

2 Ausblick: Literatur als moderner locus theologicus alienus?

Bevor Literatur als möglicher locus theologicus diskutiert wird, soll der Begriff durch einen Blick auf seinen Ursprung und seine historische Verwendung geklärt werden.

2.1 VON MELCHIOR CANOS LOCI THEOLOGICI BIS ZUM 2. VATIKANUM

Die Lehre von den loci theologici wird im 16. Jahrhundert von dem spanischen Dominikaner und Konzilstheologen Melchior Cano (1509-1560) begründet,¹ der damit die Erörterung und Festsetzung der maßgeblichen Bezeugungsinstanzen des Glaubens, die das Konzil von Trient vornimmt, fortsetzt und systematisch entfaltet.² Anders als Philipp Melanchton (1497-1560), dem es in seiner 1535 erstmals veröffentlichten Schrift *LOCI COMMUNES THEOLOGICI* um die Darstellung und Ordnung theologischer Themen wie etwa Rechtfertigung geht und der die loci somit inhaltlich bestimmt,³ versteht Melchior Cano seine loci theologici als „domicilia omnium argumentorum theologicorum“ [...], Behausungen aller theologischen Argumente, aus denen die Theologen ihre Argumentationen zur Bekräftigung des Glaubens oder zur Zurückweisung von Bestreitungen des Glaubens finden können.“⁴

Cano schließt sich mit seiner unvollendeten, erst nach seinem Tod 1563 veröffentlichten Schrift *DE LOCIS THEOLOGICIS*⁵ als Thomist an Aristoteles an, der die Topoi als „Orte an denen die Argumente für Disputationen gefunden werden können“⁶ charakterisiert und wahre, erste Sätze, die durch sich glaubhaft sind, von wahrscheinlichen Sätzen unterscheidet, deren Erkenntnis sich auf einen Konsens oder anerkannt-

1 Vgl. Knapp 2012, 33.

2 Vgl. Hünermann 2003, 162.

3 Vgl. Knapp 2012, 33f.

4 Hünermann 2003, 163.

5 Siehe Cano 1585.

6 Hünermann 2003, 163.

te Autoritäten gründet.⁷ Cano geht es in seiner Konzeption einer Loci-Lehre um den Wissenschaftscharakter der Theologie, den Wilhelm von Ockham (1288-1347) ihr abgesprochen hatte⁸, um die „Auffindung und Rechtfertigung theologischer Argumente [...], um zu zeigen: Theologie ist eine ars disserendi“⁹. Als theologische Erkenntnisorte zählt Cano zehn Topoi auf, also eine „Pluralität von Bezeugungsinstanzen“¹⁰, wobei diese Aufzählung „einen pragmatischen und keinen systematischen, deduktiven Charakter hat“¹¹. Er nennt (1.) die Autorität der heiligen Schrift, (2.) die Autorität der mündlichen Überlieferungen Christi und der Apostel, (3.) die Autorität der katholischen Kirche als Gesamtsubjekt resultierend aus dem Glauben, (4.) die Autorität der Konzile, vor allem der allgemeinen, in denen die Autorität der katholischen Kirche waltet, (5.) die Autorität der römischen Kirche, die durch göttliches Privileg besteht und apostolische genannt wird, (6.) die Autorität der alten Heiligen, für Cano die Kirchenväter, (7.) die Autorität der scholastischen Theologen, zu denen auch die Kirchenrechtler gezählt werden, (8.) die natürliche Vernunft, die in allen Wissenschaften wirkt, (9.) die Autorität der Philosophen, wozu Cano die kaiserlichen Rechtsgelehrten hinzufügt, (10.) die Autorität der menschlichen Geschichte, die glaubwürdig überliefert ist.¹²

Die ersten sieben Topoi werden als *loci proprii*, als „theologiespezifisch“¹³, also „der Theologie als Theologie zuzurechnende Fundstellen für Argumente“¹⁴ bezeichnet. Unterschieden werden sie von den letzten drei *loci alieni*, den „fremden Loci“, die die Theologie mit den anderen Wissenschaften teilt.¹⁵ Bernhard Körner bezeichnet die ersten sieben loci als „(glaubensspezifische) Bezeugungsinstanzen (d.h. die fides quae bezeugende Instanzen) [... die drei anderen Topoi als] (allgemein erkenntnistheoretisch bedeutsame und daher auch für die Theologie notwendige) Verstehensinstanzen (d.h. dem intellectus fidei dienliche Instanzen)“^{16 17}.

