

Kapitel 11 | Voraussetzungen und Kriterien dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

1. Noch eine Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie?

In den vergangenen Jahrzehnten gab es verschiedenste Reflexionen über die Hermeneutik und Rezeption des Konzils. Es stellt sich die berechtigte Frage, inwieweit eine weitere Perspektive auf die Rezeptionsvorgänge des Zweiten Vatikanums notwendig ist und was dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie leisten können. Eine erste Begründung dafür könnte in der von Quisinsky aufgestellten These liegen, dass ein Suchen und Fragen zu den Aufgaben gehört, die das Zweite Vatikanum den Gläubigen zutraut und zumutet.

»Überhaupt scheint eine der allgemein als entscheidend anerkannten Aufgaben nachkonziliaren Christseins darin zu bestehen, dem Fragen und Suchen der Menschen konstruktiv zu begegnen und sich selbst davon in einer Weise herausfordern zu lassen, die die Dimension des Fragens selbst in das Gottvertrauen einschreibt.«¹

Auf den vergangenen Seiten wurde immer wieder auf Elemente dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie hingewiesen. Dabei wurde vielleicht schon deutlich, dass hier nicht völlig neue Konzepte ohne Anknüpfungspunkte zu bisherigen Forschungen entwickelt werden, die bisher unbekannte Kriterien der Traditionsdeutung und Konzilsrezeption formulieren. Es handelt sich vielmehr um eine Sammlung und Synthese von Impulsen aus verschiedensten theologischen Richtungen, methodischen Herangehensweisen und kritischen Anfragen. Warum also eine solche Haltung, Sicht- und Handlungsweise überhaupt als *dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie* benennen und beschreiben?

Dies hängt mit der Eigenheit von Wissensproduktion sowie der Reproduzierbarkeit und Umsetzbarkeit von theologischen Konzepten zusammen. Benennungen schaffen

1 Quisinsky: Buchstabe und Geist, 95.

Wirklichkeiten und sind erste Schritte zur Implementierung und Umsetzung alternativer Denkwege. Auf den vergangenen Seiten wurde mehr als deutlich, dass antijüdische und antisemitische Tendenzen in Theologie und Kirche, und natürlich auch in der Gesellschaft, häufig implizit wirken. Auch bestimmte Traditionsvorstellungen prägen Diskussionen und Entscheidungen häufig unbewusst. Die Benennung *dialogsensibler* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie als (1.) bereits bestehende Haltung, als (2.) hier entwickelter theoretischer Ansatzpunkt und als (3.) oftmals Desiderat theologischer Forschung und kirchlichen Handelns ist damit ein Instrument, um solche Prozesse weiter zu fördern. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sollen deshalb keine selbstreflexiven Konstrukte theologischer Forschung sein, sondern einen erkenntnistheoretischen Rahmen bieten, in dem Theologie Herausforderungen durch den jüdisch-christlichen und interreligiösen Dialog sowie interkultureller und gesellschaftlicher Pluralität begegnen kann. Die Skizze solch dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie enthält wie auch andere hermeneutische Zugänge normative Elemente, indem bestimmte Herangehensweisen an Traditionshermeneutik und die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils als erstrebenswert und adäquat postuliert werden. Eine solche Theorie ist nicht geschützt vor Kritik und soll es auch nicht sein. Gerade die kritische Auseinandersetzung damit ermöglicht einen dialogischen Prozess. Mit der Entwicklung einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wird ein zentrales Desiderat dieser Studie bearbeitet.

In mehreren Schritten werden nun Eckpunkte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie näher beschrieben – ausgehend von einer begrifflichen Reflexion über wesentliche theologische und erkenntnistheoretische Aspekte bis hin zu Anknüpfungspunkten innerhalb der Theologie und hin zu anderen Wissenschaften.

2. Warum »dialogsensibel«?

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich gemacht, dass Traditionshermeneutik und Rezeptionsprozesse von normativen Einflüssen geleitet sind, sowohl explizit als auch implizit. In den Untersuchungen zur Rezeption des Konzils wurde deutlich, wie Vorstellungen über den zu rezipierenden Gegenstand und bestimmte theologische Vorannahmen Rezeptionsprozesse beeinflussen. Im Rahmen dieser Arbeit wurden der jüdisch-christliche Dialog und die Israeltheologie der katholischen Kirche als Bewährungs- und Entwicklungsfeld für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Konzils herangezogen. Dies erfolgte nicht zufällig, sondern wurde begründet mit der starken Dynamisierung kirchlicher Tradition, die durch die Erklärung *Nostra aetate* ausgelöst wurde.

Mit dem Begriff »dialogsensibel« wird deshalb zunächst eine Deutung von Tradition verstanden, bei der ein Bewusstsein für die Verbundenheit zu Israel bzw. dem Judentum in geschichtlicher und gegenwärtiger Perspektive vorhanden ist. Auch besteht ein Problembewusstsein für die Gefahr der hermeneutischen Instrumentalisierung wie Cohen dies mit dem »hermeneutical Jew«² beschrieben hat. Dies heißt nicht, dass Elemente aus den jüdischen Traditionen oder die Texte der Hebräischen Bibel nicht auch

2 Cohen: Living Letters of the Law, 2.

von Christinnen und Christen gelesen und gedeutet werden dürfen und im Zuge dessen auch Bedeutung für sie erlangen. Entscheidend ist die Intention, nicht zu enteignen, und eine Sensibilität dafür, dass dies in der Geschichte mit furchtbaren Folgen geschah und auch heute noch geschieht. Die Gefahr der Enteignung kann verringert werden, indem in der Deutung jüdische Eigenperspektiven berücksichtigt werden.³ In Hinblick auf eine Rezeptionstheorie des Konzils weist der Begriff »dialogsensibel« auf die wesentliche Rolle einer Haltung hin, die auf die eigene absolute Deutungsmacht verzichtet und die Perspektiven anderer als für eigene Deutungen wertvoll und auch notwendig erachtet. Der Grund dafür liegt in der Erkenntnis der eigenen begrenzten Perspektive und der spannungsreichen Situation, die im Zuge der Übersetzungsmöglichkeit religiöser Traditionen angesprochen wurde: *Nostra aetate* weist in Nr. 2 das Judentum und die anderen nichtchristlichen Religionen als Ort theologischer Erkenntnis aus.

Vom Ausgangspunkt dieser Studie her stellt sich die Frage, ob nicht spezifischer von einer sich Israels oder des Judentums bewussten Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zu sprechen wäre. In den einleitenden Überlegungen oder auch in den Kapiteln 7 und 8 wurden die Vielfalt »des Judentums«, die unterschiedlichen Theorien zum gemeinsamen Ursprung und der Trennung rabbinisch-jüdischer und christlicher Strömungen sowie die verschiedenen Deutungen der Bezeichnungen »Israel«, »jüdisch« und »Judentum« diskutiert. Um die Perspektive für diese Pluralität offenzuhalten und noch nicht von vornherein zu benennen, wie sich das Gegenüber versteht, wurde allerdings der Begriff »dialogsensibel« gewählt. Denn bereits die Rede von »Israel« oder »dem« Judentum im Singular legt wieder Perspektiven fest oder referiert auf bestimmte theologische Konzepte. Übersetzungen zwischen verschiedenen religiösen Traditionen müssen zudem sensibel für die spezifischen Kontexte und je eigenen Sprachformen sein.

Der Begriff »Dialog« ist als sprachlicher Ausgangspunkt geeignet, um eine Haltung der Offenheit gegenüber anderen Perspektiven in der Traditionshermeneutik und in Rezeptionsprozessen zu etablieren und den Selbstdeutungen der Dialogpartner*innen Raum zu geben. Einer erkenntnistheologischen Enteignung jüdischer Strömungen und Elemente, wie sie jahrhundertlang praktiziert wurde, kann so entgegengewirkt werden. Das Konzept dialogsensibler Traditionshermeneutik und dialogsensibler Rezeptionstheorie ist so außerdem über den jüdisch-christlichen Dialog hinaus (sprachlich) anschlussfähig, wie weiter unten näher erläutert wird.

Die Bezeichnung »*dialog sensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« ist nicht unersetzbar, aber auch nicht zufällig. Benennungen wie »dialogbewusst« oder »angesichts des Dialoges reflektiert« können bestimmte Aspekte von »dialogsensibel« abdecken. Der Begriff »sensibel« enthält allerdings eine Reihe von Implikationen, die Grundlage dafür sind, warum die Bezeichnung »*dialog sensible* Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« gewählt wurde.

