

Kapitel 12 | Systematische Problematisierung: Rückwirkungen auf fundamentaltheologische Konzepte

Als Ziel der Arbeit wurde die Entwicklung einer *fundamentaltheologischen* Theorie der Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Kontext der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs formuliert. Konkret gefragt wurde also nach Kriterien der theologischen Erkenntnislehre, die den israeltheologischen Transformationen des Zweiten Vatikanums und seiner Rezeption im jüdisch-christlichen Dialog gerecht werden, sowie für die Hermeneutik und Rezeption des Konzils hilfreich sind. Auf den vergangenen Seiten wurde dazu ein *dialogsensibler* Zugang zur Traditionshermeneutik und zur Rezeption des Konzils eröffnet, dessen methodische und epistemologische Koordinaten im letzten Kapitel systematisch dargestellt wurden. Eine ausführliche methodologische Reflexion einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik sowie einer von Dialogsensibilität geprägten Rezeptionstheorie wurde im vierten Kapitel der Arbeit gegeben.

In den theologiegeschichtlichen Analysen des ersten Teils wurde die Dynamik kirchlicher Tradition deutlich. Philosophisch-methodologische Reflexionen haben eine Vielfalt an Traditionskonzepten gezeigt. Diese Erkenntnisse sowie der aufgezeigte dialogsensible Zugang zu Tradition und zur Rezeption des Konzils wirken auf fundamentaltheologische Konzepte zurück. Auch wenn es manchmal so scheint, als wäre die Hermeneutikdebatte in der Konzilsrezeption vor allem ein Sprachproblem, dürfen die implizit wirksamen Konzepte von Kirche oder Tradition nicht unterschätzt werden. Wie mit Bezug auf die kognitive Metapherntheorie von Lakoff und Johnson gezeigt werden konnte, sind Sprachprobleme keinesfalls als nebensächlich zu bewerten. Vielmehr kann eine kritische Reflexion von Sprachformen auch zu einer Dekonstruktion impliziter und den Diskurs hemmender Vorannahmen führen. Wie gezeigt werden konnte, laufen Rezeptionsprozesse außerdem nicht nur auf Ebene der Sprache, sondern auch der Handlungen, Rituale oder Bilder ab. Dies gilt auch für den jüdisch-christlichen Dialog. Im Dialog wird die Notwendigkeit der Reflexion ob der Übersetzungsproblematik zwischen Traditionen deutlicher, was wiederum auf den theologischen Diskurs der eigenen religiösen Tradition zurückwirken kann. Traditionen entwickeln sich nicht linear und unterschiedliche Absicherungsstrategien können nebeneinander für ver-

schiedene Gruppen wirksam sein. Franz Gmainer-Pranzl spricht der Reflexion von Begriffen in der Fundamentaltheologie eine wichtige Bedeutung zu: »Von der sorgfältigen Verwendungsweise dieser Begriffe [Beispiele waren Wort Gottes, Glaube, Heilige Schrift, Kanon, Überlieferung, Lehramt, Unfehlbarkeit, EH] hängt in Kirche und Theologie zweifellos sehr viel ab.¹ Ähnlich wie die kognitive Metapherntheorie legt auch Gmainer-Pranzl nahe, dass die Theologie »Kategorien« bereitstellt, die »als Strukturen der Erfahrung« dienen, »mit denen die (spontan aufgefasste) Wirklichkeit des Lebens interpretiert wird«.²

Die Differenzierung der Kategorien Bruch, Kontinuität, Diskontinuität und Reform sowie die Problematisierung traditionshermeneutischer Metaphern und Sprachformen haben Auswirkungen auf die Grundlagen theologischer Erkenntnis und Traditionsdeutung. Diese Rückwirkungen werden nun in zwei Richtungen vertieft: In einer erkenntnistheologischen Problemzuspitzung wird erstens gefragt, inwiefern Israel als *locus theologicus* und Akteur christlich-theologischer Erkenntnis denkbar ist. In einem zweiten Schritt wird die traditionelle Gliederung der Fundamentaltheologie anhand der bisherigen Erkenntnisse angefragt.

1. Erkenntnistheologische Problemzuspitzung: Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis und *locus theologicus*?

