *Gegen den Uhrzeigersinn* 2018, *Glaubensräume* 2021, *Performative Theologie* 2022, s. Literaturverzeichnis) sowie auf mehrere Artikel, insbesondere *Die Theologizität des Dialogs* 2019 sowie ein Festvortrag *Die Zumutungen des Dialogs* 2019.
- 3 Hoff, Gregor Maria: Die Theologizität der Theologie. Wissenschaftstheoretische und erkenntnistheologische Perspektiven. In: ders./Franz Gmainer-Pranzl: *Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen* (Salzburger Interdisziplinäre Studien 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 103–124, 104f.
- 4 Fößel, Thomas Peter: Das Vergessen als Thema der Theologie! oder Gottes vergessene Wirklichkeit? In: ders./Gregor Maria Hoff (Hg.): *Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster*. Münster: Aschendorff 2007, 95–117, 96. Mit Hoff: »Fößel weist auf das [...] Problem hin, dass eine Theologie, die bei der Denkbareit Gottes erkenntnistheoretisch ansetzt, bereits die eigene Theologizität preiszugeben droht, weil sie die Wirklichkeit Gottes hypothetisch fasst, ohne die performative Dynamik des Gottesgedankens konsequent zu fassen. Anders gesagt: Sie bringt sich

Tatsächlich wird weder von jüdischer noch von christlicher Seite offiziell die Theologizität des Dialogs anerkannt (vgl. dazu die Analyse offizieller Dokumente des Dialogs in Kapitel 6). Deshalb zunächst: Worauf gründet sich die hier aufgestellte, von einem katholischen Standpunkt aus geäußerte Hypothese, dem jüdisch-christlichen Dialog müsse Theologizität zugesprochen werden, er habe theologische Dignität? Im Wesentlichen speist sich der Anspruch von Theologizität aus zwei lehramtlich verbürgten Narrativen, die die katholische, d.h. lehramtliche Traditionsentwicklung (im Sinne einer Fortschreibung der Transformationen und Paradigmenwechsel) der vergangenen sechzig Jahre nach NA abbilden:⁵

- a) Das *topologisch-ekklesiologische* Narrativ der *Wurzel*: »Die Kirche, die mit dem Judentum einen wichtigen Teil der Heiligen Schrift gemeinsam hat, betrachtet das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine *heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität* (vgl. Röm 11,16-18).« (EG 247)
- b) Das *performativ-offenbarungstheologische* Narrativ des *ungekündigten Bundes*: »Gott wirkt *weiterhin* im Volk des Alten Bundes [...].« (EG 248)

Das Judentum hat für die Kirche *post christum* also eine theologische Bedeutung. Und: Die Kirche muss sich auf Differenzerfahrungen und auf Momente des Unverfügbaren sowohl in ihrer eigenen Wesensbestimmung (ekklesiologisch, Kapitel 2.1) als auch in ihrer Gottesbestimmung (offenbarungstheologisch, Kapitel 2.2) einlassen. Der jüdisch-christliche Dialog ist Ausdruck und Realisierung dieser Verhältnisbestimmung *ad intra* und *ad extra*.⁶ Über die Narrative der Wurzel und des ungekündigten Bundes können die lehramtlichen Umstellungen auf dem Feld der jüdisch-christlichen Beziehungen, wie sie dem in NA angestoßenen Paradigmenwechsel folgten, exemplarisch nachgezeichnet

um einen ›theologischen Gottesbegriff‹.« Hoff: Theologizität der Theologie, FN 5 mit Verweis auf Föbel: Das Vergessen als Thema der Theologie, 112–114. Was Föbel und Hoff mit Blick auf die Theologie feststellen, lässt sich auf den jüdisch-christlichen Dialog und die hier zu erarbeitende Erkenntnistheorie übertragen: Sie hat stets die Performativität des Gottesgedankens innerhalb des Dialoggeschehens mitzubedenken.

- 5 Selbstverständlich ist es zunächst das konkrete historische Ereignis der Schoah und das Bewusstsein der Jahrtausende alten Schuldgeschichte der Kirche, die sie dazu anregen, ihr Verhältnis zum Judentum zu überdenken und neu zu bestimmen. Diese Neubestimmung aber wird in erster Linie nicht ethisch begründet, sondern *theologisch*. Die drei in der Folge genannten »Bausteine« sind nicht als abschließendes oder gar umfassendes Modell angelegt, sondern laden zur Erweiterung um andere Bausteine ein, die die Bestimmung des jüdisch-christlichen Dialogs in seiner Theologizität plausibilisieren. Schöpfungstheologisch wäre beispielsweise der noachidische Bund und seine Universalisierungstendenz als Basis des jüdisch-christlichen Dialogs (vgl. dazu 6.2.2) zu nennen oder die eschatologische Offenheit des Dialoggeschehens, die bereits im Jetzt im Dialog als echter Performance realisiert wird (vgl. dazu die Kapitel 6.1.2.3 und 7.2.1.3).
- 6 Vgl. Zenger, Erich: The Covenant That Was Never Revoked. The Foundations of a Christian Theology of Judaism. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Norbert J. Hoffman: The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome. New York: Fordham University Press 2007, 92–112, 93.

werden. Aus einer katholischen Perspektive könnte man von einer sich formierenden Tradition(sbildung) des jüdisch-katholischen Dialogs sprechen.⁷

Diese traditionsgeschichtlichen und theologischen Entwicklungen entfalten wiederum eine *eigendynamische Performativität*: Sie wirken positiv auf die Partnerschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen, die sich gerade angesichts von Irritationen als belastbar und gefestigt erwiesen hat (Kapitel 1.4.2).⁸ Und sie befördern neue Erkenntnisse, bzw. fördern eine Komplexitätssteigerung des Wissensstandes und verändern Plausibilitätskonstellationen *in der Reflexion* auf diese Beziehung. So weist Gregor Maria Hoff darauf hin, dass sich das gegenwärtige Dialoggeschehen (die *Performance des jüdisch-christlichen Dialogs*) »faktisch nicht mehr jenseits von *theologisch aufgeladenen* Fragestellungen« vollzieht: Letztlich geht es aber nicht nur um Theologie im Dialog, »sondern um seine Theologizität selbst. Im Dialog wird gemeinsam unterschieden nicht nur von Gott gesprochen, sondern eine Gottesbestimmung durchgeführt: theologisch reflexiv, aber auch in einem gelebten Gottesbezug auf den Gott Israels.«⁹

Das bedeutet, dem jüdisch-christlichen Dialog Theologizität zuzusprechen, ist schlicht die diskursive Ausweisung und theologische Anerkennung dessen, was sich bereits konkret vollzieht: Die *Performance des Dialogs* erweist seine *Theologizität* (*performa-*

-
- 7 Für die These einer »Tradition des Dialogs« sprechen einige Beispiele, die die normierende und regulierende Dynamik dieser Traditionsentwicklungen auf katholischer Seite zeigen, so die christlichen und jüdischen Reaktionen auf den Communio-Artikel des emeritierten Papstes 2018 (Ratzinger, Josef/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: *IKaZ* 47 (2018) 4, 387–406.) Ob man in Zukunft vielleicht sogar von einer gemeinsamen »Tradition des Dialogs« sprechen können wird, muss sich erst noch zeigen. Als Referenzen s. Philip A. Cunningham und seine »Theology of Shalom« (im Sinne einer *Replace Replacement Theology*): »...shalom thus seems an extremely appropriate term to apply to the Catholic Church's efforts beginning with the Second Vatican Council to develop a theology of »right relationship« with the Jewish people as »wholeness: in terms of Catholic self-understanding.« Ders.: *Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015.⁷ Von einer »Tradition des Dialogs« zu sprechen macht selbstverständlich nur dann Sinn, wenn kein traditionalistisches, statisches Konzept von Tradition zugrunde gelegt wird, das substitutionstheologische Muster weiter tradiert. Für einen dialogsensiblen Traditionsbegriff und eine entsprechende Hermeneutik s. Höftberger: *Religiöse Tradition in Bewegung*. S. auch dies.: *Verletzende Tradition – Verletzliche Tradition*. 5. Juni 2023. In: *Theologisches Feuilleton feinschwarz.net*: <https://www.feinschwarz.net/verletzende-tradition-verletzliche-e-tradition/> (10.02.2025). Eine Rede von einer gemeinsamen »Tradition des Dialogs« wäre selbstverständlich in mehrfacher Hinsicht zu problematisieren: Zum einen gilt es Vorsicht walten zu lassen bei einer Übertragung eines christlichen Traditionskonzepts auf den jüdisch-christlichen Dialog. Zum anderen dürfte ein Traditionskonzept nicht die Bedeutung lehramtlicher Texte überbetonen, sondern auch Zeichenhandlungen, Rituale und Liturgie, Alltagspraxis etc. umfassen.
- 8 Vgl. Kapitel 1 FN 275. Was in diesem Zusammenhang der 7. Oktober 2023 und der Krieg zwischen Israel und der Hamas im Gaza-Streifen – und vor allem die ambivalenten, teils hochproblematischen Äußerungen von Kirchenvertreter*innen für die weitere Entwicklung des Dialogs bedeuten werden, ist derzeit nicht absehbar. Vgl. dazu auch FN 2 in der Einleitung dieser Studie.
- 9 Hoff, Gregor Maria: *Identität in Beziehung*. In: *Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314)*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2020, 44–53, 50.

tive Theologizität). Zusätzlich also zu den lehramtlich verbürgten Narrativen kommt ein drittes Moment:

- c) Die *dialogische Performativität* – das heißt das eigendynamische Geschehen, das dieser Dialog entwickelt – lässt sich topologisch ausweisen, nämlich über die Räume, die dadurch eröffnet werden: Jüdisch-christliche Begegnungen eröffnen im gemeinsamen suchenden Lernen Räume, in denen Jüd*innen und Christ*innen mehr über den Gott, auf den sie sich zwar unterschieden, aber doch gemeinsam beziehen, erfahren können (*Erkenntnisräume*). Diese Erkenntnisräume haben *theologische* Qualität: im gemeinsamen Gottesbezug wird die Wirklichkeit dieses Gottes erfahrbar, können Jüd*innen und Christ*innen diesem Gott begegnen (*Glaubensräume*).¹⁰

2.1 Topologisch-ekklesiologisch: Das Judentum als »heilige Wurzel« christlicher Identität (EG 247)

Der erkenntnistheologische Ort der Frage nach dem Verhältnis zum Judentum

2.1.1 Von der Verteidigung der Identität zu einem suchenden Vertiefen der Identität. Ein Paradigmenwechsel

Identitätsbildungsprozesse verlaufen entwicklungspsychologisch betrachtet über das Bewusstwerden eines Gegenübers, das dem Eigenen als Anderes gegenübertritt. In Absetzung und Abgrenzung zu Anderen wird das eigene Profil, die eigene Identität (das Innen) formiert. Ähnlich wie auf individueller Ebene verhält es sich auf kollektiver Ebene, also auf der Ebene gesellschaftlicher, staatlicher, kultureller oder religiöser Identitätsbildungsprozesse: »Individuelle und kollektive Identität weisen dieselbe Grundstruktur auf. Identisch [...] ist, was sich von anderen abgrenzt, was Anderes ausgrenzt. Ohne diese Ausgrenzung und die Betonung von Differenz lässt sich Identität nicht denken.«¹¹

10 Wichtig in diesem Zusammenhang: Dieses dritte Moment der Theologizität des Dialogs ist nicht als objektiv-empirische Aussage misszuverstehen. Es geht nicht darum, datenbasiert oder diskursanalytisch die Themen in Dialogveranstaltungen zu erheben. Vielmehr wird versucht auf der Basis des derzeitigen lehramtlichen Standes (Narrative »Wurzel« und »ungekündigter Bund« unter Berücksichtigung der Analyse ausgewählter Dialogdokumente, Kapitel 6) eine interpretierende Zukunftsperspektive mit normativem Anspruch zu entwerfen und diese für die Thesenbildung einzubringen.

11 Sökefeld, Martin: Fremdheit, Identität und Hybridität. In: Antje Röder/Darius Zifonun (Hg.): Handbuch Migrationssoziologie. Wiesbaden: Springer 2019, 2–23, o. S.: https://link.springer.com/referece/workentry/10.1007/978-3-658-20773-1_18-1 (März 2023). Sökefeld verweist auf Barth, Fredrik: Introduction. In: ders. (Hg.): Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference. Bergen: Universitetsforlaget 1969, 9–38. Für Zygmunt Bauman beispielsweise besteht dagegen die Logik der Moderne im Streben nach Eindeutigkeit und Homogenität und dem Ausschließen von Mehrdeutigkeiten, Mehrfachzugehörigkeiten und Zwischentönen (vgl. Bauman, Zygmunt: Modernity and ambivalence. Cambridge: Polity Press 1991).

