

1 Performativität des Dialogs

Perspektiven einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

1.1 Terminologisch: Das jüdisch-christliche Beziehungsgeschehen unter dem Paradigma des »Dialogs«

1.1.1 Dialog – ein Begriff mit Hochkonjunktur: zum alltagssprachlichen Gebrauch

Wir haben uns pragmatisch wie theoretisch an die Rede vom »interreligiösen« oder »jüdisch-christlichen Dialog« gewöhnt und verwenden sie meist unreflektiert. Egal ob in Gesellschaft, Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft, überall hat die Rede von Dialogen Hochkonjunktur. Reinhold Bernhardt beobachtet, dass der Dialogbegriff auch im Bereich der Kultur- und Religionswissenschaften, in Philosophie und Theologie in den vergangenen Jahrzehnten vielfältig rezipiert wurde. Der inflationäre Gebrauch indes führt nicht automatisch zu mehr Präzision, sondern im Gegenteil häufig zu einer Unterbestimmung und Verwässerung des Dialogbegriffs.

»In Philosophie und Theologie gibt es [...] durchaus Klärungsversuche, doch haben viele der Turbulenzen in den religionstheologischen Diskussionen ihren Grund in der Unschärfe des Dialogbegriffs und seiner Verwendung. In seiner Anwendung auf die Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen ist er mit Konnotationen belegt, die ihn in diesem Zusammenhang problematisch erscheinen lassen können – etwa die Vorstellung, im Dialog müssten Wahrheitsansprüche aufgegeben werden. So war das Beziehungsmuster des »Dialogs« auch immer umstritten.«¹

Umso bedeutender ist es, auch die vielfältigen jüdisch-christlichen Begegnungs- und Beziehungsformen, die im allgemeinen Sprachgebrauch und auch in dieser Studie über das geläufige Paradigma »des« *jüdisch-christlichen Dialogs* gefasst werden, zunächst einer Begriffsbetrachtung zu unterziehen. Nachdem das Anliegen dieser Studie ein Entwurf ei-

1 Bernhardt, Reinhold: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16). Zürich: TVZ 2019, 184.

ner Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ist, ist es nicht nur wichtig, einen präzisen, differenzierten Dialogbegriff zugrunde legen zu können. Von Interesse sind ausdrücklich auch epistemologische Implikationen, die das Verständnis des Dialogbegriffs maßgebend vorstrukturieren, die zugleich aber vielfach theoretisch nicht mehr eingeholt werden.

Die Erarbeitung einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs erfolgt methodisch über eine Reformulierung des Dialogbegriffs entlang kulturwissenschaftlicher Paradigmen.² Diese rücken den Dialog wieder als das ins Zentrum – und machen ihn dadurch methodisch zugänglich –, was er sprachtheoretisch zunächst ist: eine kulturelle *Praktik*, ein *performativer Sprechakt*, ein verkörperter Diskurs zwischen Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit, der auf echte Reziprozität angewiesen ist, in dem *Übersetzungsprozesse* stattfinden, um Verständigung zwischen den Akteur*innen herzustellen und in dem religiöse *Positionen* und Positionierungen (man beachte die *räumliche* Metapher) verhandelt werden. Die daraus resultierenden Erkenntnisse, Codierungen, Deutungsansätze und damit verbundene Herausforderungen werden im zweiten Teil (Kapitel 2) in erkenntnis-theologischer Absicht aufgenommen und auf ihre den erkenntnistheologischen Ort des jüdisch-christlichen Dialogs bestimmende Macht hin befragt.

1.1.2 Dialog als Leitmotiv interreligiöser Beziehungsgestaltung der Kirchen: zum Sprachgebrauch im Raum der Kirche(n) und christlichen Theologien

Im Folgenden wird der Dialogbegriff zunächst auf den Bereich des *interreligiösen Dialogs* eingegrenzt, nämlich im Sinne eines Leitmotivs für die Beziehungsgestaltung mit Ange-

2 Für Henning Wrogemann und sein Projekt einer Theorie Interreligiöser Beziehungen ist ein multiperspektivischer Bezugsrahmen von größter Bedeutung. Denn dem vielschichtigen Phänomen »interreligiöser Dialog« (und damit auch dem Phänomen jüdisch-christlicher Dialog) kann nur durch eine Vielfalt methodischer Zugänge Rechnung getragen werden. Vgl. dazu Wrogemann, Henning: *Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz* (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/ Missionswissenschaft 3). Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2015, 287f. Vgl. dazu auch Hoff, Gregor Maria: *Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwart*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 141–151 (Kapitel III. 2. »Theologie im Zeichen der *cultural turns*«).

hören verschiedener religiöser Traditionen.³ Im Gegensatz zum ökumenischen Dialog christlicher Kirchen können sich interreligiöse Dialoge, so Reinhold Bernhardt,

»nicht auf ein gemeinsames Glaubensfundament, auf eine gemeinsame Überlieferung und eine gemeinsame Verheißung gründen. Er [der interreligiöse Dialog – AS] wird denn auch eher ethisch legitimiert. [...] Das Ziel interreligiöser Dialoge besteht also nicht [wie beim ökumenischen Dialog – AS] im Streben nach Einheit oder Gemeinschaft im Glauben, sondern im Streben nach Verstehen und Verständigung und im Bemühen, konstruktive Beziehungen zu Angehörigen anderer Glaubensrichtungen aufzubauen.«⁴

Schließlich ist der Begriff »interreligiöser Dialog« in sich weiter zu differenzieren. Der Begriff »Dialog« kann *deskriptiv* eine kommunikative *Handlung* zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen meinen. Er kann aber auch *normativ* eine *Haltung* beschreiben, die eine kommunikative Handlung zwischen Religionsangehörigen anleitet.⁵ In dieser Arbeit werden beide Ebenen eine Rolle spielen und nicht immer klar zu differenzieren sein.

Zeitgeschichtlich ist der hier verwendete Dialogbegriff weiter einzugrenzen auf interreligiöse Beziehungsgestaltungen *nach dem Zweiten Weltkrieg*. Die Übertragung des

3 Vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 199. Weitere Hinweise: (1) Zum Begriff »Interreligiosität« und »interreligiös« s. ebd. 76. (2) Was »Religion« in diesem Zusammenhang bedeutet, soll im Anschluss über den diskursiven Religionsbegriff Michael Bergunders rekonstruiert werden, der ein »zeitgenössisches Alltagsverständnis von »Religion« über kulturwissenschaftliche Ansätze Ernesto Laclaus, Judith Butlers und Michel Foucaults konzeptualisiert. Bergunder fasst Religion im Anschluss an den Vorschlag Arthur Greils als Diskurskategorie: »religion as a category of discourse«, whose precise meaning and implications are continually being negotiated in the course of social interaction.« Greil, Arthur L.: Defining Religion. In: Peter Clarke/Peter Beyer: The World's Religions. Continuities and Transformations. New York: Routledge 2009, 135–149, 148. Dazu Bergunder: »Alle setzen ein konsensfähiges heutiges Alltagsverständnis von Religion voraus, das allerdings weitgehend unerklärt und unreflektiert bleibt. Es ist möglich, dieses Alltagsverständnis – innerhalb eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes – so zu konzeptualisieren und theoretisch zu fassen, dass es als Gegenstand der Religionswissenschaft herangezogen werden kann.« Ders.: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: ZfR 19 (2001), 3–55, 54f. Dennoch ermöglicht er es, Religionen als komplexe, hoch dynamische und fluide Kommunikationszusammenhänge wahrzunehmen, die mit Katja Thörner »in beständiger Interaktion mit der sozialen und materialen Wirklichkeit stehen« (Thörner: Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode, 24f.). Ein diskursives Religions-Konzept ist besonders anschlussfähig für eine Theologie, die topologisch-performativ arbeitet. Nicht verschwiegen werden soll, dass eine Gefahr in Bergunders Religionsbegriff in einer Überbetonung der sprachlichen Dimension liegt und die deshalb wenig sensibel ist beispielsweise für die körperliche Dimension von Religionen. An dieser Stelle wäre Bergunder, aber auch die im Folgenden entfaltete Theorie zum jüdisch-christlichen Dialog, um Perspektiven des *material turn* gewinnbringend zu ergänzen. S. dazu SaThZ: 24 (2020) Materialitäten/Praktiken/Performanzen des Interreligiösen. (3) Ausgeblendet bleiben für den hier dargestellten Zusammenhang Dialoge als literarische Kunstformen seit der Antike nach dem Vorbild der Dialoge Platons. Vgl. dazu Pollmann, Karla: Dialog. I. Literaturgeschichtlich (Alte Kirche). In: RCG online, o.S.

4 Bernhardt: Inter-Religio, 203.

5 Vgl. ebd. 205.

Begriffs Dialog auf Begegnungen von Angehörigen unterschiedlicher Traditionen ist ein noch junges Phänomen. Es verdankt sich der Entwicklungen und Erfahrungen aus interreligiösen Dialogprozessen der vergangenen 80 Jahre. Sie sind es, die den heutigen Dialogbegriff konzeptionell prägen. Welche Faktoren führten dazu, dass sich Plausibilitäten derart veränderten und »Dialog« sich als positiv besetztes Orientierungsmodell für kirchliches Handeln und die Praxis von Kontaktgestaltungen zwischen Vertreter*innen unterschiedlicher religiöser Traditionen als überzeugend durchsetzen konnte? Der jüdisch-christliche Dialog spielt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle, nämlich im Sinne eines Wegbereiters für den interreligiösen Dialog, denn »[a]m klarsten ist der Paradigmenwechsel in der Beziehungsbestimmung und -gestaltung des Christentums zum Judentum vollzogen worden,«⁶ so Reinhold Bernhardt. Vor allem im Zuge des Ringens um das Eingestehen einer Mitschuld christlicher Kirchen an der Schoah und die bis heute andauernde Aufarbeitung latenter Antijudaismen in der christlichen Theologie veränderte sich die Beziehungsgestaltung des Christentums zunächst zum Judentum und strahlte schließlich auf die Beziehungen zu anderen nichtchristlichen Religionen aus.⁷ Dieser historische Befund verbindet sich mit einem wissenssoziologisch bedeutsamen Aspekt: Zunehmend setzt sich das Bewusstsein durch, dass ein lernbereites sich Einlassen auf andere religiöse Traditionen einen *theologischen Erkenntnisgewinn* bringt.

Seit den 1960er Jahren ist deshalb nicht selten von einer »dialogischen Wende« die Rede: auf katholischer Seite wurde dieser Paradigmenwechsel hin zum Dialog durch das *Zweite Vatikanum* vollzogen und lehramtlich formuliert; für die anderen christlichen Kirchen sind es insbesondere eine Vielzahl von Bemühungen um interreligiösen Dialog des Weltkirchenrates (Ökumenischer Rat der Kirchen), die performativ dazu führen, was man als »dialogische Wende« *des Christentums* bezeichnen kann.⁸ Dazu Reinhold Bernhardt:

»Der Gedanke, dass der intellektuelle Austausch mit Gelehrten anderer Religionen nicht nur der Verteidigung feststehender Wahrheiten dienen, sondern einen kreativen Auslegungskontext für die christlichen Glaubenslehren darstellen und in diesem Rahmen einen *Erkenntnisgewinn* für die Theologie erbringen könnte, wurde erst

6 Ebd. 147.

7 An dieser Stelle sei auf Folgendes hingewiesen: Das Bewusstwerden der Schuldgeschichte des Christentums gegenüber Jüd*innen als eine vordergründige »Motivation« für den jüdisch-christlichen Dialog spiegelt eine eurozentrische Wahrnehmung und Perspektive wider und unterscheidet sich beispielsweise von der Motivation, mit der arabische oder palästinensische Christ*innen und Jüd*innen in Israel in Dialog treten. Vgl. dazu Khader, Jamal: Christian Jewish Dialogue in Palestine/Israel. A Different Dialogue. In: Rafiq Khoury/Rainer Zimmer-Winkel (Hg.): Christian Theology in the Palestinian Context. Berlin: AphorismA Verlag 2019, 169–181; vgl. auch Feldbauer, Julia: Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog. Eine theologische Analyse des Konzeptes »Land«. Universität Salzburg Juni 2024 (unveröffentlichte Dissertation).

8 Vgl. dazu ebd. Ähnlich auch Peter Antes: »Eines der wichtigsten Ereignisse der christlichen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh. war die Einrichtung des interreligiösen Dialogs und die Entwicklung einer damit einhergehenden Theologie des Dialogs.« Antes, Peter: Religion. III. Religion und Religionen. In: RGG Bd. 7, 42004, 275. Ausführlich zu den wichtigsten Stationen der Beziehungsgeschichte zwischen Christentum und Judentum s. Bernhardt: Inter-Religio, 147–159; s. dazu auch 1.4.

seit den 1960er Jahren zu einem programmatischen Bestandteil der interreligiösen Beziehungen auf theologischer Ebene.«⁹

Seit dieser Zeit ist der Dialoggedanke zum Leitmotiv für die Beziehungsbestimmung christlicher Theologie zu anderen Religionen avanciert und als solcher vielfältig reflektiert worden.¹⁰ Mitte der 1980er Jahre konnte man laut Bernhardt (auf katholischer Seite in der Umsetzungsarbeit des Zweiten Vatikanums) eine regelrechte »interreligiöse Dialogeuphorie«¹¹ beobachten, die in den 90er Jahren nach der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes weiterverstärkt wurde. In dieser Zeit blühte auch die interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik, die sich vor allem mit dem Grundproblem auseinandersetzt, wie das Fremde in seiner Fremdheit verstanden werden kann, wo doch Verstehen immer eine Eingliederung des zu Verstehenden in den eigenen Verstehenshorizont bedeutet.¹² Seit der Wende zum 21. Jahrhundert, nach dem 11. September 2001, kommt es allerdings zu einem Abklingen dieser Begeisterung für den interreligiösen Dialog, vor allem wegen einer veränderten Islam-Wahrnehmung und einem stärkeren Bewusstsein für die Ambivalenz von Religionen, ihr Potential für Frieden einerseits und scheinbar grenzenlose Gewalt andererseits.¹³

1.1.3 Dialog und epistemologische Vorentscheidungen: Dekonstruktion des alltäglichen und religiös-theologischen Sprachgebrauchs

Mit dieser Eingrenzung des Dialogbegriffs auf den *interreligiösen Dialog seit Mitte des 20. Jahrhunderts* und der Einnahme eines *katholischen Standpunktes*, der den mit NA lehramtlich vollzogenen Paradigmenwechsel voraussetzt, sind bereits weitreichende epistemologische Vorentscheidungen getroffen, die performativ auf das Projekt einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs wirken. Auch Wrogemann beobachtet »[f]ür etliche Dialogtheorien aus dem christlichen Bereich [...], dass sie sehr voraussetzungsreich sind«¹⁴. Gerade wenn es aber um theologische Grundlagenforschung zu einem komplexen Phänomen wie jenem des interreligiösen Dialogs geht,

9 Bernhardt: *Inter-Religio*, 124. Hervorhebung AS.

10 Vgl. ebd. 199. Wesentlich inspiriert ist dieser Gedanke von der jüdischen Dialogphilosophie des 20. Jahrhunderts im Anschluss an Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber und in christlich-theologischer Rezeption und Adaption durch den frühen Karl Barth, Heinrich Ott, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel und Bernhard Waldenfels. Vgl. dazu ebd. 189–198.

11 Ebd. 215.

12 Vgl. ebd. 114. Bernhard Waldenfels führte in seinen Forschungen zu einer Phänomenologie des Fremden beispielsweise die Unterscheidung von relativer und radikaler Fremdheit ein und sensibilisiert für Dimensionen nicht einholbarer Fremdheit. Vgl. dazu eine seiner aktuellen Veröffentlichungen: Waldenfels, Bernhard: *Orte und Wege des Fremden. Phänomenologische Perspektiven*. In: Christian Ströbele u.a. (Hg.): *Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie*. Regensburg: Pustet 2018, 23–38; ders: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp 2012.

13 Vgl. dazu Bernhardt: *Inter-Religio*, 215. Ausführlicher zur Entwicklung des christlich-muslimischen Dialogs und dem Einschnitt um die Ereignisse von 9/11 s. ebd. 159–174.

14 Wrogemann: *Theologie Interreligiöser Beziehungen*, 297.

müssen diese Voraussetzungen offengelegt und kritisch hinterfragt werden, um nicht einer Idealisierung des interreligiösen Dialogs zu erliegen, sondern Deutungsoptionen für real sich vollziehende interreligiöse Beziehungen bereitstellen zu können. Werden interreligiöse Dialoge idealisiert und enthistorisierend dargestellt, verstellt das beispielsweise den Blick auf deren Einbettung in diverse Machtkonstellationen, Identitätspolitiken, Ein- und Ausgrenzungsmechanismen, historische Konstellationen von Schuldgeschichten etc., die performativ in interreligiösen Beziehungen wirken.

(1.) Dialog und die Pluralität der Religionen So stellt sich für eine Erkenntnistheorie des interreligiösen Dialogs zunächst die religionstheologische Frage nach der Bedeutung und Bewertung der globalgesellschaftlichen Realität einer Pluralität religiöser Traditionen und Kulturen. Seit dem Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils steht die Beantwortung dieser Frage unter der Prämisse, dass die verschiedenen Religionen »Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins« (NA 1) geben und dass die Kirche »nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2). Die Vielfalt der Religionen ist für christliche Theologie also nicht länger von Grund auf negativ zu bewerten, sondern steht unter dem handlungstheoretischen¹⁵ Anspruch, dass »durch Gespräch und Zusammenarbeit [...] jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden« (NA 2), anerkannt, gewahrt und gefördert werden (vgl. NA 2). Bernhardt führt diesen Gedanken des Konzils mit Blick auf den Dialog weiter: »Wird die Validität der anderen Religionsform hingegen ganz oder auch nur partiell anerkannt und auf diese Weise der Validität der eigenen Religion gleichgestellt, dann wird eine *Haltung der Wertschätzung* und der *theologisch motivierten Neugierde* ihr gegenüber eingenommen.«¹⁶

(2.) Dialog und Wahrheitsanspruch Kritische Einwände gegen interreligiöse Dialoge werden mit Blick auf diese Forderung nach einer wertschätzenden dialogischen Haltung mit dem Hinweis auf einen scheinbaren Widerspruch erhoben. Dieser Widerspruch bestehe darin, dass man sich im Dialog den Wahrheitsansprüchen religiös Anderer öffne, gleichzeitig aber am Wahrheitsanspruch der eigenen Glaubensüberzeugungen festhalte.¹⁷ Richtig daran ist, dass eine Beanspruchung von Absolutheit, Allgemeingültigkeit und Letztgültigkeit von Glaubenswahrheiten in der eigenen religiösen Tradition eine Anerkennung von Wahrheitsansprüchen in der religiösen Tradition der Dialogpartner

15 »Handlungstheoretische« Ansätze meinen Perspektiven oder Analysen, die sich mit Theorien menschlicher Handlungen beschäftigen, mit den Gründen, Motivationen, Absichten und Formen, wie Menschen entscheiden und gemäß dieser Entscheidungen handeln.

16 Bernhardt: Inter-Religio, 79.

17 Ebd. 220: »Die Kritiker, aber auch manche Befürworter des interreligiösen Dialogs operieren nicht selten mit einem statischen und kognitiven Verständnis von Wahrheit, das Wahrheit als Für-wahr-Halten von bestimmten Inhalten versteht. Die Befürworter gehen davon aus, dass ein starres Festhalten an mitgebrachten Wahrheitsansprüchen einen Dialog verunmöglichen würde und betonen die Offenheit des Dialoggeschehens. Die Kritiker fürchten, im Dialog würden Wahrheitsansprüche relativiert. Dieser Verdacht begleitet den Dialoggedanken durch seine Geschichte hindurch. Schon in der Antike wurde Dialog in Beziehung zur Skepsis und dem Dogmatismus entgegengestellt.«

verhindert und damit letztlich einen Dialog. Doch die Forderung nach einer wertschätzenden Haltung meint nicht, auf eigene Glaubensgewissheiten im Dialog zu verzichten. Denn durch einen Verzicht auf jeglichen Verbindlichkeitsanspruch würden interreligiöse Dialoge irrelevant. Es ist gerade jener Austausch von Glaubensgewissheiten, der zentral ist für interreligiöse Dialoge und der sie erkenntnistheoretisch qualifiziert. Hier ist mit Bernhardt zu differenzieren:

»Das *par cum pari loquitur* (»ein Gleicher spricht mit einem Gleichen«) bedeutet dabei nicht notwendigerweise die vordialogische Anerkennung der Wahrheitsansprüche des Anderen. Die Anerkennung des Anderen als Dialogpartner muss nicht einhergehen mit der Anerkennung der von ihm vertretenen religiösen Überzeugungen.«¹⁸

Für den interreligiösen Dialog ist demgegenüber ein »pluralismusfähiges [und dialogisches – AS] Verständnis von Wahrheit«¹⁹ in Anschlag zu bringen, welches Wahrheit und Dialog in ein performatives und transformierendes Wechselverhältnis setzt. Dazu Bernhardt:

»Wird Wahrheit hingegen dynamisch (als Ereignung) und kommunikativ (als Beziehungsgeschehen) verstanden, kann Wahrheit und Dialog in eine Wechselbeziehung zueinander gesetzt werden. Die mitgebrachte Wahrheitsgewissheit kann im Dialog verfestigt oder erschüttert, aber auch erweitert, bereichert oder vertieft werden. In jedem Fall wird sie verändert.«²⁰

(3.) Dialog und die Frage nach (In-)Kommensurabilität Im Zusammenhang mit der Frage nach der Verhandlung von Wahrheitsansprüchen im Dialog stellt sich auch die Frage danach, ob religiöse Glaubensinhalte, Konzepte und Begriffe überhaupt für Außenstehende und religiös Andere kommunizierbar sind. Die These, dass unterschiedliche Konzepte untereinander inkommensurabel sind (Inkommensurabilität) entstammt ursprünglich einem Forschungsdiskurs in den 1960er Jahren im Bereich der Wissenschaftstheorie (vgl. dazu Kapitel 1.2.2 und 4.1.3.2.1). Heute wird sie vor allem im Bereich der Kulturwissenschaften und der interkulturellen Hermeneutik diskutiert. Samuel P. Huntington beispielsweise nutzte in den 90er Jahren die Unübersetzbarkeitsannahme als Begründung für seinen »Kampf der Kulturen«²¹. Für den interreligiösen Dialog würde die Annahme einer Inkommensurabilität von Glaubensübersetzungen eine Verunmöglichung bedeuten. Gleichzeitig werden aber gerade im interreligiösen Dialogbemühen immer wieder Erfahrungen der Grenzen des Kommunizierbaren gemacht. Es ist deshalb sinnvoll, eine *partielle Inkommensurabilität* in Dialogprozesse einzugestehen, ohne dabei von einem Bemühen um Verständigung abzulassen.

18 Bernhardt: Inter-Religio, 221.

19 Ebd. 219. Zur Frage nach einem adäquaten Wahrheitsverständnis im religiösen Feld vgl. ebd. 219–221.

20 Ebd. 220.

21 Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europaverlag 1996 (engl. Original 1996: *The Clash of Civilizations*).

(4.) Dialog und die Frage nach Übersetzbarkeit Gerade für den interreligiösen Dialog ist deshalb die Frage nach der Übersetzbarkeit sprachlicher und kultureller Codes, die sich im Kontext interkultureller Begegnungen stellt und deren Bearbeitung zu einer Wende in den Kulturwissenschaften, dem *translational turn*²² führte, eine zentrale Bezugsgröße mit bisher unabgeholtem Potential. In der Entwicklung der *Translational Studies* wurde zunehmend bewusst, dass es beim Übersetzen nicht allein um die Übertragung von Sprachen und Texten geht: Eine Übersetzung kann nicht losgelöst von der kulturellen Eingebundenheit von Sprachen und Texten geschehen. Das führte zu einer theoretischen Ausdehnung des Übersetzungsverständnisses, »das den Blick erweitert auf umfassendere Kultur-Übersetzung, ohne jedoch die Text-, Sprach- und Repräsentationsdimension auszublenden.«²³ Unter diesen Voraussetzungen wurde die Kategorie der Übersetzung »zu einer Leitperspektive für das Handeln in einer komplexen Lebenswelt, für jegliche Formen des interkulturellen Kulturkontakts, für Disziplinenverknüpfung und für eine methodisch geschärfte Komparatistik im Zeichen einer Neusicht des Kulturenvergleichs.«²⁴ Für den Bereich des interreligiösen Dialogs wurden die einhergehenden Erkenntnisse und Konzeptualisierungen, vor allem aber das epistemologische Potential dieses *turns* m.E. für den Bereich interreligiöser Dialoge bisher noch nicht genügend wahrgenommen. Dazu Paul Ricoeur:

»Übersetzen beschränkt sich nicht [...] auf die professionelle Praxis der Übersetzer und Dolmetscher: Übersetzen steht paradigmatisch für jede Art des Austauschs nicht nur zwischen Sprachen, sondern auch zwischen Kulturen [und Religionen – AS]. Übersetzungen bringen nicht nur den Austausch hervor, sondern sie schaffen auch Äquivalenzen: Das Erstaunliche am Übersetzen ist, dass es den Sinn einer Sprache in eine andere bzw. einer Kultur in eine andere transportiert, ohne ihn identisch wiederzugeben, sondern indem es lediglich ein Äquivalent anbietet. Die Übersetzung ist dieses Phänomen der Äquivalenz ohne Identität.«²⁵

Wird der jüdisch-christliche Dialog als Übersetzungsprozess verstanden – wie für den hier verwendeten Dialogbegriff vorgeschlagen (und exemplarisch für den jüdisch-christlichen Dialog weiter präzisiert in Kapitel 1.3) – eröffnen sich wertvolle Möglichkeiten für eine kulturwissenschaftliche Reformulierung des interreligiösen Dialogs und eine epistemologische Perspektivierung. So ist es zunächst möglich, über die Kategorie der Übersetzung »auf konzeptueller Ebene am Prinzip kultureller Übersetzbarkeit«²⁶ festzuhalten, die sich daran festmacht, dass »[d]urch Übersetzung [...] Verständigungstechniken aktiviert [werden], die ganz bewusst darauf setzen, dass sich Kulturen [und Religionen – AS] überschneiden und dass kulturelle [und religiöse – AS] Differenzen

22 Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag ⁶2018, 239–284.