3 So kritisierte z. B. die Allgemeine Rabbinerkonferenz Deutschlands die *Herder Korrespondenz*-Spezialausgabe zur Bibel, weil sie nur Artikel christlicher Autorinnen und Autoren enthielt; vgl. Homolka, Walter/Resing, Volker: Interview »Die Enteignung der Bibel kommt immer wieder vor«. In: HK 74 (2020) H. 6, 16–19. Für die betreffende Ausgabe vgl. HK Spezial: Die Bibel. Der unbekannteste Bestseller (2020). Die Auswirkungen dieser Überlegungen für die Fundamentaltheologie werden in Kapitel 12 analysiert.

Im deutschen Sprachgebrauch bedeutet »sensibel«: »von besonderer Feinfühligkeit; empfindsam«, »empfindlich gegenüber Schmerzen und Reizen von außen; schmerzempfindlich«, »besonders viel Sorgfalt, Umsicht, Fingerspitzengefühl o.Ä. erfordernd, heikel«.⁴ Im Englischen bewegt sich diese deutsche Bedeutung zwischen den Wörtern »sensitivity« als »awareness of, or an ability to create, art, literature etc showing very high standards of beauty and good taste«⁵ und »sensitive« als »understanding what other people need, and being helpful and kind to them«⁶.

Der erkenntnistheoretische Mehrwert des Begriffs liegt darin, dass mit dem Wort »sensibel« die Mehrdimensionalität der geforderten theologischen Haltung betont wird. Sensibel für etwas zu sein bedeutet nicht nur, dies kognitiv zu erfassen und zu reflektieren, sondern auch für die Implikationen und die Materialität im Diskurs offen zu sein. »Dialogsensibel« beschreibt die Wahrnehmungsbereitschaft für die Erfahrungen der Dialogteilnehmer*innen. Glaubenserfahrungen haben mit Körperlichkeit zu tun, ob im Zusammenhang mit Ritualen oder grundlegenden Orientierungsmustern, die im Anschluss an die kognitive Metaphertheorie die Strukturen unseres Denkens beeinflussen. Sensibilität beinhaltet auch ein Bewusstsein für die existenzielle Bedeutung der jeweiligen Glaubenserfahrungen und die Verwundbarkeit, der man sich im Dialog aussetzt. Ob auf Ebene der wissenschaftlichen Theologie oder des individuellen Austauschs: dialogsensibel zu sein bedeutet, das Risiko einzugehen, auch selbst angefragt und relativiert zu werden. So kann das Wort darauf hinweisen, eine Position der Verletzbarkeit im traditionshermeneutischen Diskurs zuzulassen. Dies wäre ein Gegenentwurf und eine erkenntnistheoretische Alternative zu einer Identitätsbildung, die sich abwertend und damit gewaltvoll gegen andere abgrenzt. Eine solche diene gerade dazu, das Risiko der Verletzbarkeit und der Relativierung auf Kosten anderer abzuwehren. Dialogsensible Traditionshermeneutik weist darauf hin, dass es möglich ist, die eigene Identität nicht mit Gewalt zu verteidigen, sondern das Risiko der Verwundbarkeit einzugehen.⁷

4 »sensibel«. In: Duden online: <https://www.duden.de/node/165563/revision/165599> (27.12.2022).

5 »sensitivity« in: Cambridge Dictionary online: <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch-deutsch/sensitivity> (27.12.2022).

6 »sensitive« in: Cambridge Dictionary online: <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/sensitive> (27.12.2022).

7 Wichtige Impulse kann hier die theologische Vulnerabilitätsforschung geben (vgl. S. 315f. dieser Studie). Eine Verknüpfung dieses Diskurses mit dem interreligiösen bzw. jüdisch-christlichen Dialog stellt ein Desiderat weiterer Forschung dar. Einen Gedanken dazu äußert z.B. Klaus von Stosch im Zusammenhang mit *Entwicklungsperspektiven für den Dialog der Religionen an den Universitäten*: »Es müsste aber auch eine Vertrauenskultur über Religionsgrenzen hinweg entwickelt werden, in der Empathie, wechselseitige Gastfreundschaft und Vulnerabilität selbstverständlich geteilte Praktiken sind.« (von Stosch, Klaus: *Entwicklungsperspektiven für den Dialog der Religionen an den Universitäten*. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 19 [2020] H. 1, 282–289, hier 286; DOI: <https://doi.org/10.23770/two134> [27.12.2022]). Barbara Hillenbrand beschäftigt sich in ihrem Essay *Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog* mit dem Thema der Verwundbarkeit als verbindendes Thema im muslimisch-christlichen Dialog (vgl. Hillenbrand, Barbara: *Vulnerabilität als Chance im interreligiösen Dialog*. Ausgezeichnet mit dem Essay-Preis im Rahmen der Studienwoche »Christlich-islamische Beziehungen im europäischen Kontext« der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 29.09.–04.10.2019: https://www.theologisches-forum.de/wp-content/uploads/2021/09/IRD_Essay_2019_Essay_Hillenbrand.pdf [27.12.2022]).

Während die Verwendung des Begriffes »sensibel« dieser näheren Begründung bedurfte, scheint das Wort »Dialog« in einer Studie zum jüdisch-christlichen Dialog naheliegend und nicht erklärungsbedürftig zu sein. Die Bedeutung des Wortes schließt in der Bezeichnung »dialogsensibel« tatsächlich zunächst an ein alltagssprachliches Verständnis von Dialog an als »Gespräche, die zwischen zwei Interessensgruppen geführt werden mit dem Zweck des Kennenlernens der gegenseitigen Standpunkte o.Ä.« bzw. »von zwei oder mehreren Personen abwechselnd geführte Rede und Gegenrede; Zwiegespräch, Wechselrede«. ⁸ Über diese grundlegende Bedeutung hinaus gibt es allerdings viele Fragen, die mit dem Dialogbegriff verbunden sind. Welche Ziele hat ein Dialog, welchen Beweggründen folgt er? Was sind die Bedingungen dafür und welche Kriterien werden festgelegt? Der Begriff »Dialog« in der Bezeichnung »dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie« wird bewusst nicht auf ein bestimmtes Dialogkonzept festgelegt. In der Rezeption von *Nostra aetate* ist zu berücksichtigen, dass ein Dialogbegriff, wie er heute im Zusammenhang mit interreligiösen Konzepten reflektiert wird, nicht anachronistisch auf die Erklärung angewendet werden kann. Yiftach Fehige kritisiert, dass »*Nostra aetate* gar nicht von einem Dialog spricht« ⁹, sondern »nur« von brüderlichen Gesprächen (NA 4). ¹⁰ Allzu oft werde *Nostra aetate* als »Einsetzungsurkunde« ¹¹ eines interreligiösen Dialogs interpretiert, obwohl das nicht der Textintention entspreche. ¹² Die von Fehige angezweifelte Wechselseitigkeit und Lernbereitschaft des Gesprächs mit dem Judentum kann mit Bezug auf *Gaudium et spes* 92 aber durchaus begründet werden:

»Wir wenden uns dann auch allen zu, die Gott anerkennen und in ihren Traditionen wertvolle Elemente der Religion und Humanität bewahren, und wünschen, daß ein offener Dialog uns alle dazu bringt, die Anregungen des Geistes treulich aufzunehmen und mit Eifer zu erfüllen.« (GS 92)

Das Verständnis von Dialog, das im jüdisch-christlichen Diskurs präsent ist, kann an die »dialogische[] Philosophie [...] des 20. Jahrhunderts« anschließen, wo Dialog als »zwischenmenschliche Beziehung ausgezeichneter Qualität« gilt, »die durch Anerkennung des Anderen (»Du«) als Person, Verzicht auf Instrumentalisierung, Ernstnehmen der Freiheit des Anderen« charakterisiert ist. ¹³ Diese normativen Voraussetzungen bestimmter Haltungen im Dialog werden weiter unten ergänzt durch Überlegungen aus der Komparativen Theologie.

8 Beide Zitate »Dialog«. In: Duden Online: <https://www.duden.de/node/32308/revision/616412> (27.12.2022).

9 Fehige, Yiftach J. H.: Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen (Studien zu Judentum und Christentum 8). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2012, 44.

10 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Fehiges Kritik, auch in Zusammenhang mit der Enzyklika *Ecclesia suam* (1964) von Paul VI. und deren Einflüsse auf den Dialogbegriff des Zweiten Vatikanums vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 14–19.

11 Fehige: Das Offenbarungsparadox, 42.

12 Vgl. ebd. 43–47.

13 Alle Zitate Lorenz, Kuno: Dialog. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Band 1: A–G. Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, 471–472, hier 472.