Aber, darauf weist Ottmar Fuchs hin, im Kontext religiöser Traditionen erhalten identitätsbildende Zuordnungen von Innen und Außen eine prekäre Dimension:

»Ohne Zweifel spielt die Innen-Außen-Regelung überhaupt und zumal in den religiösen Systemen eine ausschlaggebende Rolle, dort vor allem deswegen, weil diese sozialen Probleme zugleich mit den inhaltlichen Differenzen zwischen wahr und falsch, zwischen Orthodoxie und Häresie sowie mit den moralischen Antithesen zwischen gut und böse aufgeladen sind. Dieser Tatbestand, verbunden mit einem die anderen abstufigen bis verteuflenden Fundamentalismus, hat in entsprechend akuten historischen Situationen unzählig viel Leid, den Verlust der Menschenwürde und des Lebens gebracht.«¹²

Für das Christentum beginnt dieser Prozess der Bewusstwerdung und der Konstruktion der eigenen Identität nicht vor dem zweiten Jahrhundert. Aufgrund vermehrter Konflikte nehmen sich die Anhänger*innen der Jesusbewegung in zunehmendem Maße nicht mehr als Teil des jüdischen Volkes wahr, sondern entwickeln ein Selbstverständnis als eigenständige religiöse Gruppierung, die ihre Identität vermehrt in bewusster Absetzung zu Jüd*innen dieser Zeit formiert (und umgekehrt, Kapitel 1.4.1): »Both the Jewish and Christian communities became habituated over the centuries to defining their respective identities in zero-sum opposition to one another. This ›oppositional self-definition‹ is a cause of stereotyping»¹³, so Philip A. Cunningham.

-
- 12 Fuchs, Ottmar: Wer ist drinnen – Wer ist draußen? Aphorismen zu einem alten Thema. In: Hildgund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): *Das Volk Gottes – Ein Ort der Befreiung*. Würzburg: Echter 1998, 95–106, 96f.
- 13 Cunningham, Philip A.: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*. In: *Horizons* 44 (2017), 281–305, 295. »It promotes the reflexive impulse that if Christians believe such and such then Jews must not, and vice versa. Therefore, until fairly recently it has been difficult for both Christians and Jews to engage the core religious truth claims of the other with anything other than reflection because their respective self-understandings are viscerally implicated. The borders between their communities that for centuries helped define their respective identities could become uncomfortably blurred and altered as they learn they have misconstrued the other's positions«, so Cunningham weiter (ebd. 295f.). Für Cunningham stehen Christentum und Judentum noch am Anfang eines Prozesses, die Beziehungen zum jeweiligen Gegenüber, die über die Jahrhunderte hinweg in oppositionalen Kategorien gedacht wurden, ineinander gegenüberstehende und sich ausschließende Deutungsmustern, neu zu bestimmen. Akteur*innen beider religiöser Traditionen sind im Dialogprozess gemeinsam auf dem Weg zu lernen und oppositionale Denkmuster zu überwinden. Vgl. dazu Cunningham: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*, 297: »The point here is that theological progress concerning Christian-Jewish relations often depends on overcoming binary habits of thinking that both Christians and Jews have inherited from our long history of opposition. Thinking in terms of mutuality is therefore one of the foundations of a theology of shalom.« Die für Kapitel 6 ausgewählten christlichen und jüdischen Dokumente des Dialogs können unter dieser Perspektive gelesen werden (Cunningham: »overcome binary habits of thinking« und stattdessen »thinking in terms of mutuality« ebd.).

Dieser Prozess kündigt sich in den Evangelien¹⁴ an und verstetigt sich im Verlauf der nächsten Jahrhunderte in der Herausbildung der sogenannten *Adversus Iudaeos*-Tradition bei den Kirchenvätern. Im Zeichen des Narrativs der Kirche als *Verus Israel* entwickeln sich Strategien einer diskursiven Instrumentalisierung des Judentums zur Profilierung eines eigenen, kirchlichen Wesens, so Johannes Heil:

»Augustinus und die frühe Kirche konnten den Juden nicht ausweichen, aber sie haben Nutzen aus diesem Umstand gezogen und das Judentum im Grunde kolonisiert. Am Beispiel der Juden wurden christliche Lehre und Identität maßgeblich geformt. Juden waren Gegner, aber sehr nützliche, um nicht zu sagen notwendige. Hier war bereits angelegt, was Jeremy Cohen für das Mittelalter als die Figur des ›hermeneutischen Juden der christlichen Theologie‹ beschrieben hat. Die heilsgeschichtliche Instrumentalisierung der Juden hat deren Status rechtlich und sozial bis weit in die Neuzeit hinein negativ beeinflusst. Die ›Lehre der Verachtung‹ (›L'enseignement du mépris‹), wie Jules Isaac es 1962 nannte, war keine Nebenerscheinung christlicher Theologie, sondern ihr strukturell eingewoben.«¹⁵

Die diskursive Homogenisierung kirchlicher Identität, das heißt das systematische Negieren, Verdrängen und Ausblenden von Jüdischem aus dem Innenraum der Kirche,

14 Pavol Bagár weist im Zusammenhang mit in der christlichen Tradition antijüdisch interpretierten neutestamentlichen Schriftstellen auf eine kulturtheoretisch interessante Beobachtung hin, die er als »hermeneutische Kluft« benennt: »Zum Beispiel spiegelt das Neue Testament (wie auch die hebräische Bibel) nicht die Dynamik der religiösen Beziehungen wider, wie wir sie heute kennen. Erstens gab es zu der Zeit, als die Schriften verfasst und kanonisiert wurden, noch keine religiösen Traditionen, die heute zu unserem Alltag gehören. Die religiösen Praktiken verschiedener Völker, die in der Heiligen Schrift erwähnt werden – man sollte hinzufügen, oft geprägt von offensichtlicher Ablehnung, – sind nicht mehr Teil unserer heutigen religiösen Landschaft. Außerdem findet sich dort kein einziges Wort über die Religionen, die wir heute kennen, einschließlich der großen Weltreligionen. Und, was vielleicht überraschend, aber für unsere Zwecke wichtig ist, gibt es nicht einmal einen Hinweis auf das Judentum und das Christentum, wie wir sie heute kennen. Tatsächlich ist das Konzept der Religion, wie wir es verstehen, der biblischen Denkweise eher fremd. Für uns ist Religion im Großen und Ganzen eng mit dem Konzept einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft verbunden, in der man religiös sein kann aber nicht sein muss. Seit der Moderne wird Religion als ›abgeschottet‹ verstanden; sie ist nur eine Kategorie der menschlichen Identität. Religion ist zu einer Frage der Wahl geworden. In der biblischen Zeit hingegen bedeutete die Verehrung einer bestimmten Gottheit die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnischen (oder vielleicht auch sozialen) Gruppe. Folglich war der religiöse Andere auch ein ethnischer, kultureller, sozialer oder politischer Anderer ganz anders als heute. [...] Die Anerkennung der *hermeneutischen Kluft* bezüglich der Religion, die zwischen der Welt der Schrift und unserer eigenen Welt besteht, ist hilfreich, die Bibelstellen näher zu betrachten, die für unser Verständnis des religiösen Anderen relevant sind. Diese Aufgabe besteht darin, die Texte, die ursprünglich an bestimmte Gemeinschaften und/oder Einzelpersonen zu bestimmten Zeiten gerichtet waren, konstruktiv und gerecht zu interpretieren, damit wir dem Anderen nicht unser Bild aufzwingen.« Bagár, Pavol: Der religiöse (jüdische) Andere im Christentum: Einige theologische Überlegungen. 01.05.2023. In: JC Relations, o.S.: <https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/der-religioese-juedische-andere-im-christentum-einige-theologische-ueberlegungen.html> (10.02.2025). Hervorhebung AS.

15 Vgl. dazu Heil: Die Bürde der Geschichte, 30. Heil verweist auf Cohen: Living Letters of the law, 1f. und Isaac: L'enseignement du mépris.

wurde nicht nur für die Theologie zu nicht mehr weiter hinterfragten Selbstverständlichkeiten, sondern ermöglichten letztendlich auch eine politische Instrumentalisierung dieser Narrative in der Vernichtungsrhetorik des Antisemitismus und der Vernichtungspolitik des NS-Regimes.¹⁶ Der Schrecken der Schoah im Sinne einer »einschneidenden Relativierung der Kirche(n) von außen«¹⁷, so Ulrich Winkler, musste zu einer Revision in der eigenen Wesensbestimmung führen: Relativierungen von außen wurden schließlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hermeneutisch neu codiert: Sie werden »als Geheimnis für eine belastbare Identitätskonstruktion« erkannt und in einen neuen kirchlichen Habitus übersetzt: »Die Verteidigung der eigenen Identität *gegen* andere wird abgelöst durch ein *suchendes Vertiefen* der eigenen Identität«¹⁸.

»Das 2. Vatikanische Konzil hat [...] mit zwei Perspektiven gearbeitet, um den Ort der katholischen Kirche zu bestimmen: *ad intra* sollte geklärt werden, wie die Kirche sich sieht; *ad extra* adressierte sie sich, indem sie im Bezug auf die religiösen und gesellschaftlichen Realitäten ihrer Gegenwart die Mission und die Bedeutung der Kirche bestimmte. Diese Wechselwirkung setzte Dialog- und Lernbereitschaft voraus, die zu veränderten Positionen in der Glaubensdarstellung führte.«¹⁹

Damit vollzieht das Konzil und allen voran NA in Ansätzen performativ bereits das, was in der Folge historisch-exegetisch mit dem »Parting of the Ways« (Kapitel 1.4.1)²⁰ und kulturwissenschaftlich mit Blick beispielsweise auf die diskursive Konstruktion von Identitäten²¹ fundiert wurde:

»Die theologischen Umbrüche des 2. Vatikanischen Konzils [...] führen vor Augen, dass ein Einlassen auf das Außen anderer religiöser Traditionen – jenseits einer Preisgabe

-
- 16 Rettenbacher: »Diese diskursive Ausblendung von Differenzen zur Absicherung kirchlicher Identitäten kann an zwei klassischen Beispielen der Kirchengeschichte nachgezeichnet werden: der Pluralisierung der Kirche im Kontext der Reformation und der Infragestellung der Kirche durch die Anfragen der Moderne.« Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 382.
- 17 Winkler, Ulrich: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen. In: Renate Egger-Wenzel (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB (STS 32). Innsbruck: Tyrolia 2007, 397–430, 423.
- 18 Ebd.
- 19 Hoff: Performative Theologie, 160.
- 20 Die *historische* Verwiesenheit des Christentums an das Judentum (und teilweise umgekehrt) lässt sich *exegetisch* in den Texten des Neuen Testaments belegen. Nicht nur die direkten Bezüge auf das Alte Testament (bspw. 1 Kor 15,3b-5) verpflichten das Christentum auf die Heiligen Schriften Israels, sondern auch das Selbstverständnis der Evangelisten und des Paulus, die sich selbst und ihre Schriften nicht als »christliche«, sondern sich als innerjüdische Stimmen verstanden. Vgl. dazu Hoff: Ekklesiologie, 225–229. Für Guy Stroumsa gilt das in ähnlicher Weise auch für die mündliche Überlieferung des Judentums. Die Mischna ist für ihn – ebenso wie das Neue Testament – als Teil des spätantiken Rezeptionsprozess des TaNaK entstanden. Für das Christentum haben die biblischen »intertextuellen Bezüge [...] offenbarungstheologischen Rang« Ebd. 224.
- 21 Sökefeld, Martin: Fremdheit, Identität und Hybridität, 2–23.

der eigenen christlichen Identität – einen theologischen Erkenntnisgewinn bringt. Damit vollzieht das 2. Vatikanische Konzil einen wichtigen Perspektivenwechsel. Indem es sich auf die ganze Tradition der Kirche rückbesinnt, in die sich [...] das Andere immer schon in das eigene Selbstverständnis eingeschrieben hat, wird die Kirche wieder zu einer differenzierten Sicht ihrer selbst fähig [...].«²²

2.1.2 Alteritätseinträge im Wesen der Kirche: bleibende Verwiesenheit

Die Wahrnehmung von bleibend Jüdischem innerhalb des Binnenraums der Kirche verlangte nach einer Ausweisung und theologischen Neubewertung des Judentums jenseits von Verdrängung, Abgrenzung und Vereinnahmung: »Bei ihrer Besinnung auf das *Geheimnis der Kirche* gedenkt die Heilige Synode des *Bundes*, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden.« (NA 4)²³ Der erkenntnistheologische Ort der Frage nach der Theologizität des Dialogs ist die Ekklesiologie, also der selbstreflexive Diskurs darüber, was Kirche ist: Sigrid Rettenbacher stellt heraus, dass das, was Kirche ist, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil kein *rein* selbstreflexiver Diskurs mehr sein kann. Vielmehr hat sich die Kirche in der Frage nach ihrem Wesen auf vielfältige Relativierungen von außen einzustellen.²⁴ Das Eigene, Innere der Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr ohne Bezüge von außen und insbesondere ohne das jüdische Außen zu bestimmen, weil sich Jüdisches immer schon in das kirchliche Eigene eingeschrieben hat.

Diese bleibende Verwiesenheit der Kirche auf das Judentum, wird als Verwurzelung metaphorisch fassbar. Das Judentum ist die *Wurzel* christlicher Identität: »Die Kirche, die mit dem Judentum einen wichtigen Teil der Heiligen Schrift gemeinsam hat, betrachtet das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine *heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität* (vgl. Röm 11,16-18).« (EG 247) In G&C 14 ist in Anlehnung an EG 247 die Rede von den »jüdischen Wurzeln« des Christentums, »welche die Beziehung zwischen beiden

22 Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 21 (im direkten Zitat wird ab »Damit vollzieht...« Fußnote 27 aus ebd. aufgenommen, weil das, was Rettenbacher in der FN aufführt, in diesem Fall entscheidend ist).