Die systematische Auseinandersetzung mit Traditionsdynamik und -hermeneutik führt zu einer erkenntnistheologischen Problemzuspitzung: Die jüdische Tradition könnte eine für das Christentum erkenntnistheoretisch notwendige Zugangsweise zum christlichen Glauben eröffnen, die über die christlichen Traditionen allein nicht möglich ist.³ Das ergibt sich gerade durch einen dialogsensiblen Zugang zu Tradition und Rezeption, wo die Begrenztheit der eigenen Perspektive deutlich wurde. Ist Israel deshalb als *locus theologicus* und Akteur theologischer Erkenntnis für das Christentum denkbar? Bei einer solchen These sind allerdings die erkenntnistheoretischen Vorbehalte zu berücksichtigen, die an verschiedenen Stellen erarbeitet wurden (z.B. in Zusammenhang mit dem Konzept des »hermeneutical Jew« und der damit beschriebenen Gefahr der Vereinnahmung). Anhand zweier unterschiedlicher Ansätze soll diese Frage diskutiert werden. Besonders mitzubedenken ist in diesem Abschnitt die in der Einleitung gegebene Differenzierung der unterschiedlichen Bedeutungen Israels. Auch wenn eine präzise Verwendung der jeweiligen Bedeutung angestrebt wird, werden Übergänge deutlich, die eine eindeutige Zuordnung manchmal schwierig machen.

1 Gmainer-Pranzl, Franz: Die »orthafte Orthosigkeit«. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre. In: Huber, Konrad/Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Winkler, Ulrich (Hg.): Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie. Thaur/Wien/München: Druck- und Verlagshaus Thaur 2001, 155–171, hier 164.

2 Alle Zitate ebd. 165.

3 Vgl. zur Herleitung dieses Desiderats aus theologisch-metaphorologischer Perspektive unter dem Stichwort »Verkörperung von Tradition« Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 149–153.

1.1 Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis

Der Gedanke von Israel⁴ als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis ergibt sich aus einer konsequent und auf einer grundlegenden Ebene weitergedachten dialogsensiblen Traditionshermeneutik, in der mit der beschriebenen Gastfreundschaft für die Wahrheit des Anderen insofern ernst gemacht wird, als diese wirkliche theologische Bedeutung für den eigenen Glauben gewinnt. Präziser muss gesprochen werden von *Jüdinnen und Juden als Akteurinnen und Akteure* theologischer Erkenntnis, weil Israel nur unter Einbezug der jüdischen Perspektive bestimmt werden kann – eine These, die weiter unten näher ausgeführt wird.⁵ Auf dem Spiel stehen hier Machtpositionen, die die Fähigkeit zur Identitätsumgrenzung nur bei sich selbst verorten und anderen Definitionsmöglichkeiten absprechen. Eine solche Folgerung bedeutet, dass jüdische Perspektiven in der Deutung von Tradition und in der Reflexion des Glaubens eine viel stärkere Präsenz erhalten müssen, als dies bisher der Fall ist. Was das konkret für einzelne Bereiche der Theologie bedeutet, muss in zukünftigen Forschungen näher untersucht werden. Einige Perspektiven für die Fundamentaltheologie werden im Folgenden gegeben.

Ein solcher Zugang ist auf Grundlage der bisherigen Überlegungen von christlicher Seite theologisch plausibel. Allerdings muss ein zentraler Vorbehalt geltend gemacht werden, der gerade Ergebnis einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik ist: Keine christliche Theologin, kein katholischer Forscher und auch keine kirchliche Instanz können festlegen, dass Jüdinnen oder Juden Akteurinnen und Akteure theologischer Erkenntnis für das Christentum sind. Das Wort »Akteur« impliziert, dass die Initiative von Jüdinnen und Juden aus dem eigenen Selbstverständnis heraus gesetzt wird. Eine solche Verhältnisbestimmung kann nur im Dialog entwickelt werden. Es ist möglich zu signalisieren, dass ein dementsprechendes Interesse auf Seiten der Kirche oder der katholischen/christlichen Theologie besteht. Es ist möglich Schritte zu setzen, die jegliche Abwertung gegenüber dem Judentum überwinden. Es ist möglich, jüdische Traditionen zu interpretieren und daraus zu lernen. Würde dies aber ohne Berücksichtigung des vielfältigen jüdischen Selbstverständnisses geschehen, wäre wiederum die Gefahr der hermeneutischen Instrumentalisierung gegeben. Der Grat zwischen Aneignung und Enteignung ist schmal und die Differenzierung beider Phänomene wird unterschiedlich bewertet.⁶ Nicht jede Aneignung ist eine Enteignung. Auch Christinnen

⁴ Mit der Bezeichnung »Israel« wird in diesem Fall wiederum auf das Selbstverständnis des gegenwärtigen Judentums als Volk Israel referiert, nicht auf den politischen Staat.