23 Ebd. 241.

24 Ebd. 240.

25 Ricoeur, Paul: Vielzahl der Kulturen. Von der Trauerarbeit zur Übersetzung. In: Claus-Dieter Krohn/Michaela Enderle-Ristori (Hg.): Übersetzung als transkultureller Prozess. München: Ed. Text + Kritik 2007, 3–6, 4f.

26 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 242.

verhandelbar werden«²⁷. Übersetzung bildet als »Kategorie des ›Zwischenraums‹«²⁸ diese Überlappungen und Übergänge in interreligiösen Aushandlungsprozessen ab. Unter der Perspektive von Übersetzung wird es dann möglich, die Begegnung von Religionen im Dialog nicht als die Begegnung zweier Fremder zu betrachten, sondern die vielfältigen interreligiösen Beziehungen (vor allem historisch als »entangled histories«²⁹, aber auch soziologisch, globalgesellschaftlich, semantisch etc.) in die Begegnung hineinzunehmen.

Auf dieser Basis erschließt die Kategorie Übersetzung einerseits einen Zugang zu anderen Religionen im Sinne »sprachlich verfasste[r] Weltansichten« und das Erschließen »andere[r] Sinnhorizonte«³⁰. Andererseits ermöglicht sie es, Grenzerfahrungen des Kommunizablen und Übersetzbaren im Zwischenraum religiöser Begegnungen wahrzunehmen und zu thematisieren. Denn Übersetzung »unterstellt nicht von vornherein glatte Transfers, sondern legt eher Brüche, Fehlübersetzungen, misslungene Übersetzungsversuche frei, um sie gar als notwendige Ausgangspunkte von Verständigung fruchtbar zu machen.«³¹

Mit Übersetzung als Analysekategorie können interreligiöse Dialoge als spannungsreiche Kontaktzonen codiert werden und damit »Brüche, Blockierungen oder gar mögliche Unübersetzbarkeit zugelassen werden«³². Gerade in dieser Hinsicht führt es für den interreligiösen Dialog m.E. weiter, nach Übersetzbarkeit denn nach Kommensurabilität zu fragen. Die Kategorie der Übersetzung ermöglicht nicht nur einen differenzierteren Umgang und eine Aufarbeitung von Erfahrungen des Konfliktes oder Scheiterns, sondern vor allem eine Bestimmung des epistemologisch gewinnbringenden Wertes bleibender Differenzen innerhalb des interreligiösen Dialogs.

(5.) Dialog und Ethos Vor dem Hintergrund dieser epistemologischen Implikationen ist der Dialogbegriff kein neutraler mehr, sondern er beinhaltet bereits ein positives Sich-ins-Verhältnis-Setzen zur* zum Dialogpartner*in, das sich in einem *Ethos des Dialogs* konzeptualisieren lässt. Auch wenn NA selbst noch nicht explizit von einem »Dialog« spricht, so ist es die Rezeption und die praktische Umsetzung von NA und dem Zweiten Vatikanum generell, die den Dialogbegriff performativ als Leitbegriff für die christliche Beziehungsgestaltung zu anderen Religionen hervorbringt.³³ Für Wilhelm Dantine und Eric

27 Ebd. 243.

28 Ebd. 257.

29 Ebd. 264. Vgl. auch Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: Einleitung Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies./Beate Sutterlüty (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M./New York: Campus 2002, 9–49.

30 Münnix, Gabriele: Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie des Über-Setzens im Horizont interkulturellen Verstehens. In: Dies. (Hg.): Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017, 15–42, 19.

31 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 256.

32 Ebd. 258.

33 Vgl. dazu die 1991 veröffentlichte Verlautbarung des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog »Dialog und Verkündigung«. Für eine Analyse des darin enthaltenen Dialogverständnisses s. Bernhardt: Inter-Religio, 210–212.

Hultsch bekommt der Dialogbegriff mit dem Konzil für den Katholizismus sogar revolutionäre Bedeutung.³⁴ Der Dialogbegriff der katholischen Kirche, wie er sich in der Folgezeit entwickelt, kann und darf aufgrund seiner geschichtlichen Verortung kein neutraler sein. Mit Bernhardt: »Er [der Dialogbegriff] bringt ein bestimmtes Beziehungsethos bzw. eine normative Beziehungsqualität zum Ausdruck: eine Beziehungsgestaltung in gegenseitiger Offenheit, Wertschätzung und Anerkennung. Der Begriff ist also nicht nur deskriptiv, sondern ›Wert-voll‹.«³⁵ Worin besteht dieser Wert und die Beziehungsqualität des Dialogs nach Bernhardt?

»Dialogische Begegnungen gehen über ein bloßes Sichtreffen und Zusammensein hinaus. Sie sind geleitet von echtem Interesse am Anderen, suchen den verstehenwollenen Austausch mit ihm, sind bereit, sich mit der eigenen Identität in diese Auseinandersetzung einzubringen und sich darin transformieren zu lassen. Dialog in diesem Sinne der gegenseitigen Erhellung und Transformation vollzieht sich nicht durch eine bloße Kenntnisaufnahme des Anderen, die ihn passiv respektiert, sondern als aktives Sicheinlassen auf ihn: indem sich der Dialogpartner von seinem Gegenüber in Anspruch genommen weiß und auf diesen Anspruch eingeht. [...] Sie führt im Idealfall zu einer Verantwortlichkeit füreinander und zur Wahrnehmung von Verantwortung miteinander. Dialog in diesem Sinne ist also nicht nur ein Medium der Verständigung, sondern eine ethisch qualifizierte Kommunikationsform, Beziehungsgestaltung und Beziehungshaltung, die getragen ist von Wechselseitigkeit (Reziprozität) in der kommunikativen Interaktion und von Wertschätzung des Partners. Die Bereitschaft, sich auf solche Kommunikationsformen einzulassen, ist eine Sache von Einstellungen und Handlungsdispositionen.«³⁶

Damit grenzt sich ein *normativer Dialogbegriff* von vornherein von apologetischen, polemischen oder pädagogischen Beziehungsgestaltungen ab.³⁷ Gespräche mit anderen Religionen, die »ein strategisches oder taktisches Ziel verfolgen und den Gesprächspartner zur Erreichung dieses Ziels manipulieren wollen«³⁸ widersprechen dem Ethos des Dialogs und damit den Kriterien dieses Dialogbegriffs.³⁹ Ein Dialog wird in diesem Ver-

34 Vgl. Wilhelm Dantine/Eric Hultsch: Art. »Dialog« in: TRT I 1983, 278. Dantine/Hultsch verweisen vor allem auf die Dokumente NA und UR.

35 Bernhardt: Inter-Religio, 93. Ausführlicher dazu s. ebd. 205–211.

36 Ebd. 206f.

37 Vgl. dazu ebd. 206: »Wenn er [der Dialogbegriff] eine ethisch qualifizierte Haltung bezeichnet, bekommt er eine *normative* Füllung. [...], im zweiten [normativen] Fall gibt er ein Kommunikationsideal vor, an dem sie sich messen lassen müssen. [...], im zweiten [normativen] Fall postuliert er eine Beziehungs*qualität*. Um den ethischen Gehalt des Dialogbegriffs zum Ausdruck zu bringen, ist es sinnvoller, von ›dialogischen Begegnungen‹ als von ›Dialog‹ zu sprechen.«

38 Bernhardt: Inter-Religio, 206.

39 Schwieriger hingegen, besonders für eine christliche Theologie des Dialogs, ist das Verhältnis zwischen Dialog und Mission. Wird ein Gespräch in manipulativer Absicht geführt, entspricht es nicht den Kriterien des interreligiösen Dialogs. Jedoch, so Bernhardt: »Die Möglichkeit, Dialog als gegenseitige absichtslose Bezeugung der je eigenen Wahrheitsgewissheit zu verstehen und zu praktizieren, setzt aufseiten der Beteiligten allerdings voraus, dass sie den Glaubensinhalten, die von den Dialogpartnern vertreten werden, nicht jeglichen Wahrheitswert, jeglichen ethischen Wert, jegliche Lebensdienlichkeit und jegliche soteriologische Bedeutung absprechen.« Bernhardt: In-

ständnis nicht als konfrontatives Gespräch im Sinne einer Debatte oder Diskussion geführt, in dem es das Ziel ist, die eigene Position mit Argumenten zu behaupten. Für einen Dialog braucht es die Bereitschaft zum empathischen Zuhören, zum Verstehenwollen Anderer und zum sich Einlassen auf das Selbstverständnis Anderer als Herausforderung und Bereicherung für die eigenen religiösen Überzeugungen. Das setzt Gleichberechtigung beider Partner voraus und *als Ideal* einen möglichst herrschaftsfreien Raum.⁴⁰ In diesem Zusammenhang sei ein kritischer Einwand Henning Wrogemanns angeführt, der im Umgang mit einem normativen Dialogbegriff nicht übersehen werden darf. Wrogemann weist zurecht darauf hin, dass dieser Dialogbegriff oft der Realität von Dialogen nicht gerecht wird und dass eine Idealisierung und Überfrachtung des realen Dialogs mit zu hohen Erwartungen zur Belastung und sogar zu einem Dialogabbruch führen kann.⁴¹ Demgegenüber ist aber auch das performative Potential eines normativen Dialogbegriffs in Anschlag zu bringen. Mit Bernhardt:

»Andererseits ist es durchaus wichtig, interreligiöse Begegnungen an einem Leitideal zu orientieren, das immer auch als kritisches Korrektiv und weiterführender Impulsgeber für real existierende Begegnungen dienen kann. [...] Dass die Wirklichkeit interreligiöser Begegnungen dem Beziehungsideal der dialogischen Kommunikation oft nicht entspricht, entwertet das Ideal nicht, sondern müsste zu einer Kritik an der real existierenden Beziehungsgestaltung führen.«⁴²

Ein wie eben skizziertes normatives Dialogverständnis begegnet in ähnlicher Form in zahlreichen Grundlagenreflexionen, beispielsweise dem Dialog-Dekalog Leonhard Swidlers (1983)⁴³. Auch die Komparative Theologie, über die der Dialogbegriff im Folgenden weiter präzisiert werden soll, operiert mit einem normativen Dialogbegriff (von Stosch spricht von einer entsprechenden »Grundhaltung«⁴⁴) und den damit vorausgesetzten epistemologischen Implikationen.

1.2 Ethisch-epistemologisch: Interreligiöser Dialog und Komparative Theologie

Die Komparative Theologie und ihre konzeptionell-programmatische sowie epistemisch-methodische Ausrichtung, insbesondere ihre Überlegungen dazu, wie die eigene

ter-Religio, 222. Ähnlich Küster, Volker: Dialog. III. Dialog und Mission. In: RGG online, o.S.; ders.: Einführung in die Interkulturelle Theologie (UTB 3465). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 152f. Vgl. dazu ausführlich Kapitel 7.

40 Vgl. dazu Bernhardt: Inter-Religio, 207f.

41 Vgl. Wrogemann, Henning: Theologie interreligiöser Beziehungen, 297f. Vgl. dazu auch Bernhardt: Inter-Religio, 215–218.

42 Bernhardt: Inter-Religio, 218.

43 Swidler, Leonhard: Dialogue Decalog: <https://dialogueinstitute.org/dialogue-principles/> (10.02.2025).

44 Stosch, Klaus von: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen. Paderborn u.a.: Schöningh 2012, 155–167.

Theologie für Geltungsansprüche anderer Religionsgemeinschaft einen Raum im eigenen Danken schaffen kann und der Dialogbegriff, auf den sie zuhält, geben für den Entwurf einer Erkenntnistheologie des jüdisch-christlichen Dialogs einen weiteren Referenzrahmen: Der interreligiöse Dialog nimmt in der theoretischen Anlage Komparativer Theologie erkenntnistheologischen Rang ein. Klaus von Stosch schreibt zum Verhältnis von Dialog und Komparativer Theologie:

»Der vielfältige, lebendige Dialog mit spezifischen Traditionen, Personen und Theologien wird [...] als Grundlage und Korrektiv Komparativer Theologie erkennbar. Komparative Theologie ist keine Theologie für den Dialog, sondern *aus dem Dialog heraus*. Sie ist von daher ein *kooperatives* Unternehmen, in das es Anhängerinnen und Anhänger anderer Religionen einzubeziehen gilt. Sie ist nicht auf die Arbeit an Texten zu beschränken, sondern braucht auch den konkreten Dialog mit Menschen anderer Weltbilder, um einen adäquaten Zugang zur *eigenen* und *fremden* Weltbildebene entwickeln zu können.«⁴⁵

Komparative Theologie kommt für unseren Kontext deshalb in erster Linie als Epistemologie und Methodologie in Betracht (und weniger als eigenständige Disziplin, denn die disziplinäre Verortung im Kanon wissenschaftlicher Fächer bleibt weiter umstritten), die dem Selbstverständnis anderer religiöser Traditionen einen konstitutiven Ort innerhalb des eigenen theologischen Denkens zuspricht. Mit Peter Hünemann⁴⁶ versteht sie die Teilnehmer*innen-Perspektive nicht-christlicher Religionen als *loci alieni* und damit als Erkenntnisquelle für Theologie (Einleitung und Kapitel 8.1.2). Sie entwickelt einen eigenständigen Ansatz und ein methodisches Setting, um diese ihr fremde Binnenperspektive für das eigene Denken einholen zu können. Dazu ist sie konstitutiv auf den interreligiösen Dialog verwiesen. Komparative Theologie ist insofern für unsere Fragestellung nach der Theologizität des Dialogs wertvolle Gesprächspartnerin und wissenschaftstheoretischer Maßstab, an dem sich diese Arbeit zu messen hat.⁴⁷

45 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 212f. Hervorhebung AS.

46 Vgl. dazu Hünemann: Die methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums, 142–163.

47 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 212. Innerhalb der Komparativen Theologie gibt es allerdings große Unterschiede, was die Form dieses Dialogs betrifft. Während von Stosch vor allem den Dialog mit muslimischen Vertreter*innen anstrebt und ein religionsdialogisches Interesse verfolgt (Komparative Theologie zielt auf eine »Aussöhnung der Religionen« (von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 157)), führt Clooney in seinen Detailstudien eher einen »literarischen Dialog« (Clooney, Francis X.: *Reading the World in Christ. From Comparison to Inclusivism*. In: Gavin D'Costa: *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Faith meets Faith Series). Maryknoll: Orbis Books 1998, 63–80, 63) und bezieht – wohl aufgrund eigener hervorragender Sprachkenntnisse – kaum die Teilnehmer*innen-Perspektive in Form konkreter Gespräche mit ein, sondern kommt über ein »close religious reading« zu einem interreligiösen Vergleich. Dieser hat für Clooney eine spirituell-kontemplative Dimension: Dialog ist für Clooney »a reflective and contemplative endeavor by which we see the other in light of our own, and our own in light of the other.« (Clooney, Francis X.: *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*. Malden, Mass.u.a.: Wiley-Blackwell 2010, 11. Meiner Kenntnis nach wird von den Vertreter*innen der Komparativen Theologie zwar diese Verwiesenheit auf den interreligiösen Dialog betont und auch darüber nachgedacht, welche Form (meistens im Sinne

1.2.1 Dialog und Theologie: Paradigmen, Methodologie und Ziele Komparativer Theologie (Francis X. Clooney, James L. Fredericks)

Die Komparative Theologie ist eine noch junge Erscheinung in der wissenschaftlichen Diskurslandschaft von Religionstheologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaften.⁴⁸ Auch wenn die Methodik des Religionsvergleichs keine neue Erscheinung ist, sondern im Christentum lange Tradition hat,⁴⁹ entsteht die hier gemeinte neuere Komparative Theologie in den 1990er Jahren überwiegend im englischsprachigen Raum als Reaktion vor allem auf zwei wissenschaftstheoretische Paradigmen. Ein erster Impulsgeber waren die *cultural turns*, insbesondere der mit Edward Saids »Orientalism« (1978) einsetzende *postcolonial turn*.⁵⁰ Postkoloniale Studien konnten besonders für das Unternehmen von Kultur- und Religionsvergleiche zeigen, dass diese scheinbar objektiv-wissenschaftlich durchgeführten Forschungen bis ins 20. Jahrhundert hinein häufig von der Hegemonie westlicher Kulturen ausgingen. Sie liefen nahezu ausschließlich auf eine diskursive Abwertung und Stigmatisierung anderer Kulturen hinaus. Der Hegemonialanspruch westlicher Wissenskulturen wurde dadurch scheinbar empirisch bestätigt und bestehende Machtverhältnisse weiter verfestigt. Die postkolonialen kritischen Theorien zeigten schließlich auch für die Theologie die Notwendigkeit an, kulturell und religiös Andere epistemologisch neu zu fassen und positiv in den Blick zu nehmen, um in der Konsequenz »die religiöse Andersheit von Nichtchristen konstruktiv und systematisch in das eigene theologische Denken einzubeziehen«⁵¹.

von Grundhaltungen, Kapitel 1.2.2) dieser Dialog haben muss, um für das Anliegen Komparativer Theologie überhaupt sinnvoll zu sein. Der Dialog kommt also eher als »technisches Hilfsmittel« in Betracht. Allerdings ist die implizit postulierte Möglichkeit einer genuin epistemischen und (offenbarungs-)theologischen Bedeutung des interreligiösen Dialogs (zur Erschließung fremder religiöser Traditionen als *loci alieni*) bisher kaum systematisch reflektiert worden (vgl. den Ansatz in dieser Studie zum jüdisch-christlichen Dialog in Kapitel 8).

- 48 Komparative Theologie verortet sich gerne im Zwischen dieser drei Bereiche und lässt sich nicht ohne Weiteres einer Disziplin zuordnen. Vgl. dazu von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 216: »Das Besondere an der Komparativen Theologie ist in diesem Zusammenhang, dass sie religionsvergleichend arbeitet, dabei aber keine apriorische apologetische Absicht verfolgt und dennoch nicht auf das Stellen der Wahrheitsfrage verzichtet. Komparative Theologie bringt also die Binnenperspektiven der verschiedenen Theologien miteinander ins Gespräch und macht sie füreinander fruchtbar. Sie hört dabei in dem von Clooney, Fredericks, Cornille und mir propagierten Verständnis von Komparativer Theologie nicht auf, konfessionelle Theologie zu sein, so dass jede religiöse Tradition eigene Komparative Theologien hervorbringen kann. Diese stehen allerdings im engen Austausch miteinander und entwickeln gemeinsam dialogische Formen der Theologie, die die jeweiligen Binnenperspektiven bereichern und verändern.«
- 49 Vgl. von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 134–138; Bernhardt: Inter-Religio, 402–407 (»Die ältere, die neue und die neuste Komparative Theologie«).
- 50 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 184–238 (*postcolonial turn*); Said, Edward W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. New York: Vintage Books 1979.
- 51 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 137 und 136f. Mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog und der in dieser Studie postulierten Theologizität dieses Dialogs macht von Stosch die interessante Bemerkung, dass es in der deutschsprachigen Theologie vor allem die Rezeption Emmanuel Levinas und anderer jüdischer Religionsphilosophen war, die die Entwicklung einer

Ein zweiter Impulsgeber für die Komparative Theologie war die Frustration, die aus der religionstheologischen Modellbildung zur Frage der Heilsmöglichkeit von anderen religiösen Traditionen erwuchs (Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus)⁵². Laut von Stosch können diese Modelle das Grunddilemma nicht lösen, das für eine konfessionell verfasste Religionstheologie daraus erwächst, dass sie einerseits im Dienst eines friedlichen Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher religiöser Traditionen in einer pluralen Gesellschaft der Vielfalt der Religionen eine positive Bedeutung zuerkennen und andererseits am eigenen Wahrheitsanspruch und der Verbindlichkeit ihrer Glaubensüberzeugungen festhalten muss. Von Stosch beispielsweise erinnert daran, dass eine wertschätzende Haltung gegenüber Andersgläubigen der Struktur christlichen Glaubens entspricht:

»Denn der christliche Glaube verpflichtet m.E. dazu, beide Pole des Grunddilemmas festzuhalten, d.h. er fordert unabdingbar sowohl das Festhalten am christlichen Unbedingtheitsanspruch als auch die Möglichkeit der unbedingten Anerkennung eines Anderen in seiner Andersheit, was auch die Wertschätzung des religiösen Glaubens des Anderen notwendig macht. [...] Aus christlicher Sicht es aber inakzeptabel, Andersheit nur wegen ihrer Andersheit abzulehnen, weil eben dies durch die Struktur des christlich-trinitarischen Gottesbegriffs verboten ist. Es muss also zumindest die denkerische Möglichkeit verantwortet werden, etwas Fremdes als Fremdes anzuerkennen.«⁵³

Laut von Stosch seien religionstheologische Entwürfe deshalb nicht in der Lage »in überzeugender Weise die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens [...] zu verteidigen, und zugleich Andersgläubige in ihrer Andersheit und damit auch in ihrem Glauben zu würdigen«⁵⁴. Aus Unzufriedenheit über diese Modellbildung und die scheinbare Stagnation der Religionstheologie innerhalb dieser Modelle, erscheint für von Stosch die Komparative Theologie in ihrer methodischen Neuausrichtung ein Ausweg aus diesem Dilemma zu sein.

Demgegenüber weist Reinhold Bernhardt allerdings darauf hin, dass die Frontstellung der Komparativen Theologie gegen eine Theologie der Religionen gleich mehrere Probleme mit sich bringt: Zum einen verengt sie das Forschungsfeld der Religionstheologie einseitig auf die Frage nach der Heilsbedeutung anderer Religionen in Form der drei Grundmodelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.⁵⁵ Dazu Ulrich Winkler: »In most criticisms, theology of religions is confined to a model competition between

neuen Verhältnisbestimmung des Christentums zu religiös Anderen vorantrieben. Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 136f.

52 Zu dieser religionstheologischen Modellbildung vgl. Bernhardt: *Inter-Religio*, 326–339; von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 17–132 (»I. Theorien, Modelle und Probleme christlicher Theologien der Religionen«); von Stosch: *Einführung in die systematische Theologie*, 327–329.

53 Vgl. von Stosch: *Einführung in die systematische Theologie*, 329.

54 Von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 133.

55 Vgl. Bernhardt: *Inter-Religio*, 419.

exclusivism, inclusivism, and pluralism. This, however, is only one area of theology of religions that has in the meantime found sufficient treatment.«⁵⁶

Zum anderen nimmt sie die Weiterentwicklung innerhalb der Religionstheologie zu diesem Forschungsdiskurs und die kritische Selbstreflexion zu dieser Modellbildung der letzten Jahre nicht wahr.⁵⁷ Damit büßt Komparative Theologie nach Bernhardt »die Möglichkeit ein, sich selbst konstruktiv in einem weiteren Diskurszusammenhang zu lokalisieren und sich anders als kritisch-abgrenzend zu anderen Ansätzen, die sich darin präsentieren, in Beziehung zu setzen«⁵⁸. Und weiter schreibt er: »Der hohe Anspruch von Stoschs, die Komparative Theologie stelle ein neues Paradigma im Gegenüber zur Religionstheologie dar, erscheint kaum gerechtfertigt.«⁵⁹ Ulrich Winkler setzt demgegenüber stärker auf eine Versöhnung und Verbindung zwischen Komparativer Theologie und pluralistischer Religionstheologie, indem er Komparative Theologie konsequent aus einer pluralistischen Religionstheologie heraus entwickelt, damit sie

»die Wahrheitsvermutung nicht a priori für die eigene Seite exklusiv reklamiert, sprich Apologetik betreibt, sondern diese Wahrheitsvermutung auch in andere religiöse Traditionen und deren Glaubensvollzüge investiert, Apologetik gewissermaßen umdreht. Genau in diesem Sinn ist Komparative Theologie auf Religionstheologie angewiesen, insofern sie mit der pluralistischen Option ernst macht und sich anderen Theologien und Wahrheitsansprüchen lernbereit aussetzt.«⁶⁰

Wenn im Folgenden die Komparative Theologie dennoch über die Darstellung von Stoschs und weiterführend über Winkler und Cornille skizziert wird, dann unter dem von Bernhardt formulierten Einspruch. Diese Entscheidung für »eine« Richtung Komparativer Theologie ist der Pluralität der Ansätze Komparativer Theologie geschuldet, deren Vertreter*innen bis heute um die Profilbildung ihrer Disziplin ringen. Für Winkler steht »komparative Theologie [...] unter theologisch-systematischer Hinsicht am Anfang. Es tut sich ein Meer von Fragen auf und eine Wüste der fehlenden Erfahrungen und ungelösten Rätsel, und nur erste Lichter von Antworten.«⁶¹ Für von Stosch können

56 Winkler, Ulrich: Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe. Toward a Comparative Theology. In: Religions 3 (2012), 1186. Ähnlich auch ders.: Wege zur Religionstheologie, 361–480.