23 Als »Geheimnis der Kirche« (NA 4) wird diese Identität im doppelten Modus im Konzil unter Rückbindung an die Mysterientheologie theologisch justiert und eschatologisch-soteriologisch ausgerichtet. Dazu Gregor Maria Hoff: »In Israel hat die Kirche die Offenbarung des Alten Testaments empfangen; sie ist in die Heilsgeschichte Gottes mit Israel aufgenommen. Hier begegnet die Kirche ihren Anfängen, hier entdeckt sie den Ort der eigenen Erwählung. [...] Über eine Absage an die christlichen Verwerfungsgeschichten hinaus, arbeitet diese Erklärung einem veränderten ekklesiologischen Selbstverständnis zu. Kirche existiert im Modus einer doppelten Identität. Israel und die Kirche haben beide ihren Ort im einen Heilsplan Gottes (NA 4). [...] Das Konzil spricht von einem Mysterium: vom Geheimnis der Kirche, das wiederum dem umfassenden Heilsgeheimnis Gottes Israel zugeordnet ist. Das Heil der Kirche findet sich in Israel »geheimnisvoll vorgebildet.« Hoff: Ekklesiologie, 49. Damit referiert das Konzil auf die in LG entfaltete Theologie vom »Mysterium der Kirche in ihrer Verfasstheit als sichtbare und unsichtbare Kirche als *una complexa realitas*«, vgl. dazu LG 8.

24 Vgl. Rettenbacher: Keine Religionstheologie außerhalb der Ekklesiologie, 30–32.

in einzigartiger Weise bestimmen.« Die kirchliche Identität ist also von Beginn an auf die Fremdeinträge in ihr festgelegt: »das Judentum bleibt außerhalb der Kirche und wirkt doch unaufhörlich auf sie und in ihr,«²⁵ so Bernhard Lambert schon 1964. Franz Mußner spricht 1979 von einer »unlösbaren Verwurzelung der Kirche in Israel«²⁶. Das gilt es theologisch ernst zu nehmen: Die Außenperspektive des Judentums ist epistemologisch konstitutiv für ekklesiologische Reflexionen.²⁷ Die Kirche kann ihr eigenes Wesen nicht verstehen, ohne das Judentum in diese Wesensbestimmung mit einzubeziehen. Gregor Maria Hoff spricht in diesem Zusammenhang von einer Identität *im doppelten Modus*:²⁸ »NA 4 macht dabei unmissverständlich deutlich, dass die Identität der Kirche nicht ohne Israel gedacht werden kann. Das Geheimnis der Kirche kann nur im erinnernden Rückbezug *und* im lebendigen Kontakt mit ›dem Stamme Abrahams‹ reflektiert – und erfahren! – werden.«²⁹

Die jüdischen Wurzeln verweisen die Kirche also nicht nur auf das biblische Israel, sondern auch auf das Judentum in seiner heutigen rabbinischen Form, in dem die Tra-

-
- 25 Lambert, Bernhard: Das ökumenische Problem. Bd. II. Freiburg u.a.: Herder 1964, 212. Vgl. dazu auch den Kommentar von Johannes Oesterreicher zu *Nostra aetate*. In: LThK³ Bd.13, 406–478, 432f. Zitat bei Hoff: *Gegen den Uhrzeigersinn*, 89
- 26 Mußner fordert, dass »[u]nter den ›notae ecclesiae‹ [...] in Zukunft auch die *unlösbar Verwurzelung* der Kirche in Israel genannt werden [sollte]« (Mußner, Franz: *Traktat über die Juden*. München: Kösel 1979, 175).
- 27 Vgl. Hoff: *Ekklesiologie*, 50. Vgl. dazu einen Versuch bei Hoff: *Ekklesiologie*, 228f.: »Israel als Gottesvolk wird durch den Bezug auf den einen Gott zu einem Volk (*una*). Es ist ein ›heiliges Volk‹ (Ex 19,6), durch das Heiligkeitgesetz (Lev 11,45) und die Gegenwart des Heiligen in ihm, die Israel als Kultversammlung erfährt (*sancta*). Als Volk Gottes ist Israel zugleich auf die Völker bezogen (*catholica*). Seine Identität als Volk Gottes bewahrt Israel in seiner memorialen Konstruktion, im anhaltenden Bezug auf das ursprüngliche Rettungs- und Erwählungshandeln Gottes, also in der Treue zu seinem Ursprung (*apostolica*). Die Formatierung in Anknüpfung an spezifisch kirchliche Grundvollzüge und -kategorien mag zunächst konstruiert erscheinen. Dass sie der Lebenszusammenhang Israels als Gottesvolk aber auch im Zuge der *Notae ecclesiae* abbilden lässt, bestätigt sowohl den konstitutiven Israelbezug der Kirche wie auch die innere Sachlogik der Bestimmungen. Sie besitzen wie die Israeltheologie im Ganzen normatives Gewicht für die Ekklesiologie.«
- 28 Vgl. Hoff: *Gegen den Uhrzeigersinn*, 66. Vgl. auch Hoff: *Ekklesiologie*, 51: »Sie [die Kirche – AS] steht in einem theologischen Dauerbezug zu Israel, zum Heilszeichen des Gottesvolkes, das Gott gesetzt hat und das Teil des Glaubens an den Gott Israels und Jesu Christi in Geschichte und Gegenwart bleibt, also auf Gott verwiesen (und zwar nach NA nicht als ein Zeichen der Verwerfung) – wie die Kirche auch. Sie aktualisiert in ihren Zeichen das Zeichen Gott schlechthin, das aber auch die Kirche nur vermittelt, also in Zeichen kommuniziert: Jesus Christus, der in den Zeichen von Brot und Wein von den Zeichen Gebrauch macht, die Israel als Zeichen der Gegenwart Gottes bis heute tradiert. Im doppelten Modus einer gemeinsam-unterschiedenen *Überlieferungsgeschichte* muss die Kirche von der eschatologischen Interpretation der Heilsgeschichte Israels in Jesus Christus ausgehen – aber sie darf Israel zugleich nicht als überholten Aspekt der eigenen Geschichte begreifen. Wie die Kirche nie anders als in einer Grammatik negativer Theologie das Gottesgeheimnis zur Sprache bringen kann, so auch ihre eigene Wirklichkeit nicht anders als im Modus einer verwiesenen Identität. In analoger Weise handelt es sich um eine chalkedonensische Beziehung des *ungetrennt und unvermischt* – mit einem eschatologischen Überhang.« Weiterführend dazu s. Boys, Mary C.: *Has God only One Blessing? Judaism As a Source of Christian Self-Understanding*. New York u.a.: Paulist Press 2000.
- 29 Hoff: *Gegen den Uhrzeigersinn*, 68. Hervorhebung AS.

dition des Volkes Israel weiter existiert und gelebt wird. Der Dialog mit dem Judentum ist deshalb für die Kirche theologisch von einzigartiger Bedeutung. Im jüngsten Dialogdokument der katholischen Kirche aus dem Jahr 2015 heißt es dazu:

»Aus *theologischer Sicht* jedoch hat der Dialog mit dem Judentum einen völlig anderen Charakter und liegt im Vergleich mit anderen Weltreligionen auf einer anderen Ebene. Der Glaube der Juden, bezeugt in der Bibel und im Alten Testament zu finden, ist für die Christen nicht eine andere Religion, sondern *das Fundament ihres eigenen Glaubens*, obwohl die Figur Jesu ganz klar der einzige Schlüssel für die christliche Interpretation der Schriften des Alten Testaments ist. [...] Dennoch nimmt der Dialog mit dem Judentum für die Christen eine einmalige Stellung ein; das Christentum ist mit keiner anderen Religion *von der Wurzel her* derart verbunden wie mit dem Judentum. Als ›inter-religiösen Dialog‹ im eigentlichen Sinn kann man daher das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art ›intra-religiösem Dialog‹ oder ›innerfamiliärem Dialog‹ *sui generis* sprechen. Der Heilige Papst Johannes Paul II. drückte diesen Sachverhalt in seiner Ansprache am 13. April 1986 in der römischen Synagoge folgendermaßen aus: ›Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.« (G&C 20)³⁰

Daran schließt sich eine methodologisch brisante Frage an: Wie können jüdische Stimmen in Prozesse theologischer Erkenntnisgenerierung eingespielt werden und einen erkenntniskonstitutiven Platz in der Entwicklung theologischer Traktate einnehmen?³¹ Die Außenperspektive und der Wahrheitsanspruch des Judentums, über den die Kirche nicht einfach verfügt, kann nicht anders *als im Modus des Dialog* eingespielt werden. Darin liegt ein bleibend relativierendes Moment, denn mit Hoff muss das »Zeugnis der Kirche [...] mit dem Widerspruch Israels zur christlichen Interpretation des Gottes Israels leben. Das Judentum bleibt eine Größe außerhalb der Kirche. Zugleich muss die Kirche Israel theologisch Raum in ihr geben – im Respekt vor Israels eigenständigem Weg mit Gott.«³²

30 Hervorhebung AS.

31 Vgl. dazu Hoff: Zumutung des Dialogs, 4f.: Die Frage nach der Theologizität des Dialogs »betrifft die Frage nicht nur nach der historischen Dimension der eigenen, zumal der christlichen Identitätsauffassung, sondern grundlegender noch die theologische Grammatik, an der sie hängt. Handelt es sich im Miteinander um ein wirkliches Gegenüber, um eine theologische Relativierung, die das Judentum für das Christentum, aber auch umgekehrt bleibt? Kann man, christlich gesprochen, von einem offenbarungstheologischen Bedingungsgefüge sprechen, in dem das Judentum die christliche Gottesbestimmung an ihre Kritik koppelt? Gibt es eine ernsthafte theologische Bedeutung des Judentums *post Christum* für das Christentum? Lässt sich [...] die Kirche auf die Unselbstverständlichkeit ihrer Gottesbestimmung ein, die sie im 21. Jahrhundert nicht nur lebensweltlich spürt, sondern theologisch in sich austrägt – weil die eigene Offenbarungsgeschichte im Schattenriss des lebendigen Judentums fortläuft? ›Gott wirkt weiterhin im Volk des alten Bundes, nennt das Papst Franziskus.«

32 Hoff: Ekklesiologie, 50.

2.2 Performativ-offenbarungstheologisch: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249)

Zur erkenntnistheologischen Signifikanz des Judentums und des Dialogs

Das zweite Narrativ, über welches sich die Transformation kirchlicher Tradition in der Beziehungsbestimmung zum Judentum zeigen lässt und das ein Marker für die Theologizität des Dialogs ist, ist jenes des »ungekündigten Bundes«. Was bedeutet es, wenn Papst Franziskus davon spricht, dass Gott weiterhin »im Volk des alten Bundes [wirkt]« (EG 249) und dass »der Bund, den Gott Israel angeboten hat, [...] unwiderruflich [ist]« (G&C 27)? Offenbarungstheologisch heißt das, dass Gott *im und mit dem jüdischen Volk handelt*, dass sich in der konkreten Geschichte des jüdischen Volkes die Wirklichkeit Gottes und seines heilvollen Handelns erweist. Wenn Christ*innen etwas über den Gott Jesu Christi und die Beziehung, die dieser Gott mit den Menschen eingeht, lernen und erfahren wollen, ist die lebendige Tradition des jüdischen Volkes ein offenbarungstheologisch und epistemisch relevanter Ort, auf den es sich einzulassen gilt. Auf Basis der Bundestreue Gottes zum jüdischen Volk kann die bleibende theologische Bedeutung des Judentums als Teil der Offenbarungsgeschichte zur Geltung gebracht werden.

2.2.1 Bleibende Gültigkeit des Bundes. Ein Paradigmenwechsel

Dass die Rede vom ungekündigten Bund und seines offenbarungstheologischen Gehaltes ein Paradigmenwechsel kirchlicher Lehre ist, zeigt ein Blick in die Vergangenheit: In der christlichen Theologie herrschte seit dem Mittelalter das substitutionstheologische Paradigma, das sich biblisch vor allem aus einer missverständlichen Leseweise des Hebräerbriefes speist, die auf eine Verhältnisbestimmung zwischen »altem« und »neuem« Bund fokussierte.³³ Laut dieses präkonziliaren Narrativs habe sich Gott wegen des jüdischen Neins zu Jesus als dem Messias vom jüdischen Volk abgewandt. Der Alte Bund wäre an ein Ende gekommen, Gott habe mit der Kirche einen Neuen Bund geschlossen, der den Alten Bund ablöse. Nicht mehr das jüdische Volk, sondern die Kirche sei Gottes neues auserwähltes Volk.³⁴ Das Judentum spielt in dieser Erzählweise keine Rolle mehr im göttlichen Heilsplan. Dieses substitutionstheologische Narrativ entfaltete über die

33 S. dazu Ansorge, Dirk: Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum. In: George Augustin, Christian Schaller, Sławomir Śledziwski: Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017, 115–152, 129, 131.