⁵ Bei der Rede von *Israel* als Akteur theologischer Erkenntnis wird stärker eine kollektive Ebene betont, in der Israel als theologisches Konzept gedacht wird oder als Eigenbezeichnung für das jüdische Volk. Inwiefern dies auch theologisch einen Unterschied macht, wäre näher zu bestimmen. Ein Desiderat für den jüdisch-christlichen Dialog in diesem Zusammenhang stellt die Frage dar, was die Bezeichnung »Israel« für Christinnen und Christen im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs und einer erneuerten Israeltheologie bedeutet.

⁶ Einen Entwurf hat z.B. die evangelische Theologin Marianne Grohmann erarbeitet, vgl. Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. Ziel ist eine »Vermittlung zwischen jüdischer und christlicher Hermeneutik [...] für eine Aneignung ohne Enteignung, eine Rezeption jüdischer Hermeneutik in christlicher Theologie, die bei den vorhandenen gemeinsamen Anliegen auch die bleibenden Dif-

und Christen dürfen die Hebräische Bibel lesen. Für viele stellen die Schriften des Alten Testaments – um hier die Zusammenstellung des katholischen Kanons zu nennen – einen sehr wichtigen Glaubensort dar. Die Kirche bekennt sich seit ihren Anfängen zu diesen Schriften, die auch die heiligen Texte der ersten Jesusanhänger*innen waren.⁷ Eine Unterscheidung ist oft nur durch die Intention der Beteiligten zu treffen. Die Päpstliche Bibelkommission spricht dieses Problem in ihrem Dokument *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* aus dem Jahr 2001 an: »Manche haben sich die Frage gestellt, ob die Christen sich nicht vorwerfen müssen, sich die jüdische Bibel angeeignet zu haben durch eine Lesart, in der kein Jude sich wieder findet.«⁸ Und sie antwortet darauf:

»Für die erste Frage – die der Aneignung der jüdischen Schrift durch die Christen – stellt sich die Lage anders dar, denn die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist.«⁹

Diese Anerkennung mag auf den ersten Blick selbstverständlich sein. Das Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung* streicht mit der offiziellen Absage an eine Judenmission allerdings die Bedeutung und die aus dieser Anerkennung entstehende Verpflichtung für die katholische Kirche heraus und sagt klar, »dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind¹⁰.

Die Frage der Aneignung ist deshalb so prekär, weil sie jahrhundertelang vor allem mit Enteignung verbunden war. Eine Möglichkeit, diesen problematischen Konnex von Aneignung und Enteignung zu lösen, liegt wiederum in einer Berücksichtigung des jüdischen Selbstverständnisses und der Bereitschaft, auch in der Tradition überlieferte Narrative einer Relektüre zu unterziehen. Wie kann so eine Relektüre umgesetzt werden? Walter Homolka versammelt beispielsweise eine Vielzahl jüdischer Stimmen zum Jude-Sein Jesu und berücksichtigt dabei auch künstlerische Auseinandersetzungen.¹¹ Solche Bilder könnten wiederum etablierte christliche und immer wieder antijüdisch geprägte Jesusdarstellungen dekonstruieren. Ein weiteres Beispiel ist der Roman *Judas*¹² des israelischen Schriftstellers Amos Oz.¹³ Die Hauptperson des Romans, der Student Schmu

ferenzen anerkennt« (ebd. 21). Walter Homolka warnt vor der Gefahr der Enteignung der Bibel, vgl. Homolka/Resing: Interview »Die Enteignung der Bibel kommt immer wieder vor.«

7 In Kapitel 7 wurde anhand der verschiedenen Konzepte des »Parting of the ways« deutlich, dass christliche und jüdische Auslegungen der Hebräischen Bibel jeweils unterschiedliche und mögliche Interpretationsweisen darstellen.