Die Loci-Lehre Melchior Canos spielt in der neuzeitlichen Apologetik eine untergeordnete Rolle.¹⁸ Im Kontext, den Autoritätsanspruch der Kirche zu begründen, wurden die Loci auf eine binnenkirchliche Perspektive reduziert und als eine Typologie

7 Vgl. Knapp 2012, 34.

8 Vgl. Hünemann 2003, 163.

9 Knapp 2012, 34.

10 Knapp 2012, 36.

11 Hünemann 2003, 164.

12 Vgl. Hünemann 2003, 164 und Knapp 2012, 36.

13 Knapp 2012, 37.

14 Hünemann 2003, 164.

15 Knapp distanziert sich von der Bezeichnung *loci alieni*, er spricht von *loci adscriptitii*. Cano habe auch die „beigeordneten“ loci als *loci theologici*, nicht als fremde loci verstanden. Vgl. Knapp 2012, 37. Später in seinem Aufsatz nutzt aber auch er die verbreitete Bezeichnung *loci alieni*.

16 Körner 1994, 406. Hervorheb. i. O.

17 Genauer zu den einzelnen von Cano genannten Topoi siehe Hünemann 2003, 165f. und Körner 1994, 161-274.

18 Vgl. Knapp 2012, 39.

verstanden, die es ermöglichte, die Autorität der Kirche auszudifferenzieren,¹⁹ sie wurden „verzweckt im Dienst einer ekklesiologischen Apologetik“²⁰. Die drei *loci alieni* spielten dabei keine Rolle mehr.²¹

Im Anschluss schien die Loci-Lehre zunächst unterzugehen:

„Mit dem Paradigmenwechsel von einer extrinsezistischen zu einer intrinsezistischen Form der Glaubwürdigkeitsbegründung in der neueren Fundamentaltheologie hat die Loci-Lehre die Funktion, die sie in der neuzeitlichen Apologetik inne hatte, verloren [...]. In jüngerer Zeit wird die Loci-Lehre jedoch wieder verstärkt aufgegriffen und diskutiert [...]“²²

Eine Diskussion geschieht nun auf Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Ersten und Zweiten Vatikanum wird die Lehre des Melchior Cano lehramtlich eingeholt, in den Schriften des Zweiten Vatikanischen Konzils sind dann die *loci* im Grunde aufgelistet.²³ Knapp erläutert im Kontext der Diskussionen auf Grundlage des Konzils drei Neuakzentuierungen der Loci-Lehre: (1.) die Frage nach neuen *loci theologici*, (2.) die These, dass das System der *loci Canos* eine bestimmte ekklesiologische Option beinhalte und (3.) den Fokus auf die Differenz zwischen der Innen- und der Außenperspektive des Glaubens.²⁴

2.2 HÜNERMANNS PROFILIERUNG DER MODERNEN LOCI ALIENI

In die erste Gruppe der von Knapp genannten Weiterentwicklungsansätze einzuordnen ist Hünemanns Bestreben, die Profilierung der Lehre von den *loci theologici* als Voraussetzung heutiger Dogmatik zu denken.²⁵ Er betont:

„Aus der Wandlung von Gesellschaft und Wissenschaftsbegriff wie aus der korrespondierenden Transformation von Kirche und Theologie – konkretisiert in den jeweiligen Sprachgestalten – ergibt sich die Notwendigkeit einer Affirmation und Fortschreibung der *loci theologici*: Die Fortschreibung bezieht sich auf die Neubestimmung, die Zuordnung und den Gebrauch der verschiedenen *Loci proprii* sowie auf die Charakteristik heutiger *loci alieni*.“²⁶

Gerade angesichts des veränderten Wissenschafts- und Kommunikationsbegriffes in der Moderne gegenüber Canos Zeit weist Hünemann auf Veränderungen der Umschreibung der *loci proprii* hin, die mit der geschichtlich erschlossenen Sachlogik des

19 Vgl. Knapp 2012, 40.

20 Knapp 2012, 40.

21 Vgl. Knapp 2012, 40.

22 Knapp 2012, 40.

23 Laut Hünemann werden die *loci* in den Schriften des 2. Vaticanums im Grunde auch schon profiliert. Vgl. Hünemann 2003, 223.