Ein wichtiges mögliches Missverständnis muss an dieser Stelle thematisiert werden: Dialogsensible Traditions hermeneutik und Rezeptionstheorie als Perspektiven im theologischen Diskurs einzunehmen bedeutet nicht, dass andere Herangehensweisen von vornherein falsch sind. Eine solche Annahme würde die »Dialogsensibilität« gerade wiederum verabsolutieren und unkritisch als neue »Meistererzählung« und Metanarrativ der Theologie postulieren. Eine ähnliche Überlegung stellt Franz Gmainer-Pranzl in seiner Auseinandersetzung mit der »Minimalregel interkulturellen Philosophierens« nach Franz Wimmer an. Diese besagt, »dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind«¹⁴. Oder anders formuliert: »Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.«¹⁵ Diese Regel bedeute aber nicht, dass »eine ›monokulturelle‹ philosophische These sicher falsch sei, sondern fordert eine Haltung der Skepsis ein«¹⁶. Für dialogensible Traditions hermeneutik und Rezeptionstheorie enthält diese Minimalregel interessante Anregungen, auch wenn theologische Zugänge von einer religiösen Standpunktbezogenheit geprägt sind, die in der Philosophie nicht in der Art vorliegen. Erkenntnistheologisch angewandt könnte die Anschlussfrage lauten: Beraubt sich die christliche/katholische Theologie nicht eines wesentlichen Erkenntnisraumes, wenn es das Judentum – vor allem auch das zeitgenössische – nicht von seinem Selbstverständnis her miteinbezieht? Damit soll allerdings gerade keine erneute hermeneutische Instrumentalisierung einhergehen, sondern ein echtes Interesse für das Selbstverständnis des Anderen. Kann Theologie in bestimmten Bereichen ohne Wissen und Erfahrungen aus den jüdischen Traditionen auskommen? Aus einer dialogsensiblen Perspektive kann sie das vor allem dann nicht, wenn sie angefragt wird. Denn die Fragwürdigkeit theologischer Deutungen und kirchlicher Lehrpraxis wird gerade durch den Dialog offengelegt. Aber auch theologisch gewendet ist das, so die These dieser Arbeit, nicht möglich, wie in Kapitel 12 dieser Studie näher ausgeführt wird. Gmainer-Pranzl sieht die Minimalregel interkulturellen Philosophierens als »heuristische Regel, die Skepsis und interkulturelle Offenheit verbindet und den philosophischen Erkenntnisprozess kritisch-konstruktiv begleitet«¹⁷. Analog dazu könnte Dialogsensibilität die Traditions hermeneutik und Rezeption des Konzils kritisch begleiten.

Was im ersten Teil dieser Arbeit in den theoretischen Perspektiven auf Tradition bereits anklang und im zweiten Teil anhand von Problemfeldern und Rezeptionsprozessen konkretisiert wurde, bedarf auf den folgenden Seiten einer kompakten Systematisierung. Dialogsensible Traditions hermeneutik und dialogensible Rezeptionstheorie werden zunächst als erkenntnistheologische Zugänge vorgestellt, das heißt als *erkenntnistheoretische* Wege, die einen Einfluss auf *theologische* Erkenntnis haben. Wie solche Zugänge gelingen können, wird auch an einer methodologischen Reflexion deutlich. Die

14 Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470). Wien: Facultas 2004, 51.

15 Ebd. 67.

16 Vgl. Gmainer-Pranzl, Franz: »... um sich gegenseitig bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen ...« (Dignitatis humanae, 3). Zur theologischen Rezeption der »Minimalregel interkulturellen Philosophierens«. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Saal, Britta (Hg.): *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*. Wien: facultas 2018, 199–218, hier 199.

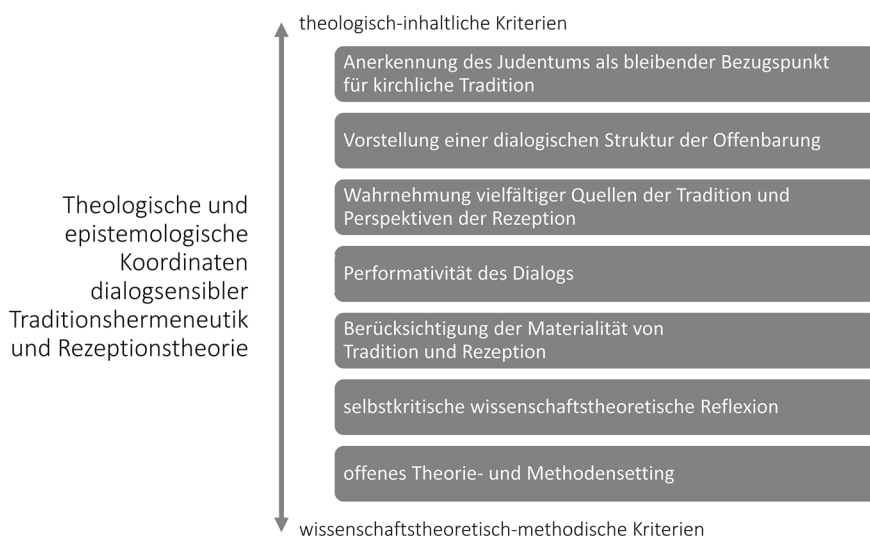
17 Gmainer-Pranzl: *Zur theologischen Rezeption*, 200.

daraus entstehende Charakteristik wird dann in den Kontext bestehender theologischer Forschung gestellt.

3. Theologische und epistemologische Koordinaten dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie

Die bisherigen Überlegungen und Beispiele haben bereits verschiedene Aspekte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie skizziert, die im Folgenden nochmals zusammengefasst, systematisiert und ergänzt werden. Was charakterisiert eine dialogensible Traditionshermeneutik und eine dialogensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils und wie können diese in theologischen Diskursen wirksam sein? Die folgenden Kriterien sprechen sowohl *theologische* als auch *epistemologische* Aspekte an und verstehen sich nicht als vollständige Liste, sondern verschiedene Denkanstöße zur Haltung einer dialogsensiblen Theorie der Hermeneutik und der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Weil theologische und epistemologische Kriterien eng verknüpft sind – was sich bereits an vielen Stellen dieser Studie zeigte – werden die verschiedenen Aspekte nicht einem bestimmten Bereich zugeordnet. Sie werden vielmehr entlang einer Achse dargestellt, welche mit den stärker theologisch-inhaltlichen Kriterien beginnt und zu eher wissenschaftstheoretischen und methodologischen Kriterien führt.

Abbildung 2: Die vorgeschlagenen Koordinaten dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie werden entlang einer Achse zwischen theologisch-inhaltlichen und wissenschaftstheoretisch-methodischen Kriterien dargestellt.



(1.) *Anerkennung des Judentums als bleibender Bezugspunkt für kirchliche Tradition.* Was heute oft mit dem Begriff der Identität bezeichnet wird, ist auch eine Aufgabe für die Kirche: Sie steht bereits von ihrer Entstehung her vor der Herausforderung, den Erfahrungsraum des Glaubens abzustecken und Kriterien für die gesicherte Überlieferung festzulegen. Sie ist dabei auf das Judentum verwiesen, auch weil sie sich selbst als Adressatin der Offenbarung Gottes an Israel angesprochen fühlt. Israel ist dabei nicht nur mit dem biblischen Israel zu identifizieren, sondern als Selbstbezeichnung für das jüdische Volk bis in die Gegenwart hinein. Der jüdisch-christliche Dialog zeigt genau diese Spannung auf: Elemente einer gemeinsamen Tradition werden erkundet, Differenzen ausgelotet, es gibt Versöhnung und Irritationen – und all dies wirkt traditionsproduktiv. Die Reflexion des Verhältnisses zu Israel und der jüdisch-christliche Dialog können deshalb wesentliche Impulse auch für »andere Dialoge« der Kirche und Theologie hervorbringen.

(2.) *Vorstellung einer dialogischen Struktur der Offenbarung.* Fundamentaltheologisch begründet werden können dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie durch den Charakter der christlichen Offenbarung selbst.¹⁸ Eine dialogische Haltung prägt wesentlich den christlichen Gottesbegriff, sowohl trinitarisch als auch pneumatologisch gedacht. Ein dialogsensibler Zugang zur Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet damit auch Deutungsalternativen zu Polarisierungen wie Bruch und Kontinuität. Die Analyse der beiden Kategorien zeigte, dass diese nur funktionieren, wenn ein fest umgrenztes, lineares Traditionskonzept vorausgesetzt wird. Ein solches kann der dynamischen Geschichte der kirchlichen Tradition aber nicht standhalten. Damit würde auch die pneumatologische Dimension der *ecclesia* unterschätzt. Die Wahrnehmung des dialogischen Charakters der Offenbarung ist hilfreich, um die Dynamik kirchlicher Tradition schon von ihrem Ausgangspunkt her zu verstehen.