8 Päpstliche Bibelkommission: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Nr. 22.

9 Ebd.

10 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung*, Nr. 40.

11 Homolka: *Der Jude Jesus*, 9–23.

12 Oz, Amos: *Judas*. Berlin: Suhrkamp 2015.

13 Ausgehend von einem anderen Werk von Amos Oz und Fania Oz-Salzberger (Oz, Amos/Oz-Salzberger, Fania: *Juden und Worte*. Aus dem Englischen von Eva-Maria Thimme. Berlin: Jüdischer Verlag

Asch, entwickelt darin eine »komplette Parallelgeschichte«¹⁴, ein Narrativ, das eine andere Geschichte erzählt als jene des gierigen Verräters Judas. Der Judas von Schmuel Asch ist überzeugt, dass Jesus vom Kreuz herabsteigen kann: »Gleich, gleich ist es so weit. Gleich wird sich der gekreuzigte Gott erheben, er wird sich von den Nägeln befreien und vom Kreuz heruntersteigen und zu dem Volk, das sich ehrfürchtig vor ihm auf den Boden wirft, sagen: ›Liebet einander.‹«¹⁵ Oz' Werk zeige, so Homolka, ein neues jüdisches Selbstbewusstsein: »Sein Eingehen auf Jesus und Judas macht deutlich: Für die jüdische Seite ist die Beschäftigung mit dem Juden Jesus Ausdruck einer neuen Freiheit und eines neuen Selbstbewusstseins.«¹⁶

Die »Außenperspektive« Israels wird auf Grundlage dieser Überlegungen nicht nur zu einer bestimmenden Größe des katholischen bzw. christlichen Selbstverständnisses, sondern auch zu einem wichtigen Ort in der theologischen Erkenntnis. Es ist ein Ort, der nicht der eigenen Kontrolle unterliegt und der auch nicht beliebig zur Verfügung steht. Denn würde ein solcher Anspruch erhoben, wäre das Jüdische wiederum okkupiert und enteignet, wie dies in der Geschichte oft passierte. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie unterstreichen damit die Unverfügbarkeit der Gotteserfahrung und -erkenntnis. Die Reflexion Israels und des Judentums als *locus theologicus* ermöglicht eine eindeutige theologische Würdigung jüdischer Traditionen von christlicher Seite und bietet ein theologisches Konzept, innerhalb dessen christliche Theologie über ihr Verhältnis zum Judentum bzw. Israel reflektieren kann.

1.2 Israel bzw. das Judentum als *locus theologicus*

Die Verhältnisbestimmung vom Konzept der *loci theologici* her bringt nochmals eine andere Perspektive als das Bild des Akteurs bzw. der Akteurin. Die Theologie der *loci theologici* nach Melchior Cano ist, wie im zweiten Kapitel näher ausgeführt wurde, ein katholisch-konfessionelles Modell, das die Fundstellen von Lehrmeinungen und Glaubensaus sagen systematisiert und somit auch Orte theologischer Erkenntnis beschreibt.¹⁷ In der bisherigen Forschung wurde an verschiedenen Stellen diskutiert und erarbeitet, ob und inwiefern Israel ein *locus theologicus* ist, sein kann und soll.¹⁸ In Canos Systematik taucht

im Suhrkamp Verlag 2015) stellt Regina Polak die Frage, inwiefern auch das säkulare Judentum eine theologische Bedeutung für das Christentum hat (vgl. Polak, Regina: »Juden und Worte«. Praktisch-Theologische Gedanken zum intellektuellen Streifzug von Amos Oz und Fania Oz-Salzberger durch die jüdische Geschichte und Kultur. In: DIALOG-DU SIACH 116 [Juli 2019], 17–29, hier 17). Dieser Gedanke wäre im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs zu vertiefen.

¹⁴ Oz, Amos: Jesus und Judas. Ein Zwischenruf. Ins Deutsche übersetzt von Susanne Naumann. Mit einem Nachwort von Rabbiner Walter Homolka. Ostfildern: Patmos 2018, 31.

¹⁵ Oz: Judas, 169. Die Passage stammt aus den Notizen von Schmuel Asch.