24 Vgl. Knapp 2012, 40-43.

25 Vgl. Hünemann 2003, 207.

26 Hünemann 2003, 207.

Glaubens zusammenhängen. In Korrespondenz dazu ständen zudem veränderte bzw. neu zu bestimmende *loci alieni*.²⁷

Hünemann versteht die *loci theologici proprii* als von der Glaubensgemeinschaft herausgestellte, geschichtliche Instanzen der Offenbarung, als Wahrheits- und zugleich Kommunikationsinstanzen.²⁸ Seine genaue Profilierung der *modernen loci proprii*, bei der er die Liturgie als neuen pragmatischen achten Topos einführt, sei an dieser Stelle ausgeklammert.²⁹ Es sei nur auf seine Betonung der Eigentümlichkeit der *loci proprii* hingewiesen:

„Sie liegen nicht einfach vor, sondern bedürfen der kontinuierlichen ‚Hervorbringung‘ und ‚Pflege‘. [...] es gibt sie nicht ohne ständig neue Affirmation. In dieser Affirmation aber liegt zugleich die Notwendigkeit, sie je neu ‚aufzuarbeiten‘, zu ‚kultivieren‘. Durch diese Arbeit bekommen sie ein verändertes Aussehen. Sie erneuern sich, indem sie sich ändern.“³⁰

Erneuerungen, deutliche „Neubestimmung[en]“³¹, sieht Hünemann in Bezug auf die *loci alieni* durch das Zweite Vatikanische Konzil gegeben. Vermittelt sei dies wesentlich durch die neue Verhältnisbestimmung zur Welt, resultierend aus der Überzeugung, dass es „Zeichen der Zeit“³² gäbe, Wirkungen des Geistes in der Gesellschaft und in der Geschichte, die Kirche und Theologie ernst zu nehmen hätten.³³ Sechs *Loci* zeichneten sich „sowohl in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wie in der theologischen Arbeit der Nachkonzilszeit“³⁴ ab:

Die Philosophien

Der Kosmos der Wissenschaften

Die Kultur

Die Gesellschaft

Die Religionen

Die Geschichte.³⁵

27 Vgl. Hünemann 2003, 208.

28 Vgl. Hünemann 2003, 222.

29 Siehe hierzu Hünemann 2003, 209- 222.

30 Hünemann 2003, 222.

31 Hünemann 2003, 223.

32 GS 4: „Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann.“ (DH 4303).

33 Vgl. Hünemann 2003, 223. Hünemann bezieht sich hier auf die Worte Johannes XXIII. Über „Zeichen der Zeit“ in der offiziellen Konzilsankündigung, der Konstitution der *HUMANAE SALUTIS*.

34 Hünemann 2003, 224.

35 Vgl. Hünemann 2003, 224.

Die Topoi unterscheiden sich offensichtlich von den loci alieni Melchior Canos, schließen aber an seine Tradition der „Fremdorte“ Vernunft, Philosophie und Geschichte an. Allgemein charakterisiert Hünemann die *modernen loci alieni* als „Lebensgestalten [mit] eine[m] alles durchformenden und somit transversalen Charakter. Zugleich aber sind sie inhaltlich konkret konturiert und offenbaren ihre Form nur in den jeweiligen Inhalten. Glauben, Glaubensverständnis und Glaubenspraxis artikulieren sich jeweils in diesen Dimensionen.“³⁶ Theologisches Arbeiten kann demnach auf keine der Orte verzichten. Auch wenn die genannten modernen *loci theologici alieni* zudem miteinander zusammenhängen, soll an dieser Stelle konkret auf den *locus theologicus* der Kultur geblickt werden, um in dessen Zusammenhang die Möglichkeit, Literatur als solch einen Erkenntnisort zu verstehen, zu diskutieren.