(3.) *Wahrnehmung vielfältiger Quellen der Tradition und Perspektiven der Rezeption.* Die Produktion von Wissen und Erkenntnis ist auf Quellen und Zugänge zu diesen durch Methoden und theoretische Konzepte angewiesen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind hierbei wesentlich durch eine Skepsis gegenüber selbstverständlichen Deutungshoheiten und unhinterfragt etablierten Methoden oder Quellen geprägt. Der Zugang impliziert nicht nur die Perspektivengebundenheit jeder

18 Eine Auseinandersetzung mit den Konsequenzen unterschiedlicher Offenbarungsverständnisse für den interreligiösen Dialog bietet Fornet-Ponse, Thomas: Offenbarungsverständnisse und ihre Konsequenzen für den interreligiösen Dialog. In: Fornet-Ponse, Thomas (Hg.): »Überall und immer« – »Nur hier und jetzt«. Theologische Perspektiven auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität (Jerusalem Theologisches Forum 29). Münster: Aschendorff 2016, 131–155. Fornet-Ponse nähert sich der Analyse u.a. mit einer theologisch-metaphorologischen Perspektive (unter Rückgriff auf Gilich: Die Verkörperung der Theologie). Ein dialogisches Offenbarungsverständnis fasst Fornet-Ponse so zusammen: »Das Gründungsgeschehen ist nicht irgendein offenbarendes Handeln Gottes, sondern seine übernatürliche Selbst-Offenbarung, die den Menschen als Partner anspricht und ihn in die Lebensgemeinschaft mit Gott beruft. Gerade diese dialogische Perspektive hat erhebliche religionstheologische Konsequenzen, insofern dies dem Wunsch entspricht, nicht wie beim I. Vatikanum aus einer Abwehrposition heraus zu argumentieren, sondern einladend und dialogisch.« (Ebd. 143).

Traditionsinterpretation, sondern verweist explizit darauf. Die Perspektivität von Positionen, Traditionen oder Texten wird damit zugänglich und kann erkenntnistheoretisch bearbeitet werden.

Gleichzeitig wird aber auch die Verwiesenheit auf die Heilige Schrift und den Traditionsschatz der Kirche hervorgehoben. Traditionsdeutung kann nur im Austausch mit und auf Basis der vielfältigen Quellen der Tradition geschehen.¹⁹ Diese Quellen sind nicht nur schriftliche Dokumente, sondern etwa auch Rituale und Handlungen, mündliche Tradierungen, Lebens- und Glaubensformen. Die Orientierung an Quellen der kirchlichen Tradition ist wichtig. Denn eine reine Perspektivengebundenheit würde in kriterienlose Beliebigkeit und Gleichgültigkeit führen, die dem Anspruch christlicher Glaubensverantwortung wiederum nicht gerecht würde. Die theologische Argumentation für eine dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie würde hier zu kurz greifen und vereinfacht sein. Gewohnheiten, welche Quellen herangezogen und welche Zugänge gewählt werden, sind hier allerdings kritisch anzufragen. Das reicht von der wissenschaftlichen Forschung über kirchliche Lehrpraxis bis hin zur Arbeit in Schulen und Gemeinden. Durch die Rezeption anderer Quellen oder die Verwendung alternativer Zugänge zu Wissen können auch neue Erkenntnisse entstehen und bestehende Vorstellungen neu bewertet oder eingeordnet werden. Ein Beispiel dafür stellt die Vorgehensweise der Verfasser der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* dar. Zur Geschwistermetapher Jakob und Esau wurden bewusst Quellen rezipiert, welche die Metapher positiv wenden:

»In der Vergangenheit wurden Beziehungen zwischen Christen und Juden häufig im Spiegel der Feindseligkeit zwischen Esau und Jakob betrachtet. Aber Rabbiner Naftali Zvi Berliner (Netziv) erkannte bereits Ende des 19. Jahrhunderts, dass G-tt Juden und Christen zu liebevoller Partnerschaft bestimmt hat«²⁰.

Dabei geht es nicht um ein Verbiegen der eigenen Tradition, sondern die Erkundung neuer Orte und die Erschließung anderer hermeneutischer Perspektiven auf die eigene Tradition.²¹ Dazu gehört auch die Offenheit dafür, dass andere religiöse Traditionen und Begegnungen im interreligiösen Dialog Orte des Lernens und der Traditionsbildung sein können.

(4.) *Performativität des (jüdisch-christlichen) Dialogs.* Dialogsensibilität impliziert ein Bewusstsein für die Performativität des Dialogs. Was im alltäglichen Sprachgebrauch aus sprachlichen Handlungen wie dem Versprechen, der Entschuldigung oder dem Ja-Wort bei der Trauung bekannt ist, findet auch im Dialog statt: er verändert Wirklichkeit. Im jüdisch-christlichen Dialog wird über Lebens- und Glaubenserfahrungen gesprochen. Gemeint ist nun aber nicht, dass Konsense über Sprachformen beschlossen werden müssen. Bereits im Diskurs, in kontroversen Diskussionen wie

19 Inwiefern Israel bzw. das Judentum eine solche traditionskonstitutive Quelle ist, wird in Kapitel 12, S. 328ff. näher erläutert.

20 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, Nr. 4.

21 Solch eine Erkundung neuer hermeneutischer Perspektiven bietet auch ein Sammelband zur Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*, vgl. Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen.

im freundschaftlichen Austausch verändern sich Perspektiven, entwickelt sich ein neuer Verständnishorizont, entstehen neue Sprachformen, die wiederum alternative Deutungen ermöglichen. Dies beeinflusst auch die Machtverteilung in der Produktion von Wissen. Postkoloniale Theorien gewinnen deshalb an Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog, worauf in den methodologischen Reflexionen eingegangen wurde. Einen Konsens zu erzielen, muss keine Angleichung von Glaubensdifferenzen bedeuten. Ein mögliches Ziel *im* Dialog könnte z.B. sein, sich über das Verhältnis von Judentum und Christentum in der Geschichte auszutauschen und Darstellungen zu entwickeln, die die verschiedenen Dialogpartner*innen gegenseitig anerkennen können. In der katholischen Theologie stellt sich davon ausgehend die Frage, ob und inwiefern der Dialog eine eigene theologische Qualität besitzt und zu einem Erfahrungs- und Diskursraum des Glaubens wird, der spezifische theologische Erkenntnis ermöglicht.

(5.) *Berücksichtigung der Materialität von Tradition und Rezeption.* Wie in den Überlegungen zum Begriff »dialogsensibel« bereits dargelegt, sind sich Forscher*innen oder kirchliche Verantwortungsträger*innen aus einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie heraus der Materialität von Traditions- und Rezeptionsprozessen bewusst. Diese verkörperten Formen theologischen Wissens bedürfen einer aufmerksamen Analyse, weil sie Glaubenswissen und Glaubenserfahrungen strukturieren und gleichzeitig Manifestationsformen für (problematische) Theologien sind. Das Beispiel des Anderl-Kultes zeigte, wie stark z.B. bestimmte Orte oder Bräuche in der Identität von Menschen verankert sind und wie der in diesem Fall vorliegende Antisemitismus schwer zu dekonstruieren war, gerade weil er von vielen nicht bewusst als solcher praktiziert wurde.

(6.) *Selbstkritische wissenschaftstheoretische Reflexion.* Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie sind aufmerksam dafür, dass Inhalte und Methoden in einem epistemologischen Austausch stehen. Weder soll hier eine »neue Theologie« etabliert noch sollen völlig neue Methoden erfunden werden. Vielmehr geht es um die Wahrnehmung, dass Methoden nicht bloße Analyseinstrumente sind, sondern bereits Perspektiven und Standpunkte beeinflussen und Inhalte formen. Umgekehrt sind Inhalte, etwa im jüdisch-christlichen Dialog, nicht bloßes Analysematerial, sondern beeinflussen methodische Perspektiven. Dieses epistemologische Wechselspiel zwischen Diskursen und analytischen Zugängen ist in der Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie wesentlich, handelt es sich doch hier häufig um Metaanalysen, die eine wissenschaftstheoretische Reflexion unbedingt erforderlich machen.

(7.) *Offenes Theorie- und Methodensetting.* Ein mögliches theoretisches und methodisches Setting wurde in der philosophisch-methodologischen Reflexion entworfen. Die dort vorgestellten theoretischen und methodischen Perspektiven eröffnen teils ungewohnte Zugänge zu den jeweiligen Themen und Problematiken und zeigen die Bereitschaft, von anderen wissenschaftlichen Disziplinen zu lernen. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie haben dennoch kein fix umgrenztes Repertoire an Methoden. Vielmehr gilt es wie in den Wissenschaften generell, diese dem Untersuchungsgegenstand entsprechend auszuwählen. Allerdings sollte ein Bewusstsein dafür bestehen, dass die gewählten Methoden und Theorien den Blick beeinflussen. Diese Er-

kenntnis ist nicht neu,²² aber es lohnt sich, sie immer wieder in Erinnerung zu rufen. Der gewählte Methodenbegriff ist dabei bewusst offengehalten und benennt kein festgelegtes Verfahren. Die Grenzen von Theorie und Methode sind fließend, da beides in einer Wechselwirkung steht.