¹⁶ Homolka: Der Jude Jesus, 21.

¹⁷ Im Folgenden werden Überlegungen zum Vorschlag in der theologischen Literatur gegeben, Israel als *locus theologicus* zu bezeichnen. Eine detaillierte Analyse dieser These in Zusammenhang mit Canos gesamtem Werk kann an dieser Stelle nicht geboten werden, wäre aber ebenso wichtig. In der Forschung wird häufig vor allem Canos Systematik und sein grundlegender Zugang rezipiert.

¹⁸ Vgl. z.B. Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster: Aschendorff 2003, bes. 234–244. Petzel, Paul: Was uns

Israel nicht als eigener *locus theologicus* auf. Gregor Hoff sieht den Grund dafür darin, dass Cano »Israel im Modus eines Ausschlusses verortet«¹⁹.

»Indem man einschließt, was die eigene Gottesrede trägt, es aber zugleich als selbstverständlich übernimmt, kann ausgeschlossen werden, was an fremdem Anspruch der eigenen Gottesrede gegenübertritt – genauer: was sie relativiert, weil sich der *eigene* Offenbarungsanspruch als eine *fremde* Herkunftsgröße erweist.«²⁰

Das Fehlen Israels ist damit kein Zufall, sondern Folge einer theologischen Leerstelle, die wiederum in einem Dilemma des eigenen Offenbarungsanspruches gründet. Als Fazit seiner 2009 publizierten Analyse fundamentaltheologischer Ansätze stellt Hoff fest, dass Israel trotz einer erhöhten Aufmerksamkeit für die Problematik in Kirche und Theologie noch nicht als »*locus theologicus* der Fundamentaltheologie im Sinne einer erkenntniskonstitutiven Größe«²¹ bezeichnet werden könne:

»Solange die Einsicht, dass Jesus Jude und die neutestamentliche Literatur durch und durch jüdisch war, nicht (1.) *offenbarungstheologisch* grundiert und (2.) in den einzelnen theologischen Traktaten durchgeführt wird, und zwar (3.) zumal in der fundamental-theologischen Ekklesiologie, bleibt Israel noch dort ein vergessener Ort der Fundamentaltheologie, wo sich ausdrücklich der Bezug auf Israel und Judentum findet.«²²

Für die »prekäre Lage des jüdisch-christlichen Grundsatzgesprächs« seien »theoretische Klärungen« notwendig, die einer »Umstellung der theologischen Wissensformen« bedürfen.²³ Fundamentaltheologische Entwürfe müssen sich auch der »Disziplinierungen des Jüdischen im Rahmen systematischer Disziplinengeschichte«²⁴ stellen.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie eröffnen hier Perspektiven. Eine dialogsensibel verstandene Traditionshermeneutik ist wesentlich durch eine selbtkritische Reflexion auf Basis des jüdisch-christlichen Gesprächs geprägt. Die Disziplinierung des Jüdischen wird dadurch aufgebrochen, dass nach dem Selbstverständnis des Judentums gefragt wird. Es entsteht ein Bewusstsein, dass bestimmte erkenntnistheoretische Rahmenbedingungen und theologische Thesen dem Austausch im jüdisch-christlichen Dialog standhalten müssen. Ein Beispiel dafür wurde im vorangehenden Abschnitt erläutert, nämlich die Frage nach Israel als Akteur christlich-theologischer Erkenntnis. Die katholische Kirche kann nicht einfach festlegen, inwiefern Israel oder das Judentum ein Referenzpunkt für sie ist, weder abwertend noch anerkennend. Jahrhundertlang hat sie aber genau das gemacht. Der erkenntnistheoretisch entscheidende Punkt ist, dass die eigene Deutungsmacht *eingeschränkt* werden muss, um theologische Erkenntnisräume zu *eröffnen*.

an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Matthias Grünewald 1994; Freyer, Thomas: »Israel« als Locus theologicus? In: ThQ 179 (1999) H. 1, 73–74.

¹⁹ Hoff: Eine systematische Politik des Verschweigens, 90.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd. 106.

²² Ebd. 106–107.

²³ Alle Zitate ebd. 107.

²⁴ Ebd.