2.3 DIE KULTUR ALS MODERNER LOCUS THEOLOGICUS

Peter Hünemann meint, nicht nur allgemein sei die Bedeutung der Kulturen für Erkenntnis- und Verständigungsprozesse mittlerweile weitgehend anerkannt.³⁷ Auch im Zweiten Vatikanischen Konzil sei die „Bedeutung der Kultur für den Glauben und das gläubige Leben“³⁸ ausdrücklich ausgewiesen worden. Besondere Dringlichkeit hinsichtlich der Frage nach der Vermittlung der verschiedenen Kulturen ergebe sich insbesondere, da die Kirche – als Weltkirche verschiedene Ortskirchen mit je eigener kultureller Gestalt umfassend – die Volksreligiosität hinsichtlich der Evangelisierung nicht aus dem Blick verlieren dürfe, um von einer eurozentrischen, zu einer polyzentrischen Weltkirche zu werden.³⁹

Kultur werde als Medium und Kontext verstanden, in dem die Offenbarung Gottes den Menschen erreiche:⁴⁰ „Sie ist die Sprache, in der menschliche Vermittlung und Kommunikation stattfindet. [...] Insofern Kultur jeweils ein ganzes lebensweltliches Symbolsystem umfasst, ist die Theologie im Ganzen gefordert, sich auf Kultur zu beziehen.“⁴¹ Theologie trete durch den locus alienus der Kulturen in einen Austausch mit den akkumulierten Erfahrungen und Erkenntnissen anderer Kulturräume. Außerdem: „wird die Glaubens- und Verkündigungssprache mit den gegenwärtigen

36 Hünemann 2003, 225.

37 Vgl. Hünemann 2003, 229.

38 Hünemann 2003, 230.

39 Vgl. Hünemann 2003, 230, 232. Die Bedeutung der Volkskulturen (Vgl. EG Nr. 68, 90, 115, 122-126) und auch der Stadtkulturen (Vgl. EG 71-75) für die Inkulturation des Glaubens betont auch Papst Franziskus in *EVANGELIUM GAUDII*. Auch in *LAUDATO SI* spricht er die Bedeutung von Kultur an, hier in Bezug auf die Lösungen der ökologischen Krise: Man müsse auf die verschiedenen kulturellen Reichtümer der Völker auf Kunst und Poesi sowie das innerliche Leben und die Spiritualität zurückgreifen (Vgl. LS 63) und in einer „mutigen kulturellen Revolution“ (LS 114) voranschreiten.

40 Vgl. Hünemann 2003, 230f.

41 Hünemann 2003, 230, 231f.

Verstehensbedingungen der Menschen konfrontiert und der Blick für die kulturellen Voraussetzungen der jeweiligen theologischen Sprachgestalten geschärft.“⁴²

Den „Fragekomplex des Verhältnisses von Theologie und Glauben zur Welt und der Gegenwartskultur“⁴³ bedenken neben Hünemann⁴⁴ viele weitere Theologen, er wurde nur exemplarisch für diesen kurzen Ausblick gewählt. Eine nähere Beschäftigung mit dem Themenfeld Theologie und Kultur wird an dieser Stelle ausgeklammert. Kurz sei lediglich auf einige Namen und Begriffe hingewiesen: So ist auf katholischer Seite beispielsweise Edward Schillebeeckx (1914-2009)⁴⁵ zu nennen, der sich auf Marie-Dominique Chenu⁴⁶ (1895-1990) stützt. Allerdings kommt der Begriff „Theologie der Kultur“ auf katholischer Seite kaum vor, eher wird die Thematik unter der Bezeichnung „Kontextuelle Theologie“ oder „Regionale Theologien“ aufgegriffen.⁴⁷ In der evangelischen Theologie ist der Begriff „Theologie der Kultur“ sowohl mit dem theologischen Entwurf Paul Tillichs (1886-1965), als auch mit dem so genannten „Kulturprotestantismus“⁴⁸ verbunden. Als Begründer einer protestantischen Kulturtheologie gilt F.D.E. Schleiermacher (1768-1834).⁴⁹