4. Anknüpfungspunkte in der Theologie

Elemente und Konzepte dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können bereits in unterschiedlichen theologischen Disziplinen beobachtet werden und andererseits kann diese Haltung wiederum Impulse für die gesamte Theologie und ihre Teilbereiche geben. Dialogsensibilität kann auch breiter gedacht werden in Richtung des interreligiösen Dialogs, der Interdisziplinarität oder des Verhältnisses zur Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit der Pluralität von Perspektiven und Machtdiskursen kann auch die Heterogenität innerhalb der eigenen Tradition neu entdeckt werden. Wenn für diese Studie reflektiert wurde, dass es nicht »das Judentum« gibt, so gilt dies auch für »das Christentum«. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie versuchen, solche Essentialisierungen zu vermeiden, Verabsolutierungen von Perspektiven vorzubeugen und individuelle Perspektiven wahrzunehmen. Andererseits muss auch ein Bewusstsein dafür bestehen, dass es kollektive Bilder und Selbstdeutungen einer Religion gibt und dass Konstrukte Teil der eigenen Identitätsbestimmung sind. So wie es in der religiösen Lebenspraxis derartige Vereinfachungen zur Reduktion von Komplexität braucht, so ist auch die Wissenschaft darauf angewiesen, bestimmte Sprachformen und Begriffe zu bilden, auch wenn sie die Komplexität der Wirklichkeit nicht vollständig erfassen. Ziel kann deshalb nicht sein, solche Konstrukte generell zu meiden, denn das würde Lebenspraxis, Forschung und Kommunikation schwierig bis unmöglich machen.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können an verschiedene theologische Disziplinen und Diskurse anschließen. Vier Beispiele sollen solche Anknüpfungspunkte zeigen. Aufbauend auf den gegebenen erkenntnistheoretischen Überlegungen und ihren Auswirkungen auf theologische Erkenntnis soll hier *anschaulich* werden, was ein dialogsensibler Blick auf Traditions- und Rezeptionsprozesse bedeutet.

4.1 Theologische Vulnerabilitätsforschung

Hildegund Keul setzt sich in einem Forschungsprojekt mit einem »neue[n] Schlüsselbegriff interdisziplinärer Forschung«²³ auseinander und macht ihn für die Theologie produktiv: Vulnerabilität.²⁴ In den begrifflichen Reflexionen wurde bereits deutlich, inwie-

22 Reflektiert z.B. in einer Einführung in die systematische Theologie des evangelischen Theologen Danz, Christian: Systematische Theologie (utb 4631). Tübingen: A. Francke 2016, 91–94.

23 Keul, Hildegund: Diskursgeschichtliche Einleitung zur theologischen Vulnerabilitätsforschung. In: Keul, Hildegund (Hg.): Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär. Stuttgart: Kohlhammer 2021, 7–18, hier 7.

24 Vgl. exemplarisch außerdem Bieler, Andrea: Verletzlichkeit. Leibphänomenologische Erkundungen im praktisch-theologischen Interesse. In: EvTh 77 (2017) H. 3, 167–176; Neulinger, Michaela:

fern eine theologische Auseinandersetzung mit Verwundbarkeit für dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bereichernd sein kann. Im Anschluss an Michel de Certeau beschreibt Keul, wie z. B. der kirchliche und theologische Antimodernismus Homogenität als Absicherungsstrategie verwendete und Heterogenität abwehrte: »Um die eigene Institution vor Verwundung zu schützen, verwundet man Andere.«²⁵ Kirche wird zu »einer Art Hochsicherheitstrakt«²⁶. Das Zweite Vatikanum öffnete diesen: »Solche Öffnungen aber sind riskant, denn sie machen verwundbar. Plötzlich steht man vor Fragen, auf die man keine Antwort parat hat.«²⁷ Durch die Preisgabe der eigenen Überlegenheit können sich aber neue Erkenntnisperspektiven eröffnen.

»Man ist von etwas Fremdem gezeichnet und trägt Blessuren davon. Unerhörtes macht sich in vertrauten diskursiven Ordnungen als Verletzung bemerkbar. Damit wird der eigene Glaube aus den Feldern der Gewissheit in Ungewissheit geführt, aus einer früheren Stärke in eine gegenwärtige Schwäche, aus einer Haltung der Unangreifbarkeit in das Wagnis der Verwundbarkeit. Christlich-theologisch ist dies die Bewegung der Inkarnation, der ›Fleischwerdung‹: Wie Gott sich mit der Menschwerdung in einer gewagten Gabe seiner selbst freiwillig verwundbar macht, so stellt sich auch die Theologie den körperlichen, sozialen und religiösen Verwundbarkeiten des menschlichen Lebens. Wenn sie sich nicht in einem Hochsicherheitstrakt verschanzen will, der mehr und mehr an Bedeutung verliert, so bleibt ihr nur, dieses Wagnis einzugehen.«²⁸

Ein solches Programm kann auch für den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie gelten. Theologisch ist hier zentral, dass die Verunsicherung gerade nicht von der Botschaft Jesu wegführt, sondern eine vertiefte Auseinandersetzung ermöglicht. Fundamentaltheologisch gewendet heißt dies, dass Brüche konstitutiv für die theologische Erkenntnis(lehre) sind.²⁹

4.2 Übersetzungsdiskurse in den Bibelwissenschaften

Für den Bereich der Bibelwissenschaften steht hier exemplarisch eine Debatte über die Frage nach antijüdisch geprägten Übersetzungen aktueller Bibelausgaben. Diese enthalten laut dem Philologen Hans Förster »Passagen, deren judenfeindlicher Charakter gegenüber dem griechischen Text verschärft oder sogar, gegen den griechischen Text, über-

Zwischen Dolorismus und Perfektionismus: Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit. Boston: Ferdinand Schöningh 2018; Keul, Hildegund/Müller, Thomas (Hg.): Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität. Würzburg: Echter 2020; Hermeneutische Blätter 23 (2017) H. 1: Thema Verwundbarkeit; Salzburger Theologische Zeitschrift 23 (2019) H. 1: Thema Vulnerabilität.

25 Keul, Hildegund: Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs. In: HK 69 (2015) H. 12, 39–43, hier 41.

26 Ebd.

27 Ebd. 42.

28 Ebd.

29 Angeschlossen werden kann hier an Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias Grünewald 1977, 150: »Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.« Vgl. außerdem Hoff: Glaubensräume, bes. 247–264: »Unterbrechungen: zur Form theologischer Gründe« (ebd. 259).

haupt erst in die Übersetzung hineingetragen wird«³⁰. Er zeigt dies auch für die neue Einheitsübersetzung von 2016, etwa mit dem Beispiel 1 Thess 2,14f.: »Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet.« Förster ortet in dieser Stelle eine Verallgemeinerung, die das Motiv der Kollektivschuld ungewollt und unnötig unterstütze. Er legt mit Bezug auf Frank Gilliard³¹ folgende Übersetzung nahe: »Ihr habt von euren Mitbürgern das Gleiche erlitten wie jene von einigen unter den Juden. Eben solche unter den Juden haben Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet.«³² Förster resümiert dazu:

»Annähernd alle modernen Bibelübersetzungen – und hierbei sind auch Bibelübersetzungen in das Englische oder andere moderne Sprachen miteinbezogen – scheitern an dieser einfachen Stelle und lösen den traditionellen und in dieser Schärfe textwidrigen Antijudaismus nicht auf. Es ist hier keine böse Absicht zu unterstellen, es ist schlicht das offensichtlich erdrückende Gewicht der Tradition.«³³

Förster sieht als eine Ursache dafür die »Macht der Gewohnheit«, indem man »traditionelle[] Übersetzungsentscheidungen« vor allem aus der Übersetzung Luthers sowie der Vulgata weiter tradiere.³⁴ Ein weiteres Problem seien theologische Wörterbücher, deren Bedeutungsbestand im Falle des »Bauer/Aland«³⁵ bis zum Wörterbuch von Carl Ludwig Wilibald Grimm aus dem Jahr 1868 und von dort aus bis Martin Luther rückverfolgt werden könne. Letzterer habe z. B. das »Motiv eines jüdischen Christumordes«³⁶ in seiner Übersetzung von Mt 12,14 stärker betont, als dies im griechischen Text nachzuvollziehen ist.³⁷ Das Anliegen der Herausgeber*innen der revidierten Einheitsübersetzung, judenfeindliche Übersetzungen zu vermeiden, sei damit nicht optimal erfüllt, auch wenn es Verbesserungen gebe.