Welche Bereiche gibt es noch, in denen Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog für die katholische Theologie und Kirche wirksam werden müssen? Das sind zunächst vor allem Themen, die als Anfragen von jüdischer Seite an Kirche und Theologie herangetragen werden (z.B. Theologie des Landes). Weitere Themen lassen sich auch durch einen Blick in die Geschichte identifizieren: Denn genau jene Bereiche, in denen sich Kirche und Theologie bis vor dem Zweiten Vatikanum (und teilweise darüber hinaus) abwertend auf Israel bzw. das Judentum bezogen haben, müssen einer kritischen Reflexion unterzogen werden. Das betrifft sehr viele Felder, von der Bestimmung der Kirche (z.B. Kirche als das »neue Israel«) über Forschungen zum Leben Jesu (z.B. das Jude-Sein Jesu) bis hin zu offenbarungstheologischen Fragestellungen (z.B. Jesus als Selbstmitteilung Gottes, Bundestheologien).

Für eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Israel bzw. dem Judentum als *locus theologicus* ist Hermann Pottmeyers nähere Bestimmung der *loci theologicici* relevant. Er charakterisiert etwa die Kirche als *locus theologicus* in zweifacher Weise: (1.) als »*Fundort der Zeugnisse* des apostolischen Glaubens und der weitergehenden Wirkungs- und Interpretationsgeschichte«, und (2.) als »*Zeugin und Trägerin* der Überlieferung«.²⁵ Pottmeyer bezieht sich dabei auf Max Seckler. Diesem folgend sind die unterschiedlichen *loci* »nicht nur Orte, aus denen theologische Erkenntnis zu schöpfen ist, sondern lebendige und aktive Trägerschaften, in denen sich Erkenntnis ereignet oder ereignet hat«²⁶. Im Anschluss an Secklers These stellt sich die Frage, inwiefern sich Erkenntnis in Israel ereignet und wie die Kirche einen Zugang zu diesem Erkenntnisort erhält. Hünermann betont auch für den »theologischen Ort Judentum«, dass die Träger dieser Bezeugungsinstanz in ihrer eigenständigen Subjekthaftigkeit, Mündigkeit untrennbar zu diesem Topos hinzugehören²⁷ und folgert daraus die Notwendigkeit des jüdisch-christlichen Dialogs aus der christlichen Glaubensverantwortung heraus. Ein solcher Zugang kann und darf nicht gewaltsam erfolgen, wie dies in der Vergangenheit durch hermeneutische Instrumentalisierungen geschah. Das legt auch Pottmeyers Reflexion zur Auslegung der Überlieferung des Glaubens nahe. Der Sinn der Auslegung liege in der Erschließung der Intention der Offenbarung, die Pottmeyer im Heil der Menschen identifiziert.

»Auslegung heißt, den wahren Sinn der Selbstoffenbarung Gottes und seiner Bezeugungen verstehend zu erschließen. Ihr wahrer Sinn ist aber nichts anderes als die Intention des offenbarenden Gottes und diese nichts anderes als das Heil der Menschen. Deshalb spielt das Sinnkriterium der Heilsbedeutsamkeit nicht nur bei der unterscheidenden Feststellung wahrer Überlieferung einer Rolle, sondern auch bei der Ermittlung ihres wahren Sinns.«²⁸

²⁵ Beide Zitate Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 142.

²⁶ Seckler, Max: Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologicici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit. In: Baier, Walter (Hg.): Weisheit Gottes, Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. St. Ottilien: EOS 1987, 37–66, hier 57.

²⁷ Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 244.

²⁸ Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 147.

Eine so gedachte Auslegung der Überlieferung ist aber mit der Abwertung oder Enteignung des Volkes, in dem Gott weiterhin wirkt – wie es *Evangelii gaudium* in Nr. 249 ausdrückt²⁹ – nicht vereinbar: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt.«³⁰ Der Weisheitsschatz Israels wird hier mit der Offenbarung verknüpft und bis in die Gegenwart hinein anerkannt. Ein *locus theologicus* bietet also nicht nur Fundstellen für Argumente, die durch den Fundort Autorität erlangen, sondern ist auch durch die befreienden Erfahrungen in der Begegnung mit dem Wort Gottes gekennzeichnet.