All den Arbeiten der genannten Theologen liegt ein bestimmter, teilweise unterschiedlich verstandener Kulturbegriff zugrunde. An dieser Stelle wird Kultur bestimmt als das System überlieferter Möglichkeiten zur Gestaltung der Endlichkeit des Menschen im Kontext des menschlichen Strebens nach vollendeter Selbstgestaltung.⁵⁰ So wurde Kultur im II. Kapitel zum Begriff der Weltanschauung definiert. Dieser Kulturbegriff liegt auch zugrunde, wenn als Ausblick nun diskutiert wird, ob Literatur so als *locus theologicus* einzuordnen ist, wie Hünemann Kultur als einen solchen *Topos* bezeichnet.⁵¹

42 Hünemann 2003, 232.

43 Barwasser 2010, 34.

44 Siehe weiterführend zur Frage, ob Theologie Kulturwissenschaft ist, auch die Ausführungen von Hünemann 1999.

45 Vgl. Schillebeeckx 1945.

46 Vgl. Chenu 2003.

47 Vgl. Barwasser 2010, 34.

48 Der Begriff Kulturprotestantismus beinhaltet allerdings unterschiedliche Bedeutungsaspekte, zu denen es teilweise auch kritische Anfragen gibt. Siehe hierzu Graf 1990.

49 Vgl. Barwasser 2010, 39.

50 Vgl. Hauser 2004, 36. In *THEOLOGIE UND KULTUR* nennt Hauser dieses Streben nach vollendeter Selbstgestaltung Heilsstreben und führt den Entwurf des Menschen nach Vollendung in „Ewigkeit“, „Reich“ und „An-und-für-sich“ weiter aus. Vgl. hierzu Hauser 1983, 40.

51 Hünemann selbst definiert in der angesprochenen Prinzipienlehre in dem kurzen Abschnitt, der sich mit der Kultur als *locus alienus* beschäftigt, keinen Kulturbegriff. Er gibt lediglich ein Zitat Eliots wieder, der Kultur charakterisiert, als die „Gesamtform, in der ein Volk lebt (the whole way of life of a people), von der Geburt bis zum Grabe, vom Morgen bis in die Nacht und selbst im Schlaf.“ T.S. Eliot: Zum Begriff der Kultur, Frankfurt a.M. 1961, 33. Zit. nach Hünemann 2003, 229.

Der Bezug von Literatur auf die theologische Locilehre bietet sich auch insofern an, als die Loci schon bei Melchior Cano nicht einfach als vorliegende Textgestalten betrachtet werden, sondern als Textgestalten in denen zugleich der Prozess der gemeinschaftlichen Produktion bzw. Rezeption im Blick ist. Eine auch pragmatisch orientierte Literaturbetrachtung legt heute etwa auch auf den Gesichtspunkt der Leserlenkung bzw. auf Rezeptionsästhetik wert.

2.4 LITERATUR ALS THEOLOGISCHER ERKENNTNISORT

Versteht man Literatur und Kunst als Ausdruck für Kultur, als Überlieferungen für die unterschiedlichen Umgangsweisen mit bzw. die Gestaltung von Endlichkeit des Menschen, so lässt sich Literatur unter den *locus theologicus alienus* der Kultur, wie ihn Hünermann definiert, subsumieren. Zudem kann man auch Literatur als einen Ausdruck von Weltanschauung verstehen, wobei die Möglichkeit einer Weltanschauung wiederum von Kultur und dem individuellen Standpunkt bedingt wird.⁵²

Wenn Literatur unter den Topos der Kultur fällt, ist es nicht notwendig, sie als eigenen locus alienus zu definieren. Ähnlich argumentiert Knapp, der allerdings ganz von einer Definition neuer loci alieni absieht, folglich auch den locus der Kultur, den Hünermann aus den Schriften des Zweiten Vatikanischen Konzils ableitet, nicht gelten lässt: „Was die außertheologischen loci betrifft, so wird man hier zurückhaltend sein können, wenn man den ‚Ort‘ der menschlichen Geschichte in einem entsprechend weiten Sinne versteht. Denn dann sind ja die anderen Religionen ebenso mit eingeschlossen, wie Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft.“⁵³