Michael Theobald, auf den Förster referiert und der wesentlich an der Revision der Einheitsübersetzung beteiligt war, reagierte mit einer Replik auf Försters Aufsatz. In dieser plädiert er dafür, die »antijüdische« Polemik in den neutestamentlichen Schriften als das einzuordnen, was sie sei, nämlich innerjüdische Polemik.³⁸ Man habe in der revidierten Einheitsübersetzung bezüglich 1 Thess 2,14f. den Weg der Kommentierung gewählt, um die Stelle »historisch einzuordnen«, und zwar mit einem Hinweis auf das Jude-Sein Paulus' und dessen »Erfahrungen der Ablehnung«.³⁹ Theobald stellt die Passa-

30 Förster, Hans: Kein Mordvorsatz der Pharisäer? Überraschende Erkenntnisse zum vermeintlichen Antijudaismus des Neuen Testaments. In: HK 73 (2019) H. 3, 13–16, hier 13.

31 Vgl. Gilliard, Frank D.: The Problem of the Antisemitic Comma Between 1 Thessalonians 2.14 and 15. In: NTS 35 (1989) H. 4, 481–502.

32 Förster: Kein Mordvorsatz der Pharisäer, 14.

33 Ebd.

34 Beide Zitate ebd.

35 Bauer, Walter/Aland, Kurt: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin u.a.: De Gruyter 1988.

36 Förster: Kein Mordvorsatz der Pharisäer, 15

37 Vgl. ebd. 14–15.

38 Vgl. Theobald, Michael: Dürfen wir Paulus glätten? Eine Replik auf den Vorwurf des Antijudaismus gegen die neue Einheitsübersetzung. In: HK 73 (2019) H. 8, 38–41, hier 38.

39 Beide Zitate ebd.

ge wiederum in einen größeren Kontext, der über den genannten Vers hinaus judenkritisch wahrgenommen werden müsse.⁴⁰ Theobald sieht deshalb die Notwendigkeit »einer grundsätzlichen hermeneutischen Besinnung, wie mit einer derartigen Aussage [...] heute umzugehen ist«⁴¹. Die Leser*innen erhalten durch einen Kommentar einen Denkanstoß. Auch Theobald sieht an manchen Stellen Verbesserungsbedarf, was die Berücksichtigung der jüdischen Dimension betrifft, weist aber ein generelles Problem der revidierten Einheitsübersetzung mit antijüdisch verschärften Übersetzungen zurück.⁴²

Ohne dieses Beispiel nun noch näher ausführen zu können, werden unterschiedliche Zugänge zu antijüdisch geprägten oder als solche interpretierten Passagen im Neuen Testament deutlich: ein philologischer, der stärker an der konkreten Übersetzung ansetzt, und ein theologischer, der einen Schwerpunkt auf den Kommentar zur Übersetzung legt. Ein Problembewusstsein dafür gibt es auch von Seiten des katholischen Lehramtes mit dem Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, in dem eine Kontextualisierung antijüdischer Polemik in den Schriften des Neuen Testaments gefordert wird.⁴³ Die Debatte verweist auf eine wichtige Anfrage an die theologische Wissenspolitik. Denn antijüdische bzw. antisemitische Vorurteile können über das wissenschaftliche Handwerkszeug auch heute noch reproduziert werden. Hier zeigt sich, welche große Rolle die Materialität des Diskurses (z.B. hier in Form von Wörterbüchern) in der Produktion theologischen Wissens spielt. Bei der Berücksichtigung dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie geht es nun nicht darum, über den geeigneteren Zugang zu entscheiden. Die Debatte, die über das Problem geführt wird, und die unterschiedlichen Versuche, damit umzugehen, sind entscheidend. Gefragt werden kann von da ausgehend nach geeigneten Kriterien und Maßnahmen für das vorliegende Problem. Während der Ansatz bei der Übersetzung selbst das zentrale Moment der Sprache und ihrer Wirklichkeitsschaffenden Funktion berücksichtigt, gibt das Vorgehen der Kommentierung die Möglichkeit, problematische Stellen umfassender zu kontextualisieren. Wünschenswert wäre, dass solche unterschiedliche Ansätze weniger in Konflikt miteinander geraten, sondern eher für produktive Zusammenarbeit genutzt werden.

4.3 Methodologische Reflexionen in der Interkulturellen Theologie/ Theologie Interkulturell

Bereits »ihrem Ursprung nach selbst ein partikulares Projekt und hochgradig kontextgebunden«⁴⁴ ist Interkulturelle Theologie kompetente Gesprächspartnerin und ein wichtiger Bezugspunkt dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Die institutionelle und »wissenschaftssystematische Verortung«⁴⁵ Interkultureller

40 Vgl. ebd. 39.

41 Ebd.

42 Ebd. 41.

43 Vgl. Päpstliche Bibelkommission: *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*. Rom, Christi Himmelfahrt 2001, Nr. 86–87.

44 Hock, Klaus: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Darmstadt: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 11.

45 Ebd.

Theologie beeinflusst den jeweiligen Methoden- und Erkenntnisrahmen. Sie wird im Rahmen »multireligiös orientierter Religionsstudien« oder »innerhalb konfessioneller theologischer Fakultäten« betrieben⁴⁶ und kann unterschiedlich aufgefasst werden als »Teilbereich der Systematischen Theologie«, ein »Verfahren, eine Methode, ein Theorieansatz innerhalb des Gesamtinstrumentariums theologischer Wissenschaft«, die in unterschiedlichem Maße innerhalb, aber auch »jenseits der theologischen Disziplinen angesiedelt« ist.⁴⁷ Franz Gmainer-Pranzl schlägt vor, »Theologie Interkulturell« nicht als »Spezialdisziplin« zu definieren, sondern »als Fragestellung der Theologie als solcher anzuerkennen«.⁴⁸ Die adverbielle Benennung betont die Perspektive von »Theologie Interkulturell« als »Prinzip«⁴⁹ theologischer Erkenntnis quer durch die Disziplinen. Referenzpunkte für dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie bestehen auf inhaltlicher und formaler Ebene.⁵⁰ Die Bezüge sind so vielfältig, dass nur einige kurz benannt werden können. Tradition ist immer kulturell verfasst. Traditionshermeneutik aus dialogensibler Perspektive kann deshalb auf Konzepte der Interkulturellen Theologie/von Theologie Interkulturell zurückgreifen. Interkulturelle Theologie musste sich im Zuge ihrer Genese aus den Missionswissenschaften mit der Dekonstruktion hegemonialer Wissens- und Machtdiskurse auseinandersetzen. Eine europäische Konzentration der Theologie wird durch die Prinzipien und Zugänge von Theologie Interkulturell infrage gestellt. Postkoloniale Theorien nahmen ebenso Einfluss auf die Entwicklung von Theologie Interkulturell, wie heute auch Fragen aus dem Bereich der Genderdiskurse, der Intersektionalität, der Rassismusforschung oder der Entwicklungstheorie aufgegriffen werden. Ein In-Dialog-Treten kann von daher als grundsätzliches Charakteristikum Interkultureller Theologie gelten. Dialogsensibilität in Traditions- und Rezeptionsprozessen gründet insofern auf wichtigen Erkenntnissen und methodischen Zugängen sowie methodologischen Reflexionen von Theologie Interkulturell und kann inhaltlich sowie formal an diese anschließen. Ein gemeinsames Thema könnte etwa sein, eine Hermeneutik des Konzils, die Israel und den jüdisch-christlichen Dialog im Blick hat, aus internationaler und somit interkultureller Perspektive zu beleuchten.

46 Beide Zitate ebd.

47 Alle Zitate ebd. 9.

48 Beide Zitate Gmainer-Pranzl, Franz: »Theologie Interkulturell«: Diskurs des Christlichen im Horizont des Globalen. Forschungsstand – Arbeitsbereiche – neue Perspektiven. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Kowalski, Beate/Neelankavil, Tony (Hg.): Herausforderungen Interkultureller Theologie (Beiträge zur Komparativen Theologie 26). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 11–32, hier 12.

49 Ebd.

50 Für eine Darstellung der Funktionen und Perspektiven interkultureller Theologie vgl. Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 115–118.