34 »At the same time that the Rabbinic movement was emerging, Christian communities were growing rapidly throughout the Roman Empire and beyond. These churches were increasingly composed of former pagans, yet most Christians (but not all, e.g., Marcion) insisted on retaining the Hebrew Bible (using the Septuagint). This text was however claimed by Jews as well, something widely known in the Greco-Roman world. Christians therefore had a strong interest in arguing that the biblical covenant had been transferred to them. [...] The claim that (in Christian terms) the church was the »New Israel« and within a new covenant is so fundamental to Christian self-understanding that it naturally prompted discussion.« Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR online, o.S. Vgl. Kapitel 1.4.1 und 8. Erich Zenger holt die Rolle des Bundesmotivs in der geschichtlichen Entwicklung des Antijudaismus in der kirchlichen Tradition ein in Zenger, Erich: The Covenant That Was Never Revoked, 96–98.

Jahrhunderte eine prekäre Performativität, unfassbares Leid, das dadurch möglich und theologisch legitimiert wurde: »Replacement or supersessionist thinking has for centuries theologically legitimated feelings and attitudes of distrust, libel, and rejection, and for the sake of power in European Christianity, theological convictions were often translated into sociopolitical practices of marginalization, exclusion, and expulsion.«³⁵

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg und im Kontext der Aufarbeitung kirchlicher Schuldgeschichte wuchs in der christlichen Theologie zunehmend das Bewusstsein, dass Gott den Verheißungen an sein jüdisches Volk treu geblieben ist (Röm 9,5).³⁶ Wo in vorkonziliarer Lehre die Kirche als »neues Israel« und der »neue Bund« in Christus als Ersetzung des alten Bundes dargestellt wurde, wird mit dem Konzil die *bleibende* Bedeutung des Bundes mit dem jüdischen Volk markiert.³⁷

Für die Ausdeutung dieser bleibenden Gültigkeit etablierte sich die Rede vom »ungekündigten Bund«. Dirk Ansoerge zeichnet die Motivgeschichte in groben Zügen nach:³⁸ Als biblische Grundlage dient – wie schon beim Narrativ der Wurzel – Paulus und der Brief an die Gemeinde in Rom (für die Wurzel: Röm 11,16-18;³⁹ für den ungekündigten Bund: Röm 9,4-5 und 11,29⁴⁰). Während Paulus nicht explizit von einem »ungekündigten

-
- 35 Moyaert, Marianne: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Theological Reflection. In: Irish Theological Quarterly 83 (2018) 1, 24–43, 26. Oder ähnlich Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR online, o.S.: »Ancient Christian views (often, caricatures) of Judaism have had remarkable longevity and influence, furnishing a negative foil to Christian religious claims, and not always against Judaism. (For example, Luther's hostility toward law and legalism emerges in his anti-Catholic polemic, though it had anti-Jewish repercussions). Until recently, unfortunately, Christian scholars have long misrepresented and/or misunderstood the nature of the Jewish covenant. Accusations that Rabbinic Judaism is legalistic or vacuous; that the rabbis portray a vengeful, distant, or unforgiving God; or that the covenant was viewed as fragile and easily broken, for example, parallel (and draw from) ancient and medieval anti-Jewish polemics.«
- 36 Seither gab es zahlreiche theologische Abhandlungen über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Vgl. dazu Moyaert: The Gifts, 28–30 und beispielsweise auch G&C Nr. 27–34.
- 37 Ausführlicher zur Kategorie des Bundes im jüdisch-christlichen Dialog s. Lexikoneintrag von Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR online, o.S.
- 38 Vgl. dazu ausführlicher Ansoerge, Dirk: Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum. In: George Augustin, Christian Schaller, Sławomir Śledziwski: Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017, 115–152.
- 39 Röm 11,16-18: »Ist aber die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig; und ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden, du aber als Zweig vom wilden Ölbaum mitten unter ihnen eingepropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der kraftvollen Wurzel des edlen Ölbaums, so rühme dich nicht gegen die anderen Zweige! Wenn du dich aber rühmst, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.«
- 40 Einwände gegen den ungekündigten Bund, so Dirk Ansoerge, argumentieren vor allem mit Hebr 8,7-13. In der älteren Exegese ging man davon aus, dass der Mosebund mit dem Christusereignis unwirksam wurde. Es brauchte den Opfertod Jesu zur Versöhnung (Substitutionstheorie). Die neuere Exegese geht mittlerweile davon aus, dass in Hebr 8 nicht der Bund im Fokus steht, sondern die Frage nach dem Kult. So werde zwar der Opferkult im Tempel abgelöst; der Bund allerdings und der Ehrentitel »Volk Gottes« für Israel werde in Hebr nicht bestritten. (Vgl. dazu Ansoerge: Gottes Treue zu Israel, 117f.) Vgl. dazu G&C 18, wo es heißt, dass Hebr »die Verheißungen des Alten Bun-

Bund« spricht, ist es der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber, der zwei Wochen vor der »Machtergreifung« Hitlers im Jahr 1933 vom »ungekündigten Bund« schreibt.⁴¹ Auch NA erwähnt noch nicht explizit den »ungekündigten Bund«, bereitet aber mit der Referenz auf Paulus und Röm 9,4 den Weg für die Anerkennung der bleibenden Bundesbeziehung zwischen Gott und dem jüdischen Volk vor, wenn es *im Präsens* davon spricht, dass »ihnen [Jüd*innen – AS] die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, *der Bund* und das Gesetz, der Gottesdienst und *die Verheißungen gehören* wie auch die Väter« (NA 4).⁴² Was in NA implizit bleibt, wurde in den Jahrzehnten danach explizit gemacht, vor allem seit Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 während eines Besuchs in Mainz formulieren konnte: »Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des *von Gott niemals gekündigten Alten Bundes* und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel.«⁴³

Seither begegnete das Wort des »ungekündigten Bundes« vermehrt im katholischen Diskurs. Mit Papst Franziskus und dem angeführten Zitat aus EG 249 im Jahr 2013 sowie mit der Bestätigung durch das Dokument der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum G&C im Jahr 2015 (G&C 24) erfährt das Narrativ des Bundes in den vergangenen Jahren erneut große Aufmerksamkeit und eine zunehmende lehramtliche Fundierung.⁴⁴

2.2.2 Leben im Bund: ein Bund – zwei Traditionen

Durch den Zuspruch, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk ungekündigt und bleibend gültig ist, wird zunächst von katholischer Seite ein Offenbarungshandeln Gottes in der fortwährenden, lebendigen Tradition des Judentums anerkannt. Die Kirche

des keineswegs ins Unrecht setzt, sondern im Gegenteil ins Recht setzen will. Der Verweis auf die alttestamentlichen Verheißungen soll den Christen helfen, des Heils in Christus gewiss zu sein.« Dazu Ansorge: »Mit der neueren Exegese betont das Dokument, dass der Hebräerbrief weder auf eine Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund noch auf einen Kontrast zwischen Kirche und Israel zielt. ›Vielmehr geht es um die Gegenüberstellung des ewigen himmlischen Priestertums Christi und des vergänglichen irdischen Priestertums. Das Hauptthema im Hebräerbrief angesichts der neuen Situation ist eine christologische Interpretation des Neuen Bundes: (G&C 18). Der Neue Bund setzt den Alten nicht nur voraus, sondern setzt ihn fort – wenngleich in einer neuen, von Christus her eröffneten Perspektive. Deren Gewissheit aber gründet gerade auf dem Fortbestand des Alten Bundes und der Gültigkeit seiner Verheißungen.« Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 131.

41 Vgl. dazu Buber, Martin: Dom und Friedhof [1934]. In: ders.: Werkausgabe. Bd. 9: Schriften zum Christentum. Gütersloh 2011, 166–168, 175. Dazu genauer Ansorge: Gottes Treue, 129.

42 Vgl. dazu Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.

43 Papst Johannes Paul II.: Ansprache an den Zentralrat der Juden und die Rabbinerkonferenz in Mainz am 17. November 1980. Text in: Henrix/Rendtorff (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Bd. I, 74–77, 75. Auch im Katechismus (1997) wurde die Formulierung des von Gott nie gekündigten Bundes aufgenommen (Nr. 121 und 839).

44 Vgl. G&C 24: »Tora ist Weisung zu einem gelungenen Leben im *rechten Gottesverhältnis*. Wer sich an die Tora hält, hat *Leben in seiner Fülle* (vgl. Pirke Awot II,7). In besonderer Weise bekommt der Jude in der Tora-Observanz Anteil an der *Gemeinschaft mit Gott*.« Hervorhebung AS. Für Cunningham und Gregerman »[t]hese words all convey that there is a salvific character to Jewish covenantal life.« Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.

anerkennt, dass Gott *im* und *mit* dem jüdischen Volk handelt, dass sich in der konkreten Geschichte des jüdischen Volkes Gottes Wirklichkeit erweist.

»Seitdem die katholische Kirche ihr Bild vom und ihr Verhältnis zum Judentum in den vergangenen Jahrzehnten deutlich revidiert hat und mit Papst Franziskus davon ausgeht, dass ›Gott weiterhin im Volk des Alten Bundes [wirkt]‹, gibt es ein *offenbarungstheologisches Motiv* für die christliche Beschäftigung mit dem Judentum. Ein vergleichbares Motiv war auf jüdischer Seite bislang nicht erkennbar. [...] Das könnte sich durch die neue Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum nun ändern.«⁴⁵

Die Rede vom Bund drückt dieses Offenbarungshandeln biblisch und in jüdischer und christlicher Tradition letztendlich als ein *Beziehungsgeschehen* zwischen Gott und den Menschen aus: als Selbstbindung und Treue Gottes zu seinem Volk Israel.⁴⁶ So schreibt beispielsweise auch Rabbiner Norman Solomon: »Covenant is a metaphor for a relationship, not the name of a unique metaphysical object«⁴⁷. Die Initiative für den Bund geht immer von Gott selbst aus. Bei aller Reziprozität und Relationalität bleibt diese Asymmetrie erhalten. Die Unverbrüchlichkeit der Bundeszusage Gottes und die bleibend gültige Erwählung resultiert deshalb nicht aus der Treue des Gottesvolks, sondern aus der Treue Gottes zum Bund, den er mit diesem Volk geschlossen hat.⁴⁸ Um die bleibende Gültigkeit und Lebendigkeit des Bundes stärker bewusst zu halten, schlägt Philip A. Cunningham vor, statt von »covenant« eher von »covenanting« oder

45 Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen. In: Jehoschua Ahrens/Karl-Hermann Blickle/David Bollag/Johannes Heil (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Berlin: Metropol Verlag 2017, 107–123, 118f.

46 »The ancient biblical term ›covenant‹ has become a major topic in today's theological consideration of the relationship between Judaism and Christianity, especially among Christians. There is a trend toward understanding the term not in a static sense but as denoting a living relationship with God, as ›a metaphor for a relationship, not the name of a unique metaphysical object‹ to be possessed or lost. Among Christians, there is a widespread tendency after World War II to emphasize that Jews continue to covenant with God. In various ways, there are efforts to seek continuity with traditional teachings while at the same time affirming that the other community is somehow ›of God‹ or manifests holiness.« Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.

47 Solomon, Norman: Covenant. Presentation at the Sacred Heart University in Fairfield, CT. 4. Dezember 2001: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/solomon.htm (10.02.2025). Für das Selbstverständnis des jüdischen Volkes ist es konstitutives Element, das auserwählte Bundesvolk zu sein. Vgl. dazu Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 100. Zur Vieldimensionalität des Bundesmotivs im Alten Testament s. ebd., 101–105.

48 In seinem Communio-Artikel von 2018 identifiziert der emeritierte Papst mehrere »Bundesbrüche«, die er aber nur auf Seiten des Judentums sieht. Vgl. Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue, 387–406. Dabei wäre die Kategorie des »Bundesbruchs« auch eine Möglichkeit, die Schuldhaftigkeit, der Kirche gegenüber dem jüdischen Volk Gottes v.a. in Form theologischer Antijudaismen nicht weiter auszublenden, sondern die Selbstkorrektur der Kirchen diesbezüglich theologisch zu qualifizieren: Angesichts der Schuldgeschichte wird der Dialog zum neuen Ort der Gottesbestimmung.