57 So kann Kristin Beise Kiblinger zeigen, dass die kritische Distanzierung einiger Komparativer Theolog*innen von der Theologie der Religionen sich auf einem Diskussionsstand gründet, der längst überholt ist. Vgl. Beise Kiblinger, Kristin: Relating Theology of Religions and Comparative Theology. In: Franxis X. Clooney (Hg.): The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation. London 2010, 21–42.

58 Bernhardt: Inter-Religio, 419.

59 Ebd. 421.

60 Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: Georg Ritzer (Hg.): »Mit euch bin ich Mensch...«. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2008, 115–148, 139.

61 Winkler, Ulrich: Kniende Theologie. In: Friedrich Dobberahn (Hg.): Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4). Taufkirchen: Via-Verbis-Verlag 2009, 162–198, 197. Ähnlich auch Keith Ward: »Wie die Theologie selbst, so ist auch Komparative Theologie in sich sehr vielschichtig.« Ders.: Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie. In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie.

dennoch drei Kennzeichen ausgemacht werden, die die Ansätze der Komparativen Theologie in all ihrer Unterschiedlichkeit programmatisch verbinden:

»Erstens verweigert die neuere Komparative Theologie Allgemeinurteile und Generalisierungen. Sie ist sensibel für die innere Heterogenität religiöser Traditionen und versucht ein Gespür für den Reichtum der damit verbundenen Komplexität von Religionen zu entwickeln. Zweitens verknüpft sie das Nachdenken mit der Praxis des interreligiösen Dialogs. Sie will nicht nur über den anderen nachdenken und reden, sondern auch mit ihm ins Gespräch kommen und das Selbstverständnis des anderen an zentraler Stelle in das eigene Nachdenken einspeisen. Und drittens entwickelt sie hermeneutisch ein Bewusstsein für die eigenen normativen Grundlagen des Gesprächs und kultiviert die Bereitschaft, diese kritisch zu hinterfragen.«⁶²

Derzeit sind es vor allem zwei Richtungen, die die Komparative Theologie prägen und sich an der Frage nach der disziplinären Verortung Komparativer Theologie scheiden: Die eine versteht Komparative Theologie als öffentliche Theologie ohne konfessionelle Anbindung (Keith Ward, Robert Cummings Neville)⁶³. Vor allem Wards Ansinnen ist es, komparative Theologie als traditions- und konfessionsübergreifende, globale Theologie zu entwickeln. Die zweite sieht die Komparative Theologie innerhalb der konfessionellen Theologie verortet. Sie wird vor allem durch Francis X. Clooney⁶⁴ und James L. Fredericks⁶⁵, in zweiter Generation und im deutschsprachigen Raum vor allem durch Klaus

Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2009, 55–68, 67.

62 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 138.

63 Ward, Keith: The idea of »God« in global theology. In: Norbert Hintersteiner (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today. Amsterdam/New York: Rodopi 2007, 377–388; ders.: Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, 55–68. Zu Robert Cummings Neville vgl. vor allem drei von ihm herausgegebene Bände auf der Basis des Projekts *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas* Ende der 1990er Jahre: ders. (Hg.): The Human Condition. A Volume in the comparative religious ideas project. Albany: State Univ. of New York Press 2001; ders. (Hg.): Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. Albany: State Univ. of New York Press 2001; ders. (Hg.): Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. Albany: State Univ. of New York Press 2001.

Für eine Diskussion zu Wards und Nevilles Ansätzen vgl. Winkler, Ulrich: Grundlegungen Komparativer Theologie(n). In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch: Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2009, 69–98.

64 Auswahl seiner Werke: Clooney, Francis X.: Comparative Theology. Deep Learning 2010; ders.: Comparative Theology. In: John Webster u.a. (Hg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology. Oxford: Oxford University Press 2007, 653–669; ders.: The New Comparative Theology. Interreligious Insights; ders.: Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. In: Catherine Cornille (Hg.): The Wiley-Blackwell Companion on Inter-Religious Dialogue. Oxford u.a.: Wiley-Blackwell 2013, 51–63.

65 Auswahl seiner Werke: Fredericks, James L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions. New York: Paulist Pr. 1999; ders.: Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity. Maryknoll (NY): Orbis 2004; ders.: Das Selbst vergessen. Buddhistische Reflexionen zur Trinität. In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich: TVZ 2009, 203–223.

von Stosch⁶⁶ und Ulrich Winkler⁶⁷ vertreten. Die bewusste reflexiv-methodische Einschließung der konfessionellen Dimension⁶⁸ ist m.E. das große Verdienst dieses zweiten Weges und vor allem Clooneys, dem im Folgenden deshalb wie angekündigt in der Darstellung von Stoschs (mit Seitenblicken auf Clooney, Fredericks und Winkler) weiter nachzugehen ist.

Mit von Stosch versteht sich Komparative Theologie als *dialogische Suchbewegung* (vgl. dazu Kapitel 4.2.3.3). Sie wird angetrieben von der »normativen Frage nach der letzten Wirklichkeit« und davon, wie angesichts der Pluralität menschlicher Antworten auf diese letzte Wirklichkeit »in der rechten Weise von Gott zu sprechen«⁶⁹ ist. Für Winkler beansprucht sie dazu einerseits Beheimatung in der eigenen Theologie und Glaubensperspektive und fordert andererseits kompetentes Engagement für die Traditionen anderer Religionen.⁷⁰ Komparative Theologie setzt sich der Andersheit Anderer aus und versucht zunächst, diese zu verstehen. Dafür ist sie bleibend auf den interreligiösen Dialog verwiesen.⁷¹ Damit ein Verstehen Anderer aus deren Selbstverständnis heraus gelingen kann, ist mit Fredericks im Dialog nicht nur Toleranz, sondern Freundschaft anzustreben (»interreligious friendship«).⁷² Dieses Verständnis für religiös Andere speist Kom-

66 Klaus von Stosch hat an der Universität Paderborn das »Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften« sowie einen entsprechenden Studiengang zur Komparativen Theologie aufgebaut und ist Herausgeber der Reihe »Beiträge zur Komparativen Theologie«. Vgl. u.a. Stosch, Klaus von: Komparative Theologie als Wegweiser, 2012.

67 Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013; ders.: Grundlegungen Komparativer Theologie(n). In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch: Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2009, 69–98; ders.: Religious Identities in Third Space. The Location of Comparative Theology. In: ders./Lidia Rodríguez Fernández/Oddbjørn Leirvik (Hg.): Contested Spaces, Common Ground. Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies (Currents of Encounter 50), 43–53. Vgl. dazu auch das Heft »Ist komparative Theologie katholisch?« herausgegeben von Ulrich Winkler und Judith Gruber: SaThZ 17 (2013) 2.

68 Vgl. Clooney: Reading the World in Christ, 68. Küster ist allerdings zuzustimmen, wenn er bewusst macht: »Zwar setzt Dialog Zeugnis konstitutiv voraus – ohne dass die Teilnehmenden einen eigenen Standpunkt einnehmen, ist er schlicht nicht möglich – und doch ist dies nicht sein Selbstzweck.« Küster: Einführung in die Interkulturelle Theologie, 290.

69 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 148.

70 Vgl. Winkler: Religious Identities in Third Space, 44. Für Winkler arbeitet Komparative Theologie unter den Bedingungen von religiösem Pluralismus einerseits und säkularer Weltsicht andererseits. Sie bewegt sich im Zwischen dreier Kontexte: (1) der Kirche: Theologie als Reflexionswissenschaft des Glaubens, gebunden an die Perspektive der eigenen Religionstradition; (2) anderer Religionen: Innen- und Teilnehmer*innenperspektive des eigenen Glaubens, aber auch des Glaubens Anderer; (3) des Säkularen: das Eingebundensein von Theologie in säkulare Staaten und säkulare Kriterien als Realität westlicher Gesellschaften. Vgl. ebd. 44f.

71 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 149.

72 Vgl. Fredericks, James L.: Faith among Faiths, 173–177. In welcher Haltung ein solcher Dialog entstehen kann, wird im Folgenden über Catherine Cornille nachgezeichnet (Kapitel 1.2.2) und auf den jüdisch-christlichen Dialog hin spezifiziert. Von Stosch sieht im interreligiösen Dialog und im Bemühen um ein Verstehen religiös Anderer auch ein therapeutisches Interesse, das vor allem darin besteht, innerhalb des Dialogs Vorurteile und falsche Vorstellungen über religiös Andere abzubauen. Vgl. von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 150f. Auch Papst Franziskus spricht

parative Theologie wiederum als Perspektive in das eigene Theologietreiben ein, um zu einem Neuverstehen auch des eigenen Glaubens zu gelangen (damit erhält der Glaube religiös Anderer erkenntnistheologische Dignität als *locus theologicus (alienus)*).⁷³ Nach Ulrich Winkler bewegt sich Komparative Theologie in der dialogischen Begegnung gleichwertiger Partner*innen, die das Verständnis der eigenen Identität verstärkt, indem sie die Teilnehmer*innen-Perspektive und Selbstrepräsentation Anderer respektiert. Das eröffnet einen *thirdspace* (vgl. dazu die entsprechenden epistemologischen und erkenntnistheologischen Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog als »Glaubensraum *in between*« in Kapitel 2.3).⁷⁴ Für von Stosch sind »Neuverstehen des Eigenen, Würdigung des Fremden und Suche nach der Wahrheit«⁷⁵ grundlegende Ziele, die die verschiedenen Ansätze Komparativer Theologie vereinen.

Das zentralste gemeinsame methodische Charakteristikum besteht darin, dass komparativ-theologische Ansätze nicht auf der Makroebene arbeiten. Es geht ihnen nicht darum, Religionstraditionen als Ganze zueinander in Beziehung zu setzen (»Von daher [aus der Einsicht in die Sprachspielabhängigkeit der Bedeutung religiöser Überzeugungen] kann Komparative Theologie nie zu einer allgemeinen Theorie über Religionen und ihre Wahrheitsgehalte führen.«⁷⁶), sondern um die Analyse einzelner Erscheinungsformen (Mikroebene). Sie unterzieht Texte, Rituale und Praxisformen, spezifische Glaubensinhalte, theologische Konzeptionen »jeweils in begrenzten Kontexten und historisch genau umgrenzten Zeiträumen«⁷⁷ einem interkulturellen und interreligiösen Vergleich. Vor allem die erste Generation komparativer Theolog*innen war auf Texte konzentriert. Die zweite Generation, darunter von Stosch, plädiert hingegen für einen ganzheitlicheren Blick und bezieht auch Literatur, Musik und (profane) Literatur »als Quellen religiöser Inspiration und als für die Komparative Theologie bedeutsame Symbolsysteme«⁷⁸ in die Vergleiche ein. Damit Komparative Theologie

in Interviews wiederholt von der Bedeutung seiner langjährigen Freundschaft mit dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka, Kapitel 8.1.

73 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 151.

74 Winkler: *Religious Identities in Third Space*, 50. Die Verortung des Dialogs und Komparativer Theologie als *thirdspace* kann m.E. auch gegen den Vorwurf eingebracht werden, dass der religiös Andere im Kontext eines Neuverstehens des eigenen Glaubens instrumentalisiert und die Dignität und der Eigenwert seiner Andersheit nicht gewahrt bliebe. »Wenn das Neuverstehen des eigenen Glaubens die Hauptmotivation für das Betreiben Komparativer Theologie darstellt, besteht die Gefahr, dass der religiös andere nur zur Funktion des eigenen Weltzugriffs wird [...]« (Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 152). Nach von Stosch ist das Hauptziel Komparativer Theologie die »Würdigung der Wirklichkeit und damit [die – AS] adäquate Wahrnehmung und Wertschätzung des religiös anderen.« Ebd. 150f. Nur unter Einnahme dieser Haltung und der Wahrnehmung Anderer als anders eröffnen interreligiöse Begegnungen einen *thirdspace*. Dieser *thirdspace* hat zugleich immer eine *performative* Dynamik, weil beide Partner*innen immer auch relativiert und verändert werden. Der Ausgang dieses Begegnungsprozesses ist stets offen und vorher nicht abzusehen. Dennoch ist der Instrumentalisierungsvorwurf immer wieder als kritisches Korrektiv auch für die hier bearbeitete Frage nach der Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs heilsam und in die Selbstreflexion einzubeziehen.

75 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 154.

76 Ebd. 194.

77 Ebd.

78 Ebd. 197.

dialogisch entwickelt wird, müssen religiös Andere dabei stets die Deutungshoheit über die eigene Tradition behalten. Damit diese Vergleiche nicht zu bloßen theologischen Glasperlenspielereien werden, betonen vor allem von Stosch und Winkler, dass die Vergleiche stets problemorientiert durchgeführt werden und sich dazu an den »zentralen Themenstellungen der Menschen unserer Zeit«⁷⁹ orientieren müssen, beziehungsweise rückgebunden sind »an bestehende Forschungsdesiderate«⁸⁰. In ihrer Verwiesenheit an den konkreten Dialog und an religiös Andere als Autorität »ist sich die komparative Theologie in ihrem Vorgehen immer der eigenen Verwundbarkeit und der Reversibilität bzw. Fallibilität ihrer Urteile bewusst«⁸¹. Ihre Ergebnisse sind nie endgültig, sondern können nur vorläufig und reversibel sein und stehen im Dialog immer wieder neu auf dem Prüfstand.

Reinhold Bernhardt weist zurecht darauf hin, dass komparativ arbeitende Theolog*innen, deren vordringliches Anliegen eine Analyse auf Mikroebene ist, ihre Vorgehensweise dennoch auf einer Makroebene reflektieren und epistemologische Vorentscheidungen auf der Makroebene treffen und offenlegen müssen, ohne die ihre Analysen auf der Mikroebene nicht zu plausibilisieren wären.⁸²

1.2.2 Dialog und Erkenntnistheologie: epistemologische Grundbedingungen (Catherine Cornille, Klaus von Stosch)

Weil die Komparative Theologie konstitutiv auf den interreligiösen Dialog angewiesen ist, muss sie, um ihre Forschungsanliegen und -ziele erreichen zu können, die Bedingungen klären, unter denen eine interreligiöse Begegnung für Komparative Theologie gelingen und fruchtbringend werden kann. Eine entsprechende Referenzgröße ist die 2008 publizierte Studie *The im-possibility of interreligious dialogue* von Catherine Cornille.⁸³ Cornilles Dialogbegriff ist sehr voraussetzungsreich und imprägniert von den soeben skizzierten Agenden Komparativer Theologie, allen voran dem Anliegen, durch den

79 Ebd. 199. Ähnlich Winkler: Grundlegungen Komparativer Theologie(n), 80. Immer wieder wird deshalb, so auch von Stosch, eine Zusammenarbeit und Inspiration mit Befreiungstheologie und feministischer Theologie gefordert, um vor allem auch die Problemstellungen marginalisierter Gruppen in den Blick zu nehmen und die Komparative Theologie damit vor Hegemonialstreben, Essentialismus und Eurozentrismus zu bewahren. Vgl. dazu von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 291f.

80 Ebd. 200.

81 Ebd. 213. Von Stosch rekonstruiert und begründet die »Forderung nach einer Methodologie, die die eigene Position in verwundbarer Weise reformuliert« nicht nur philosophisch-hermeneutisch, sondern auch kreuzestheologisch und geschichtstheologisch. Vgl. dazu ebd. 214f.

82 Vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 423f. Das ist auch für den Dialogbegriff der Fall (Kapitel 1.2.2). Mit Blick auf Klaus von Stosch weist Bernhardt außerdem darauf hin: »Von Stosch arbeitet nicht philosophisch, sondern systematisch-theologisch und – anders als von ihm selbst deklariert – auch nicht mikrologisch, sondern auf einer systematisch-theologischen Mesoebene. Er bearbeitet die großen Themen der christlichen Dogmatik [...] in Bezug vor allem auf den Islam.« Ebd. 414. Wie man diese Frage bewertet, kommt in erster Linie auf die Definition und Kategorienbildung von Makro-, Meso- und Mikroebene an, die nicht einfach feststeht, sondern hochgradig interpretativ und konstruiert ist (das gilt sowohl für Bernhardt als auch die Komparative Theologie als Ganze).

83 Cornille, Catherine: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*. New York: Crossroad Publ. 2008.

interreligiösen Dialog die eigene Religion und Glaubenstradition besser zu verstehen. Eine klare definitorische Bestimmung oder theoretische Konkretion des Dialogbegriffs findet sich bei Cornille zwar nicht, aber sie erarbeitet über fünf Schlüsselkategorien, denen sie jeweils ein Kapitel widmet, Gelingensbedingungen für interreligiöse Dialogprozesse (»essential conditions«⁸⁴): (1.) doktrinale oder epistemische Demut (»doctrinal or epistemic humility«), (2.) Bindung an die eigene Tradition (»commitment to a particular religious tradition«), (3.) Verbundenheit mit anderen religiösen Traditionen (»interconnection, or the belief that the teachings and practices of the other religion are in some way related to or relevant for one's own religious tradition«), (4.) Empathie (»empathy«) und (5.) Gastfreundschaft (»hospitality to the truth of the other«).⁸⁵ Diese von Cornille identifizierten Voraussetzungen für interreligiösen Dialog versucht sie, entsprechend ihrer eigenen konfessionellen Eingebundenheit, in erster Linie aus der christlichen Tradition abzuleiten, spürt ihnen aber auch in anderen religiösen Traditionen nach. Ihr Entwurf ist angeleitet von der Überzeugung, dass interreligiöser Dialog keine den Religionen äußerlich zukommende Aufgabe ist, sondern dass er zu verorten ist im Streben nach Wissens- und Erkenntniszuwachs, das jeder religiösen Tradition innewohnt.⁸⁶

Von Stosch rezipiert Cornilles *The im-possibility of interreligious dialogue* im Kontext seines programmatischen Entwurfs im Sinne ethisch-praktischer »Grundhaltungen« des interreligiösen Dialogs.⁸⁷ Entgegen dieser Interpretation werden im Folgenden die genannten Grundbedingungen vor allem hinsichtlich ihrer hermeneutisch-epistemologischen Relevanz wieder stärker in den Fokus gerückt und damit auch näher an Cornilles Intention dargestellt: Ihre Überlegungen gründen auf der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit gelingenden interreligiösen Dialogs (vgl. der Titel, der nach der »(Un-)Möglichkeit« (*im-possibility*) interreligiöser Dialoge fragt). Sie selbst spricht von epistemologischen Bedingungen:⁸⁸

»If dialogue is to include the possibility of change and growth, not only of the individuals involved, but also of the religions themselves, then certain essential conditions are to be fulfilled. In this book, I frame these conditions for a constructive and enriching dialogue between religions in terms of a series of virtues that, however, point to deeper doctrinal and epistemological demands.«⁸⁹

(1.) »Humility«: Doktrinale bzw. epistemische Demut Eine erste Grundbedingung beruht auf der anthropologischen Einsicht in die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis und die Vorläufigkeit allen menschlichen Wissens.⁹⁰ Für den interreligiösen Dialog fordert Cornil-

84 Ebd. 4.

85 Vgl. ebd. 4–6.

86 Vgl. ebd. 213.

87 Vgl. von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 155.

88 Vgl. dazu Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, 137: »The possibility of genuine dialogue between religions requires not only a series of internally religious conditions, but also epistemological ones.« Hervorhebung AS.

89 Ebd. 4.

90 Im Christentum ist die Forderung einer epistemischen Demut mit dem eschatologischen Vorbehalt fest in der theologischen Tradition verankert. Vgl. ebd. 29f.

le deshalb epistemische Demut auf mindestens zwei Ebenen: gegenüber der religiösen Tradition Anderer (»This involves recognition of the limitation of one's knowledge and understanding of the other.«⁹¹) und gegenüber der eigenen Tradition (»Openness and receptivity toward the other religion presupposes humble recognition of the constant limitation and therefore endless perfectibility of one's own religious tradition.«⁹²). Mit von Stosch ist deshalb im interreligiösen Dialog

»die eigene Glaubenslehre und die eigene doktrinale Gestalt des Glaubens bzw. sein Erkennen und Verstehen dieser Gestalt immer nur in einer Haltung der Demut [zu] äußern – im Wissen um dessen Vorläufigkeit und Brüchigkeit [...], weil für alle gilt, dass sie das Geschenk des Unbedingten nur auf bedingte, symbolische und damit missverständliche Weise ausdrücken und bezeugen können.«⁹³

Andererseits ist es nach Cornille gerade dieses Bewusstsein um diese Vorläufigkeit und Begrenztheit allen menschlichen Wissens, das überhaupt erst der »Impuls zum Dialog« ist, weil es dazu aufruft, sich selbst auch im Bereich des eigenen Glaubens immer wieder als Lernende*r zu begreifen: »The impulse to dialogue arises from the desire to learn, to increase one's understanding of the other, of oneself, or of the truth. It thus presupposes humble awareness of the limitation of one's own understanding and experience and of the possibility of change and growth.«⁹⁴ Eine Öffnung für andere religiöse Lebensweisen und Überzeugungen kann helfen, über die Eingebundenheit und lebensweltliche Prägung hinaus den eigenen Glauben neu zu verstehen.⁹⁵

(2.) »Commitment«: Konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition Das Bewusstsein um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis auch in Fragen des Glaubens widerspreche dann auch nicht dem Festhalten an eigenen Glaubensüberzeugungen.⁹⁶

»Interreligious dialogue in full sense of the term involves engagement between religions, or between individuals insofar as they confess adherence to their particular religious tradition. [...] it does presuppose commitment to a particular worldview and belief system and a willingness to attest to its truth and validity in dialogue with other worldviews and belief systems.«⁹⁷

Fundamentaltheologisch und erkenntnistheoretisch interessant ist dabei, dass Cornille das häufig als spannungsreich beschriebene Verhältnis zwischen dem Festhalten an der eigenen religiösen Tradition und dem Engagement im interreligiösen Dialog in ein

91 Ebd. 9f.

92 Ebd. 10.

93 Von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 156.

94 Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, 9. Ähnlich auch Ward: *The idea of »God« in global theology*, 388.

95 Vgl. ebd. 11 und 93; von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 156.

96 Zum Spannungsverhältnis zwischen interreligiösem Dialog und dem Bekenntnis zur eigenen religiösen Tradition vgl. dazu ebd. 59–61.

97 Ebd. 59.

zirkuläres Wechselverhältnis verschiebt und dabei die eigene religiöse Tradition epistemologisch als Ausgangs- und zugleich als Endpunkt jeden Dialogengagements betont:

»The tradition represents a necessary point of departure and place of return in all genuine interreligious dialogue. It offers a storehouse of religious experiences and insight to bring to the dialogue and to reconsider as a result of the dialogue. [...] it is only through openness to other traditions and to the possibility of change and growth that traditions themselves hope to gain from dialogue and secure the continued commitment of those engaged in the adventure of interreligious dialogue.«⁹⁸

Klaus von Stosch begründet diese zweite eingeforderte Grundhaltung – und damit auch einen Teilaspekt des Forschungsanliegens Komparativer Theologie – vor allem religionspolitisch: »Wenn man nicht mit der eigenen Tradition verbunden ist und für sie Zeugnis gibt, ist das dialogische Bemühen nur noch individuell bedeutsam und vermag nichts mehr zur Aussöhnung der Religionen beizutragen.«⁹⁹

(3.) »Interconnection«: Verbundenheit mit anderen religiösen Traditionen Basis jeden interreligiösen Dialogs (*foundation for dialogue*¹⁰⁰) ist für Cornille die Überzeugung, dass unterschiedliche religiöse Traditionen nicht nur Trennendes voneinander abgrenzt (Differenzen), sondern dass sie untereinander auch durch Gemeinsamkeiten verbunden sind. »Though the *differences* between religions are most often identified as the proper food of dialogue, it is from the realization of a *connection* with other religious traditions that dialogue is felt to be in fact possible.«¹⁰¹ In vielen interreligiösen Dialoginitiativen, vielfach auch im jüdisch-christlichen Dialog, wird diese Verbindung religiöser Traditionen vor allem ethisch verortet.¹⁰² Cornilles Grundbedingung für interreligiösen Dialog aber geht tiefer: Für einen *theologischen Dialog* brauche es auch das Bewusstsein einer Verbundenheit mit anderen religiösen Traditionen aus *theologischen* Gründen:

»Yet it does not as such form the basis for sustained dialogue on distinctly religious questions. This requires belief in the inherently religious connection between different religious traditions: it is only insofar as the other religion is thought to be related to one's own experience or conception of ultimate reality that dialogue becomes not only possible, but necessary.«¹⁰³

98 Ebd. 94.

99 Von Stosch: Komparative Theologie, 157.

100 Cornille: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue, 134.

101 Ebd. 133. Hervorhebung AS.

102 Vgl. dazu ebd. 133f.: »What I prefer to designate with the cautious word ›interconnection‹ may be found in a common confrontation with external challenges or in a shared commitment to any number of social, political, or economic causes. Often, this external meeting ground creates a strong sense of interreligious solidarity and collaboration. And it may become the basis for dialogue on the contribution of distinctive religions to such external cause.«

103 Ebd. 134. Vgl. dazu NA 1, das diese Gemeinsamkeit aller Religionen über die »ungelösten Geheimnisse unserer Existenz« codiert, die sich auch angesichts der Antwortversuche der Religionen nicht einfach auflösen. Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 161 und hier Kapitel 6.1.1.