4.4 Grundhaltungen der Komparativen Theologie

Die Komparative Theologie umfasst unterschiedliche Ansätze, die theologische Denkwege zur Pluralität der Religionen und Wahrheitsansprüche jenseits der religionstheologischen »Standardmodelle«⁵¹ suchen.⁵² Jene können »dem doppelten Anspruch, einerseits andere religiöse Traditionen und deren Anhänger in ihrer Andersheit wertschätzen und andererseits am eigenen Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit festhalten zu wollen«⁵³, nicht gerecht werden. Eine der »Pionierinnen der Komparativen Theologie«⁵⁴, Catherine Cornille, benennt Komparative Theologie als Teil jeglicher religiösen und theologischen Tradition:

»Comparative theology forms an integral part of every religious and theological tradition. Throughout history, religions have developed their beliefs, practices, and overall sense of identity through a process of borrowing, refuting, and reinterpreting elements from other religious traditions.«⁵⁵

Cornille spricht hier jene Dynamiken von Tradition an, die bereits vielfach reflektiert wurden. Vertreter*innen Komparativer Theologie entwickeln Ansätze, um mit dieser Dynamik zwischen religiösen Traditionen und den unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen konstruktiv umgehen zu können. Klaus von Stosch fasst hierfür im Anschluss an Cornille einige Grundhaltungen Komparativer Theologie zusammen, die auch für den erkenntnistheologischen Anspruch einer dialogsensiblen Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Konzils höchst relevant sind: (1.) »Doktrinale bzw. epistemische Demut« bezeichnet die »Einsicht in die Bedingtheit des eigenen Verstehens und [den] damit verbundenen Wunsch zu lernen«, aus dem heraus »der Impuls zum Dialog« entsteht.⁵⁶ (2.) Die »Konfessorische Verbundenheit mit der eigenen Tradition« benennt die Ausgangshaltung im Dialog, dass »ich für die eigene Wahrheit eintrete, ohne deswegen schon vorher zu wissen, was diese Wahrheit für die Position des anderen bedeutet und wie sie sich zu seinen Wahrheitsansprüchen verhält«.⁵⁷ (3.) Die »Kommensurabilitätsunterstellung und Wahrnehmung von Unterschieden«⁵⁸ ist eine grundlegende Voraussetzung dafür, dass ein Dialog geführt werden kann. Gleichzeitig sind aber kritische Anfragen an die Übersetzbarkeit religiöser Traditionen zu berücksichtigen. Die Problematiken und Möglichkeiten wurden im Zuge der methodologischen Reflexion dieser Studie bereits diskutiert. (4.) Die Haltung der »Empathie und liebevolle[n]

51 von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012, 11.

52 Für Impulse zu Theologie Interkulturell, Israeltheologie, Religionstheologie und Komparative Theologie im Zusammenhang vgl. Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013.

53 von Stosch: Komparative Theologie, 11.

54 Ebd. 155.

55 Cornille, Catherine: Meaning and Method in Comparative Theology. Hoboken: Wiley 2019, 1.

56 Alle Zitate von Stosch: Komparative Theologie, 156.

57 Beide Zitate ebd. 157–158.

58 Ebd. 158.

Aufmerksamkeit«⁵⁹ beschreibt eine Bereitschaft, nicht nur von einem intellektuellen Standpunkt, sondern auch auf einer persönlichen Erfahrungs- und Praxisebene für gegenseitiges Verstehen offen zu sein. Von Stosch beschreibt aber auch eine Schwierigkeit dieses Elements: So werde man z.B. in der Teilnahme an Ritualen anderer religiöser Traditionen möglicherweise »spirituell affiziert«⁶⁰. Hier wäre interessant, die Performativität des Dialogs weiter zu verfolgen und die theologische Bedeutung solcher Erfahrungen für den interreligiösen und auch jüdisch-christlichen Dialog näher zu untersuchen. (5.) Eine »Gastfreundschaft für die mögliche Wahrheit des anderen«⁶¹ benennt die Bereitschaft, den Ort der eigenen Glaubenserfahrung offen zu halten für die Glaubenserfahrungen und Wahrheiten anderer – nicht im Sinne eines Synkretismus, sondern als eine Haltung, »die keine Gegenleistung erwartet und die den Gast nicht bereits vor der Begegnung irgendwie vorverurteilt«⁶². Dies schießt noch keine »Wahrheitsunterstellung«⁶³ mit ein, wie von Stosch dies etwa für die pluralistische Religionstheologie feststellt.⁶⁴ In Bezug auf eine dialogensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs, ist diese Diskussion relevant. Zum einen ist in der Begegnung eine Haltung der Offenheit und des Vertrauens anstrebenswert, zum anderen ist es für die Dialogteilnehmer*innen oft wichtig, kein Ziel gemeinsamer »Glaubenskonsense« zu forcieren.

Viele weitere Beispiele könnten an dieser Stelle angeführt werden: In der Kirchengeschichte wird der eigene Blick auf Geschichte dekonstruiert und nach blinden Flecken und systematischen Ausschließungen gesucht.⁶⁵ Die Religionspädagogik setzt sich mit kulturellen und religiösen Pluralitäten auseinander, dekonstruiert aber gleichzeitig essentialistische Deutungen von Kulturen und Religionen. Im Bereich der praktischen Theologie werden gesellschaftliche Diskurse wie Fragen der Geschlechterforschung, der Migration oder Transformationen in Spiritualität und Liturgie aufgegriffen.

Eine dialogensible Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, ausgehend vom jüdisch-christlichen Dialog und einer erneuerten Israel-

59 Ebd. 161.

60 Ebd.

61 Ebd. 163.

62 Ebd. 166.

63 Ebd.

64 Im Diskurs Komparativer Theologie herrscht allerdings Uneinigkeit darüber, ob eine positiv gewendete »Wahrheitsvermutung« (Winkler, Ulrich: Zum Projekt einer Komparativen Theologie. In: Ritzer, Georg [Hg.]: »Mit euch bin ich Mensch ...«. Festschrift anlässlich des 60. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher O.Cist [STSud 34]. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2008, 115–147, hier 139) gegenüber anderen Religionen angebracht ist. Von Stosch ist hier zurückhaltend (vgl. von Stosch: Komparative Theologie, 167–168).

65 Vgl. z.B. Winkler: Wann trennten sich die Wege. Eine methodologische Reflexion einer »Geschichte der Religion(en)« (vgl. folgend Cuffel: In anderen Geographien, 38), die Eurozentrismus und den Vorrang schriftlicher Kulturen sowie Essentialisierungen von Religionen und Kulturen überwinden soll bietet Cuffel, Alexandra: In anderen Geographien denken. Weltgeschichte, Weltreligionen und methodologische Ansätze für eine globale Verflechtungsgeschichte der Religionen. In: Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse (BaFID) (Hg.): Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 37–92.

theologie, speist sich aus diesen theologischen Diskursen und kann zugleich eine Systematisierung der bestehenden Ansätze bringen, um den Diskurs bewusster gestalten zu können.

5. Herausforderungen: Praktische und politische Dimensionen des Dialogs

Die vorliegende Studie umfasst vor allem Theorie- und Methodenreflexionen und legt den Schwerpunkt auf theologische Grundlagenforschung aus einer fundamentaltheologischen Perspektive. Verschiedene Desiderate eröffnen sich in Richtung des Transfers dieser theoretischen und methodischen Ansätze in verschiedene Kontexte hinein. Drei Herausforderungen eines solchen Transfers sowie die politische Dimension und die gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen des jüdisch-christlichen Dialogs werden abschließend im Folgenden benannt.

(1.) *Wissenstransfer in Lehre, Unterricht, pastorale Handlungsfelder und Gesellschaft.* Die Bedeutung der gewonnenen Erkenntnisse für verschiedene Bildungskontexte zu erschließen, ist ein Desiderat dieser Arbeit, das hier nur angedeutet werden kann. Wissenstransfer ist ein entscheidender Faktor in der Reflexion der eigenen wissenschaftstheoretischen Praxis und der Eröffnung neuer Denkwege. Der jüdisch-christliche Dialog ist ein gutes Beispiel dafür, wie Begegnungen, Gespräche und Dialogpraxis theologische Reflexionen anstoßen und bereichern können. Umgekehrt ist es im jüdisch-christlichen Dialog eine Herausforderung, die Erkenntnisse einer transformierten Israeltheologie über das Engagement von Einzelpersonen hinaus in Lehr- und Lernkontexten sowie im gesellschaftlichen Diskurs zu verankern. Der jüdisch-christliche Dialog steht in einem Generationenwandel: »Die heute noch am Gespräch aktiv Beteiligten sind in der Regel bereits jenseits der Lebensmitte.«⁶⁶ Alltägliche Begegnungsmöglichkeiten beschränken sich oft auf größere Städte. Dies sind keine Hinderungsgründe für jüdisch-christlichen Dialog, allerdings zeigen diese Phänomene, dass in der Veröffentlichung von Dialog-erklärungen und theoretischen Ansätzen auch die Ebene der Umsetzung und Implementierung berücksichtigt werden muss. Julia Spichal analysiert in einer 2015 publizierten Studie Schulbücher und Lehrpläne für das Fach evangelische und katholische Religion der Grund-, Haupt- und Realschulen sowie von Gymnasien in Bayern, Niedersachsen und Österreich⁶⁷ und kommt trotz vielfacher Verbesserungen in den untersuchten Kategorien im Vergleich zu vorherigen Studien zu dem Ergebnis:

»Das Problem der ungewollten Tradierung antijüdischer Vorurteile im christlichen Religionsunterricht ist nämlich noch keinesfalls gelöst, sondern sowohl in der religions-

66 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: Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith (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, hier 12.