»covenantal life« zu sprechen (was allerdings im deutschen Sprachgebrauch nicht ohne Weiteres umzusetzen ist, am ehesten als »im Bund leben« oder »Leben im Bund«).⁴⁹

Die Rede vom Bund aktiviert die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Die Beziehungs- bzw. Bundesgeschichte ist einerseits immer ein konkret *historisches* Ereignis (allen voran das Sinai-Ereignis), das seine *Überlieferung*, also seine glaubende Deutung und schriftliche Bezeugung (Heilige Schrift, beginnend mit dem Bund, den Gott mit Abraham schließt, Gen 12,1-4⁵⁰) einschließt. Andererseits entfaltet die Beanspruchung einer *fortlaufenden* Beziehungs- und Bundesgeschichte im Modus des Bundes, also in der Form der Rezeption und Aktualisierung der Überlieferung, *performative* Dynamik: Der Bund besteht weiter, seine Bedeutung reicht *bis in die Gegenwart*, so Gregor Maria Hoff:

»Das lenkt die Aufmerksamkeit auf eine besondere *zeitliche Eigenart* der Bundestheologien. In der Form der Schrift wird die Stimme Gottes zu immer neuer Gegenwart. Sie autorisiert den Bund nicht nur im liturgischen oder reflexiven Nachgang der Texte, sondern initialisiert ihn im Rezeptionsvorgang neu. Der Anspruch dieser theologischen Initiative legt frei, dass sich der Bund *in seiner bleibenden Bedeutung* immer wieder neu in Gegenwart übersetzen lässt. In diesem formalen Vorgang offenbart sich dann der tiefere Sinn dieses Codierungsprogramms: Der einmal geschlossene *Bund* tritt als *Übersetzung* auf, als *Tradition*.«⁵¹

Nicht nur »Bund« hat eine performative Qualität, insofern er im Gebrauch des Zeichens aktiviert wird,⁵² sondern die Heiligen Schriften bezeugen diese Performativität für das Wort Gottes generell, vgl. das schöpfungstheologische »Gott sprach« aus Gen 1,1-5. »Nicht nur, dass Gott mit der Macht der Sprache *schafft*, sondern in der Vorstellung, die diese Erzählung anbietet, *geschieht* diese Schöpfung – und zwar *fortlaufend* in der sich anschließenden Geschichte Israels mit Gott,«⁵³ so Hoff. Mit der Kanonisierung des TaNaK für die Kirche als Altes Testament teilt das Christentum mit dem Judentum diese schöpfungstheologisch-performative Grammatik und die *Form der »geschichtlichen Gottesbestimmung«*⁵⁴ – also die Überzeugung, dass die Wirklichkeit Gottes sich als

49 »It is better, therefore [because ›covenant‹ is a metaphor for a relationship; AS], to speak verbally of ›covenanting‹ or adjectivally of ›covenantal life‹ rather than of covenant as an object to be possessed.« Cunningham: Maxim for Mutuality, xi.

50 Zu »Bund« in der Hebräischen Bibel s. Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.; Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 101–105.

51 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 116. Hervorhebung AS. Vgl. dazu Jan Assmann, laut dem sich in der Bundestheologie Israels eine neue Form des kulturellen Gedächtnisses bildet, »die neben Schrift die Verbindung von Kanonisierung und Exegese erfordert.« Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München 2018, 289. Hoff entwickelt diese These weiter, indem er den entscheidenden Schritt in der *Theologisierung* von Kanonisierung und Exegese im Zeichen der Bundestheologie sieht. Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 101–104.

52 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 116: »Vom Bund zu sprechen, aktiviert ihn.«

53 Hoff: Glaubensräume, 397. Vgl. dazu ausführlicher ebd. 397–399 (»Argumentarium«). Der Performanzbegriff bedeutet mit Hoff für die Theologie abgeleitet: »im Gebrauch des Zeichens ›Gott‹ erschließt er sich als eine dem Menschen vorgegebene Wirklichkeit.« Hoff: Theologizität der Theologie, 109. Zum methodisch-systematischen Ansatz einer performativen Theologie s. Kapitel 2.3.

54 Hoff: Glaubensräume, 152. Bei Hoff weiter: »›Gott‹ begleitet sein Volk. In symbolischer Abstraktion wird dies mit dem Konzept eines ›Bundes‹ zwischen ›Gott‹ und Menschen gefasst, der eine

sprachlich verfasstes Geschehen vermittelt und performative Qualität besitzt: Überall dort, wo sich Menschen mit dem Zeichen »Gott« auf den Gott des Volkes Israel und seine lebensschöpferische Macht berufen, wo sie dieses Zeichen interpretieren und die eigenen Lebensvollzüge im und mit Bezug auf dieses Zeichen deuten und ihr Leben gestalten, setzt sich die performative Grammatik der Schöpfungsgeschichte durch. Und überall dort, so Hoff, lässt sie sich bestimmen:

»Der Gottesgedanke ist dann keine Hypothese mehr, sondern in seinem Verständnis ist er die bereits vorweg ereignete Performanz göttlicher Selbstvermittlung in der Welt (also: Offenbarung), wenn und insofern sich diese schöpferische Lebensmacht in der Geschichte als unbegrenzt erweist – angesichts von Tod und Vernichtung.«⁵⁵

Offenbarung ist also nicht mit den Heiligen Schriften abgeschlossen. In der dynamischen Grammatik göttlicher Offenbarung erhält auch die *Überlieferung dieser Offenbarung* im Sinne einer lebendigen Interpretation von Bibel und Tradition als fortlaufender Beziehungsgeschichte Gottes mit den Menschen (»Bund«) offenbarungstheologische Qualität. Oder anders gesagt: *Tradition* ist ein offenbarungstheologischer Raum. Das schließt auch (theologische) Differenzen in der jeweiligen Traditionsbildung mit ein. Christ*innen beanspruchen für sich und ihre Tradition, in diesem Bund mit hineingenommen zu sein. Sowohl die jüdisch-rabbinische Tradition als auch die christliche Tradition schreiben sich jeweils anders durch ihre lebendige Interpretationsarbeit an der Schrift und der Überlieferungsgeschichte in den Bund Gottes ein. Geeint sind beide Traditionen durch das dynamische Verständnis dieses fortlaufenden Offenbarungsgeschehens (»Bund«).

2.2.3 Dialog als Performance jüdisch-christlicher Bundespartnerschaft

Philip A. Cunningham spricht deshalb von Judentum und Christentum als *co-covenanting companions*, als Bündnispartner. »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.«⁵⁶ Das von jüdischer wie von christlicher Seite vollumfänglich anzuerkennen, ist derzeit noch in den Anfängen:

»Jews grapple with how Christians might relate to God in non-Torah focused ways, whereas Christians ponder how Jews can be covenanting with God without belief in Christ. Perhaps *by studying together* how their respective traditions have developed

grundlegende Beziehung ausdrückt; [...] Methodisches Repertoire. Für die räumliche Bestimmung »Gottes« ist die Koordination der Sphären wichtig: »Gott« ist nach oben hin (himmlisch) entzogen, aber kann von unten her als Begleiter Israels gesehen werden. Die topografische Metaphorisierung »Gottes« erhält damit eine topologische Qualität. Man kann sich auf die Gegenwart »Gottes« beziehen, indem man ihn als mitlaufende Größe ernst nimmt. »Gott« wird sichtbar in der Form zugesagter Begleitung. In der theologischen Metapher wird mit der transzendenten Formbestimmung »Gottes« eine Aussage über seine Wirklichkeit getroffen – als permanente Beziehung. « Ebd. Hervorhebung AS.

55 Hoff: Theologizität der Theologie, 113f.

56 Cunningham: Maxims for Mutuality, xi.

over time, Christians and Jews can assist each other in being faithful to their particular religious identities and covenantal responsibilities while also learning more about God from one another's ways of covenanting.«⁵⁷

Der theologische *Dialog* zwischen jüdischen und christlichen Bündnispartner*innen vollzieht sich in der gemeinsamen (Übersetzungs-)arbeit an der Bedeutungserschließung des Bundes (vgl. Dialog als »Übersetzungsraum« in Kapitel 1.3.3) als *Performance des ungekündigten Bundes*. Deshalb ist Gregor Maria Hoff überzeugt, dass der Bundesgedanke gerade »[in Gestalt eines offenen Narrativs] Form und Material bereit[stellt]«⁵⁸, die Theologizität des theologischen Dialogs zwischen Jüd*innen und Christ*innen auszubuchstabieren. Sofern sich der jüdisch-christliche Dialog als gemeinsame Übersetzungs- und Interpretationsarbeit am in der Schrift und in der Tradition überlieferten Gottesbegriff versteht, schreibt er sich in den lebendigen Bund Gottes mit seinem Volk ein.⁵⁹ Der Dialog ist

»eingelassen in die mehrfach codierte Deutungsarbeit am Gottesmotiv, das Israel auf eine einzigartige Weise freigesetzt hat. Der Dialog schreibt sich dabei selbst in einen Bund ein, der schon deshalb als ungekündigt zu gelten hat, [1]) wie er sich im gemeinsamen Nachdenken über seine Bedeutung auf den Gott des Bundes verpflichtet und [2]) den Bund auf diese Weise rezeptionsgeschichtlich aktiviert.«⁶⁰

Im gemeinsamen Bezug auf diesen Bund wird die Wirklichkeit des Bundes für die Gegenwart des jeweiligen Dialoggeschehens je akut realisiert. Der Dialog als Performance

57 Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S. Als Beispiel vgl. Irving Greenberg und seine Überlegungen zu einem *Dialogical Model in Covenantal Thinking*. Darin denkt er auch das eschatologische Moment des Dialogs mit und zeigt aus jüdischer Perspektive Möglichkeiten einer Ausweitung auf den abrahamitischen Trialog auf: »There is another dynamic in this model [the *Dialogical Model in Covenantal Thinking* – AS]. Since the covenant is open, it is open to further revelations in history. New redemptive events confirm the covenant and move the world closer to the messianic age. [...] Through the unfolding covenant, many Gentiles are brought into the messianic process and become partners in the covenant of God and humanity. This affirmation in no way undercuts the validity and integrity of the Sinaitic treaty with Israel. After the holocaust and in light of pluralism of the postmodern world, Christianity and Islam will have to reject their own claims to supersede Judaism. And Jews will, more clearly than before, recognize these religions as outgrowths of the original covenant. Such development, far from disproving Judaism, only shows that the original covenant continues to bear fruit and bring life.« Greenberg, Irving: *The Jewish Way. Living the Holidays*. Denver: Touchstone 2011, 72. Hervorhebung AS.

58 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 117.

59 Vgl. TDW 4: »Juden wie Christen haben eine gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes, die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, so dass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden.« Vgl. Kapitel 6.2.2. Vgl. G&C 24: »Beide Glaubenstraditionen [die jüdische und die christliche – AS] beziehen sich auf den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat.« Die Dialogdokumente verweisen in diesem Zusammenhang vor allem auf die Schriftzitate: Jer 31 und Röm 9–11. Vgl. Kapitel 6.2.1.3.

60 Hoff: Die Zumutungen des Dialogs, o.S.

jüdisch-christlicher Bundespartnerschaft eröffnet einen *geteilten offenbarungstheologischen Raum*.

2.3 Methodologisch-erkenntnistheologisch

Zur performativen Theologizität des Dialogs als Glaubensraum *in between*

Wenn mit Papst Franziskus' lehramtlicher Programmschrift EG (2013) erneut bekräftigt wird, dass das Judentum für die Kirche »eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität (vgl. Röm 11,16-18)« ist (EG 247, Kapitel 2.1) und wenn zudem gilt, dass Gott weiterhin im Volk des Alten Bundes wirkt (EG 249, Kapitel 2.2.), hat der jüdisch-christliche Dialog offenbarungstheologische Dignität (*Theologizität*) und epistemische Qualität (als *locus theologicus*). Fundamentaltheologisch bleibt die Frage: Wie kann diese offenbarungstheologische Dimension und die epistemische Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs *methodologisch* eingeholt werden? Den genannten Narrativen der »Wurzel« und des »nie gekündigten Bundes« ist bereits eine sowohl *topologische* als auch *performative* Disposition eingeschrieben, weshalb sich im Sinne einer Fortschreibung des in Kapitel 1 eingeführten kulturwissenschaftlichen Ansatzes Synergien mit topologisch und performativ arbeitenden Theologien ergeben.⁶¹

2.3.1 Dialog und topologische Theologie: Vom Zwischenraum zum Erkenntnisraum *in between (locus theologicus)* – Übergang 1

Die *Theologizität* des jüdisch-christlichen Dialogs erweist sich *geschichtlich* im konkreten Dialoggeschehen (der *Performance des Dialogs*). Diese *performative Theologizität* des Dialogs lässt sich nur innerhalb eines fragmentarisch-geschichtlichen Diskurses einlösen und bestimmen: über das Beschreiten der konkreten, geschichtlichen Orte des Dialogs.⁶²

61 Vgl. dazu die entsprechende Reihe »Glaubensräume« von Hans-Joachim Sander (Bd. I »Topologische Dogmatik«) und Gregor Maria Hoff (Bd. II »Topologische Fundamentaltheologie«), erschienen im Matthias Grünewald-Verlag (s. Literaturverzeichnis). Ulrich Winkler: »Beyond their function as descriptions within the original area of research, turns can also be used as analytical tools in other fields. But once again, beyond these tasks, a turn – and, in particular, the spatial turn, I argue – is also a means of problem solving. So I claim that the postcolonial and spatial turns in cultural studies are useful in describing and analyzing comparative theology, in solving predicaments, and in answering critiques.« Winkler: *Religious Identities in Third Space*, 44.

62 Der jüdisch-christliche Dialog hat eine performative Grammatik. Mit Hoff: »Der Dialog ist als geschichtliches Ereignis zu bestimmen, das aber nur im Glauben in seiner ganzen Wirklichkeit erfasst werden kann und deshalb von Gott her zu bestimmen ist. Im Dialog vermittelt sich nicht nur Gott als unbegrenzte schöpferische Lebensmacht, er bezeugt es nicht nur, sondern sie wird im Dialog *als Zeugnis* performiert (vgl. Hoff: *Zumutung des Dialogs*, o.S.). Insofern sich die schöpferische Lebensmacht in der Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs als unbegrenzt erweist, ereignet sich in ihm »die bereits vorweg ereignete Performanz göttlicher Selbstmitteilung in der Welt (also: Offenbarung)« (vgl. Hoff: *Theologizität der Theologie*, 113). Bereits NA 4 legt Theologie im Ganzen erkenntnistheoretisch auf ihre historische Darstellungsform fest, weil NA 4 nie losgelöst vom geschichtlichen Ereignis der Schoah zu verstehen ist. Vgl. Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 127.