Diese von Cornille postulierte theologische *interconnection* zwischen Religionen wird uns für die Frage nach der Möglichkeit eines *theologischen Dialogs* mit dem Judentum (Kapitel 2), die von jüdisch-orthodoxer Seite mit Verweis auf Rabbiner Joseph Soloveitchik bisher abgelehnt wird, noch weiter beschäftigen (Kapitel 4.1).¹⁰⁴ Cornille sieht diese Verbundenheit weniger in der Annahme einer alle Religionen verbindenden höchsten Wirklichkeit und Transzendenz (*ultimate reality*),¹⁰⁵ sondern in einer Verbundenheit wiederum aus dogmatisch-erkenntnistheologischen Gründen (in engem Zusammenhang mit der ersten Forderung nach doktrinaler oder epistemischer Demut):

»The very belief that the teachings or practices of the other religion are somehow related to one's own conception of ultimate reality is evidently a sufficient ground and reason of dialogue. For believers [...] dialogue is a process through which one [...] continues to deepen one's own self-understanding through a progressive, though not unlimited, integration of the truth of other religions.«¹⁰⁶

Von Stosch spitzt in seiner Rezeption Cornilles *interconnection* vor allem auf die Frage nach der Kommensurabilität religiöser Überzeugungen zu, womit eine bereits diskutierte epistemologisch relevante Frage des interreligiösen Dialogs erneut begegnet (vgl. Kapitel 1.1.3.3): »Any notion of the radical singularity or the fundamental incomparability of religions would render dialogue superfluous, if not impossible.«¹⁰⁷ Daran gelte es auch angesichts von Verständigungsschwierigkeiten bis hin zu gänzlichem Nichtverstehen in Dialogsituationen festzuhalten. Komparative Theologie setzt in diesem Fall auf das Ausprobieren neuer Grammatiken und Sprachspiele und gesteht die »Mühsal des hermeneutischen Prozesses«¹⁰⁸ durchaus ein.

(4.) »Empathy«: Empathie und liebevolle Aufmerksamkeit Hinter dieser Grundbedingung für das Gelingen des interreligiösen Dialogs steht die hermeneutisch-epistemologische Frage nach der Möglichkeit, Andere und ihre religiösen Traditionen angemessen wahrnehmen zu können: »One of the most basic requirements for dialogue is proper understand-

104 Vgl. Soloveitchik, Joseph B.: *Confrontation*. In: ders.: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–111; Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): *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)*. Bonn: o. V. 2020, 7–21.

105 Damit grenzt sich Cornille, wie kennzeichnend für Komparative Theologie generell, von einer pluralistischen Religionstheologie (bspw. John Hicks *the Real*) ab.

106 Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, 95.

107 Ebd. Vgl. auch von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 158: »Interreligiöser Dialog und Komparative Theologie können nur gelingen, wenn wir unterstellen, dass wir einander zumindest prinzipiell verstehen können. Denn jede Behauptung einer prinzipiellen Nichtverstehbarkeit oder Unvergleichbarkeit von Religionen würde den Dialog überflüssig, wenn nicht sogar unmöglich machen.« Von Stosch rekonstruiert diese Kommensurabilitätshypothese über Ludwig Wittgensteins Beobachtungen zum Phänomen gemeinsamer menschlicher Handlungsweisen, vgl. dazu von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 158f.

108 Von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 159.

ding of the other.«¹⁰⁹ Um sich im interreligiösen Dialog tatsächlich auf das Selbstverständnis Anderer einlassen zu können und sich davon für den eigenen Glauben herausfordern und bereichern zu lassen, ist für Cornille ein von Sympathie und Einfühlung getragener Habitus notwendig.¹¹⁰ Dieser Habitus ist für Klaus von Stosch epistemologisch deshalb relevant, weil dadurch performativ Räume für Andere im eigenen Denken geschaffen werden:

»Empathie versucht also, sich so sehr für die andere zu öffnen, dass ich mich von ihr und ihrer Religion berühren und affizieren lasse. Das bedeutet nicht, dass ich ihre Religion übernehme oder für wahr halte. Aber es bedeutet, dass ich sie und ihre religiöse Praxis an mich heranlasse, ohne mich zugleich innerlich davon zu distanzieren.«¹¹¹

Cornille gesteht allerdings ein, dass Empathie nicht einfach hergestellt werden kann und deshalb als Grundbedingung kaum einzufordern ist. »But whether one will be moved by a particular religious teaching or practice remains ultimately unpredictable.«¹¹² Empathie muss deshalb immer die Wahrnehmung religiös Anderer orientierend anleiten (»empathy may, however, function as a basic principle of orientation«¹¹³).

Für Klaus von Stosch bedeutet Empathie im interreligiösen Dialog darüber hinaus eine postkoloniale Sensibilität für Ausschließungsmechanismen im Dialoggeschehen.¹¹⁴ Methodisch ist dann gefordert, »systematisch die Einbeziehung verschiedener Gruppen in den Dialog einzuüben und dabei immer auch die in der jeweiligen Gesellschaft marginalisierten einzubeziehen.«¹¹⁵

(5.) Hospitality: Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit Anderer Das Prinzip interreligiöser Gastfreundschaft wird abseits von Cornille und der Komparativen Theologie im Kontext der Gestaltung interreligiöser Begegnungen, so Bernhardt, als Alternative zum Beziehungsmodell des interreligiösen Dialogs postuliert. Im Fokus steht dabei weniger ein theologischer Dialog als vielmehr die Gestaltung friedlichen Zusammenlebens in interreligiösen und pluralen Gesellschaften oder die Gestaltung interreligiöser spiritueller Begegnung, vor allem in Form gemeinsamer Rituale und liturgischer Feiern.¹¹⁶ Cornille

109 Cornille: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue, 137.

110 Vgl. ebd. 5. Von Stosch weist darauf hin, dass Cornille hier auf Überlegungen aus der klassischen Hermeneutik von Dilthey zurückgreift. Vgl. von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 161 (FN 126). »However, real understanding of the religious other involves more than an intellectual grasp of the teachings and practices of the other religion. It also presupposes a willingness and ability to penetrate into the religious mind-set of the other and understand him or her from within.« Cornille: The im-possibility of interreligious dialogue, 138.

111 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 161.

112 Cornille: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue, 175.

113 Ebd. 176.

114 »In jedem interreligiösen Dialog ist es unerlässlich, auch darauf zu achten, wer vom Dialog ausgeschlossen ist. [...] Insgesamt ist es wichtig, auch die soziale Gruppenzugehörigkeit der Gesprächspartner zu bedenken.« Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 163.

115 Ebd.

116 Vgl. dazu ausführlich Bernhardt: Inter-Religio, 259–266. »Im Modell der Gastfreundschaft treten die Dimensionen der ethischen Praxis sowie der Leiblichkeit und Sinnlichkeit in den Begegnun-

nimmt Ansätze dieses Modells auf und überführt sie in das Modell des interreligiösen Dialogs. Sie versteht Gastfreundschaft wiederum als erkenntnistheologische Grundbedingung im Sinne eines Vermögens, Wahrheit in anderen Religionen wahrzunehmen und anzuerkennen.¹¹⁷ Angesichts der Andersheit des Gastes, die eine Herausforderung für den Gastgeber darstellt, fordert Gastfreundschaft, der Fremdheit und Differenz positiv zu begegnen und dafür offen zu sein, sich durch diese Differenzerfahrungen verwandeln zu lassen.¹¹⁸ Die Metapher der Gastfreundschaft hat zudem eine topologische Dimension im Sinne eines »Raum Gebens« für religiös Andere im eigenen Denken und die Bereitschaft, sich ganz auf den Gast und seine Bedürfnisse einzustellen und sich von ihm bereichern zu lassen.¹¹⁹

Charakteristisch für die Kategorie der Gastfreundschaft und die Forderung einer gastfreundschaftlichen Haltung im Dialog ist ein asymmetrisches Verhältnis. Das bringt einerseits Vorzüge gegenüber einer Gleichstellung von Partner*innen in einem Dialog, bspw. dass keine Gegenleistungen erwartet werden. Andererseits birgt es aber auch Gefahren, nämlich dann, wenn die Position des Gastes geschwächt wird, bspw. indem der Status des Gastes nur ein vorübergehender ist oder indem durch die Wahrnehmung als »Gast« in erster Linie die Kategorie der Fremdheit aktiviert wird und darüber performativ Fremdheit erst erzeugt wird.¹²⁰

1.2.3 Ein Übergang: Zur Notwendigkeit kulturwissenschaftlicher Perspektiven

Catherine Cornille versteht ihre Grundbedingungen für das Gelingen interreligiöser Dialoge als nichts den Religionen äußerlich Zukommendes, sondern als religionsinterne Voraussetzungen, die aus den jeweiligen religiösen Traditionen abzuleiten sind:

»It is clear that each of these conditions represents a challenge for most religious traditions and for individuals engaged in interreligious dialogue. Though some religions

gen hervor, wohingegen das Dialogmodell in der Praxis immer eine gewisse intellektualistische Schlagseite hatte und hat.« (Ebd. 261). Bernhardt vergleicht beide Modelle, die durchaus »markante Unterschiede« aufweisen und sich »nicht aufeinander abbilden oder ineinander überführen lassen«. Als wegweisend für Modelle der Gastfreundschaft nennt Bernhardt philosophische und theologische Überlegungen Emmanuel Levinas, Paul Ricoeurs und katholisch vor allem Theodor Sundermaiers, Marianne Moyaerts und Margit Eckholts, vgl. ebd.

117 Cornille: *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, 177.

118 Vgl. ebd. 178.

119 »Wenn man einen Gast dazu auffordert, sich in den eigenen Räumen wie zu Hause zu fühlen, dann meint das nicht, dass der andere sich so verhalten soll wie ich und ich ihn nur bei einer solchen Anpassung anerkenne. Vielmehr bedeutet Gastfreundschaft anzuerkennen, dass mein Haus anders wird, damit die andere darin sein kann, als die, die sie in ihrem eigenen Haus ist.« Von Stosch: *Komparative Theologie als Wegweiser*, 164.

120 Für eine ausführliche kritische Würdigung des Modells der Gastfreundschaft s. Bernhardt: *Inter-Religio*, 263–266. Bernhardts Fazit: »Das Modell der Gastfreundschaft (so wie es gemeinhin verstanden und praktiziert wird) eignet sich somit nicht, um auf Dauer gestellte interreligiöse Beziehungen zu gestalten. Sein Anwendungsbereich besteht vor allem in der Konzeption einzelner Begegnungsveranstaltungen und in der Einladung zur Teilnahme an religiösen Feiern.« Bernhardt: *Inter-Religio*, 265.

may be more attuned to certain conditions than others, fulfillment of all of the conditions requires a certain hermeneutical effort and creativity, a reinterpretation of traditional teachings or a mobilization of latent resources hidden within one's own religious texts and teachings. As the field of modern hermeneutics has taught us, the meaning of religious texts is multivalent and polysemic, and therefore subject to a continuous process of reinterpretation.«¹²¹

Aus postkolonialer Perspektive ist diese Forderung in der Hinsicht zu problematisieren, dass sie einmal mehr als Ausdruck eines christlichen Hegemonialanspruchs missverstanden werden könnte. Diskurstheoretisch wäre mit Foucault zu fragen, wer überhaupt die Macht hat zu bestimmen, unter welchen Bedingungen interreligiöser Dialog gelingen kann. Dazu kommt: Wenn man Cornilles Forderungen als »Grundbedingungen« ernstnimmt, die erfüllt sein müssen, damit interreligiöser Dialog gelingen kann, stellt sich auch die Frage, ab wann Gläubigen einer Religion die Fähigkeit zur Teilhabe an interreligiösen Dialogen abgesprochen werden müsste, weil sie diese Bedingungen aus ihrer eigenen Tradition nicht ableiten können oder wollen. Für die jüdische Orthodoxie beispielsweise dürfte zumindest die dritte Forderung nach Anerkennung von theologischer Verbundenheit zwischen den Religionen fragwürdig sein. Eine weitere Problematik ist m.E., dass die fünf Grundbedingungen nicht innerhalb des Dialogs entwickelt wurden, sondern von Cornille oder der Komparativen Theologie dem Dialog vorgegeben sind (Kapitel 1.3). Wäre interreligiösen Begegnungen, bei denen die Beteiligten die von Cornille aufgestellten Grundbedingungen nicht akzeptieren, der Charakter des »Dialogs« abzusprechen (Cornille selbst spricht von der »Un-Möglichkeit« des Dialogs)?

Angesichts dieser Fragen zeigt sich die Notwendigkeit, normative Konzepte des interreligiösen Dialogs, die es zweifelsohne im Sinne von orientierenden »Qualitätsstandards« braucht, um kulturwissenschaftliche Analysen und Neubetrachtungen zu ergänzen. M.E. haben Cornille und von Stosch diesbezüglich noch kaum entsprechende Methoden und Paradigmen, allen voran den *translational turn*, im Blick. Für Doris Bachmann-Medick stehen kulturvergleichenden Disziplinen hier generell noch am Anfang:

»Dabei erweist sich die Kategorie der *Übersetzung* geradezu als ein Äquivalenzbegriff zum Kulturenvergleich. Denn sie lenkt die Aufmerksamkeit auf Tiefenstrukturen des Vergleichs. Dadurch befördert sie eine interkulturelle Komparatistik, die bis auf die Ebene der Infragestellung der eigenen, westlichen Analyse- und Vergleichskategorien reicht und die schon von da aus die Grenzen ihrer Universalisierbarkeit kritisch offen legt.«¹²²

Vor allem im Hinblick auf die Frage einer *interconnection* und der Kommensurabilität von Glaubenswahrheiten ist es unter Einbeziehen der Übersetzungskategorie nicht nur möglich, sondern epistemologisch sinnvoll »auf konzeptueller Ebene am Prinzip kultureller [und religiöser – AS] Übersetzbarkeit«¹²³ festzuhalten: »Durch Übersetzung werden Verständigungstechniken aktiviert, die ganz bewusst darauf setzen, dass sich

121 Cornille: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue, 6.

122 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 261. Vgl. dazu ausführlicher ebd. 258–261. Hervorhebung AS.

123 Ebd. 242.

Kulturen überschneiden und dass kulturelle Differenzen verhandelbar werden.«¹²⁴ Außerdem legt sich die Übersetzungskategorie auch deshalb nahe, weil sie auf die aktive Rolle des Übersetzens in der Beziehungs- und Kontaktgeschichte zwischen Kulturen – und m.E. übertragbar auch auf Religionen im Sinne kultureller Sinnsysteme – aufmerksam macht, in Interaktion, Austausch, Wechselseitigkeit, Übersetzungsverweigerung oder gar Unübersetzbarkeit.¹²⁵ »Jedenfalls wäre zu prüfen, inwieweit man, wenn man kulturenvergleichend arbeitet, nicht besser die Übersetzungskategorie zu Hilfe nimmt.«¹²⁶

Das methodische Setting des *translational turn* könnte Komparative Theologie bereichern hinsichtlich einer kritischen Selbstreflexion, aber auch im Sinne einer Erweiterung des Methodenspektrums (Kapitel 1.2.1). Komparative Theologie wird zu einer Adaption dieser Ansätze der interkulturellen Komparatistik auf den Bereich des interreligiösen Vergleichs (vor allem unter epistemologischem Einbezug der eigenen konfessorischen Verortung) herausgefordert.¹²⁷ Übersetzung als Forschungsmethode bedeutet eine »umfassendere Übertragung fremder Denkweisen, Weltbilder und differenter Praktiken«¹²⁸ bei gleichzeitiger Wahrung der Fremdheit. Methodologisch beziehen sich Übersetzungen dabei stets auf »kleinere Einheiten, Symbole, Anredeformen, Erzählmuster, Kommunikationssituationen, auf größere historische Zusammenhänge, Konventionen und Denkmuster und erhalten dadurch Zugang zu kulturellen Bedeutungen«¹²⁹. James Clifford macht für die interkulturelle Komparatistik außerdem darauf aufmerksam, dass kulturelle Bedeutungen nicht einfach nur übertragen werden können, sondern dass es im Zuge von Übersetzungsprozessen immer auch zu »practices of displacement«¹³⁰ kommt, also zu (Bedeutungs-)Verschiebungen, die es zu reflektieren gilt. So wäre Cornilles und von Stoschs Grundhaltung einer Kommensurabilitätsunterstellung weiter zu differenzieren und beispielsweise zu reformulieren als Annahme einer prinzipiellen Übersetzbarkeit religiöser Traditionen und Glaubenswahrheiten.

Generell weiß Komparative Theologie zwar um den erkenntniskonstitutiven Ort interreligiöser Dialoge für ihr Forschungsanliegen, weist ihn aber bisher nicht konsequent und systematisch in seiner erkenntnistheologischen Qualität und damit Theologizität aus (vgl. dazu die hier in Kapitel 8 vorgeschlagene »Grundlegung des Dialogs« als Anregung für interreligiöse Dialoge generell).

124 Ebd. 243.

125 Ebd. 260. Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs ließe sich das religionshistorisch entlang der Geschichte von Frühjudentum und Frühem Christentum (»Parting of the Ways«, Kapitel 1.4.1) nachzeichnen.

126 Ebd. 259.

127 Vgl. dazu ebd. 258–261.

128 Ebd. 244.

129 Ebd. 244. Hervorhebung AS.

130 Clifford, James: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge/London 1997, 3. Vgl. dazu Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 259.

1.3 Kulturwissenschaftlich: Der jüdisch-christliche Dialog als Übersetzungsraum *in between*

Der jüdisch-christliche Dialog als Forschungsgegenstand für eine Erkenntnistheorie im Horizont einer *katholischen* Fundamentaltheologie fokussiert in erster Linie den *jüdisch-katholischen Dialog* (meistens aber allgemeiner in der Rede vom jüdisch-christlichen Dialog) in Form konkreter bilateraler Zusammenkünfte von Geistlichen, Gelehrten, Gläubigen aus jüdischen und katholischen Glaubens Traditionen.¹³¹

»Es geht bei interreligiösen Begegnungen, die einer *theologischen Agenda* folgen [...] darum, [...] die verschiedenen Religionstraditionen (bzw. einzelne Aspekte von ihnen) in ihrer unverkürzten Verschiedenheit zueinander in Beziehung zu setzen und dabei auch die Differenzen und die Kollisionspunkte zu thematisieren. Es ging um *Verständigung* bei *bestehenbleibender Differenz*. Dazu ist wohl der Verzicht auf gegenseitige Exklusionen, nicht aber die Suche nach Übereinstimmung erforderlich.«¹³²

Der fundamentaltheologische Fragehorizont nach der erkenntnistheologischen Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs für christliche Theologie und der topologisch-performative Ansatz generieren dabei einen erweiterten Dialogbegriff, der schließlich wiederum performativ Synergien auf die Konstituierung des Judentums und des jüdisch-christlichen Dialogs als *loci theologici* freisetzt (Kapitel 8.1). Für eine *Epistemologie des jüdisch-christlichen Dialogs* wird der jüdisch-christliche Dialog im Folgenden

131 Von »jüdisch-katholischem Dialog« ist hier vor allem dann die Rede, wenn die Aussagen lediglich für die Tradition der katholischen Kirche gültig sind, beispielsweise wenn es um institutionalisierte Dialogformen, Dialogdokumente oder Forschung im Raum der katholischen Kirche geht oder wenn beispielsweise lehramtliche Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanum vorausgesetzt werden. Als Ergänzung: Wenn es auch nicht im Fokus dieser Studie liegt, so soll der »Dialog des Lebens« im alltäglichen Zusammenleben von Jüd*innen und Christ*innen nicht vergessen werden: die Dialogarbeit an der Basis mit den örtlichen religiösen Institutionen im Sinne von gemeinsamen Bildungsveranstaltungen, aber auch spirituellen Angeboten oder die Zusammenarbeit von Judentum und Christentum mit staatlichen/gesellschaftlichen Institutionen zur Konfliktlösung/Friedenserhaltung/etc.

132 Bernhardt: *Inter-Religio*, 124. Hervorhebung AS. Nicht unerwähnt darf in diesem Zusammenhang bleiben, dass bspw. in dieser Studie von christlicher Seite die Notwendigkeit eines theologischen Dialogs und damit einer »theologischen Agenda« für den jüdisch-christlichen Dialoge betont wird. Vor allem das orthodoxe Judentum strebt in jüdisch-christlichen Beziehungen eher die Lösung praktischer Probleme in sozialer und politischer Hinsicht an und steht einem theologischen Dialog kritisch gegenüber (Kapitel 4.1). Bernhardt macht eine ähnliche Unterscheidung wie Küster (Küster spricht von einem »Dialog des Verstandes«), die er jedoch konzeptionell über den Begriff einer »Agenda« fasst: »Eine Agenda umfasst die Motivation, die Fokussierung der Aufmerksamkeit, die Ausrichtung des (kommunikativen) Handelns und die Erwartung von Zustandsveränderungen als Folge des Handelns und der Reaktion anderer darauf. Eine Agenda ist von einem Interesse geleitet und wird in sozialen Feldern verfolgt, die durch (subtile oder offene) Machtkonstellationen geprägt sind.« Bernhardt: *Inter-Religio*, 93. Bernhardt unterscheidet zwischen fünf Agenden: (a) Gestaltung interreligiöser Koexistenz, (b) Kooperation, (c) Verstehen und Beziehungsverbesserung, (d) spirituelle Erfahrung und religiöse Lebensdeutung, (e) theologische Erkenntnis. Vgl. dazu ebd. 92. Ähnlich Küster, der von einem »Dialog des Verstandes« spricht. Vgl. dazu Küster: *Interkulturelle Theologie*, 137f.

zunächst über die kulturwissenschaftlichen Leitkategorien *Performanz*, *Räumlichkeit* und *Übersetzung* terminologisch und konzeptionell neu gefasst.¹³³

Das Wort »Dialog« geht über das Französische *dialogue* und das Lateinische *dialogus* zurück auf das griechische Substantiv διάλογος (»Unterredung«, »Gespräch«). Entgegen Manfred Riegers Einwand, dass mit dieser etymologischen Herleitung nicht viel gewonnen sei,¹³⁴ ist sie für einen topologisch-performativen Ansatz durchaus reizvoll: Das griechische Wort διά-λογος besteht neben der Wortwurzel λόγος (»Wort«, »Rede«) aus der räumlichen Präposition διά (»[hin-]durch«) und wird häufig im Kontext einer wasser-metaphorischen Aufladung als »Fließen von Worten« übersetzt.¹³⁵

»Dialog heißt »durch den Logos«, durch die Sprache, durch das Vernünftige, das Symbolische, das Sinnhafte. Mir [Christian Rutishauser – AS] ist wichtig, dass der Dialog nicht auf eine banale Kommunikation reduziert wird. Es geht *anthropologische* um *sinnhafte Begegnung* und *theologisch* um *Gottes schöpferisches Wort*. So ist der Dialog eine Alternative zu jeder noch so subtilen, auch verbalen Gewalt.«¹³⁶

Dieses (hin und her) Fließen von Worten, von Zeichen, Bedeutung und Sinn, geschieht nicht ortlos, sondern *durch* einen metaphorischen Zwischenraum ausgespannt *zwischen* zwei (oder mehreren) Partner*innen *hindurch*. Dazu passt auch die räumliche Vorstellung eines *Über-Setzens* (ebenfalls im Kontext einer Wasser-Metaphorik). »Dialog« ist damit von der Wortherkunft her bereits ein hochgradig dynamisches, räumlich-performatives Übersetzungs-Geschehen.

1.3.1 Dialog und Übersetzung: Ein Mehrwert?

Performanz, Räumlichkeit und Übersetzung leiteten in den vergangenen Jahrzehnten entscheidende Wendungen (*turns*) in den Kulturwissenschaften ein. Von einer »kulturwissenschaftlichen Wende« (*cultural turn*) ist dann die Rede, wenn nicht nur neue Leitkategorien gebildet werden, sondern wenn diese eine kritische wissenschaftstheoretische Selbstreflexion anstoßen sowie eine methodische Neuausrichtung ermöglichen. Sie benennen Umbrüche, die disziplinübergreifend zu Theorietransformationen führen. Für eine Erkenntnistheorie sind sie vor allem insofern interessant, als die *cultural turns* »epistemologisches Nachdenken beförder[n]«¹³⁷, also tatsächlich neue Ebenen der

133 Gewinnbringend, aber in dieser Studie nicht einlösbar, wäre eine Erweiterung des Dialogbegriffs um Theorien und Methoden des *material turn*. Anregend könnte dazu bspw. sein Thienenkamp, Heike/Voit, Johannes: Im Dialog mit den Dingen. Perspektiven und Potentiale ästhetischer Bildung. Bielefeld: transcript Verlag 2022.

134 Vgl. Riegger, Manfred: Interreligiöser Dialog im Angesicht von Heterogenität. Differenzhermeneutische Grundlegung und Perspektiven für religiöse Bildung. In: MThZ 69 (2018), 218–240, 218.