67 Vgl. Spichal, Julia: Vorurteile gegen Juden im christlichen Religionsunterricht. Eine qualitative Inhaltsanalyse ausgewählter Lehrpläne und Schulbücher in Deutschland und Österreich (ARPäd 57). Göttingen: V&R unipress 2015, 99–100.

pädagogischen Forschung als auch im Bewusstsein viele Lehrplanersteller, Schulbuchautorinnen und Lehrkräfte in den Hintergrund getreten. Ebenso ist die Frage, wie mit Vorurteilen gegen Juden im konkreten Unterrichtsgeschehen umgegangen wird, noch ungelöst.«⁶⁸

Es gibt Initiativen, die gut zugänglich im Internet pädagogisches und informatives Material für Unterricht⁶⁹ oder auch Predigt und Pastoral zur Verfügung stellen.⁷⁰ Das Projekt »Nostra aetate. Dialog & Erinnerung« der Universität Bonn bietet beispielweise unter der Rubrik »Praxis des Dialogs«⁷¹ Hinweise und Materialien für den Religionsunterricht. Leicht zugängliche Artikel wie z. B. *Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung*⁷² von Bernd Schröder im WiReLex (Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet) vereinfachen eine wissenschaftliche Information für Lehrpersonen. Ein wichtiges Instrument ist die Gestaltung der Curricula für Lehramtsstudien, wie in Kapitel 3 dieser Studie beschrieben wurde. Solche Initiativen sind sehr begrüßenswert. Sie zeigen auch, dass Themen wie die Israeltheologie und der jüdisch-christliche Dialog sowie der Dialog mit anderen Religionen nicht persönlichen Interessen und Schwerpunktsetzungen überlassen werden müssen und sollen. Zur Umsetzung der ambitionierten Dokumente, die in der katholischen Kirche (sowie analog in anderen Kirchen, Konfessionen und in den jüdischen Denominationen) in den letzten Jahrzehnten entstanden, braucht es allerdings sicherlich eine systematischere Implementierung in verschiedenen Aufgabenbereichen der Kirche und auch in den theologischen Disziplinen.

(2.) *Heterogene Rahmenbedingungen der Rezeption.* Die erwähnten Erklärungen der unterschiedlichen jüdischen Denominationen sowie katholische, evangelische und ökumenische Dialogdokumente wurden von unterschiedlichen Gremien, Gruppierungen und offiziellen Einrichtungen formuliert und veröffentlicht. Sie sind eine interessante Textgattung, anhand derer die systemische Komplexität des jüdisch-christlichen Dialogs deutlich wird. Der jüdisch-christliche Dialog ist auf verschiedenen Ebenen verortet: auf der institutionellen Ebene, in gremialen Strukturen, in gemeindlichen Initiativen, in Studierendenvereinigungen etc. Die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ermöglicht beispielsweise eine »institutionell verankerte Rezeption«⁷³ von *Nostra aetate*. Diese institutionelle Anbindung ist ein Vorteil, weil es klar definierte

68 Ebd. 289.

69 Vgl. z. B. die Schwerpunkte »Judentum heute« und »1700 Jahre Jüdisches Leben in Deutschland« im Religionspädagogischen Portal der Katholischen Kirche in Deutschland: <https://www.rpp-katholisch.de/Schwerpunkte/tabid/125/Default.aspx?stp=1> (28.12.2022).

70 Vgl. z. B. die gesammelten Materialien und Hinweise unter dem Titel »Methodische Impulse. Arbeitshilfen und Materialien zum jüdisch-christlichen Dialog und zur jüdischen Geschichte« der AG Juden und Christen beim deutschen evangelischen Kirchentag: <https://www.ag-juden-christen.de/digitales-lehrhaus/methodische-impulse/> (28.12.2022).

71 Vgl. das Projekt »Nostra aetate. Dialog & Erinnerung«, Universität Bonn: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/praxis-des-dialogs> (28.12.2022).

72 Vgl. Schröder, Bernd: *Judentum, als Thema christlich verantworteter Bildung* (2015). In: WiReLex: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100072/> (28.12.2022).

73 Henrix, Hans Hermann: Bilanz und Ausblick: *Nostra Aetate 4* als Stachel im Fleisch christlich-theologischer Denkens. In: Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): *Nostra Aetate 4. Wendepunkt im*

Ansprechpartner*innen und Zuständigkeiten gibt. Allerdings fehlt durch diese Verankerung möglicherweise auch eine stärkere Anbindung an Kontexte in Gemeinden, an Universitäten oder Schulen. Die Institution organisiert und verstetigt den Dialog, sie hebt ihn auf eine offizielle und damit vielleicht verbindlichere Ebene – erzeugt aber möglicherweise auch das täuschende Gefühl der Absicherung und konserviert ihn. Das Gespräch und die Aneignung im Leben kann nämlich der institutionelle Dialog nicht ersetzen. Nach wie vor ist die Weitergabe von Inhalten verschiedener Stellungnahmen und Dialogerklärungen vom Interesse engagierter Einzelpersonen abhängig, auch wenn solche Texte natürlich feierlich übergeben werden und öffentlich zugänglich sind. Eine Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Ebenen und Aspekte von Tradition und die Bedingungen von Traditionsbildung kann dabei helfen, eine Tradition des jüdisch-katholischen und jüdisch-christlichen Dialogs bewusst in ihren verschiedenen Dimensionen zu fördern.

(3.) *Mit inhaltlichen Asymmetrien umgehen: Theologie und Politik.* Ein Desiderat dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ist die Wahrnehmung dafür, dass Dialogpartner*innen bei den Themen im jüdisch-christlichen Gespräch immer wieder unterschiedliche Prioritäten setzen. Als Herausforderung zeichnen sich die Schnittstellen von Theologie und Politik ab. Von jüdischer Seite besteht oft der Wunsch, dass sich christliche Partner*innen auch zur Frage des Landes und Staates Israel äußern.⁷⁴ Von christlicher Seite gibt es Vorbehalte, sich zu politischen Themen zu positionieren. Christliche Dialogpartner*innen wiederum streben häufig einen theologischen Dialog an, was für manche jüdische Strömungen als explizit formulierte Absicht des Dialogs schwierig ist.⁷⁵ Auch eine solche Asymmetrie von Themen wahrzunehmen, ist wichtig und hat mit der Anerkennung der Dialogpartner*innen zu tun.

In den genannten Diskursfeldern gibt es in den letzten Jahren Entwicklungen, nämlich eine stärkere Beschäftigung von Seiten des Judentums mit der theologischen Sicht auf das Christentum in den unterschiedlichen jüdischen Denominationen.⁷⁶ Umgekehrt gibt es christliche Forschende, die sich mit der Frage des Landes und Staates Israel beschäftigen. Einen interessanten Beitrag leistet hier das Buch *Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians*⁷⁷, das theoretische und praktische Zugänge sowie Modelle zur gemeinsamen Lektüre und zum Austausch zu jüdischen und christlichen Texten zur Frage des Landes und Staates Israel enthält: »The major purpose of this

Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 193–206, hier 194.

- 74 Der hohe Stellenwert der Frage des Landes und Staates Israel im Dialog wird in der Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom* deutlich, wo die bisherigen Schritte im Dialog wie die Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl 1993 gewürdigt werden (vgl. Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: *Zwischen Jerusalem und Rom*, 7).
- 75 Vgl. z. B. die zurückhaltende Position bzgl. theologischer Themen im Dialog in der Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom*. Die Problematik der Trennung von religiösen und gesellschaftlichen Themen wurde an anderen Stellen bereits diskutiert.
- 76 Dies wurde auch an der in Kapitel 8 dargestellten Debatte über die unterschiedlichen jüdischen Haltungen zum Christentum deutlich, vgl. S. 267ff.
- 77 Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): *Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians*. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020.

book is to provide resources for constructive dialogue about Israeli-Palestinian issues for interreligious dialogue groups of Jews and Christians around the world.«⁷⁸ Das Konfliktfeld des Staates Israel führt den jüdisch-christlichen Dialog in neue Herausforderungen. Beobachtet werden kann hier wiederum, dass auch die diesbezüglichen Irritationen im Dialog zu einer Weiterentwicklung desselbigen führen können.⁷⁹

Inwiefern sich auch die Fundamentaltheologie durch das jüdisch-christliche Gespräch, die erneuerte Israeltheologie und den skizzierten dialogsensiblen Theorieansatz verändert, ist Gegenstand des nächsten und letzten Kapitels dieser Studie, bevor ein Fazit gezogen wird.

78 Gregerman, Adam/Cunningham, Philip A./Pettit, Peter A.: Partners in Hope. In: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.): Enabling Dialogue About the Land. A Resource Book for Jews and Christians. Mahwah, NJ: Paulist Press 2020, 357–368, hier 357.

79 An der Universität Salzburg arbeitet Julia Feldbauer im Rahmen des Forschungsprojektes »Developing a Theology of the Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective« an einer Dissertation mit dem Thema »Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog. Eine theologische Analyse des Konzeptes ›Land«.