2.3.1.1 Dialog als Zwischenraum

Das kulturwissenschaftliche Konzept von *Ort* und *Raum* entlang und in Folge des *spatial turn* (Kapitel 1.3.2) überschreitet immer schon den topografisch lokalisierbaren Ort.⁶³ Es gibt nicht »den« Dialog. Dialog *ereignet* sich vielmehr immer »akut«, so Gregor Maria Hoff,⁶⁴ in Form *räumlich* und *zeitlich* manifestierter und differenzierter Dialogveranstaltungen. Für Michel de Certeau ist ein *Raum* »ein Ort, an dem man etwas macht«.⁶⁵ Insofern an Orten des Dialogs etwas »gemacht« wird (vgl. Dialog als *Übersetzungsraum*, Kapitel 1.3.3), werden Räume geschaffen, in denen operativ Verständigung hergestellt wird,⁶⁶ in denen Austausch-, Lern- und Übersetzungsprozesse stattfinden und in denen auch Raum ist für konfliktreiche Aushandlungsvorgänge, für Grenzüberschreitungen und neue Grenzziehungen. Formal ereignen sich diese Räume des Dialogs nicht anders als *zwischen* Partner*innen, zwischen Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit. Der Dialog konstituiert sich gleichsam performativ *als Zwischenraum*, als *spaces in between* (Kapitel 1.3.2).

Der jüdisch-christliche Dialog als *Raum*, bzw. Zwischenraum, zeigt also zunächst einen Übergang nochmal deutlich an, der bereits in Kapitel 1.3 erarbeitet wurde: nämlich jenen der *Verräumlichung* und *Verzeitlichung*. Das ist deshalb von Bedeutung, weil Dialog immer nur als konkretes, unmittelbares Geschehen greifbar ist, das an konkreten, topografischen Örtlichkeiten stattfindet und eingebunden ist in zeitliche Struktu-

-
- 63 Für eine Unterscheidung zwischen »Ort« und »Raum« in diesem Zusammenhang s. ausführlich Kapitel 8.2.
- 64 Ähnlich Hoff bei einem Vortrag mit dem Titel »Performing the sign of God in the presence of the other. Reflections on the theological dimension of Jewish-Christian dialogue« am 6. Februar 2022 im Kontext der ICCJ Consultations 2022 zum Thema »The Jewish or Christian »Other« in Teaching and Preaching«.
- 65 Certeau, Michel de: *Kunst des Handelns* (Internationaler Merve-Diskurs 140). Berlin: Merve-Verl. 1988, 218. Ausführlicher zu de Certeau s. Kapitel 8.2. Vgl. auch Hoff: *Performative Theologie*, 32–37. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick: »Raum meint *soziale Produktion von Raum* als einem vielschichtigen und oft widersprüchlichen gesellschaftlichen Prozess, eine spezifische Verortung kultureller Praktiken, eine Dynamik sozialer Beziehungen, die auf die *Veränderbarkeit von Raum* hindeuten.« Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 290. Und weiter: »Michel Foucaults Raumkonzept der »*Heterotopien*« (Gegenorte), [...] tatsächlich verwirklichte Utopien« wird ebenso zum Bezugspunkt wie Pierre Bourdieus Konzept der Produktion des *sozialen Raums* als einer habitualisierten *Praxisform* und Doreen Masseys feministische Zuspitzung zu »*power-geometries of space*«.« Ebd. 293. Vgl. dazu Foucault, Michel: *Andere Räume* (1967). In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018, 317–329, 320; Bourdieu, Pierre: *Sozialer Raum und »Klassen«* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 500). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, 7–46; Massey, Doreen: *Space, place and gender*. Cambridge: Polity Press 1994.
- 66 Bzgl. solcher Praxen zur operativen Herstellung von Verständigung auch im Sinne eines Problembewusstseins: In meinen persönlichen Begegnungen mit Jüd*innen wurde immer wieder vor allem von jüdisch-orthodoxer Seite die Tendenz kritisiert, christliche Dialogakteur*innen würden als jüdische Gesprächspartner*innen vor allem solche einladen, die am ehesten mit den eigenen Wertvorstellungen übereinstimmen: Je liberaler, desto besser. Oft bedeute das, dass diese Positionen aber nicht mehr halachisch wären. Verständigung im Dialog ist in Aufnahme dieses Einspruchs nicht gleichzusetzen mit Bestätigung, sondern sich durch den Anspruch der Dialogpartner*innen herausfordern zu lassen.

ren und Abläufe. Dieser Aspekt betrifft zum einen die Verräumlichung komplexer religiöser Übersetzungsprozesse. Zum anderen auch eine Verräumlichung der Performativität (religiöser) Identitäten und ihrer Materialisierung in Zeichen, Körpern, Ritualen, Erinnerungen und Narrativen.

Die spatiale Metapher eines *Zwischenraums* weist Überschneidungslinien mit anderen Raumkonzepten auf, die Grenzziehungen, Überlappungen und Hybridformen von Räumen sichtbar machen und thematisieren.⁶⁷ Es war Homi Bhabha, der das Raumkonzept von *spaces in between* oder *thirdspaces* prägte. Darin verbinden sich terminologisch und konzeptionell *spatiale*, *performative* und *postkoloniale* Ansätze. *Thirdspaces* bezeichnen neue, dritte Räume, die als »handlungsträchtige Zwischenräume«⁶⁸ dort entstehen, wo Menschen zweier Kulturen – bzw. im Falle des jüdisch-christlichen Dialogs zweier religions-kultureller Traditionen – miteinander in Kontakt treten.

Mit Ulrich Winkler, der Komparative Theologie im *thirdspace* religiöser Identitäten verortet, liegt in einem kulturwissenschaftlichen Konzept wie jenem des *thirdspace* für Religionsgemeinschaften eine besondere Zumutung:⁶⁹ Mit der Entstehung eines neuen Dritten wird nicht selten ein Hybrid aus jüdischen und christlichen Wahrheitsansprüchen und damit eine Vermischung und Verwischung der je eigenen Glaubensüberzeugungen befürchtet. Ein so gedachtes Drittes stünde in fundamentalem Widerspruch zur Logik des Dialogs (Kapitel 1.1.3). Darauf aber zielt das Raumkonzept *thirdspace* nicht ab. Mit Bachmann-Medick legt das Konzept von *thirdspaces* vielmehr »die Suche nach hybriden Überlappungsräumen, nach »Kontaktzonen« und Gelenkstellen für eine Verflüssigung von Differenzen geradezu nahe. Dies setzt jedoch voraus, dass hybride Räume nicht als bloße Vermischungsräume betrachtet werden, sondern unter Berücksichtigung von

67 Das Raumkonzept (1.) von »Transiträumen« (Marc Augé), das auf die Fluidität, Übergängigkeit und Vorläufigkeit von Identitätsbildung verweist (nach Augé sind Verkehrsmittel, Flughäfen, Bahnhöfe, Supermärkte oder Freizeitparks solche Orte); (2.) mit Konzepten wie Michel Foucaults Heterotopien, Edward Saids *imaginary geographies* oder Appadurais *global ethnoscapes*; (3.) mit dem Konzept eines *third-space* (Homi Bhabha) oder von *real-and-imagined places* (Edward Soja). Vgl. dazu Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 298f. sowie Augé, Marc: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1994; Foucault: *Andere Räume*, 317–329; Said, Edward W.: *Culture and imperialism*. New York: Knopf 1993; Said, Edward W.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage Books 1979; Bhabha, Homi: *The location of culture*. London u.a.: Routledge 1994; Soja, Edward W.: *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London/New York: Verso 1989; Soja, Edward W.: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010 (Original 1996).

Judith Gruber erarbeitet die Bedeutung von Cultural Turns für die Theologie: Gruber, Judith: *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen 12)*. Stuttgart: Kohlhammer 2013. Robert Schreiter erarbeitet, dass verschiedene kulturelle Codes und die Offenbarung Gottes grundsätzlich kompatibel seien (vgl. Schreiter, Robert: *Constructing local theologies*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1999).

68 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 300.

69 Vgl. Winkler: *Religious Identities in Third Space*, 48. In diesem Zusammenhang sei mit der Einleitung dieser Studie daran erinnert, dass die Kategorie »Religion« nur bedingt dafür geeignet ist, das Selbstverständnis von Jüd*innen zu repräsentieren, die ihre jüdische Identität häufig eher als ethnische Kategorie betrachten denn als religiös-spirituelle.

Differenzen und Konflikten als konkrete Übersetzungsräume genutzt bzw. auf Übersetzungsprozesse hin ausgelotet werden.«⁷⁰

Vielmehr stellt es als erkenntnistheoretisches Analyseinstrumentarium allen voran ein selbstreflektorisches Korrektiv dar und zwar dort, wo in einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs religiöse Identitäten implizit idealisiert, als feststehend, statisch oder essentialistisch beschrieben werden.⁷¹ Wie schon die Kategorie der Übersetzung mahnt auch jene eines *thirdspace* mit Ulrich Winkler die Unmöglichkeit von reinen und ursprünglichen Kulturen und Identitäten an.⁷² Es macht auf Problematiken der Konstruktion homogener Glaubensidentitäten aufmerksam und »die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem«⁷³ religiöser Identitätskonstruktionen sichtbar. Dialogpartner*innen als Gegenüber, als die Anderen sind zunächst immer eine Kategorie des eigenen Diskurses.⁷⁴ Das trifft auf das Christentum mit Blick auf das Judentum in besonderer Weise zu, denn über Jahrtausende wurde christliche Identität über Abgrenzung und Ausgrenzung »des Jüdischen« konstruiert. Demgegenüber machen *thirdspaces* auf die Möglichkeit interreligiöser Lern- und Transformationsprozesse aufmerksam, die dort entstehen, wo im Dialog als Glaubensraum *in between* diese Gefahr von Exklusions- und Verfremdungsstrategien in Identitätsbildungsprozessen ernstgenommen wird.

2.3.1.2 Dialog als Erkenntnisraum *in between*

Für den jüdisch-christlichen Dialog als *Zwischenraum* mit der Kategorie von Bhabhas *thirdspaces* zu arbeiten, macht aber nicht nur aus Gründen der Selbstreflexion, sondern vor allem aus methodischen und nicht zuletzt aus theologischen Gründen Sinn, weil dadurch die angezeigte erkenntnistheoretische Dimension des jüdisch-christlichen Dialogs (über die Narrative der »Wurzel« und des »ungekündigten Bundes«) nochmal scharf gestellt ist. Der Dialog als *thirdspace* zeigt die Übergängigkeit des Dialogs von einem kommunikativen und handlungsorientierten Begegnungsraum hin zu einem erkenntnistheologisch konstitutiven *locus theologicus* an. Der Dialog, codiert als *space in between* oder *thirdspace*, markiert seine epistemologische Relevanz für die christliche Theologie.

70 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 204f.

71 Winkler dazu: »Beyond their function as descriptions within the original area of research, turns can also be used as analytical tools in other fields. But once again, beyond these tasks, a turn – and, in particular, the spatial turn, I argue – is also a means of problem solving. So I claim that the postcolonial and spatial turns in cultural studies are useful in describing and analyzing comparative theology, in solving predicaments, and in answering critiques.« Winkler: Religious Identities in Third Space, 44. Vgl. auch Winkler: Religious Identities in Third Space, 46.

72 Vgl. Winkler: Religious Identities in Third Space, 47. Dazu auch Bachmann-Medick: Cultural Turns, 205: »Gemeint sind Orte der Auseinandersetzung in und zwischen Kulturen [oder Religionen – AS], in denen Grenzziehungen (z.B. zwischen Eigenem und Fremdem) destabilisiert werden können. Denn ein solcher dritter Raum entsteht nicht etwa zwischen zwei reinen, unvermischten Zonen. Vielmehr kennzeichnet er eine kulturelle [und in unserem Fall auch religiöse – AS] Verfassung, die überhaupt keine reinen, unvermischten Zonen enthält, sondern aus Überlagerungen in sich widersprüchlicher und differenter Schichten einer Kultur [oder Religion – AS] besteht.

73 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 203.