135 Vgl. dazu den Eintrag in Gemoll, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München: Oldenbourg¹⁰2006.

136 Rutishauser, Christian: Für eine katholische politische Theologie des Heiligen Landes. Im Interview mit Francesco Papagni. In: kath.ch. 28. Juli 2024: <https://www.kath.ch/newsd/fuer-eine-katholische-politische-theologie-des-heiligen-landes/> (10.02.2025).

137 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 14. Ähnlich: »Von einem *turn* kann man erst sprechen, wenn der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene

Erkenntnisgewinnung erschließen: die methodologische Neuausrichtung hat epistemischen Wert. Erst unter diesen Voraussetzungen werden die kulturwissenschaftlichen Wenden schließlich auch disziplinenübergreifend wirksam und können so auch für Theologie produktiv gemacht werden.¹³⁸ Eine diskursive Neukonzeption des Dialogbegriffs rückt, mit Hoff, »jene epistemischen Konstellationen, in denen Wissensformen entstehen und damit auch Wissen selbst generiert wird«¹³⁹ in den Fokus.

Bisher wurden die *cultural turns* in theologischen Reflexionen zum Wesen des Dialogs kaum zur Kenntnis genommen und für eine Analyse interreligiöser Begegnungen fruchtbar gemacht.¹⁴⁰ Man konzentriert sich vor allem entweder auf Systematisierungen und Kategorisierungen interreligiöser Begegnungen (vor allem Bernhardt in *Inter-*

von Analysekategorien und Konzepten ›umschlägt‹, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und -medium wird.« Ebd. 26.

138 Vgl. dazu ausführlicher ebd. 7–27. Reflexionen über Theologie im Zeichen der *cultural turns* s. Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn, 141–151; Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen 12). Stuttgart: Kohlhammer 2013; Nehring, Andreas (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008; sowie Essen, Georg: Interkulturelle Theologie. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann: Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz: Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart: J. B. Metzler 2007, 283–293.

139 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 143.

140 Entsprechende Recherchen lieferten keine Ergebnisse für eine umfassende kulturwissenschaftliche Begriffsbildung des interreligiösen Dialogs. Dennoch ist die theologische Bearbeitung des *translational turn* nicht neu. Rezipiert wurde der *translational turn* am ehesten in den Missionswissenschaften, beispielsweise bei Andrew Walls (Walls, Andrew: The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith. Maryknoll: Orbis 1996) oder Lamin Sanneh (Sanneh, Lamin: Translating the Message. The Missionary Impact on Culture. Maryknoll: Orbis Books 2009 (Ersterscheinung 1989)). Am umfassendsten arbeitete bisher Norbert Hintersteiner mit den *cultural studies* und auch dem *translational turn*. Ihn interessieren Religionen im globalen Dialog. Vgl. Hintersteiner, Norbert: Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft – Missionstheologie im interkulturellen Wandel. In: Mariano Delgado: Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5). Stuttgart: Kohlhammer 2009, 99–128; ders.: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001. Henning Wrogemann sieht die Situation mit Blick auf sein Projekt einer Theologie und *Theorie Interreligiöser Beziehungen* ähnlich: »Gegenüber der Konzentration auf kognitive Inhalte ist das Augenmerk auf diejenigen Medien, Wirkweisen, Orte und Akteure zu richten, die im Feld interreligiöser Beziehungen Wirkung entfalten. Für in diesem Bereich dringend erforderliche empirische Studien sind religions- und kulturwissenschaftliche sowie anthropologische und ethnologische Zugänge ebenso erforderlich wie etwa medien-, moderne- oder netzwerktheoretische Ansätze. Damit eröffnet sich ein weites Feld zukünftiger Forschung, deren gesellschaftspolitische Relevanz unmittelbar einleuchten dürfte. [...] Durch deskriptive Analyse auf Grundlage der oben genannten methodischen Zugänge können Einsichten gewonnen werden, die als kritisches Korrektiv zu religiös-normativen Perspektivierungen wirken. Eine Theorie Interreligiöser Beziehungen trägt durch ihre Analyse dazu bei, bisher verborgen gebliebene Wirkkräfte, Machtinteressen und Stilisierungen aufzudecken. Charakteristisch für eine solche Theorie sind die Aspekte Multiperspektivität, Medien, Performanzen, Räume, Grenzen und Akteure.« Wrogemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen, 287. Hervorhebung AS. Eine Theorie Interreligiöser Beziehungen kann laut Wrogemann nur in einem *multiperspektivischen* Bezugsrahmen und über eine Vielzahl methodischer Zugänge entworfen werden, vgl. ebd. 288.

Religio) oder auf ethische Reflexionen zum Gelingen interreligiöser Dialoge als normative Orientierung für Dialogprozesse (wie exemplarisch über die Komparative Theologie und Catherine Cornille gezeigt).

Dazu können die *cultural turns* und in erster Linie der *translational turn* anregen: »Statt Übersetzung qua Dialog zu behaupten, versuchen sie vielmehr aus den gesellschaftlichen Widersprüchen und Konfliktsituationen selbst die prekäre Kategorie der Übersetzbarkeit zu entwerfen und auszuarbeiten«¹⁴¹, so Doris Bachmann-Medick. Was also für die Beschreibung und Analyse inter-*kultureller* Begegnungen wissenschaftstheoretischer Standard ist, hat bisher noch keine systematische Anwendung in »Theologien des (interreligiösen) Dialogs« gefunden.¹⁴² Doch sie eröffnen m.E. neue Sichtweisen auf Dialogprozesse und ermöglichen eine theoretische Einholung bisher übersehener oder ausgeblendeter Aspekte. Sie können Problematiken bisheriger Verstehens- und Arbeitsweisen aufdecken und alternative Lösungsansätze bereitstellen vor allem dadurch, dass sie neue Sprachspiele und Grammatiken zur Verfügung stellen (Kapitel 8.1.3). Es werden nicht nur neue Wege der Analyse bereitgestellt, sondern auch neue Wege kritisches Wissen zu generieren, das Transformationen ermöglicht und Interventionen anbietet.

Für Theorien, die interreligiöse Dialoge als Gegenstand haben, sind sie in erster Linie deshalb wertvoll, weil sie einen statischen Allgemeinbegriff von Dialog ablösen und Dialog als einen dynamischen, komplexen, handlungsorientierten und damit performativen Begriff freilegen können. Eine entsprechende konzeptionelle Neufassung eines theologischen Dialogverständnisses kann Theologie ins Gespräch mit anderen Geisteswissenschaften bringen, vermittelt den Dialogbegriff an komplexe und pluralismusfähige Konzepte von Religion und nimmt die Realität von Phänomenen wie Identität, Heterogenität und Hybridität ernst.¹⁴³ Das ermöglicht die Entwicklung alternativer Sprachformen und Deutungsmuster, die performativ auf die Gestaltung und das Geschehen interreligiöser und jüdisch-christlicher Dialoge zurückwirken.

Der *translational turn* entstand auf dem Boden anderer *cultural turns* und lässt vielfältige Überlagerungen, unter anderem mit dem *performative*, *spatial* und dem *postcolonial turn*, aufscheinen, die neue Perspektiven auf den jüdisch-christlichen Dialog erschließen.¹⁴⁴ *Übersetzung* als Analysekatgorie bietet deshalb eine erste Möglichkeit, den jü-

141 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 388.

142 Vgl. dazu das in Salzburg angesiedelte Forschungsprojekt »Developing a Theology of Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective. Research Program University of Salzburg«: <https://www.plus.ac.at/ztkr/forschung/projekte-2/christian-jewish-perspective/> (10.02.2025).

143 Wenn man mit Gregor Maria Hoff davon ausgeht, dass die Kirche sich im Zweiten Vatikanischen Konzil erstmals ihrer »unhintergehbaren [weltkirchlichen und damit – AS] interkulturelle[n] Dimension von Christentum und Kirche und also auch ihrer Theologien« (Hoff: *Gegen den Uhrzeigersinn*, 142; ähnlich ebd. 146) bewusst wird (vgl. GS Kapitel 2), dann können damit auch die erkenntnistheologischen Umstellungen, die das Konzil vornimmt, und dessen fundamentaltheologische Grammatik methodologisch eingelöst werden. »Solche Inversionen [Umstellungen in der bekannten Theorieanordnung] hat das Konzil vorgenommen. Sie lassen sich theologisch im Modus der *cultural turns* konzeptualisieren, um den offenbarenden Gehalt [...] entdecken und bestimmen zu können.« Hoff: *Gegen den Uhrzeigersinn*, 151.

144 Bachmann-Medick spricht von einer »besonderen Anschlussfähigkeit der Übersetzungskategorie« verbunden mit einem hohen Potential zur Selbstreflexion kulturwissenschaftlicher Theorien. Vgl. Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 273. Erste Ansätze für die kulturwissenschaftliche Analy-

disch-christlichen Dialog erkenntnistheoretisch in den Blick zu nehmen und die daraus sich ergebenden Fragestellungen für Theologie aufzuschlüsseln.

1.3.2 Dialog als Zwischenraum/*space-in-between*

Die kulturwissenschaftliche Kategorie der *Über*-setzung als Form kultureller Praxis impliziert bereits etymologisch eine spatiale Dimension, und zwar insofern, als es um einen Positions-, bzw. Ortswechsel geht, ein Überschreiten und Hinaustreten aus dem eigenen Bereich, eine Praktik der Bewegung. Deshalb ergibt ein Zusammenlesen translatiionaler und spatialer Theorien fruchtbare Synergien. Für das Feld des interreligiösen Dialogs trifft das nochmal in besonderer Weise zu, weil nicht nur »Über-setzung«, sondern auch der etymologische Befund zum Begriff »Dia-log« eine Verbindung nahelegt (Kapitel 1.3.1).

Die Performance jüdisch-christlicher Dialogveranstaltungen besteht aus christlicher Perspektive – mit Bernhardt – in erster Linie in einer *Verständigung* auf theologischer Ebene im Modus einer *gemeinsamen* Suche nach Wahrheit und Erkenntnis (Kapitel 1.2).¹⁴⁵ Topologisch ereignet sich diese *dialogische Suchbewegung* als ein »Hinübertragen« (vgl. lat. *transferre*, deut. hinüberbringen, hinübertragen) von Bedeutungen, religiösen Kontexten und Überzeugungen in einen *Zwischen-Raum*, in einem Raum zwischen jüdischen und christlichen Dialogpartner*innen. Durch diese Tätigkeit des Hinübertragens wird der innere Raum der jeweiligen religiösen Tradition immer schon performativ überschritten. Das bedeutet: im Dialog entsteht immer konkret-akut ein *neuer*, dritter Raum *zwischen* Judentum und Christentum (mit Homi Bhabha als *in-between-space* oder gemeinhin *thirdspace*)¹⁴⁶. Auch Volker Küster wagt eine Übertragung von Bhabhas *thirdspace*-Konzept auf interreligiöse Dialoge:

»Der interreligiöse Dialog schafft einen dritten Raum (Homi Bhabha) im »Zwischen« den Religionen. Ein Raum im Grenzbereich zwischen den verschiedenen Glaubenssystemen, in den jeder das Beste einbringt, was seine Religion ihm zu bieten hat, ohne

se interreligiöser Begegnungsprozesse gab es in den Religionswissenschaften. So wurde von Peter J. Bräunlein die missionarische Verbreitung christlichen Glaubens als Prozess der Übersetzung (Text- und auch Bildübersetzungen) analysiert. Ders.: *Image Transmission as Image Act. Christian Images, Emotions and Religious Conversion in the Philippines*. In: Birgit Mersmann/Alexandra Schneider (Hg.): *Transmission Image. Visual Translation and Cultural Agency*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2009, 11–37.

145 Vgl. dazu Bernhardt: »Man kann fragen, ob es sich beim Aufweis von Gemeinsamkeiten eher um einen Erkenntnisakt oder einen Kommunikationsakt handelt. Im ersten Fall ginge es um die ergebnisoffene Suche nach und die Aufdeckung von real existierenden, aber verborgenen Gemeinsamkeiten. Im zweiten Fall um die Annahme und Mitteilung von postulierten und zugeschriebenen Gemeinsamkeiten. Im Hintergrund der ersten Option steht ein eher ontisches Religionsverständnis, im Hintergrund des zweiten ein eher diskursives.« Bernhardt: *Inter-Religio*, 109.

146 Bhabha ist in seiner Terminologie nicht stringent oder eindeutig. *Thirdspaces* oder *in-between-spaces* bezeichnet er an anderer Stelle auch als *translation* oder *hybridity*. Für eine umfassendere Einordnung s. Bachmann-Medick, Doris: *Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung*. In: Claudie Breger/Tobias Döring: *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam: Rudopi 1998, 19–38, 21f.

den Rückzugsraum des Heiligen aufzugeben. Doch wer sich einmal auf den Weg gemacht hat, wird verändert zurückkehren und dadurch auch Spuren in seiner eigenen Religionsgemeinschaft hinterlassen [*performative* Dynamik des Dialogs als *thirdspace* – AS]. Es ist ein Raum der Begegnung für den Dialog des Lebens, ein Raum der Weisheit für den Dialog des Verstandes und ein Raum der spirituellen Erfahrung für den Dialog des Herzens.«¹⁴⁷

Küster belässt es allerdings bei diesen Andeutungen und führt den Gedanken des Dialogs als eines dritten Raums nicht weiter systematisch durch. Auch sein evangelischer Kollege Henning Wrogemann, der im performativ gefassten Paradigma des Raums einen wichtigen »Baustein« für sein Projekt einer *Theologie Interreligiöser Beziehungen* sieht, belässt es bei einem Hinweis: »Interreligiöse Beziehungen sind daher nicht an sich zu deuten, sondern [...] im Hinblick auf soziale Räume, die durch Handeln entweder geschaffen werden oder die umgekehrt Handeln in bestimmter Weise beeinflussen.«¹⁴⁸

Wie im Dialog geht es auch bei einer Übersetzung nicht um größtmögliche Äquivalenz zum Original, sondern jeweils um ein Ausverhandeln von Bedeutungen, die notwendigerweise bleibende Differenzen einschließt. Diese Aushandlungsprozesse finden nach Homi Bhabha in einem *thirdspace*, einem Ort kultureller Begegnungen statt. Ein *thirdspace* ist nach Bhabha kein realer Ort, sondern ein Zeichen-Raum, in dem man sich auf Zeichen bezieht und Zeichen aushandelt.¹⁴⁹ Gleichzeitig geschehen diese Aushandlungsprozesse nicht ort- und raumlos, sondern sie sind immer auch topografisch rückgebunden an reale Orte der Begegnung. Jüdisch-christliche Dialogveranstaltungen stellen – topografisch-konkret, aber auch topologisch – solche Räume offener Aushandlungen zur Verfügung, *dritte Räume* oder *in-between-spaces*, Räumen zwischen jüdischen und

147 Küster: Einführung in die interkulturelle Theologie, 151. Reinhold Bernhardt erinnert daran, dass schon Martin Buber in seiner Dialogphilosophie zwischenmenschliche Begegnungen als ein Offenhalten des »Zwischens« konstituiert habe. Im Dialog sei dieses »Zwischen« offenzuhalten. In Dialogen gehe es dann auch nicht um das Erzielen einer Übereinkunft, in der die Differenzen aufgehoben seien, sondern um eine Verständigung über die »Sache«, die auch unterschiedliche Sichtweisen einschließen kann. Vgl. dazu Bernhardt: Inter-Religio, 196f. Buber, Martin: Ich und du. Leipzig: Insel-Verl. 1923. Ausführlicher zur jüdischen Dialogphilosophie des 20. Jh. s. Bernhardt: Inter-Religio, 189–198.

148 Wrogemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen, 291. Neben dem Raum-Paradigma sieht er solche »Bausteine« (ebd. 287) in kulturwissenschaftlichen Leitkategorien wie Medien, Performativität, Grenzen und Akteuren, vgl. dazu ausführlich ebd., 287–294 (»Grundlinien einer Theorie Interreligiöser Beziehungen – Ausblick«). An anderer Stelle verweist Wrogemann zurecht darauf, dass in interreligiösen Dialogen nicht nur der »rationale Gehalt verbaler Äußerungen« wahrgenommen und als bedeutsam erachtet wird, sondern dass »ein dialogischer Austausch auf ganz anderer Ebene statt[findet]: Das Dialogische manifestiert sich hier in *Konstellationen*, in denen die Akteure agieren, es zeigt sich an *Orten* und an *Gesten* [körperlicher Symboliken – AS] oder an dem, was gesagt und dem, was nicht gesagt wird.« Ebd. 304. Auch hierzu können kulturwissenschaftliche Ansätze einen Beitrag leisten, weil sie eben diese nicht-verbalen Dimensionen und ihre Bedeutungszuschreibungen in interreligiösen Begegnungen besser wahrnehmbar und analysierbar und damit einer Theoretisierung zugänglich gemacht werden.

149 Seinen spatial-postkolonialen Ansatz entwickelt Bhabha maßgeblich in Bhabha, Homi: The Location of Culture. London u.a.: Routledge 1994.

christlichen Akteur*innen. Das Wie der Gestaltung dieser entstehenden Zwischenräume ist jeweils neu zu finden und zu erhandeln.

Für Uwe Wirth ist Übersetzung eine kulturelle Praktik, die genuin in solchen Zwischenräumen vollzogen wird. Er spricht von Übersetzung als »zwischenräumlicher Bewegungspraktik«¹⁵⁰ und meint damit ein komplexes Wechselverhältnis zwischen Übersetzung und Zwischenraum: Einerseits sind Zwischenräume im Sinne kultureller Kontaktzonen die Bedingung der Möglichkeit für Übersetzungen.¹⁵¹ Andererseits sind es kulturelle Übersetzungshandlungen, die überhaupt erst diese Verbindung, diesen kulturellen Kontakt herstellen. Erst im und durch den vieldimensionalen Prozess des Übersetzens kann überhaupt ein *thirdspace* entstehen.¹⁵² Diese *in-between-spaces* als Sphären der Überblendungen und dynamischer Übergänge ermöglichen Übersetzung und konstituieren sich durch Übersetzungen.¹⁵³ Für Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen haben diese Zwischenräume als Orte materieller Wissensproduktion erkenntnistheoretische Qualität, weil sich in ihnen Wissen und Wissensformen aus zwei Gebieten sammeln, die in Übersetzungspraktiken miteinander in einen fruchtbaren Austausch gebracht werden.¹⁵⁴

1.3.3 Dialog als Übersetzungsraum *in-between*

(1.) Übersetzen als kulturelle Handlungsform im Dialog Um Dialoge als interreligiöse Zwischenräume vielfältiger Austausch- und Aushandlungsvorgänge analysieren zu können, bietet sich die Kategorie der Übersetzung an, weil sie, verstanden als vielschichtige interkulturelle und interreligiöse Praktik, genau solche Aushandlungsprozesse beschreibbar macht, denn:

»Die Erforschung solcher Zwischenräume kann nur dann fruchtbar werden, wenn diese als ›Übersetzungsräume‹ betrachtet werden: als Gestaltungsräume von Beziehungen, von Situationen, ›Identitäten‹ und Interaktionen durch konkrete kulturelle [und religiöse – AS] Übersetzungsprozesse.«¹⁵⁵

Der im Zuge des *translational turn* erweiterte Übersetzungsbegriff als *kulturelle Übersetzung*, expandiert Übersetzung »zu einer Leitperspektive für das Handeln [performative Dynamik von Übersetzung – AS] in einer komplexen Lebenswelt, für jegliche Formen

150 Vgl. dazu Wirth, Uwe: Zwischenräumliche Bewegungspraktiken. In: ders. (Hg.): *Bewegen im Zwischenraum* (Wege der Kulturforschung 3). Berlin: Kulturverlag Kadmos 2012, 7–34.

151 Ebd. 12.

152 Wirth: *Zwischenräumliche Bewegungspraktiken*, 8.

153 Der Charakter eines Zwischenraums und die Praktiken des Übersetzens für den jüdisch-christlichen Dialog dürfen nicht im Sinne eines nur vorübergehenden Zustandes angenommen werden, den es zu überwinden gilt, sondern der jüdisch-christliche Dialog ist eher ein »Verharren« im Dazwischen als bleibender Raum, den es zu gestalten gilt und der nur als Zwischenraum zum Offenbarungsraum werden kann (Kapitel 8).

154 Für einen genaueren Einblick in diese Epistemologie der Zwischenräume s. Dotzler, Bernhard/Schmidgen, Henning: *Parasiten und Sirenen. Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion*. Bielefeld: transcript 2008.

155 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 247.

des interkulturellen Kontakts«¹⁵⁶. Kulturelle Übersetzung im Sinne einer interaktiven Praxis, eines Aushandlungsprozesses zwischen kulturellen Lebensformen und Praktiken lohnt eine Übertragung auf den jüdisch-christlichen Dialog. Man kann von Formen *interreligiöser Übersetzungen* als zentrale religiöse Handlungsformen im Dialog sprechen. Eine Übertragung der Kategorie »kulturelle Übersetzung« auf die Frage nach »interreligiösen Übersetzungen« ist sehr komplex und nicht unproblematisch. Die Möglichkeiten und Grenzen dazu müssten zukünftig noch systematisch ausgelotet werden. Klar ist, dass religiöse Übersetzungsvorgänge zwar eine Spezialform kultureller Übersetzung darstellen, weil es um das Verhandeln von Wahrheitsansprüchen geht. Klar ist aber auch, dass eine Übertragung dennoch möglich und sinnvoll ist, insofern Religionen kulturell verfasste Systeme sind.¹⁵⁷ Dafür spricht sich auch Marianne Moyaert aus:

»Unlike the cultural-linguistic theory of religion [v.a. George Lindbecks Postliberalismus und dessen kulturell-linguistisches Religionsverständnis – AS], which holds that religions are untranslatable, we will argue that »translation« is a good model for understanding the possibilities and difficulties of hermeneutics in general and of interreligious hermeneutics in particular.«¹⁵⁸

- 156 Ebd. 240. Dazu Gabriele Münnix: »Übersetzen wird heute in den Kulturwissenschaften als kulturelles – und damit auch kulturveränderndes – Handeln gesehen [performativ – AS]: In dieser Form bestimmt der Übersetzungsbegriff inzwischen eine über Linguistik und Textphilosophie hinausweisende, kulturtheoretisch orientierte Übersetzungs- und Translationswissenschaft. Als kulturelle Übersetzung kennzeichnet er auch eine Wende in den Kulturwissenschaften, die den Kulturphilosophen gerne entgeht. Man spricht hier vom »translational turn.« Münnix, Gabriele: Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie des Über-Setzens im Horizont interkulturellen Verstehens. In: Dies. (Hg.): Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017, 15–42, 18.
- 157 Für eine entsprechende Verhältnisbestimmung zwischen Kultur und Religion schließe ich mich Andreas Nehring an: Ders.: Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz. In: ders. (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008, 11–31. Nehring verbindet einen diskursanalytischen (vor allem über Derridas *différance*) und semiotischen (über Clifford Geertz) Ansatz. Er versteht zunächst »die komplexen Verhältnisse von Religion und Kultur als Diskursfelder [...], auf denen sich Akteure jeweils und in verschiedenen Kontexten unterschiedlich bewegen und positionieren und die immer wieder neu ausgehandelt werden.« Ebd. 28f. Mit Geertz fasst er sodann Religion als Symbolsystem, das einerseits von Kultur geprägt ist und andererseits auf Kultur prägend wirkt. Vgl. ebd. 29f. Die Ansätze Derridas' und Geertz' berühren und überschneiden sich, wo es um die Erschließung von Bedeutung kultureller und religiöser Praxis geht: Beide gehen von einer uneinholbaren *différance* aus. Kultur und Religion sind immer nur zeichenhaft und nicht jenseits kultureller Performanzen (und deren religiöser Codierung) zu erfassen. Für Nehring leiten sich daraus drei Aspekte für eine Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion ab: »Erstens: Von Religion kann nur gesprochen werden, wenn eine unaufhebbare Differenz zur Kultur markiert ist, die nicht wiederum auf Konstruktionen oder auf Strategien der Symbolisierung zurückgeführt werden kann. Zweitens: Religion bildet eine nichtdiskursive bzw. nichtkonstruktive Grundlage kultureller Praxis. Drittens: Die Möglichkeit von Sinn ist nur dadurch zu bestimmen, dass man den konstitutiven Riss, die *différance*, anerkennt, die die Entstehung von Sinn reguliert. Das ist nicht anders denn zeichenhaft zu denken.« Ebd. 28.
- 158 Moyaert, Marianne: Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality. Amsterdam u.a.: Rodopi 2011, 197; vgl. auch Lindbeck, George A.: The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminster Press 1984. Moyaert rezipiert insbeson-

Der jüdisch-christliche Dialog als *in-between-space* soll daher im Folgenden als performativer *Handlungs-Raum* beschrieben werden, in dem religiös-theologische *Übersetzungsvorgänge* zwischen jüdischen und christlichen Akteur*innen ausgehandelt werden.¹⁵⁹

(2.) Übersetzen und übersetzt werden im Dialog Übersetzung als Analysekategorie soll deshalb im Folgenden eine methodische Erschließung des jüdisch-christlichen Dialogs als eines »Zwischenraums« anleiten (vgl. dazu im Weiteren die *theologische* Verarbeitung dieses kulturwissenschaftlichen Ansatzes: Dialog als »Glaubensraum *in between*« in Kapitel 2.3). Übersetzung als kulturelle oder – im Falle des interreligiösen Dialogs – religiös-kulturelle Übersetzung macht darauf aufmerksam, dass es Dialoge als *Zwischenräume* formal-logisch nur dann geben kann, wenn man von vielfältigen Überlagerungen und Überlappungen zwischen den sich begegnenden Religionsgemeinschaften ausgeht. Für das jüdisch-christliche Verhältnis sind diese historiografisch gut rekonstruierbar und wissenschaftlich konzeptualisiert (häufig assoziiert als »Parting of the Ways«, Kapitel 1.4.1). Diesen religionshistorischen und -soziologischen Befund gilt es in theologischen Theorien zu konzeptualisieren: Die jüdisch-christliche Verflechtungsgeschichte ist biblisch verbürgt in den alttestamentlichen Schriftziten des Neuen Testaments, im Festhalten an der kanonischen Bedeutung des Alten Testaments und wird offenbarungstheologisch-ekklesiologisch beansprucht, wenn die Kirche sich als hineingenommen in den Bund Gottes erfährt und um ihr unaufhebbares Verwurzelte in Israel weiß (Kapitel 8).¹⁶⁰ Solche Alteritätsvermerke wie die eben genannten im Christlichen, werden derzeit mit kultur- und religionswissenschaftlichen im Modus von »Wechselseitigkeiten des Transfers« oder »Zuständen des Immer-schon-Übersetztseins«¹⁶¹ betont: wenn Kulturen

dere Paul Ricoeur: Ders.: Vom Übersetzen (Fröhliche Wissenschaft 093). Berlin: Matthes & Seitz 2017.