Knapp meint also, diese „neuen“ loci alieni seien im Grunde im „Fremdort“ der menschlichen Geschichte, den Melchior Cano definierte, gefasst. Hünermann dagegen betont die Relevanz moderner loci alieni, die auch inhaltlich konturiert sind. Er meint, man könne von keinem der sechs loci alieni – Philosophien, Wissenschaften, Kultur, Gesellschaft, Religionen und Geschichte – absehen:

„Die genannten Topoi unterscheiden sich damit von den Loci, die Melchior Cano aufzählt. Sie haben als Lebensgestalten einen alles durchformenden und somit transversalen Charakter. Zugleich aber sind sie inhaltlich konkret konturiert und offenbaren ihre Form nur in den jeweiligen Inhalten. Glauben, Glaubensverständnis und Glaubenspraxis artikulieren sich jeweils in diesen Dimensionen. Insofern kann theologisches Arbeiten gar nicht von ihnen absehen.“⁵⁴

Der Germanist und Philosoph Alois Haas, der in Bezug auf Hans Urs von Balthasars Theologie von „*Literaturtheologie*“ spricht, bezeichnet Literatur in diesem Zusammenhang tatsächlich als *locus theologicus*:

„Gegenüber der heutigen Diskussion um Literaturtheologie ist zunächst darauf hinzuweisen, dass dieser Versuch nichts Ursupatorisches oder unangemessen Missionarisches hat, sondern

52 Siehe hierzu das III. Kapitel sowie Hauser 1983, 40f.

53 Knapp 2012, 47f.

54 Hünermann 2003, 225.

schlicht eine immer gebotene Dehnung des offenen christlichen Blicks auf die Kultur realisiert. Dass Literatur zu einem *locus theologicus* werden kann, ist christlich gesehen kein Phänomen der ‚Heimholung‘ oder ‚Taufe‘ im Sinne einer Vereinnahmung, sondern ganz einfach ein (oft weithin vergessenes) Datum der christlichen Wahrnehmungspflicht. Der Christ hat alles, was ihm begegnet, ohne Rücksicht auf eigene oder fremde Befindlichkeiten einzusehen: ‚Prüft alles, das Gute behaltet‘ (1 Thess 5,21)⁵⁵

Ob man nun Literatur unter den Topos der Kultur oder gar der Geschichte einordnet, die Literatur unter den ebenfalls möglichen *locus* der Kunst⁵⁶ subsumiert, allgemeiner Äußerungen von Weltanschauung als *locus theologicus alienus* definiert oder gar Literatur als eigenen, inhaltlich konkretisierten Topos in eine Loci-Lehre aufnimmt – als theologischen Erkenntnisort in einem allgemeineren Sinne kann man sie im Sinne dieser Arbeit sicher bezeichnen.

Denn qua der hier verwendeten Begriffe von Weltanschauung, Kultur und Standpunkt artikuliert Literatur eben jene: Sie zeigt die Weltanschauung eines Autors, die Standpunktnahme eines Menschen auf Basis seiner individuellen Erfahrungen, seiner Ich-Welt, seiner Um-Welt und Mit-Welt, also auch der ihn umgebenden Kultur. Die Bedeutung der weltanschaulichen Äußerungen eines Autors in der Literatur liegt dabei für die Theologie darin, dass dieses weltanschauliche Zeugnis eben zum einen die Menschheitserfahrungen der Vergangenheit, die sich in der Kultur gesammelt haben, und zum anderen die Außereinandersetzung mit der Gegenwart reflektieren. Die Theologie kann in ihr also Gestaltungen des Menschen mit seiner Endlichkeit erkennen und daraus Schlüsse ziehen für ihr eigenes Handeln, für die Ist-Situation der von Theologie und Religion Anzusprechenden, für religiöses Sprechen bzw. religiöse Sprache in der Moderne und gegebenenfalls in einem nächsten Schritt für die Vermittlung von Glaube.

Mit der Zielperspektive einer *weltanschauungsanalytischen Literaturtheologie*, die im letzten Kapitel als Ausblick angesprochen wurde, ist es dabei wichtig, Literatur nicht insofern als „eigenständige[n] Ort theologischer Entdeckungen“⁵⁷ zu verstehen, als dass darin Theologie entdeckt werden könne. Kritik an solcher Vereinnahmung von Literatur wurde im obigen Kapitel ja bereits benannt.