74 Vgl. Winkler: Religious Identities in Third Space, 47.

Dialoge als Zwischenräume schaffen *neue Erkenntnismöglichkeiten*. Das Zwischen- oder *in between* spielt in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle: Es markiert das Spezifikum des jüdisch-christlichen Dialogs als *Erkenntnisraum*. Es erinnert uns an die epistemische Funktion von Zwischenräumen, auf die mit Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen bereits in Kapitel 1.3.2 aufmerksam gemacht wurde. Zur Erinnerung: Der jüdisch-christliche Dialog als Zwischenraum ist ein »Ort materieller Wissensproduktion«, weil sich in dieser Kontaktzone das »Wissen aus zwei Gebieten [religiösen Traditionen – AS] versammelt«. ⁷⁵

Für eine topologische Theologie, insofern sie als *geschichtlicher Diskurs* »mit den theoretischen Mitteln des *spatial turn* neue Ressourcen der Rede von Gott« ⁷⁶, also die Bedeutung des Zeichens »Gott« entlang von »konkreten Orten der Geschichte, im Material der Sprache« ⁷⁷ bestimmt, sind solche Zwischen- und Erkenntnisräume von Bedeutung. Topologische Theologien schließen an rhetorische Verfahren topologischer Argumentation an, die bereits in der Antike (Cicero) entwickelt wurden. In der Gegenreformation wurden sie von Melchior Cano zu einer bis heute gültigen Methodologie katholischer Erkenntnislehre weiterentwickelt: die Lehre von den sogenannten *loci theologici*. Die Topik geht davon aus, dass man sich »auf bestimmte Topoi beziehen [muss], um Autorität für die Behauptung von Meinungen und Einsichten beanspruchen zu können.« ⁷⁸ Theologie in einem topologischen Zuschnitt geht, so Gregor Maria Hoff, »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*.« ⁷⁹

Welche Topoi überhaupt als Erkenntnisorte anerkannt werden, steht nicht einfach fest, sondern ist begründungsbedürftig. Darin liegt die Diskursivität der *loci*: Sie werden von einer Glaubensgemeinschaft entsprechend codiert. Das ist nur zeichenhaft möglich und ist damit immer interpretationsbedürftig. Mit der Größe »Glaubensgemeinschaft«, die bereits die Aspekte Verräumlichung und Verzeitlichung impliziert, ist immer bereits ein historischer und offenbarungstheologischer Rahmen aufgespannt, der über die Plausibilität von Orten als autoritative Erkenntnisorte mitentscheidet.

»Die Methodologie der *loci theologici* (Melchior Cano) führt insofern in den geltungslogischen »Kampf um Anerkennung«. Ohne den Bezug auf Schrift und Tradition lässt sich im Glaubensraum der Kirche keine begründete Stellungnahme zum und im Glauben geben. Die verschiedenen *loci theologici* ergeben aber erst im diskursiven Zusammenspiel ihren Sinn, insofern sie selbst den Glaubensraum methodisch ausleuchten, den die (katholische) Kirche darstellt. Das verlangt die Berücksichtigung der Bestimmungspunkte, die der Glaube erreicht hat. Damit wird die Geschichte selbst zum *locus theologicus*, zugleich aber auch zur Form, in der Gründe theologisch erreicht werden

75 Dotzler/Schmidgen: Parasiten und Sirenen, 7.

76 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 150.

77 Hoff: Glaubensräume, 27.

78 Ebd. 481f.

79 Ebd. 28.

können. Ihre Anerkennung vollzieht sich im Respekt vor der Autorität von loci interpretativa wie den Kirchenvätern, den scholastischen Theologen, vorab den Konzilien, dem Lehramt, in spezifischer Form vor der Kirche von Rom als apostolischem Ortsfokus und dem Papst.«⁸⁰

Der jüdisch-christliche Dialog hat eine spezifische erkenntnistheoretische Bedeutung für katholische Theologie, denn im *Zwischen* von Judentum und Christentum (*third*) sind die Innen- und die Außenperspektive des Judentums als *locus theologicus* »semi-proprius« (Peter Hünemann), bzw. als *locus theologicus proprius et alienus* (Gregor Maria Hoff) unauflöslich aneinander gekoppelt (Kapitel 8.2). Beide Dimensionierungen als *locus proprius* und *alienus* spielen im Dialog zwischen Judentum und Christentum auf mehreren Ebenen eine Rolle: (1.) insoweit als die Tradition des jüdischen Volkes, wie sie im TaNaK überliefert ist, zum Innenraum der Kirche gehört, weil sie es als Altes Testament kanonisiert hat und sich darauf verpflichtet weiß (*proprius*); (2.) insoweit die Tradition des jüdischen Volkes im gegenwärtigen Judentum in seiner rabbinischen Form als eigenständiger Religionsgemeinschaft fortbesteht und als Auslegungsgemeinschaft des TaNaK ein bleibender, eigenständiger Raum der Selbstoffenbarung Gottes ist, über den die Kirche nicht verfügt (*alienus*). Aus Sicht der katholischen Kirche nimmt das Judentum einerseits einen Platz *innerhalb* der christlichen Glaubensbestimmung ein. Zugleich aber bleibt Israel ein der Kirche fremder Ort, der ihr »eigenweltlich« entgegensteht, sie konfrontiert und letztlich auch relativiert. Nur im Modus des Dialogs können die Innen- und Außenperspektive des Judentums aneinander vermittelt und für christliche Theologie erkenntnisproduktiv eingespielt werden.⁸¹

2.3.2 Dialog und performative Theologie: Vom Erkenntnisraum zum Glaubensraum *in between* – Übergang 2

Jüdisch-christliche Dialoge als Zwischenräume sind also Orte, an denen Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit »etwas machen« (de Certeau, Kapitel 2.3.1). Was ist damit konkret gemeint? Der jüdisch-christliche Dialog kann als Konglomerat spezieller Formen kultureller Praxis beschrieben werden. Worin besteht dieses Spezifikum? In Kapitel 1.3.3.1 wurde zunächst die Kategorie der Übersetzung im weitesten Sinne für interreligiöse Dialoge eingeführt, um die spezifischen Handlungsformen im Zwischenraum des Dialogs zu bestimmen. Diese vielfältigen und vielschichtigen Übersetzungshandlungen dienen jeweils in erster Linie operativ dazu, Kontakt und Verbindung *herzustellen*, also Verständigung zwischen jüdischen und christlichen Dialogpartner*innen zu ermöglichen und zu *aktivieren*.

Doch wir gehen an dieser Stelle zunächst nochmal einen Schritt zurück. Was auf Dialogveranstaltungen »gemacht wird«, ist zunächst nichts anderes als zu kommunizieren, miteinander *zu sprechen*.⁸² Lange Zeit wurden sprachliche Äußerungen in ihrer Wirklich-

80 Ebd. 482.

81 Vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 85.

82 Weitere solcher Handlungen im Glaubensraum Dialog wären bspw. die sogenannten Zeichenhandlungen der Päpste (Kapitel 1.4.2.3), die einer eigenständigen Untersuchung bedürften.

keit beschreibenden und abbildenden Funktion wahrgenommen. Es war Charles Sanders Peirce, der am Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert erkannte, dass Sprechen nicht nur die Wirklichkeit abbildet, sondern Neues schafft: »Es ist kein bloßes Sagen, sondern ein *Handeln*.«⁸³ Die sogenannte »Sprechakttheorie« nach John Austin und seinem Schüler John Searle und die Weiterentwicklung ihres Ansatzes rückten diese *schaffende*, also *performative* Qualität von Sprache, ihre Wirklichkeit generierende und Bedeutung produzierende Funktion zunehmend ins Bewusstsein.⁸⁴

Für performativ arbeitende Theologie sind vor allem die sprachphilosophischen Überlegungen zum Zeichen »Gott« im Anschluss an Peirce relevant. Sie zeigen, dass Theorien zu Performativität wie auch Topologien keineswegs etwas der Theologie Äußerliches sind, sondern dass sie zutiefst, bereits *schöpfungstheologisch*, in die Grammatik jüdischer und christlicher Rede von Gott eingeschrieben sind (vgl. die Überlegungen zu einem dynamischen Offenbarungsverständnis im Zeichen »Bund«, Kapitel 2.2). Wo das Zeichen »Gott« als Code für die »unbegrenzte schöpferische Lebensmacht«⁸⁵ aufgerufen wird, *schafft sich* diese Wirklichkeit *Realität*. Dazu Gregor Maria Hoff:

»Gott« kann vor diesem Hintergrund [mit Peirce und Descartes – AS] als zureichender Code für das Ganze der Welt ausgewiesen werden – und auf diese Weise vermittelt sich in theologischer Perspektive die Wirklichkeit »Gottes«. Sie bedarf keines »Beweises«, weil ein »Beweis« sie rational begrenzte, sondern phänomenologisch erschlossener Interpretation, semantischer Nachvollziehbarkeit und dekonstruktiver Plausibilisierung. Diesen Rahmenbedingungen und Anforderungen kriteriengeleiteter Rede von »Gott« entspricht das biblische Konzept einer unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht [...].«⁸⁶

83 Zitat aus Martens, Ekkehard: Einleitung. In: ders. (Hg.): *Texte der Philosophie des Pragmatismus*. Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey (Universal-Bibliothek 9799). Stuttgart: Reclam 1992, 3–60, 8.

84 Vgl. zu performativen Theorien und ihr Potential für Theologie Hoff: *Performative Theologie*, 21–45 (»Kapitel 2: Mind Map: Profile des Performative Turn«).

85 Hoff: *Glaubensräume*, 198–205 (Kapitel »Inversionen von Tod und Leben – »Gott« als unbegrenzte schöpferische Lebensmacht«).

86 Hoff: *Glaubensräume*, 184. Vgl. dazu ausführlich ebd. 177–184 (»Arbeit am Gottesbegriff – im Zeichen des Unendlichen«). Im Hintergrund stehen semiotisch-differenzhermeneutische Überlegungen Hoffs zum *Gottesbegriff* entlang von Charles Sanders Peirce und Jacques Derrida. Vgl. dazu Hoff: *Glaubensräume*, 177–184 und 364–368: Die Wirklichkeit Gottes kann nicht anders als *nur in* und *als Zeichen* ins menschliche Bewusstsein gelangen. Insofern kann sich *Offenbarung* nur zeichengebunden ereignen und als »zeichenhafte Selbstvermittlung seiner [Gottes – AS] Wirklichkeit« Ebd. 177 (FN 313) gedacht werden. Vgl. dazu Peirce, Charles S.: *Die Natur unseres Wissens vom Unendlichen*. In: ders.: *Religionsphilosophische Schriften*. Hg. v. Hermann Deuser. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, 7f. »Offenbarung ereignet sich letztlich nur in ihrer Wahrnehmung und Anerkennung, also in konsequenter Rezeption.« Hoff: *Glaubensräume*, 363, FN 664; vgl. dazu auch Fössel, Thomas Peter: *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 422–440. Theologie muss sich dabei der Differenz von Gott und »Gott« bewusst sein. Doch gerade im Modus dieser Differenz eröffnet sich ein Raum, in dem die Wirklichkeit Gottes als unbegrenzte schöpferische Lebensmacht im Zeichen »Gott« bestimmbar wird. Vgl. Hoff: *Glaubensräume*, 364. Die Bestimmung des Zeichens »Gott« ist ihrerseits in unabschließbare Interpretationsprozesse eingelassen. In ihrer performativen Dynamik eignet den Interpretations- und Rezeptionsvorgängen eine eigene (offen-

Offenbarung geht nicht in Heiliger Schrift und Überlieferung auf, sondern ereignet sich nach christlichem und jüdischem Verständnis immer auch dort, wo das Zeichen »Gott« zur Sprache kommt.⁸⁷ Seine performative Qualität zeigt sich darin, dass der Bezug auf Gott verwandelt, wo er im Glauben realisiert wird.

Für den jüdisch-christlichen Dialog sind diese Überlegungen insofern relevant, als sie die spezifisch *theologische* Qualität des Dialogs im Unterschied zu kulturellen Begegnungsräumen generell markieren (Kapitel 1.3): Im *gemeinsam-unterschiedenen Gottesbezug* wird Gott in diesem Dialog als lebendiger Gott zur Sprache gebracht und als *unbegrenzte schöpferische Lebensmacht* bezeugt – und zwar gerade angesichts vernichtender Lebensverhältnisse, angesichts der jahrtausendealten Konflikt- und Gewaltgeschichten jüdischer und christlicher Glaubenstraditionen und christlicher Schuldgeschichten, die in der Schoah kulminierten. Dort, wo Gott als unbegrenzte Lebensmacht zur Sprache gebracht wird, schafft sich ihre Realität Raum.

Das biblische Narrativ dafür ist die Bundesgeschichte, sind die Erfahrungen des Volkes Israels mit seinem Gott, präfiguriert vor allem im Exodus-Motiv: Gott schafft sich einen Lebensraum, wo man auf seine Lebensmacht setzt. Wenn im Zwischenraum des jüdisch-katholischen Dialogs ein *gemeinsam-unterschiedener Gottesbezug* aufgerufen wird, ist mit Gottes Handeln zu rechnen. Dialogveranstaltungen sind in diesem Sinne *Performances der jüdisch-christlichen Bundesgenossenschaft*, die *Glaubensräume in between* erschließen, insofern sie der Wirklichkeit Gottes *Raum* geben und sich die Wirklichkeit Gottes *performativ* durchsetzen kann:

»Auf diese Weise – im theologischen Kontakt [zwischen Judentum und Christentum – AS] dynamisiert sich *aktuell* die fortlaufende Rezeptionsgeschichte der biblischen Schriften und des religionskulturellen Gedächtnisses, das nach eigenem Verständnis beider Traditionen immer auch der Ort ist, an dem sich Gott selbst geschichtlich vermittelt. Die Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs nimmt auf diese Weise *epistemische Form* an.«⁸⁸

Der jüdisch-christliche Dialog ist deshalb nicht nur ein Erkenntnisraum *in between*, sondern vor allem auch ein Glaubensraum *in between*, der sich als fortlaufende Geschichte

barungs-)theologische Qualität an. Mit Hoff: Dort wo das Zeichen »Gott« als Code »für das Ganze der Welt« (ebd. 184.) ausgewiesen wird, vermittelt sich seine Wirklichkeit.