159 Bachmann-Medick spricht in diesem Zusammenhang von einem neuen räumlichen Paradigma von Übersetzung in der Konstruktion eines »thirdspace« als eines spezifischen Handlungsraums von Übersetzungsprozessen. Vgl. dies.: Cultural Turns, 248. Als Beispiel für eine interreligiöse Übersetzung als *performative Praxis* aus dem jüdisch-christlichen Dialog: Die wegen der Corona-Pandemie 2020 entfallene Jahreskonferenz des ICCJ (*International Council of Christians and Jews*), die 2021 noch immer im Zeichen der Pandemie zum ersten Mal als reine Online-Tagung abgehalten wurde, hatte als eine Leitidee das rabbinisch-jüdische ethische Prinzip von *tikkun olam* aufgenommen und fragte dementsprechend in Vorträgen und Seminaren von jüdischen und christlichen Gelehrten nach vielfältigen Möglichkeiten eines gemeinsamen jüdisch-christlichen (und muslimischen) Beitrags zu einem *tikkun olam*, einem Heilwerden der Welt nach COVID-19. Zu *tikkun olam* vgl. Morgan, Michael L.: Tikkun olam. In: Dan Diner (Hg.): EJGK. Bd. 6: Ta-Z. Stuttgart/Weimar: Metzler 2015, 102–106.

160 Vgl. dazu Krohn, Claus-Dieter/Enderle-Ristori, Michaela (Hg.): Übersetzung als transkultureller Prozess (Exilforschung 25). München: Ed. Text + Kritik 2007, Vorwort Xf. Dazu Bachmann-Medick: »Die räumliche Auffassung von Übersetzung jedenfalls, gleichsam ihr Durchgang durch einen *spatial turn*, wäre ein Versuch, die Übersetzungsmetapher noch weiter zu erten, sodass sie zu einer Leitkategorie empirischer Untersuchungen werden kann.« Bachmann-Medick: Cultural Turns, 273.

161 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 247.

und Religionen nicht als holistische Gebilde, sondern als vielschichtige, hybride Phänomene dargestellt werden, deren Identitätsbildungen immer schon von Fremdeinträgen durchzogen sind.¹⁶² Mit der Übersetzungskategorie werden diese Fremdeinträge und Überlagerungen sichtbar und können konstitutiv Eingang finden in eine Epistemologie des jüdisch-christlichen Dialogs, als religionskulturelle Bedingungen der Möglichkeit dieses Dialogs.

Der Dialog ist eingelassen in eine Doppelstruktur von Übersetzen und Übersetzt werden,¹⁶³ der religionshistorisch in der »Zwillingsgeburt« (Daniel Boyarin)¹⁶⁴ von Judentum und Christentum (»Parting of the Ways«) nachvollzogen und über die alttestamentlichen Schriftverweise in den Texten des Neuen Testaments theologisch qualifiziert werden kann. Auf dieser Basis kann der Dialog als *Übersetzungsraum* reformuliert werden, der sich in der Begegnung und Beziehungsgestaltung zwischen jüdischen und christlichen Akteur*innen *performativ* als *wechselseitige Übersetzungen* vollzieht und konstituiert.¹⁶⁵

-
- 162 »Kulturen sind keine Gegebenheiten, die (wie Gegenstände) übersetzt werden könnten. Kulturen konstituieren sich vielmehr in der Übersetzung und durch die vielschichtigen Überlappungs- und Übertragungsphänomene von Verflechtungsgeschichten unter den ungleichen Machtbedingungen der Weltgesellschaft. In diesem Sinn spricht der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha ausdrücklich von »translatationaler Kultur«: Kulturen selbst sind fundamental von Übersetzungsprozessen durchzogen [Immer-schon-Übersetztsein].« Ebd. 249. Das kann analog auch für Judentum und Christentum als Religionsgemeinschaften ausgesagt werden. Geschichtswissenschaftlich entstanden in diesem Zusammenhang Konzepte von »histoires corisées«. Vgl. dazu Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Historie corisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), 307–326.
- 163 In der Wahrnehmung dieser Doppelstruktur steckt auch eurozentristisches Kritikpotenzial, denn es macht die Notwendigkeit des Einbeziehens nicht-christlicher, nichteuropäischer Blickwinkel deutlich. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 263. Vgl. dazu auch den Ansatz einer »globalen Verflechtungsgeschichte der Religionen«: Cuffel: In anderen Geographien denken, 37–92.
- 164 Daniel Boyarin spricht von einer »twin birth of Christianity and rabbinic Judaism as two forms of Judaism«: ders.: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford Univ. Press 1999, 2.
- 165 Zu Übersetzung als »Prozess von Verhandlung zwischen Texten und zwischen Kulturen«, zu »Übersetzen und Übersetztwerden« als Handlungsformen und zu kulturwissenschaftlichen Gegenstandsfeldern als »interaktionsabhängige Beziehungs- und Überlappungsfelder« s. Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 252f. Eine interessante Studie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs legte Jürgen Straub vor, der die Verarbeitung von Jüd*innen und ihre Erfahrungen in der Schoah als Übersetzungsprozesse deutete. Straub, Jürgen: Differenz und prekäre Äquivalenz in einer Übersetzungskultur. Ein hermeneutischer Rahmen für die exemplarische psychologische Analyse eines »Übersetzungsfehlers«. In: ders./Joachim Renn/Shingo Shimada (Hg.): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*. Frankfurt a.M./New York: Campus 2002, 346–389. Dazu Bachmann-Medick: »Das Problem besteht in der Schwierigkeit der Vermittlung von Leidenserfahrungen bei Angehörigen der zweiten Generation nach dem Zweiten Weltkrieg, zwischen Täterwelten einerseits und Opferwelten andererseits. Die Erfahrungsdiskrepanz zwischen beiden Gruppen verweist auf die Unzulänglichkeit eines assimilierenden Übersetzens, das grundverschiedene Erfahrungsräume vorschnell angleicht. Dagegen wäre ein Übersetzungsmodell weiterführend, das sich stattdessen Fremdem und Anstößigem aussetzt.« Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 269.

(3.) Übersetzung und Transformation im Dialog Der dialogische Prozess eines *diskursiven* Hin- und Her-Übersetzens schließt dabei performativ immer schon die *Transformation* dessen, was übersetzt werden soll, mit ein.¹⁶⁶ Transformation ist deshalb ein wesentliches Kennzeichen von Dialogen als Übersetzungsräumen in Grenz- und Zwischenräumen und ihrer performativen Dynamik (Kapitel 8).¹⁶⁷

Übersetzungs- und Transformationserfahrungen verlaufen dabei nicht reibungslos, sondern gehen mit Erfahrungen von Brüchigkeit und Vulnerabilität einher. Eine topologische Durchführung eines translationalen Verständnisses von Dialog kann eine Bewältigungsstrategie für die Fragilität der vieldimensionalen Dialogpraxis sein. Im jüdisch-christlichen Dialog als eines, übertragen von Bachmann-Medick, topologisch-performativen »*Handlungs-Raums* von Übersetzungsprozessen«¹⁶⁸, werden Judentum und Christentum »nicht mehr als Objekte von Übersetzung« in den Blick kommen, sondern konstitutiv »als Konstellationen von Konflikten, Differenzen, Überlagerungen und Vermischungen«.¹⁶⁹ Der jüdisch-christliche Dialog als Übersetzungsraum, in dem sich performativ komplexe Übersetzungshandlungen vollziehen, ist deshalb immer auch »voll [...] von sozialen Übersetzungskonflikten und interreligiösen Spannungsfeldern«¹⁷⁰. Auch darin liegt ein Potential des *translational turn* und seiner Methodologie für den jüdisch-christlichen Dialog und interreligiöse Dialoge generell: »Im Zuge eines konzeptuellen und zugleich handlungsanalytisch rückgebundenen *translational turn* lassen sich »Differenzen« jetzt eher auf der Interaktionsebene räumlich fundierter Zwischenräume und Übergänge untersuchen.«¹⁷¹ Die Übersetzungskategorie legt gerade die Brüchigkeit von Dialogen als diskursive Aushandlungsvorgänge und interreligiöse Wechselübersetzung frei. Konflikte, Differenzen, Erfahrungen von Unübersetzbarkeiten und Scheitern müssen dann nicht zu Frustration oder gar Dialogabbruch führen. Vielmehr werden sie als konstitutiv für solche Aushandlungsprozesse, als Voraussetzungen für die Möglichkeit interreligiöser Kommunikation, als Bedingung ihres Gelingens verstehbar und können damit zugleich einer Analyse zugänglich gemacht werden.¹⁷² Dialoge als Übersetzungsräume können mit Erfahrungen von Inkommensurabilität und aufscheinenden Dissonanzen umgehen und die dahinterliegenden Prozesse verständlich machen. Mit Bachmann-Medick:

166 Zygmunt Bauman spricht im Kontext interkultureller Begegnungen von einem »reciprocal change«. Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*. London et al.: Sage Publ. 1999, xiviii.

167 Die beteiligten Dialogpartner*innen gehen aus Begegnungen, in denen interreligiöse Übersetzungsprozesse geleistet werden, mit Baumann als »changed, different« heraus. Bauman, Zygmunt: *Culture as Praxis*. London et al.: Sage Publ. 1999, xiviii.

168 Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 251. Hervorhebung und Trennschreibung AS.

169 Ebd. 258.

170 Ebd. 268.

171 Ebd. 247.

172 Dazu Bachmann-Medick: Übersetzung »unterstellt nicht von vornherein glatte Transfers, sondern legt eher Brüche, Fehlübersetzungen, misslungene Übersetzungsversuche frei, um sie gar als notwendige Ausgangspunkte für Verständigung fruchtbar zu machen« (ebd. 256). Ausführlich dazu: Vermeer, Hans J.: Erst die Unmöglichkeit des Übersetzens macht das Übersetzen möglich. In: Joachim Renn/Jürgen Straub/Shingo Shimada (Hg.): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2002, 125–143. Ähnlich auch Thörner: *Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode*, 34.

»Dabei zeichnet sich die Notwendigkeit ab, einzelne Übersetzungsszenarien genauer einzukreisen, besonders im Hinblick auf die jeweiligen Übersetzungsschritte, Blockierungen, Brüche, Gelingensbedingungen, aber eben auch auf Anhaltspunkte und Gründe für ein Misslingen oder Scheitern von kulturellen [und interreligiösen – AS] Übersetzungsprozessen.«¹⁷³

(4.) Übersetzung und Macht im Dialog Im jüdisch-christlichen Dialog, wie auch in interreligiösen Begegnungen generell, kommt eine weitere Dimension hinzu, auf die die Übersetzungskategorie aufmerksam macht. Übersetzung als diskursive Praxis ist immer eingebunden in situative Konstellationen und historische Diskursformationen, die interessengeleitet und von Machtansprüchen durchzogen sind.¹⁷⁴ Epistemologisch heißt das, dass die Wissensproduktion in Dialogen als Übersetzungsräumen nicht neutral, sondern immer schon machtvoll aufgeladen ist (Kapitel 8). Wird der jüdisch-christliche Dialog als Übersetzungsraum verstanden, können diskursanalytische und postkoloniale Ansätze greifen und dadurch vielfältige Ausschlussmuster und Kontrollmechanismen in Dialogprozessen sichtbar gemacht und problematisiert werden.¹⁷⁵ Diskurstheoretische und postkoloniale Perspektiven können helfen, Machtgefälle und die mangelnde Beteiligung von Minderheiten auch in jüdisch-christlichen Begegnungen zumindest reflexiv einzuholen und nicht auszublenden.¹⁷⁶ Anhand dreier Beispiele soll die Notwendigkeit dieser Ansätze für eine Epistemologie des jüdisch-christlichen Dialogs verdeutlicht werden.

Erstens steht der jüdisch-christliche Dialog diskurstheoretisch immer auch im Kontext gesellschaftlich-politischer Diskurse um Antisemitismus und Israelkritik.¹⁷⁷ Für eine katholische Theologin wie die Autorin dieser Studie ist deshalb eine Sensibilität für

173 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 251.

174 Ebd. 245.

175 Im Kontext postkolonialer Selbstkritik wird Übersetzung deshalb »als Praxis kultureller Hegemonie oder als kolonialistische Unterwerfungsstrategie« (ebd. 264) und als europäische Repräsentationspraxis (vgl. dazu die *writing culture*-Debatte: ebd. 245) problematisiert.

176 Vgl. dazu ausführlicher auch die postkolonialen Durchführungen bei Judith Gruber und Sigrid Rettenbacher: Gruber, Judith: *Intercultural Theology. Exploring World Christianity after Cultural Turn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Rettenbacher Sigrid: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*. Zürich: Theologischer Verlag 2019. Für einen diskurstheoretischen Ansatz s. Thörner: *Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode*, 15–36.

177 Zum Thema »Antisemitismus« und der Frage nach einer adäquaten Verwendung dieses Begriffs innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs vgl. eine aktuelle Debatte zu Antisemitismus und Antijudaismus, deren Differenzierung Peter Schäfer in seinem 2020 erschienenen Buch *Eine kurze Geschichte des Antisemitismus* in Frage stellt: »Weder glaube ich, dass diese beiden Aspekte säuberlich zu trennen sind – ganz im Gegenteil, sie überschneiden und überlappen sich ständig –, noch teile ich die Auffassung, dass das eine (Antijudaismus) irgendwann von dem anderen (Antisemitismus) abgelöst wird.« Ders.: *Kurze Geschichte des Antisemitismus*. München: C.H. Beck 2020, 10. Johannes Heil hingegen besteht weiterhin darauf, »dass kategorisch [...] unbedingt zwischen christlich geleiteter Konditionierung jüdischer Existenz und dem Konstrukt eines unaufhebbarer Kultur- oder Rassengegensatzes zu trennen« (vgl. ders.: *Die Bürde der Geschichte. Stationen der langlebigen Lehre der Verachtung*. In: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 26–52, 37) ist. Dies

die Historie der schuldhaften Verstrickung der katholischen Kirche in die Verbrechen der Schoah, ein Bewusstsein für die Mehrheitsposition des Christentums gegenüber einer jüdischen Minderheit sowie ein Verständnis für die politische und theologische Bedeutung des Landes Israels für das Judentum als religiöse und ethnische Gruppe gefordert.¹⁷⁸

Zweitens ist derzeit zu beobachten, dass zunehmend das Bewusstsein dafür wächst, dass im jüdisch-christlichen Dialog vor allem eine weiße anglo-amerikanisch-europäische Mittel- und Oberschicht repräsentiert ist. Um zukunftsfähig zu sein und in pluralen (Migrations-)Gesellschaften Relevanz zu haben, müssen Möglichkeiten gefunden werden, die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppierungen in den jüdisch-christlichen Dialog mit einzubeziehen.¹⁷⁹

Zu problematisieren ist *drittens* die Überrepräsentation von Geistlichen im jüdisch-christlichen Dialog. Mit Blick auf die katholische Kirche ist in diesem Zusammenhang eine Formulierung im 2015 erschienenen Dokument G&C heikel: »Die Tatsache, dass die katholischen Vertreter, die an den Treffen teilnehmen, Bischöfe und Priester sind und die jüdischen Vertreter beinahe ausschließlich Rabbiner, erlaubt es, die jeweiligen Themen auch in religiöser Hinsicht zu beleuchten.« (Nr. 11) Auch wenn diese Aussage im konkreten Kontext des institutionalisierten Gesprächs zwischen Heiligem Stuhl und dem Oberrabbinat Israels steht, reproduziert sie eine mehrfache Ausschließung von Frauen aus *theologischen* Aushandlungsprozessen und macht das große Engagement vieler theologisch qualifizierter Frauen (und Lai*innen) im jüdisch-christlichen Dialog unsichtbar.

(5.) Übersetzung und Theologie im Dialog Bereits im Sinne eines Übergangs zum zweiten Kapitel und der Frage nach der Theologizität des Dialogs sei abschließend daran erinnert, dass die Kategorie der Übersetzung keine dem Christentum äußerliche ist, sondern eine,

sei notwendig, so Heil weiter, um auch zukunftsweisend beschreiben zu können, dass christliche Theologie nicht genuin antijüdische Elemente enthält. Vgl. ebd.

178 Vgl. dazu Rabbiner Arie Folger: »Schlussendlich kann sich das Judentum als Minderheitsreligion, als kleine winzige Minderheitsreligion, nicht auf die bloße demografische Macht verlassen, um die Treue zu seinen Kernlehren zu wahren, während es dem welterschütternden gesellschaftlichen Einfluss der Mehrheitsreligionen ausgesetzt ist, die hundert Male so viele Anhänger haben. Sich zu viel oder zu schnell zu öffnen, wird das Judentum einem unerwünschten und ungerechtfertigten Druck aussetzen, um seine Doktrinen anzupassen, um einer neu geöffneten Mehrheitsgesellschaft zu gefallen.« Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): 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). Bonn: o. V. 2020, 7–21.

179 Diese Einschätzung zur Zukunftsfähigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs wurde so und ähnlich in Diskussionsbeiträgen der ICCJ Annual Conference im Jahr 2021 geäußert. Zur Problematik des Generationenwandels im jüdisch-christlichen Gespräch vgl. auch Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith: Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema. In: Dies. (Hg.): Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9). Göttingen: V&R unipress 2017, 11–21: »Die heute noch am Gespräch aktiv Beteiligten sind in der Regel bereits jenseits der Lebensmitte.« Ebd. 12.

die geradezu bestimmend für es ist. Es ist zunächst bereits die Bibel selbst, die es nur im Plural der Sprachen Hebräisch, Griechisch und Aramäisch gibt. Bereits die schriftliche Fixierung der mündlichen Jesustradition ist ein Übersetzungsprozess vom Aramäischen in das Griechische. Die Verkündigungswege der frühen Jesusbewegung und schließlich die globale Verbreitung der Botschaft Jesu erforderte zahlreiche Übersetzungsvorgänge. Und die Kirchengeschichte lehrt auf allzu erschreckende Weise, dass Übersetzung kein rein philologisches Betätigungsfeld ist, sondern vor allem ein »Macht- und Identitätsfaktor«¹⁸⁰, eine zutiefst von einem Ringen um Macht- und Identitätspolitik durchdrungene Handlungsform. Auch für den jüdisch-christlichen Dialog stellt sich immer wieder die problematische »Frage nach einem christlichen Übersetzungsmonopol in Bezug auf andere religiöse Traditionen«¹⁸¹. Zugleich wohnt Übersetzungen aber in postkolonialen Kontexten ein Potential als Instrumentarium der Ermächtigung inne, nämlich dann, »wenn Übersetzungen einen neuen diskursiven Raum der Identitätsbildung eröffne[n] und Kommunikation über sprachliche Grenzen hinweg ermögliche[n]«.¹⁸²

Dieser kulturwissenschaftlich fundierte Entwurf einer Erkenntnis-*theorie* des jüdisch-christlichen Dialogs ist im zweiten Teil dieses Kapitels *theologisch* in eine Erkenntnis-*theologie* zu überführen. Mit einer kulturwissenschaftlichen Reformulierung steht nämlich nicht von vornherein fest, was nun unter einem theologischen Dialog, der Gegenstand dieser Studie ist, verstanden wird. Was ein Dialog ist, muss immer wieder neu ausgehandelt werden, was wiederum nur im Modus des Dialogs selbst geschehen kann. Nur im Dialog selbst kann verhandelt werden, unter welchen Prämissen dieser Dialog überhaupt geführt werden will. Das hat epistemische Relevanz: Der Dialog setzt damit seinen eigenen Grund frei und konstituiert sich performativ als nie abschließbarer Übersetzungsprozess im Zwischenraum von Judentum und Christentum. Auch der hier von christlicher Seite vorgeschlagene, kulturwissenschaftlich reformulierte und theologisch interpretierte Dialogbegriff (Kapitel 2) kann deshalb nur ein vorläufiger sein. Er ist darauf angewiesen, in den jüdisch-christlichen Dialog eingespeist, kritisch rezipiert und transformiert zu werden insbesondere durch jüdische Dialogpartner*innen. Auch die Frage nach der Übersetzbarkeit dieses Dialogbegriffs in die religiöse Tradition des Judentums muss offengelassen werden, sie sei aber zumindest als Frage benannt. Dass der in dieser Studie vorgestellte Dialogbegriff als Übersetzungsraum so von jüdischen Gesprächspartner*innen angenommen wird, kann nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden. Das setzt diese These einerseits einer hohen Verletzlichkeit aus. Andererseits aber kann nur so die Kategorie der Übersetzung prinzipientheoretisch in der eigenen Forschung eingelöst werden. Sie ist auf die Übersetzbarkeit und die Übersetzung durch jüdische Traditionen angewiesen. Wünschenswert für Aushandlungsprozesse wie diesen wäre die Einführung einer dritten, außenstehenden Perspektive im Sinne einer neutralen, kritischen Begleitung und Mediation, beispielsweise eingelöst durch Religionswissenschaftler*innen, Religionsphilosoph*innen oder Kulturtheoretiker*innen.

180 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 453.

181 Ebd.

182 Ebd.

1.4 Historisch-soziologisch: Judentum und Christentum als »Zwillinge«? »Gestern« und »heute«

Warum ist die Geschichte von Judentum und Christentum einerseits (Kapitel 1.4.1) und die des jüdisch-christlichen oder in unserem Falle jüdisch-katholischen Dialogs andererseits (Kapitel 1.4.2) für eine Erkenntnistheologie relevant? Religionsgeschichte ist nie neutral. Die *writing culture*-Debatte sensibilisierte dafür, dass Religionsgeschichte und ihre Repräsentation weniger objektive Darstellung, als vielmehr interessengeleitete Interpretation und Konstruktion ist, für deren Machtförmigkeit die Ausbeutungs- und Gewaltgeschichte des Kolonialismus exemplarisch steht.¹⁸³ Im Falle des jüdisch-christlichen Dialogs nehmen Überlegungen zu einem *writing culture* Dynamiken eigenen Ausmaßes an.

Die Schuldgeschichte der Kirche an Marginalisierung, Verfolgung, Vertreibung und Ermordungen von Jüd*innen über die Jahrtausende hinweg, wurzelt tief in einem problematischen Theologisieren von und über Jüd*innen: Jules Isaac beispielsweise spricht in diesem Kontext von der »Lehre der Verachtung«¹⁸⁴ der Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Jeremy Cohen von einer hermeneutischen Instrumentalisierung und Verzweckung von Jüd*innen für christliche Theologie.¹⁸⁵ Angesichts der desaströsen Performativität daraus resultierender und immer weiter tradiert Narrative, fordert Philip A. Cunningham in seinen Publikationen immer wieder, »[a]ll branches of theology require accuracy regarding Judaism past and present. [...] It obviously does *not* mean that Christian theology must always cohere or agree with Jewish perspectives. It *does* mean that caricatures of Judaism should be excluded from Christian theology.«¹⁸⁶ Diesem Grundsatz weiß sich diese Studie verpflichtet. Die Repräsentation des Judentums und des jüdisch-christlichen Dialogs in christlichen Theologien ist keine Nebensächlichkeit, sondern insofern sie Erkenntnis leitend und generierend wirkt, ist sie im Entwurf einer Erkenntnistheorie zu berücksichtigen und zum Thema zu machen.¹⁸⁷

183 Ausführlich dazu s. ebd. 144–183 (»Reflexive Turn/Literary Turn«).

184 Vgl. Isaac, Jules: *L'enseignement du mépris*. Paris: Fasquelle 1962.

185 Vgl. Cohen, Jeremy: *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1999.

186 Cunningham, Philip A.: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*. In: *Horizons* 44 (2017), 281–305, 287. Diese Aufrichtigkeit und Wertschätzung in der Darstellung des Judentums im Kontext christlicher Theologie ist für Cunningham nicht nur historisch, sondern in erster Linie *theologisch*-(ekklesiologisch) begründet: »Indeed, history suggests that the church lacks integrity, becomes less whole [...] when it misrepresents or demeans Judaism.« Ähnlich auch ders.: *Maxims for Mutuality*, 45–52 (»7. You shall not consider or present the historical development of Christian theology without reference to related developments in the postbiblical Jewish community.«).