Hilfreich ist an dieser Stelle eine Unterscheidung, die auf die französischen Theologen Marie-Dominique Chenu, der bereits genannt wurde, und Claude Geffré (*1926) zurückgeht.⁵⁸ Chenu verweist auf zwei verschiedene „Verständnismöglichkeiten des *locus theologicus*“⁵⁹: Die *lieux théologiques* (theologischen Orte) und die

55 Haas, Alois M.: Zum Geleit. In: Balthasar, Hans Urs von: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen. Freiburg: Johannes 1998, XXXI. Zit. nach Krenski 2007, 11f. Hervorheb. i. O.

56 Alex Stock diskutiert beispielsweise die bildende Kunst als *locus theologicus*. Siehe Stock 1990.

57 Stock 1990, 181. Der Ausdruck steht im Aufsatz Stocks allerdings in einem anderen Zusammenhang, er bezieht ihn auf die bildende Kunst.

58 Vgl. Knapp 2012, 48.

59 Polak und Jäggli 2013, 686. Hervorheb. i. O.

lieux de la théologie (Orte der Theologie).⁶⁰ *Theologische Orte* sind Erkenntnisquellen im Sinne Canos, also autoritative, für theologische Argumentation konstitutive Bezeugungsinstanzen.⁶¹ *Orte der Theologie* dagegen sind „Kontexte, innerhalb derer theologische Erkenntnisse erschlossen, verständlich gemacht und aktualisierend ausgelegt werden, also Bewährungsfelder der Theologie mit einem je spezifischen hermeneutischen Horizont“⁶². Literatur wäre demnach als *Ort der Theologie*, nicht als *theologischer Ort* (die Literatur der Heiligen Schriften ausgenommen) einzuordnen. In ihr können theologische Erkenntnisse erschlossen werden – solche Erkenntnisse werden aber eben aus der Literatur gezogen, sind nicht in ihr angelegt, ansonsten wäre man wieder bei der Vereinnahmung von Literatur als theologisch, die deren Autor vielleicht gar nicht als solche intendierte. Vielmehr können eben in Literatur Weltanschauungen entdeckt werden, konkret in Bezug auf die untersuchten Jenseitsreisen weltanschauliche Auseinandersetzungen mit der Moderne, aus denen dann wiederum theologische Erkenntnisse über die Gegenwart und vielleicht sogar über die *Zeichen der Zeit*⁶³, auf die das Zweite Vatikanum den Blick lenken wollte, gezogen werden können. Denn:

„Um den ‚Zeichen der Zeit‘ auf die Spur zu kommen, bedarf es zunächst einer umfassenden Bestandsaufnahme und Analyse unserer gegenwärtigen Wirklichkeit. ‚Es gilt‘, so formulierten die Konzilsväter, ‚die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen‘ (GS 4). Die Fundamentaltheologie muss also die Welt von heute ohne Abstriche – im Negativen wie im Positiven – kennen; sie muss ‚die Welt der Menschen, das heißt die Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt‘ (GS 2), in den Blick nehmen, um dann im Glauben das ansprechen zu können, worin sich Gottes geheimnisvolle Gegenwart, oder aber seine Abwesenheit bekundet.“⁶⁴

60 Vgl. Chenu 1977, 45.

61 Vgl. Knapp 2012, 48 und Polak und Jäggli 2013, 686.

62 Knapp 2012, 48.

63 Zur kirchenamtlichen Verwendung der biblischen Kategorie *Zeichen der Zeit* sowie einer Diskussion des theologischen Verständnisses dieser Kategorie siehe Böttigheimer 2012. Dass die Rede von den *Zeichen der Zeit* heute oft als verbraucht oder missbraucht wahrgenommen wird, aber dennoch von großer Relevanz ist, zeigt Karl Kardinal Lehmann auf, siehe hierzu Lehmann 2005, 45f. Zu einer ausführlichen Rezeption siehe zudem Hünermann und Hilberath 2006.

64 Böttigheimer 2012, 17.