87 So schreibt Josef Ratzinger, dass »[d]as Evangelium als solches [...] von seinem Wesen her nur zum Teil geschrieben werden [kann].« Ratzinger, Josef: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. In: Karl Rahner/Josef Ratzinger: Offenbarung und Überlieferung (QD 25). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1965, 25–69, 53. Vgl. dazu Konzil von Trient »Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und die Überlieferungen« DH 1501.

88 Hoff: Zumutungen des Dialogs, o.S. Hervorhebung AS. Im Dialog zu prüfen wäre, inwiefern das offenbarungstheologische Konzept von Glaubensräumen und insbesondere dem Glaubensraum *in between* des Dialogs anschlussfähig ist an jüdische Traditionen und dem Konzept der »Schechinah« (hebräisch שכינה *šəḥīnāh*), die Einwohnung Gottes und seine Anwesenheit in der Welt und insbesondere im Volk Israel und in jedem einzelnen Menschen. Vgl. dazu auch Stosch, Klaus von: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 113–136.

eines gemeinsam-unterschiedenen Gottesbezugs vollzieht: »Die grundlegende Theologizität dieses Dialogs nimmt im geschichtlich fortlaufenden Prozess der Gottesbestimmung Gestalt an,«⁸⁹ so Gregor Maria Hoff.

2.3.3 Dialog und Erkenntnistheorie: topologische Vermessung des Dialogs als Glaubensraum *in between* im Horizont performativer Theologie

Wir erinnern uns: Mit der *Performance* des Dialogs entsteht ein *Raum* des gemeinsamen, jüdisch-christlichen Nachdenkens über den Gott Israels. Judentum und Christentum teilen die in beiden Traditionen gelebte Überzeugung, dass sich in der Schrift und in der Reflexion auf diese die Wirklichkeit Gottes durchsetzen und als schöpferische Lebensmacht offenbar werden kann. Der jüdisch-christliche Dialog schreibt sich damit in die fortlaufende Bundes- und Offenbarungsgeschichte ein. In dieser offenbarungstheologischen Dignität hat er als Glaubensraum *in between* auch epistemische Qualität: Er ist erkenntniskonstitutive Referenz für Glaube und Theologie (klassisch: *locus theologicus*, Kapitel 8.2).

Methodologisch führt das für diese Studie zu einer Zusammenführung des geschichtlich-topologischen Ansatzes einer fundamentaltheologischen (Erkenntnis-)Theologie mit offenbarungstheologischen Überlegungen im Anschluss an Performativitätstheorien. Denn: Die Wirklichkeit Gottes und seines Reiches ereignet sich immer geschichtlich, an konkreten Orten und zwar dort, wo sich im Bezug auf das Zeichen »Gott« die Wirklichkeit dieses Zeichens als lebensschöpferische Macht performativ erweist. Diese Orte, an denen sich Räume für Gottes Handeln eröffnen (*performative Glaubensräume*), sind für die Theologie dann aber auch autoritative Referenzorte (*loci theologici*), entlang derer sie ihr Wissen über Gott entwickelt.⁹⁰

»Performanzen erschließen den Raum der Gründe. Die *loci theologici* haben als fundamentaltheologische Referenzorte Anwendungssinn. Sie setzen nur in ihrem Gebrauch Argumente mit theologischer Autorität frei. Man muss den Raum der Schrift betreten und sich in ihm bewegen, um seinen Lebens- und Glaubenssinn erfassen und zur Geltung bringen zu können. So verwandelt sich Schrift in einen Glaubensraum, der wieder

89 Hoff: Identität in Beziehung, 53.

90 Natürlich immer rückgekoppelt an das *Geheimnis Gottes* entlang der offenbarungstheologischen Kategorien von *offenbar* – *verborgen*. Diese Koordination von Immanenz und Transzendenz muss die Theologie reflexiv einholen können. Vgl. dazu Hoff: Glaubensräume, 496–498. Zur epistemischen Dimension des Performativen in den Kulturwissenschaften vgl. Trawöger, Sibylle: Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie. Paderborn: Schöningh 2019, insb. 57–77, hier 62: »Das Performative sei ein innovativer Beitrag zur ›Wissenskultur‹ – einerseits in erkenntniserzeugender Hinsicht, andererseits aber auch im Hinblick auf Ausstellung und Präsentation des generierten Wissens.« Im Kontext einer topologischen Theologie findet der Performativitätsbegriff im Bewusstsein um seine Bedeutungsvielfalt Anwendung. Im Anschluss an Austin/Searle, Bourdieu und Derrida wird im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs durch die Verwendung des Performativitätsbegriffs insbesondere die wirklichkeitskonstituierende Dimension des Performativen in Sprache und Handlungen als raumkonstituierende Praktiken (hier verknüpfen sich spatialer und performativer Ansatz) und die Prozesshaftigkeit des Phänomens »Dialog« betont. Vgl. dazu ebd. 67f.

neue Räume eröffnet – topologisch wie ganz real. [...] Insofern wird die Performance des Glaubens zu einem Glaubensraum und also auch zu einem Raum der Gründe, weil diese hier aufgesetzt, entwickelt und ausgespielt werden. Topologischer Ansatz und performanztheoretische Durchführung verzahnen sich damit.«⁹¹

Auf diese Weise kann Theologie der »Erschließungsdynamik des Gottes-Codes nachkomm[en]«⁹² und methodisch-reflexiv jene Orte lokalisieren und sie als Lebens- und Glaubensräume im Zeichen Gottes codieren, an denen der unbegrenzten schöpferischen Lebensmacht *Raum* gegeben wird.⁹³ *Glaubensräume* und ihre *performative Disposition* bieten ein Analyseinstrumentarium für den jüdisch-christlichen Dialog, für die Frage nach der Theologizität des Dialogs und seiner epistemologischen Qualität, weil sie ein komplexes Setting unterschiedlicher methodischer Zugänge bündeln und so den Dialog als komplexes, geschichtliches Phänomen in seiner offenbarungstheologischen und epistemischen Bedeutung für die Theologie erfassen können. Dabei entwickelt dieses für die Arbeit gewählte methodische Setting selbst wiederum einen performativ-theologischen Eigensinn. Als theoretische Anlage performiert es sich im Prozess des Schreibens und entscheidet mit über die Ergebnisse dieser Arbeit (in Analogie zum *writing culture* könnte man von einem *writing theology* sprechen).

Das Einlassen auf diese Orte und Räume, die nicht einfach feststehen, sondern immer neu diskursiv erschlossen werden müssen, hat für Theologie immer auch eine transformierende und relativierende Dynamik. Es führt Theologie aus ihrem Innenraum hin-

91 Hoff: *Glaubensräume*, 60. Zwar konnte in diesen ersten beiden Kapiteln geklärt werden, warum es sowohl aus formalen wie aus theologischen Gründen sinnvoll ist, einen topologischen Ansatz in performativer Durchführung für die Beantwortung der Forschungsfrage zu wählen. Gleichzeitig erhebt die Studie damit keinesfalls den Anspruch, dieser Zugang sei der einzig mögliche. Die Methode ist eine »Hilfskonstruktion«, nicht mehr und nicht weniger. Sie hat ihren Nutzen und ihre Berechtigung, aber auch ihre Begrenzung. Der Konstruktionscharakter jeglicher Forschung ist wichtig mitzudenken. Die Methode konstruiert einen spezifischen Blick auf den Dialog. Dieser Blick fördert einerseits neue Erkenntnisse, schließt aber rein schon aus Gründen der Leistbarkeit andere Zugänge, die wiederum zu anderen Ergebnissen führen würden, aus. Aus diesem Grund ist die Studie bewusst so offen angelegt, dass sie im besten Fall neue Anknüpfungspunkte für weitere Perspektiven, theologische Ansätze und Theorien ermöglicht, die die hier hervorgebrachten Ergebnisse ergänzen, präzisieren oder auch falsifizieren können.

92 Ebd. 183.

93 »Das vollzieht sich entlang der Grundunterscheidung von Schöpfung und Vernichtung, die angesichts prekärer Lebenssituationen als Herausforderung wirkt, um in der Form von Inversionen die Verhältnisse von Tod und Leben neu zu bestimmen und auf die kreativen Potentiale einer Wirklichkeit Gottes auszurichten, die das Evangelium Jesu Christi performativ generiert.« Sander, Hans-Joachim/Hoff, Gregor Maria: Vorwort zur Reihe. In: Gregor Maria Hoff: *Glaubensräume. Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe*. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021, 11–14, 12. So zeigen beispielsweise die Konzilien der frühen Kirchengeschichte und generell die Traditionsbildung, dass keineswegs immer, wo sich auf »Gott« und sein Reich berufen wird, auch tatsächlich die in den Evangelien verbürgte Botschaft und der Gott Jesu sich vermitteln. Auch die hier vorgeschlagene inhaltliche Kriteriologie (Gott als »unbegrenzte schöpferische Lebensmacht«) muss immer wieder diskursiv neu verhandelt werden und sich im theologischen Nachdenken als gehalt- und sinnvoll erweisen.

aus und verweist sie konstitutiv auf vielgestaltige Außenperspektiven (in diesem Fall der des Judentums, die über den Dialog eingespielt werden).

In den ersten beiden Kapiteln sollte also geklärt werden, warum es sowohl aus formalen wie aus theologischen Gründen sinnvoll ist, einen topologischen Ansatz in performativer Durchführung für die Beantwortung der Forschungsfrage zu wählen. Trotzdem erhebt die Studie damit keinesfalls den Anspruch, dieser Zugang sei der einzig mögliche. Die Methode ist eine »Hilfskonstruktion«: Sie hat ihren Nutzen und ihre Berechtigung, aber auch ihre Begrenzung. Die Methode *konstruiert* einen spezifischen Blick auf den Dialog. Dieser Blick fördert einerseits neue Erkenntnisse, schließt aber rein schon aus Gründen der Leistbarkeit andere Zugänge, die wiederum zu anderen Ergebnissen führen würden, aus. Aus diesem Grund ist die Studie bewusst so offen angelegt, dass sie Anknüpfungspunkte für weitere Perspektiven, theologische Ansätze und Theorien ermöglicht, die die hier hervorgebrachten Ergebnisse ergänzen, präzisieren oder auch falsifizieren können.

Den Dialog methodologisch als *Glaubens- und Erkenntnisraum in between* zu bestimmen, gibt indirekt auch darüber Auskunft, worin das mit dieser Studie angenommene *Ziel* des jüdisch-christlichen Dialogs besteht. Zwar steht das Ziel eines *konkreten* Dialogereignisses nie von vorneherein fest, sondern ist immer neu Teil der Übersetzungshandlungen und Aushandlungsprozesse *im* Dialog selbst. Für diese Studie aber und den jüdisch-christlichen Dialog im Sinne eines diskursiven Konzepts (vgl. Einleitung) gilt: Das Ziel besteht nicht in erster Linie – aber selbstverständlich auch – in einer ethischen Agenda (im Sinne einer Verständigung zur Förderung einer friedlichen Koexistenz zwischen Jüd*innen und Christ*innen), in keinem Fall in einer ideologischen Agenda (im Sinne der Bildung einer Front gegen gemeinsam erklärte Feinde wie den radikalen Islam oder die Säkularisierung in der westlichen Welt)⁹⁴ und am allerwenigsten in einer missionarischen Agenda (im Sinne eines Überzeugen oder Bekehren Wollens jüdischer Gesprächspartner*innen, Kapitel 7.1). Zumindest von einem katholischen Standpunkt aus kann als normatives Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs, also des bewussten in Kontakt Tretens zwischen jüdischen und christlichen Akteur*innen ein zweifaches formuliert werden: Ziel ist

- a) ein *Erkenntnisgewinn*, also die Absicht, im Angesicht jüdischer Gesprächspartner*innen mehr über dessen und die eigene religiöse Tradition zu lernen (»Wurzel«, Kapitel 2.1), vor allem aber auch, gemeinsam die Schriften und die Traditionen zu studieren, um mehr über Gottes wirklich wirksames Handeln und seine Beziehung zu uns Menschen (»Bund«, Kapitel 2.2) zu erfahren (*epistemische* Qualität des Glaubensraums).⁹⁵
- b) ein theologisch-performatives, nämlich im Dialog die Wirklichkeit dessen zu *realisieren*, den Jüd*innen wie Christ*innen als »Gott« ansprechen, also in der Überzeu-

94 Vgl. dazu Neuhaus, David M.: Where to from Here? Continuing Challenges in Jewish-Catholic Conversation. 1.7.2022. In: JC Relations online, 9f.: <https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/where-to-from-here-continuing-challenges-in-jewish-catholic-conversation.html> (März 2023).

95 Vgl. Cunningham, Philip A.: »Maxim 5: Remember to keep holy the sacred space of Catholic-Jewish study and dialogue. You shall study and dialogue with Jews in order to learn and not as a pretext for conversionary efforts.« Cunningham: Maxims for Mutuality, 29.

gung, dass sich die Wirklichkeit Gottes im Dialog, im Modus einer gemeinsamen Suche und eines gemeinsamen Lernens (Ziel 1) vermittelt, oder anders ausgedrückt, dass Gott in diesem Dialog präsent ist (*Theologizität*).

Der jüdisch-christliche Dialog ist damit kein Instrumentarium zur Erreichung eines Ziels, sondern der Dialog selbst, in seiner theologischen Qualität (*Theologizität*), ist das Ziel.