187 Vgl. Philip A. Cunningsams 2. *Maxime*, die die Performativität von Theologie und darin inhärenter christlicher Darstellungen des Judentums bewusst macht: »Remember that your work as an educator, theologian or preacher affects the living Jewish community of today.« Cunningham: *Maxims for Mutuality*, 5–15.

Die Dialoggeschichte als Teil eines »Dialogs über den Dialog«¹⁸⁸ ist epistemologisch von Bedeutung. Die Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs und deren sprachliche Repräsentation ist das *diskursive Feld*, in das der Dialog als Zwischen- und Übersetzungsraum konstitutiv eingelassen ist und das performativ auf die Erschließung von Dialogräumen und die zeichengebundenen Handlungsmöglichkeiten innerhalb dieser Räume zurückwirkt.¹⁸⁹ Die prägendsten Momente dieser Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungsgestaltung, ihre Umbruchpunkte und vor allem die Art und Weise wie sie erzählt, interpretiert und tradiert werden, wirken in der Gegenwart als *Narrative* performativ auf das Dialoggeschehen und die einzelnen Dialoge als Sprachhandlungen. Die »erzählte« Dialoggeschichte ist nicht einfach eine Auflistung historischer Fakten, sondern in erster Linie Deutungsfolie und Regieanweisung für Interpretationsprozesse, eine hermeneutische Brille für den jüdisch-christlichen Dialog. Diskursanalytisch gesprochen bestimmen die produzierten Narrative mit, welche Personengruppen sich an welchem Ort treffen (können), welche Themen angesprochen werden können und müssen, was und wie etwas gesagt werden kann und darf, welche Worte und Zeichenhandlungen sinnhaft sind und welche Wirkungen sie performativ freisetzen. Die »erzählte« Dialoggeschichte entscheidet mit über Plausibilitäten und Wissensformen, über die Begründbarkeit, Kommunizier- und Überzeugungsfähigkeit von Erkenntnis.

1.4.1 »Gestern« (*Parting of the Ways*): »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18)

Eines dieser Narrative nicht nur auf christlicher, sondern auch auf jüdischer Seite, welches die Begegnungen zwischen Jüd*innen und Christ*innen über Jahrtausende prägte, war nach Cunningham die Vorstellung, dass die Entstehung der jeweils anderen Glaubensgemeinschaft jeweils nicht dem Willen Gottes entspreche:

»One manifestation of oppositional, binary thinking is the widely shared assumption among both most Christians and Jews that ›something went wrong‹ with the origins of Christianity and rabbinic Judaism as discrete communities. This separation is thought to have been contrary to God's will. Christians can consciously or unconsciously imagine that most Jews did not accept the Good News about Jesus because God ›blinded‹ them (following Paul in Romans 11:25), or because Jews were innocently mistaken because of a misplaced myopic focus on the Torah, or less benignly, because of their obstinacy. Jews may consciously or unconsciously assume that if not Jesus, then Paul dis-

188 Klaus Hock versteht unter einem »Dialog über den Dialog« zwar in erster Linie eine dialogische Verständigung über theologische und wissenschaftstheoretische Grundlagen des interreligiösen Dialogs (vgl. dazu Hock, Klaus: Einführung in die interkulturelle Theologie. Darmstadt: WBG 2011, 114 (Anmerkung 13)). Dennoch kann m.E. auch eine historische Rückversicherung der jüdisch-christlichen Geschichte in Form einer (gemeinsamen) Narration des jüdisch-christlichen Dialogs als ein solcher »Dialog des Dialogs« bezeichnet werden.

189 Im Folgenden wird die Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs deshalb nicht linear erzählt, sondern über ihre Narrative exemplarisch entlang der katholischen Erklärung G&C und der jüdisch-orthodoxen Erklärung BJR erschlossen.

torted the essence of Judaism and so created the fundamentally misguided Gentile church.«¹⁹⁰

Bis heute hält sich diese Vorstellung, kurz nach Jesu Tod sei mit dem Pfingstereignis die Kirche entstanden, existiere das Christentum als eigenständige Religionstradition, die sich vom Judentum abgetrennt habe. Auch in der Theologie ging man lange Zeit davon aus, dass die Trennung zwischen Judentum und Christentum vor allem durch die Missionsstätigkeit des Völkerapostels Paulus (35–60 n. Chr.) oder mit der Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–70 n. Chr.) spätestens aber bis zum Ende des 1. Jahrhunderts vollzogen war.¹⁹¹ Die historische Forschung der vergangenen Jahrzehnte allerdings hat dieses Metanarrativ indes revidiert:

»In der modernen Bibelwissenschaft ist es unstrittig, dass Jesus selbst keine eigene Religion abseits vom Judentum gründen wollte. Wann die Wege zwischen Judentum und Christentum allerdings auseinandergingen und wie stark die Wurzeln des beginnenden Christentums im Judentum liegen, ist derzeit eines der ereignisreichsten Forschungsgebiete neutestamentlicher Wissenschaft. Für die Thematik hat sich die *catchphrase* ›Parting of the Ways‹ (›Trennung der Wege‹) festgesetzt.«¹⁹²

-
- 190 Cunningham: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*, 296. Vgl. demgegenüber das jüdisch-orthodoxe Statement TDW aus dem Jahr 2015, in der die Existenz des Christentums von jüdischer Seite als von Gott gewollt positiv besetzt wird: »Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern *g-ttlich gewollt* und ein *Geschenk an die Völker*.« (TDW 3, Kapitel 6.2.2.)
- 191 Vgl. Cunningham, Philip A.: *Jews and Christians from the Time of Christ to Constantine's Reign*. In: Albert S. Lindemann/Richard S. Levy: *Antisemitism. A History*. Oxford: University Press 2010, 47–62, 47. Vgl. auch Cunningham, Philip A.: *Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015.
- 192 Tiwald, Markus: »Parting of the Ways«. In: feinschwarz. Theologisches Feuilleton. 17. Oktober 2022: <https://www.feinschwarz.net/parting-of-the-ways/> (10.02.2025). Für Tiwald ist die Terminologie »Parting of the Ways« zwar »suboptimal«, doch sie habe sich mittlerweile im entsprechenden Forschungsdiskurs etabliert. Ders.: *Christentum und Judentum in der Antike. Jahrhunderte gemeinsam getrennt*. In: HK 4 (2023), 36–39, 36. Zur Terminologie »Parting of the Ways« s. ausführlich Kapitel I.2.2 »Parting oft he Ways« in Tiwald, Markus: *Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways* (KStTh 7). Stuttgart: Kohlhammer 2022, 28–50. Zur Wege-Metaphorik s. Marksches, Christoph: *From »Wide and Narrow Way« to »The Ways that Never Parted«? Road Metaphors in Models of Jewish-Christian Relations in Antiquity*. In: Jens Schröter u.a. (Hg.): *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model*. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 11–32. Für einen aktuellen Überblick über Publikationen und Projekte unter dem Schlagwort »Parting of the Ways« s. ebd., 13–15. Unter anderem: Schröter, Jens/Edsall, Benjamin A./Verheyden, Joseph (Hg.): *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model*. Berlin/Boston: De Gruyter 2021; Sanders, Eric P. (Hg.): *Jewish and Christian self-definition*. Bd. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*. Philadelphia: Fortress Pr. 1980; Becker, Adam H./Reed, Annette Y. (Hg.): *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003; Schäfer, Peter: *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Das Forschungsfeld »Parting of the Ways« ist nicht nur für Bibelwissenschaftler*innen und Judaist*innen von Interesse. Es berührt grundlegend erkenntnistheologische Fragestellungen. Warum? Nimmt man den historischen Befund ernst, führt das zu veränderten Plausibilitätskonstellationen. Diese sind wissenschaftstheoretisch zu berücksichtigen und führen zu weitreichenden epistemologischen Umstellungen. Das heißt konkret: eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs hat nur dann die Möglichkeit als überzeugend anerkannt zu werden, wenn sie die historische Faktenlage als Prämisse der Entwicklung ihrer Thesen zu Grunde legt. Sie wirkt vor allem in zwei Richtungen theorieproduktiv: Zum einen begründet die Geschichte des Anfangs des Christentums das *Spezifikum* des jüdisch-christlichen Dialogs, das ihn zumindest aus christlicher Perspektive von allen anderen Religionsdialogen unterscheidet (vgl. dazu auch die Rede von der »Theologizität« wie in Kapitel 2). Zum anderen, weil diese »Geschichte des Anfangs« bzw. das, was historisch rekonstruierbar ist und vor allem wie es interpretativ dargestellt wird, performativ auf gegenwärtige Verhältnisbestimmungen und Beziehungsgestaltungen zwischen Judentum und Christentum, also unmittelbar auf den Dialog einwirkt. Im Folgenden sei deshalb offengelegt, auf welche Hauptergebnisse, die inzwischen weitgehend als gesichert gelten dürfen, sich diese Studie beruft.

Grundsätzlich arbeitet die historische Wissenschaft seit dem Paradigmenwechsel mit einem vieldimensionalen, nichtlinearen Modell, das die Entstehung von Judentum und Christentum jeweils differenziert nachzeichnet und das auch mit Irregularitäten und Ungleichzeitigkeiten in den Entstehungsentwicklungen rechnet.¹⁹³ Derzeit geht man davon aus, dass mindestens bis ins 4. Jahrhundert hinein die Grenzen zwischen Jüd*innen und Christ*innen nicht klar gezogen wurden. Und: Diese Prozesse erstrecken sich geografisch über ein großes Gebiet und verlaufen lokal äußerst unterschiedlich.¹⁹⁴

Bereits die Ausgangssituation des Judentums zur Zeit Jesu zeichnet ein äußerst plurales Bild: Tatsächlich gab es auch damals nicht »das« Judentum zur Zeit des zweiten Tempels, sondern es ist ausdifferenziert in zahlreiche jüdische Strömungen:

»There certainly was a common Jewish agreement that God had chosen the people of Israel to participate in a covenant centered on the Torah whose commands the people were to follow on the Land where God permitted them to dwell, and on the Temple where God was to be worshipped. However, there were many competing interpretations about the details of covenantal life beyond these basics. These diverse understandings gave rise to many different Jewish groups in this period, many of which we cannot clearly identify or tell apart two thousand years later.«¹⁹⁵

193 Einen ersten, aber bereits differenzierten Einblick gibt Tiwald, Markus: Christentum und Judentum in der Antike, 38.

194 Vgl. Cunningham: Jews and Christians from the Time of Christ to Constantine's Reign, 47: »Historical research of the past several decades has rendered such simple constructions extremely doubtful. There has been a paradigm shift toward the model of a complex, irregular, and very gradual separation and delineation of Christianity from rabbinic Judaism. The boundaries between Jews and Christians were quite unclear for centuries, and defining differences emerged for diverse reasons in widely scattered places.«

195 Ebd. 48.

Ein weiterer Grund für die innerjüdische Diversität zur Zeit des Zweiten Tempels ist geografischer Natur: Viele Jüd*innen lebten außerhalb Israels, teilweise in großer Distanz zu Jerusalem und den Tempelkulten. Viele Regionen, in denen Jüd*innen dieser Zeit lebten, so auch Israel und Jerusalem, waren geprägt von jahrhundertelanger Fremdherrschaft mit einer sehr wechselhaften Geschichte. Auf jüdisches Leben wirkten unterschiedliche kulturelle Einflüsse, allen voran jener der griechischen Kultur. Je nach Gruppierung, reagierte man sehr unterschiedlich auf diese Einwirkungen: die Skala reicht von bereitwilliger Assimilierung bis feindselige Abgrenzung.¹⁹⁶ Mit den römischen Eroberungen begann in den Gebieten, in denen jüdisches Leben präsent war, eine Zeit großer Unruhen und Unsicherheiten. In dieser Phase gewannen apokalyptische und messianische Ideen an Einfluss innerhalb der jüdischen Community.¹⁹⁷

Zunehmend traten charismatische, prophetische Figuren auf. Jesus von Nazareth hatte unter ihnen den größten historischen Impact.¹⁹⁸ Die Deutung seines Todes als Auferstehungshandeln und das in den neutestamentlichen Schriften tradierte Zeugnis seiner Botschaft, dass das Reich Gottes schon angebrochen sei, stellt eine jüdische, vor allem pharisäische Sprach- und Denkmöglichkeit dieser Zeit dar, so Klaus Wengst. »Menschen, die dieser Deutung Jesu als den erwarteten messianischen König zustimmten, verstanden sich nicht als ›christlich‹ oder nicht mehr jüdisch, sondern vielmehr als Gruppe innerhalb des Judentums.«¹⁹⁹ Für Wengst bedeutet das exegetisch, dass alle vier Evangelien nicht als christliche, sondern als *jüdische* Dokumente gelesen werden müssen. So auch Markus Tiwald:

»Das Matthäus- und Johannesevangelium galten auch schon im letzten Jahrhundert als von einem judenchristlichen Autor verfasst – allerdings unter der Annahme, dass sich die Gemeinden schon von der Synagoge getrennt hätten (vgl. Mt 9,35; 10,17: ›ihre Synagogen‹ und der Synagogenausschluss in Joh 9,22; 12,42; 16,2). Allerdings gab es in der damaligen Zeit keine zentral-jüdische Leitungsinstanz, die aus allen Synagogen weltweit hätte ausschließen können. Der Bruch mit einer Synagogengemeinschaft bedeutete noch nicht den Bruch mit dem Judentum als solchen.«²⁰⁰

Am stärksten betroffen aber sei die Theologie des Paulus: »Heute wird Paulus als innerjüdischer Interpret von Tora-Vorschriften gesehen – was durch starke parallele Theologumena in Qumranschriften und frühjüdischen Apokrypha [...] belegt wird.«²⁰¹ In zentralen Fragen in den Evangelien »gibt es Übereinstimmungen mit der pharisäischen Tradition«, so Wengst.²⁰² Seine These: Im ersten Jahrhundert gab es noch kein »Christentum«,

196 Vgl. ebd.

197 Vgl. ebd.

198 Tiwald nennt weitere in ders.: Christentum und Judentum in der Antike, 37.

199 Wengst, Klaus: »Meine These: Im ersten Jahrhundert gab es noch kein ›Christentum‹«. Theologe Wengst fordert: Das Neue Testament neu lesen lernen. In: katholisch.de 15.01.2023, o.S.: <https://www.katholisch.de/artikel/42777-meine-these-im-ersten-jahrhundert-gab-es-noch-kein-christentum> (10.02.2025).

200 Tiwald, Markus: Parting of the Ways. In: feinschwarz.net, 17. Oktober 2022, o.S.: <https://www.feinschwarz.net/parting-of-the-ways/> (10.02.2025).

201 Wengst: Im ersten Jahrhundert gab es noch kein »Christentum«, o.S.

202 Für Beispiele s. ebd.

das sich im Unterschied zum Judentum verstanden hätte. »Ein solches Christentum entsteht erst in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts.« Das bedeutet auch, dass Bibelstellen, die als Legitimierung für antijüdische Ressentiments missbraucht wurden, als *innerjüdische* Diskurse und Dispute zu interpretieren sind.²⁰³ Dass sich diese Einsicht theologisch noch nicht vollumfänglich durchgesetzt habe, zeige sich für Wengst besonders daran, dass vor allem der Missionsbefehl noch immer als Aussage *gegen* das Judentum interpretiert wird (Kapitel 7).²⁰⁴ Man kann davon ausgehen, dass häufige Streitigkeiten in den synagogen Versammlungen zwischen jüdischen Christusanhänger*innen und denjenigen, die den Glauben an Jesus als den Messias ablehnten, dazu führten, dass sich erstere zusätzlich zu eigenen Versammlungen zusammenfanden. Doch diese pragmatische räumliche Trennung wurde keineswegs als »Austritt« aus der Synagogengemeinde verstanden.

Was aber führte dann letztendlich doch zu einer Trennung? Das scheint derzeit noch nicht eindeutig geklärt zu sein. Markus Tiwald identifiziert den Grund für eine zunehmende Trennung der Gruppe der Christusgläubigen eher auf einer politischen Ebene. Die paulinische Mission für die jüdischen Diasporagemeinden wurde von den römischen Besatzern vielfach als Störung des sozialen Friedens wahrgenommen.²⁰⁵ Lokal unterschiedlich und abhängig von der jeweiligen politischen Situation wurde Jüd*innen das Sonderrecht zugestanden, ihre Glaubenspraxis mehr oder weniger uneingeschränkt leben zu können. Vielfach hatte sich ein über Generation mühsam aufgebautes Vertrauensverhältnis zwischen Synagogenleitung und paganer Verwaltung entwickelt. Die von paganer Seite aus als jüdisch wahrgenommene Jesusanhängerschaft und Paulus mit seinen Missionierungsaktivitäten drohten dieses fragile Vertrauensverhältnis zu unterlaufen und damit die Lebenswirklichkeit von Jüd*innen zu verschlechtern. »In erster Linie war es also nicht das Christusbekenntnis, das ›Juden‹ und ›Christen‹ entfremdete, sondern starke innerjüdische Spannungen in der Frage um die rechte Gesetzesauslegung – verbunden mit politischen Rücksichtnahmen,«²⁰⁶ so Tiwald.

Klaus Wengst identifiziert den entscheidenden Faktor der Trennung eher als einen sozialen. Der zunächst innerjüdischen Jesusbewegung schlossen sich zunehmend Menschen aus der nicht-jüdischen Völkerwelt an.²⁰⁷ In vielen jüdischen Gemeinden rund um das Mittelmeer gab es nichtjüdische Sympathisant*innen, die zwar nicht konvertierten, die aber zumindest partiell am Leben dieser Gemeinden teilnahmen. »Sie werden als ›Gottesfürchtige‹ und ›Gottesverehrende‹ bezeichnet«, so Wengst.²⁰⁸ Innerhalb der messiasgläubigen Gruppierung kam es zu Auseinandersetzungen um die Frage nach der Stellung dieser »Gottesfürchtigen« innerhalb der Gemeinschaft, die im Jerusalemer

203 Tiwald gibt darüber Auskunft in ders.: Christentum und Judentum in der Antike, 37–39.

204 Vgl. Wengst: Im ersten Jahrhundert gab es noch kein »Christentum«, o.S.

205 Vgl. Tiwald: Christentum und Judentum in der Antike, 38.

206 Ebd. 39.

207 Wengst: Im ersten Jahrhundert gab es noch kein »Christentum«, o.S.: »Stephanus war einer der ersten griechisch sprechenden jüdischen Messias-Gläubigen. Nach seiner Ermordung flohen die meisten von ihnen. Einige bildeten in Antiochia eine eigenständige Gemeinde, weil dort bereits eine große jüdische Gemeinde bestand. Die Geflüchteten aus Jerusalem nahmen weiterhin am Leben des örtlichen Kommunikationszentrums, also der Synagoge teil.«

208 Ebd.

Apostelkonzil verhandelt wurde.²⁰⁹ Der Anteil der Anhänger*innen aus der Völkerwelt nahm mit Beginn des zweiten Jahrhunderts massiv zu. Neben der pharisäischen Gruppe war es die Gruppe der Jesusanhänger*innen, die sich nach der Tempelzerstörung als überlebensfähig erwies. »Zwischen ihnen und dem sich nun herausbildenden rabbinischen Judentum kam es zu heftiger werdendem Streit. Der erfolgte zwar immer noch innerjüdisch. Aber es zeigten sich Bruchstellen«²¹⁰, die Wengst entlang des Matthäus- und Johannesevangeliums skizziert. Während die Mehrheit jüdischer Glaubender sich in die pharisäische Gruppierung integrieren ließ, war das für Messiasgläubige nicht möglich, weil sie am exklusiven Anspruch Jesu als Messias festhielten, den die anderen nicht akzeptieren konnten. Wegen dieser Bruchstellen wird die messianische Gemeinde für die Mehrheit jüdischer Glaubender zunehmend weniger attraktiv. Demgegenüber steigt der Anteil von nichtjüdischen Mitgliedern und damit die Entwicklung, dass die Gruppierung der Jesusbewegung zunehmend in Abgrenzung zum Judentum definiert wurde.²¹¹

Nähern wir uns der Frage nach der Trennung von Judentum und Christentum von der jüdischen Seite her, so ist absehbar, dass die jüdischen Gruppierungen in spätantiker Zeit vor Umbrüchen und Transformationen enormen Ausmaßes standen, insbesondere aufgrund des epochalen Einschnitts der Zerstörung des Zweiten Tempels. Es war die rabbinische Strömung, die sich nach 70 n. Chr. als zukunftsfähig erwies und deshalb zur Hauptströmung avancierte. Anders als beispielsweise die Gruppen der Sadduzäer oder Essener, die umfänglich vom Tempel abhängig waren, baute die rabbinische Strömung auf der Anerkennung der Autorität von Rabbinern als maßgeblich für die Interpretation der Tora und vollzog eine Neuordnung des Kultes im Zeichen einer Verinnerlichung, das heißt einer Abwendung vom Opferkult und einer Hinwendung zu Gottesdiensten.²¹²

Diese vielgestaltigen Prozesse, die letztendlich zur Entstehung des Judentums in seiner rabbinischen Ausprägung als eigenständiger Religionsgemeinschaft führten, vollzogen sich auch unter dem Einfluss des sich emanzipierenden Christentums. Die komplexen religionsgeschichtlichen und -soziologischen Verflechtungen in dieser Zeit können historisch und kulturwissenschaftlich auch als *entangled histories*²¹³ plausibilisiert werden. Denn anders als die traditionell nationale Geschichtsschreibung sensibilisiert die

209 Vgl. dazu ebd.: »Nach der jüdischen Tradition gibt es volle Zugehörigkeit nur durch Integration in das Volk Israel und also die Verpflichtung auf die Tora mit allen ihren Geboten. Und das hieß für Männer, dass sie das Bundeszeichen der Beschneidung übernehmen mussten. Diese Forderung erhoben Abgesandte der messiasgläubigen Gemeinde in Jerusalem gegenüber den Hinzugekommenen in der Gemeinde in Antiochia (Apg 15,1). Hier ist zunächst zu betonen: Es ging ausschließlich um die Frage der Beschneidung von Nichtjuden. Dass jüdische Messias-Gläubige ihre neugeborenen Knaben am achten Tag zu beschneiden hätten, wurde von niemandem in Frage gestellt.«

210 Ebd.

211 Wengst resümiert: »Jesus war Jude und blieb es. Mit ihm beginnt nicht das Christentum. Auch nicht mit dem Glauben an seine Auferweckung. Der ist jüdisch, wie es auch die meisten neutestamentlichen Schriften von Haus aus sind. Der Streit mit anderen jüdischen Gruppen war ein innerjüdischer. Das blieb er noch in der Situation nach dem jüdisch-römischen Krieg (66–70). Hier erst deuten sich Bruchstellen an.« Ebd.

212 Vgl. ebd.

213 Zum Konzept »entangled histories« vgl. bspw. Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. u.a.:

Idee von *entangled histories* dafür, dass die Geschichten verschiedener Kulturen und Religionen nicht isoliert betrachtete werden können, sondern dass sie durch vielfältige Beziehungen und Interaktionen, gegenseitigen Austausch und wechselseitige Beeinflussung miteinander verflochten sind.

An diesen Phänomenen des gegenseitigen Durchdringenseins ist auch der Judaist Peter Schäfer interessiert. Schäfer spricht analog zur »Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums« auch von einer »Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums«²¹⁴. Diese Formulierung ist allerdings im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs nicht unproblematisch. Vor allem in christlichen Abhandlungen könnte dadurch der Anschein erweckt werden, die Kontinuität und Identität des heutigen rabbinischen Judentums mit dem biblischen Volk Israel würde in Frage gestellt. Dass sich die Entwicklung des rabbinischen Judentums als eigenständiger Religionstradition auch im Zeichen der Auseinandersetzung mit der Jesusbewegung vollzog, legt Peter Schäfer folgendermaßen dar:

»Die Grenzen zwischen ›Rechtgläubigkeit‹ und ›Häresie‹ erweisen sich innerhalb des spätantiken Judentums wie auch innerhalb des entstehenden Christentums als fließend, und damit werden auch die Grenzen zwischen ›Judentum‹ und ›Christentum‹ in der Spätantike durchlässig. Mehr noch: Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher Traditionen, trotz und gerade wegen ihrer christlichen Usurpation. In diesem Sinne können wir es wagen, nicht nur von der ›Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums‹ [...] zu sprechen, sondern umgekehrt auch von der ›Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums‹.«²¹⁵

Der israelische Religionswissenschaftler Guy Stroumsa sieht die parallelen Entwicklungsprozesse von jüdischen und christlichen Gruppierungen in den jeweiligen Schriften materialisiert. Für ihn sind sowohl die Mischna als auch die neutestamentlichen Schriften »sekundäre Konkurrenztexte, mit denen die Bedeutung der Heiligen Schriften Israels im Zuge einer elementaren theologischen Raumverschiebung neu zu bestimmen ist.«²¹⁶ Matthias Morgenstern wagt sogar die Aussage, dass in der Forschung mittler-

Campus-Verlag 2002, 9–49. Mintz, Sidney Wilfred: Sweetness and power. The place of sugar in modern history. New York: Viking 1985.

214 Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Xf.

215 Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Xf. Hervorhebung AS.

216 Stroumsa, Guy G.: Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011, 75. Dieser Ansatz kann an dieser Stelle leider nicht ausführlicher zur Darstellung kommen, sei aber für eine vertiefte Auseinandersetzung empfohlen. Ähnlich auch Daniel Boyarin, der das Martyrium als Phänomen sowohl des Christentums als auch des Judentums mit komplexen Überlagerungen nachzeichnet: Boyarin: Dying for God.

weile in Talmud und Midrasch Reaktionen auf nahezu jedes neutestamentliche Thema aufgespürt werden können.²¹⁷ Insgesamt, so resümiert Markus Tiwald, war

»[d]as ›Parting of the Ways‹ [...] wohl nicht die Angelegenheit eines bestimmten Moments der Geschichte, sondern ein lange dauernder Prozess, der in unterschiedlichen Gemeinden zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Weisen verlief. [...] Daher ist auch der Ausdruck ›Parting of the Ways‹ suboptimal, da es in der damit bezeichneten Fragestellung ja mehr um das Verbindende als um das Trennende geht – und neue Perspektiven für das jüdisch-christliche Gespräch eröffnet. Heute allerdings sind Juden und Christen zwei getrennte Weltreligionen, und man ist christlicherseits gut beraten, dies zur Kenntnis zu nehmen [...]. Tatsache ist, dass das Judentum als eigenständige Religion das Christentum nicht unbedingt benötigt. Umgekehrt gilt das allerdings nicht: Ein Christentum ohne seine jüdischen Wurzeln hätte einen zentralen Teil seines Wesens eingebüßt. Das Wort des Paulus aus Röm 11,18 hat ungebrochene Gültigkeit: ›Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.«²¹⁸

1.4.2 »Heute«: Narrative der Dialoggeschichte und ihre Performativität

Wenn auch die Anfänge von Judentum und Christentum mehr Konnexionen aufweisen, als das im allgemeinen Bewusstsein präsent ist und wenn die Anerkennung der Erkenntnisse zur Geschichte des Anfangs des Christentums den gegenwärtigen Dialog positiv mitbestimmen können, so tut vor allem die christliche Seite gut daran, immer wieder zu betonen, dass Judentum und Christentum in der Gegenwart zwei getrennte, eigenständige und unabhängige Religionsgemeinschaften sind.

Nach dem zweiten Weltkrieg und dem Holocaust sind Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit bewusst in einen Dialog eingetreten. Der jüdisch-christliche Dialog ist insofern ein junges Phänomen (vgl. Kapitel 1.1.2). Zur Erinnerung: Streng genommen gibt es nicht »den« jüdisch-christlichen Dialog. Vor allem performative Theorien schaffen ein Bewusstsein dafür, dass ein interreligiöser Dialog zunächst nichts anderes ist als eine Sprachhandlung, ein kommunikativer Akt. »Der« jüdisch-christliche Dialog konstituiert sich im Modus zahlreicher einzelner Gesprächsinitiativen zwischen Akteur*innen des Judentums und des Christentums. Diskurstheoretisch gesprochen bilden diese einzelnen Begegnungen und Gespräche einen größeren Zusammenhang, bzw. sind sie diesem nachgeordnet insofern, als sie an ihm, »dem« jüdisch-christlichen Dialog, teilhaben und zumeist auch bewusst diesem Diskursformat zugeordnet und dementsprechend gelabelt werden.²¹⁹ Thörner spricht vom »interreligiösen Dialog« als

217 Morgenstern, Matthias: Wie die Rabbinen auf die Herausforderung des Christentums antworten. Eine Spurensuche im Midrasch. In: *Welt und Umwelt der Bibel* 109 (2023) 3, 48–52. Vgl. insgesamt die Beiträge in der Ausgabe »Rabbinisches Judentum und frühes Christentum« der Zeitschrift *Welt und Umwelt der Bibel* 3 (2023) 3.

218 Tiwald: Christentum und Judentum in der Antike, 39. Für Impulse für den jüdisch-christlichen Dialog verweist Tiwald auf den in FN 239 bereits erwähnten, von Jens Schröter herausgegebenen Sammelband »Jews and Christians – Parting Ways in the First Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model.«

219 Dies.: Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode, 28.

»spezifischer Ausprägung eines gegenwärtigen Religionsdiskurses, der im engen Zusammenhang mit der Ausbildung einer auf Bündnissen und dialogischem Austausch basierenden friedlichen Weltordnung steht. Interreligiöse Gespräche, Begegnungen und Initiativen partizipieren an diesem Diskurs, indem sie den Dialog zwischen den Religionen als ein Mittel einer friedlichen Koexistenz und einer fruchtbaren Zusammenarbeit im Kontext einer liberalen und religiös wie weltanschaulich pluralen Welt betrachten und propagieren.«²²⁰

Religionshistorisch ist die Geschichte des jüdisch-christlichen Gesprächs das *diskursive Feld*, in das der Dialog als Zwischen- und Übersetzungsraum konstitutiv eingelassen ist und das performativ auf die Erschließung von Dialogräumen und die zeichengebundenen Handlungen innerhalb dieser Räume zurückwirkt. Auch die Dialoggeschichte als Teil eines »Dialogs über den Dialog«²²¹ ist deshalb epistemologisch von Bedeutung. Die prägendsten Momente dieser Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungsgestaltung, ihre Umbruchspunkte und vor allem die Art und Weise *wie* sie erzählt, interpretiert und tradiert werden, wirken in der Gegenwart als *Narrative* performativ auf das Dialoggeschehen und die einzelnen Dialoge als Sprachhandlungen ein. Die »erzählte« Dialoggeschichte ist nicht einfach eine Auflistung historischer Fakten, sondern in erster Linie Deutungsfolie und Regieanweisung für Interpretationsprozesse, eine hermeneutische Brille für den jüdisch-christlichen Dialog. Diskursanalytisch gesprochen bestimmen die produzierten Narrative darüber mit, welche Personengruppen sich an welchem Ort treffen (können), welche Themen angesprochen werden können und müssen, was und wie etwas gesagt werden kann und darf, welche Worte und Zeichenhandlungen sinnhaft sind und welche Wirkungen sie performativ freisetzen.

Exemplarisch können diese Narrative der Geschichte des jüdisch-katholischen Dialogs über das 2015 veröffentlichte katholische Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt* (G&C) und das 2017 veröffentlichte jüdische Dokument *Zwischen Jerusalem und Rom* (BJR) erschlossen werden.²²² Die Dialoggeschichte wird in beiden Dokumenten nicht nur in erinnernder Absicht aufgerufen, sondern auch im Sinne einer Identitätssicherung und der Vergewisserung einer *gemeinsamen* Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen die performativ und diskursregulativ wirkt. Durch bewusste

220 Thörner: Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz, 28. Die Frage, worin das Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs – vor allem aus einer spezifisch *theologischen* Perspektive besteht – wird uns in Kapitel 8 weiter beschäftigen.

221 Vgl. dazu Hock, Klaus: Einführung in die interkulturelle Theologie. Darmstadt: WBG 2011, 114 (Anmerkung 13). Klaus Hock versteht unter einem »Dialog über den Dialog« zwar in erster Linie eine dialogische Verständigung über theologische und wissenschaftstheoretische Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Dennoch kann m.E. auch eine historische Rückversicherung der jüdisch-christlichen Geschichte in Form einer (gemeinsamen) Narration des jüdisch-christlichen Dialogs als ein solcher »Dialog des Dialogs« bezeichnet werden.

222 Dies geschieht anstatt einer linearen Genealogie des jüdisch-christlichen Dialogs, wie sie vor allem bei Andreas Renz nachzulesen ist. Ders.: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre Nostra aetate. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014, v.a. 16–28, 161–191 und 209–215. Vgl. dazu auch Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 118–130 und Bernhardt: Inter-Religio, 147–159.

Auswahl, durch Antizipation und Abgrenzung sowie durch Deutung und Bedeutungszuschreibung versichert man sich einer gemeinsamen Beziehungsgeschichte, gemeinsamer Normen und Werte und gemeinsamer Ziele in der Absicht, die jüdisch-christlichen Beziehungen auf dieser Grundlage für die Gegenwart zu konsolidieren und impulsgebend für die Zukunft weiterzuentwickeln.²²³ Für die katholische Kirche sind die Dialoggeschichte und ihre Narrative von besonderer Bedeutung, weil die Beziehungsbestimmung seit NA 4 zum Kern ihrer eigenen Identität gehört (Kapitel 2.1): »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« (NA 4)

Schoah: »historischer Tiefpunkt« der jüdisch-katholischen Beziehungen NA 4 wird in diesem Zusammenhang sowohl von katholischer als auch von jüdischer Seite als *der* Umbruchpunkt in den Beziehungen zwischen Judentum und katholischer Kirche markiert. Zur jüdisch-katholischen Geschichte vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzt man sich in G&C als »Zeiten großer Vorbehalte« (G&C 1) in kritischer Distanz ab. So wird die in der Geschichte des Frühchristentums vollzogene »Trennung von Synagoge und Kirche als der erste und weitreichendste Bruch im auserwählten Volk« (G&C 3) gedeutet. Diese Trennungsgeschichte setzte sich im Laufe der Jahrhunderte als »komplexe Verbindung« (G&C 1) fort (Kapitel 1.4.1). Einen Grund dafür, dass in Europa die »Geschichte des Christentums als diskriminierend gegenüber Juden betrachtet wurde« (G&C 1) und für die konfliktive Beziehung sieht das Dokument in einer »asymmetrischen Beziehung« (G&C 1), einer Abhängigkeit der zahlenmäßigen Minderheit von Jüd*innen von der christlichen Mehrheit. Unerwähnt bleibt dabei der Faktor, dass *theologisch* betrachtet das asymmetrische Verhältnis gerade andersherum verläuft, wie auch in NA 4 betont wird: dass das Christentum theologisch konstitutiv auf das Judentum verwiesen ist, das rabbinische Judentum aber nicht in derselben Weise auf das Christentum. So war im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils »der dunkle und schreckliche Schatten der Schoah« für die Kirche weniger theologischer, als vielmehr ethischer Anlass, »erneut über ihre Beziehung zu den Juden nachzudenken« (G&C 1). Von einer Mitschuld der Kirche am politischen Antisemitismus des NS-Regimes, der seine Legitimierungen auch aus anti-

223 Unerwähnt bleiben beispielsweise Irritationen während des Pontifikats Benedikts XVI.: »Die Rekonkiliation von vier Bischöfen der Pius-Bruderschaft, die *Nostra aetate* ausdrücklich ablehnt und einen Holocaust-Leugner in ihren Reihen zulässt, löst mehr als nur Irritationen aus. Hat ein theologisch ausgemünzter Antijudaismus nun doch wieder Raum in der katholischen Kirche? Auch die angestrebte Seligsprechung Pius XII. macht nachdenklich, zumal seine Rolle im Umfeld der Judenvernichtung des 2. Weltkriegs historisch nicht abschließend geklärt ist [neuesten Erkenntnissen zufolge wusste Papst Pius um die Judenvernichtung, vgl. dazu Matteo Luigi Napolitano]. Tiefe Empörung löst aber nach wie vor die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für den sogenannten außerordentlichen Ritus, also die wiederzugelassene tridentinische Messliturgie aus. Die Herzen der Juden mögen erleuchtet werden, um Christus zu erkennen, heißt es da. Steht Judenmission also doch noch auf dem Programm?« Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 127. Vgl. dazu auch Kapitel 7. Zur Rolle Papst Pius XII. s. Napolitano, Matteo Luigi: Papst Pius XII. wusste um die Judenvernichtung. 1.10.2023. In: JC Relations: <https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/papst-pius-xii-wusste-um-die-judenvernichtung.html> (10.02.2025).

jüdischen Strukturen innerhalb der christlichen Theologie gewinnen konnte, spricht das Dokument in diesem Zusammenhang nicht.

Das jüdische Dokument BJR hingegen verschweigt das nicht. Es spricht von der Schoah als dem »historischen Tiefpunkt« der jüdisch-christlichen Beziehungen und vom Antisemitismus als »bitterer und böser Trieb«, der »[a]us einem Kontinent, der über ein Jahrtausend lang vom Christentum geprägt worden war«, keimte (BJR S. 178). Zugleich habe es immer wieder aber auch »mutige Einzelpersonen« (BJR S. 178f.) gegeben, die sich für verfolgte Jüd*innen eingesetzt hatten. Für die jüdische Perspektive sind die Erfahrungen von Verfolgung und Verbannung, die schon immer Teil der Geschichte des Volkes Israels sind und somit Teil jüdischer Selbstdeutung und Identität, die historische und theologische Grundlage des jüdisch-katholischen Dialogs: »Nach den finsternen Stunden seit der Zerstörung unseres Heiligen Tempels in Jerusalem, als sechs Millionen unserer Brüder grausam ermordet wurden und die Glut ihrer Gebeine im Schatten der Krematorien der Nazis schwelte, zeigte sich Gottes ewiger Bund erneut, als die Überlebenden des Volkes Israel ihre Kräfte sammelten und auf wunderbare Weise das jüdische Bewusstsein wieder zum Leben erweckten.« (BJR S. 176)

Die Entstehung einflussreicher Diasporagemeinden, vor allem die Entstehung Israels als unabhängiger Nationalstaat werden als eindrucksvolle Zeichen für den »ewigen Bund« Gottes mit seinem Volk gedeutet (BJR S. 177). Aus diesem Bund erwachse die doppelte Verpflichtung, die Zukunft Israels »trotz des Hasses und der Gewalt in der Welt zu sichern« und zugleich »ein Licht für die Völker zu sein (Jesaja 49,6)« (BJR S. 177). Aus dieser universalisierenden Dimension der Erwählung Israels und der Ewigkeit des Bundes erwächst die theologische Begründung für den jüdisch-christlichen Dialog. Für die katholische Kirche ist die Verquickung von Judentum und Nationalstaat Israel derzeit noch problematisch und die theologische Bedeutung des Landes Israels bislang ungeklärt.²²⁴

Nostra aetate: »Wendepunkt« in den jüdisch-katholischen Beziehungen²²⁵ Nach dem Zweiten Weltkrieg habe eine »neue Ära des friedlichen Zusammenlebens und der Akzeptanz in den Ländern Westeuropas und ein Zeitalter des Brückenbauens und der Toleranz« (BJR S. 179) begonnen. Für die katholische Kirche wurde NA 4 zum »Wendepunkt« und zugleich Startpunkt für einen »Prozess der Selbstprüfung der katholischen Kirche, der allmählich dazu führte, dass jegliche Feindseligkeiten gegenüber Juden aus der kirchlichen Lehre entfernt wurden, sodass zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften Vertrauen und Zuversicht wachsen konnten.« (BJR S. 180) Das katholische Dokument ist zurückhaltender in der Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es spricht von NA als einem »solide[n] Fundament für die Verbesserung der Beziehung zwischen Katholiken und Juden.« (G&C 2)²²⁶ Die Betonung liegt auch hier, wie in BJR auf der performativen Macht von NA 4. Es zähle »zu jenen Dokumenten [...] die in

224 Die eigentlich *theologische* Bedeutung Israels bleibt in NA 4 noch ungeklärt. Vgl. dazu Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 86. Vgl. dazu auch Feldbauer: Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog.

225 Ergänzend zur Genese von NA s. auch das entsprechende Kapitel zu Abraham J. Heschel (Kapitel 4.2.3.4).

226 Ein Grund für die Zurückhaltung bei einer Deutung von NA könnte darin liegen, dass man einer Positionierung in der innerkatholischen Diskussion um die von Josef Ratzinger ausgelöste Frage

einer besonders eindrucksvollen Weise eine Neuausrichtung der römisch-katholischen Kirche seit dieser Zeit bewirken konnten« (G&C 1). Vor allem die in NA 4 zum Ausdruck gebrachte »grundlegende Wertschätzung des Judentums« wurde zum Motor dafür, dass sich Judentum und Christentum in den vergangenen Jahrzehnten so weit annäherten, dass sie derzeit nicht mehr »sich skeptisch gegenüberstehende Gemeinschaften« sind, sondern »verlässliche Partner und sogar gute Freunde [...], die auch fähig sind, Krisen gemeinsam durchzustehen und Konflikte positiv auszutragen« (G&C 3).

Nach 1965: »Meilensteine“ der jüdisch-katholischen Beziehungen Die Performativität von NA 4 und die weitere Dialoggeschichte *nach* dem Zweiten Vatikanum wird in G&C in erster Linie über die Institutionalisierung des jüdisch-katholischen Gesprächs dargestellt: Dieser Prozess wurde getragen vor allem von der 1974 gegründeten vatikanischen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, deren Aufgabe es ist, den »religiösen Dialog mit dem Judentum zu begleiten und zu fördern« (G&C 3). Diese setzte mit der Veröffentlichung von Dokumenten wie G&C Impulse für die konkrete Umsetzung von NA 4.²²⁷ Als weitere Aspekte der Performance des Dialogs werden vor allem die Zeichenhandlungen, persönliche Begegnungen und Dialoge durch die Päpste genannt.²²⁸ So fand Johannes Paul II. »ansprechende Gesten« (G&C 8) als er als erster Papst das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau besuchte und ein Gebet für die Opfer des Holocaust hielt, bei seinem Besuch der Synagoge in Rom und auf seinen historischen Pilgerreisen ins Heilige Land. Damit setzte Johannes Paul II. performativ für den jüdisch-katholischen Dialog neue, traditionsbildende Marker. Benedikt XVI. vollführte dementsprechend »die gleichen Gesten« und brachte zudem »mit der Macht seines Wortes seine Wertschätzung gegenüber dem Judentum zum Ausdruck« (G&C 8). Die Ambivalenz des Pontifikats Benedikts XVI. gerade mit Blick auf das jüdisch-katholische Verhältnis bleibt unerwähnt.²²⁹ Papst Franziskus I., der in seiner Zeit als Kardinal in Buenos Aires im jüdisch-

einer angemessenen Konzilshermeneutik entlang von »Bruch« oder »Kontinuität« entgegen wollte. Vgl. dazu Höftberger: *Tradition in Bewegung*, 222–238.

- 227 Es handelt sich dabei nicht um Dokumente des Lehramts oder lehramtlicher Unterweisungen, sondern um »Überlegungen« zu den religiösen Beziehungen zum Judentum (G&C Vorwort). Vgl. dazu die Auflistung der entsprechenden Dokumente in G&C 4–7: 1974 »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung *Nostra aetate*, Artikel 4«, in denen die »christliche Hochschätzung« des Judentums und »große Bedeutung des Dialogs« zum Ausdruck kommt sowie der »spezielle[...] Charakter des Dialogs der Kirche mit dem Judentum« reflektiert wird. (G&C 4). 1985 »Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche«, das den Schwerpunkt vor allem auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament legt. 1998 »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoah«, in dem die »Haltung der Christen gegenüber dem Antisemitismus der Nationalsozialisten« bedacht wird und die »Pflicht der Christen zur Erinnerung an die menschliche Katastrophe der Schoah« betont wird. (G&C 6). 2001: »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«, welches explizit zum jüdisch-katholischen Dialog verfasst wurde und das exegetisch-theologisch das bedeutendste Dokument mit einer »reiche[n] Fundgrube an gemeinsamen Themen« darstelle (G&C 7).

- 228 Vgl. dazu Ahrens/Hoff: *Geschwister auf einer gemeinsamen Suche*, 24: »Der Symbolpolitik hochrangiger Religionskontakte entsprechen theologische Dialoge im Hintergrund.«

- 229 Vgl. Kapitel 1 FN 275.

katholischen Dialog engagiert war und persönliche Freundschaften zu Jüd*innen pflegte, schien diesen von NA 4 performativ angestoßenen Kurs fortzuführen, den jüdisch-katholischen Dialog weiter zu vertiefen und neue Impulse zu setzen, wie bereits 2013 in seinem ersten Apostolischen Schreiben EG oder seinem Israelbesuch und seinem Treffen mit den israelischen Oberrabbinern 2014. In den Nummern 9 bis 12 nennt G&C weitere Institutionen des Dialogs. Die Dialoggeschichte mache insgesamt auf die Sonderstellung des jüdisch-christlichen Dialogs aufmerksam. Sie verdeutliche, dass Christ*innen und Jüd*innen »unwiderruflich aufeinander angewiesen sind und der Dialog zwischen beiden in theologischer Hinsicht nicht Kür, sondern Pflicht ist. Juden und Christen können einander in gegenseitiger Freundschaft bereichern. Die Kirche stünde ohne ihre jüdischen Wurzeln in der Gefahr, ihre heilsgeschichtliche Verankerung zu verlieren und erlänge damit einer letztlich unhistorischen Gnosis.« (G&C 13)

Auch das jüdische Dokument BJR würdigt die »Errungenschaften« (BJR S. 176) seit NA 4, setzt aber im Einzelnen andere Schwerpunkte. Es erwähnt Papst Johannes XXIII. als »Umgestalter«, dankt Papst Benedikt XVI. für seine Betrachtungen über die Mitschuld der Jüd*innen am Kreuzestod – auch hier werden die Irritationen und Ambivalenzen des Pontifikats Benedikts XVI. nicht erwähnt – und Papst Franziskus dafür, dass er in EG betont, dass »Gott [...] weiterhin im Volk des Alten Bundes [wirkt].« (EG 249; BJR S. 180–182). Als »wichtigste Meilenstein[e]« (BJR S. 183) werden im jüdischen Dokument neben NA, wo das Judentum als lebendige Religion mit einem ewigen Bund sowie die Signifikanz der Schoah und ihrer Vorläufer anerkannt wurden, noch die Anerkennung des Staates Israel und die Aufnahme diplomatischer Beziehungen durch den Vatikan als »historischer Moment« (BJR S. 182) gewürdigt. Auch die lehramtlichen Dokumente zum Dialog sowie »Schriften zahlreicher anderer Theologen« (BJR S. 183) werden als Meilensteine des Dialogs gewertet. Dem 2015 erschienenen Dialogdokument wird besonders wegen seiner ausdrücklichen Distanzierung von einer aktiven Judenmission große Bedeutung beigemessen (BJR S. 184). So wird der derzeitige Stand der jüdisch-katholischen Beziehungen als »eine Phase der wachsenden Toleranz, des gegenseitigen Respekts und der Solidarität zwischen den Mitgliedern unserer beiden Glaubensgemeinschaften« (BJR S. 185) dargestellt. Dennoch wird nach wie vor ein theologischer Austausch zwischen Jüd*innen und Katholik*innen bewusst ausgeschlossen, da die »theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum [...] tiefgehend« (BJR S. 186) sind.²³⁰ Das Dokument selbst will in dieser Phase sich stabilisierender Beziehungen als »Impulsgeber für eine gemeinsame Zukunft von Juden und Christen« und als »zentrale Grundlage des weiteren Dialogprozesses« (BJR S. 176) gelesen werden.

Am Ende sei gemeinsam mit Christian Wiese daran erinnert, dass die soeben ausgewiesenen Narrative eine (aufgrund des Standpunkts der Autorin) katholische und eine jüdisch-orthodoxe Perspektive abbilden. Sie müssten um weitere Perspektiven aus unterschiedlichen Denominationen und geografischen Kontexten erweitert werden, um für eine »historisch fundierte, theologisch achtsame Dialogizität« (Christian Wiese) angemessen zu sein:

230 Vgl. zum jüdischen Einspruch gegen einen theologischen Dialog zwischen Judentum und Christentum, Kapitel 4.1.

»Ebenso wichtig ist es, als Grundlage des Dialogs historisch die wechselseitigen Wahrnehmungen und Interaktionen von Judentum und Christentum in unterschiedlichen geschichtlichen und geographischen Kontexten aufzuarbeiten – theologisch, philosophisch wie kulturell und sozial. Dazu gehört auch die Einsicht, dass sowohl die Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen der Vergangenheit als auch die Geschichte des christlich-jüdischen Dialogs vor und nach der Zäsur der Schoah in anderen nationalen und kulturellen Kontexten anders aussehen mögen als in Deutschland und es daher einer breiteren Sichtweise bedarf, die etwa Entwicklungen in den USA, in England und vor allem auch in Israel mit in die eigenen Überlegungen einbezieht. Mit dieser internationalen Perspektive ergeben sich zugleich Horizonterweiterungen: Neben den Gesprächsbeiträgen der protestantischen und römisch katholischen Kirchen kommen Impulse zum Dialog zunehmend auch aus den orthodoxen Kirchen und kleineren evangelischen Konfessionen, und auf jüdischer Seite melden sich – statt, wie über lange Zeit hinweg, überwiegend Repräsentanten des liberalen und konservativen Judentums – auch andere, etwa modern-orthodoxe Stimmen zu Wort. Ein wesentlicher Aspekt, der durch diese Diversifizierung in den Vordergrund tritt, ist die immer wichtigere Frage nach dem Potenzial und den Grenzen von Judentum und Christentum im Umgang mit religiöser Vielfalt und Differenz überhaupt, und die Aufgabe, die Dialogerfahrungen der vergangenen Jahrzehnte auch hinsichtlich der über das unmittelbare christlich-jüdische Gespräch hinausweisenden Herausforderungen religiöser Pluralität in der globalen Welt zu reflektieren.«²³¹

231 Wiese: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität, o.S.