»Das Sinnkriterium der Heilsbedeutsamkeit lässt den Ausleger die Offenbarungs- und Überlieferungszeugnisse als Zeugnisse befreiernder Erfahrung des Anbruchs des Reichen Gottes lesen. Die *loci theologici* werden dann nicht mehr bloß als Fundorte maßgeblicher Lehre begriffen, sondern als ausgezeichnete Bezeugungsorte und -gestalten authentischer Heilserfahrung und authentischen Heilsverständnisses.«³¹

Was Pottmeyer schreibt, ist von großer Relevanz für die Bestimmung der theologischen Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs. Die offenbarungstheologische Begründung in *Evangelii gaudium* führt zu dem Schluss, dass Israel genau solch einen Ort der Heilserfahrung darstellt. Diese These gilt es genauer zu untersuchen.

Es wurde gefragt, ob Israel ein *locus theologicus* sein kann. Auf Basis von Pottmeyers Überlegungen würde einen solchen Ort auch auszeichnen, dass er ein Bezeugungsort »authentischer Heilserfahrung«³² ist. Wenn dieser *locus theologicus* als Israel bezeichnet wird, muss fundamentaltheologisch reflektiert werden, wie ein Zugang zu Israel möglich ist und wie dieses Verständnis von Israel zustande kommt. Denn Israel könnte sich – wie die Begriffsreflexion am Beginn dieser Studie gezeigt hat – auch auf eine Definition eines ausschließlich biblisch verstandenen Israels beschränken, die die lebendige Fortführung der Tradition Israels in den jüdischen Strömungen bis heute bewusst oder unbewusst ausschließt. Israel wird deshalb *nicht inhaltlich* bestimmt, sondern an die *Erfahrungsform* dieser Größe geknüpft: den *Dialog mit dem Judentum*. Israel bestimmt sich in der Folge *performativ im Dialog aus dem Selbstverständnis der unterschiedlichen jüdischen Strömungen*.

Dadurch bleibt eine Offenheit für die vielfältigen Glaubenserfahrungen der Dialogpartner*innen bestehen, die sich in unzählbaren Differenzen zeigt.³³ Hünermann benennt ausgehend von der Unterschiedlichkeit der Gesprächspartner*innen die Schwierigkeit, »zu einem echten ›Dialog‹ zu gelangen«³⁴ und verweist dabei auf eine kritische Reflexion zum Dialog als »Leitbegriff christlich-jüdischer Begegnung«³⁵ durch

29 Franziskus: *Evangelii gaudium*. Apostolisches Schreiben über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, Rom, 24. November 2013, Nr. 249.

30 Ebd.

31 Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 147–148.

32 Ebd. 148.

33 Dieser Gedanke knüpft an die Philosophie der *differance* von Derrida an, deren Bedeutung für diese Studie in Kapitel 4 erläutert wurde, vgl. S. 132ff.

34 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 245, FN 477.

35 Freyer, Thomas: Vom christlich-jüdischen Gespräch zum Dialog? Theologische Notizen zur Semantik eines Leitbegriffs. In: ThQ 180 (2000), 127–146, hier 138.

Thomas Freyer. Dieser plädiert in seinem Aufsatz für einen differenzierte Sicht des jüdisch-christlichen Dialogs (den er im Jahr 2000 noch nicht verwirklicht sieht): dieser sei – in Anschluss an Emmanuel Levinas – noch vor jedem Austausch ein sich dem Anderen Aussetzen.³⁶ Hünermann folgert daraus »eine strukturelle, erkenntnistheologische Öffnung und Radikalisierung christlicher Theologie auf den jüdischen Gesprächspartner«³⁷. Dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie können an die durch Freyer aufgestellten Desiderate anknüpfen und stellen einen Zugang dar, der sensibel für Asymmetrien und die jeweiligen Selbstverständnisse ist. Die Forderung nach einem sich Aussetzen ist ein wesentliches Merkmal der Dialogsensibilität.

Die Komplexität der Ausgangsfrage erhöht sich weiter, wenn Canos Differenzierung der eigenen und fremden *loci theologici* herangezogen wird. Denn eine exakte Zuordnung kann nicht getroffen werden. Bereits die dargestellte, nach wie vor umstrittene »Anfangsgeschichte« einer Trennung von Judentum und Christentum lässt keine einfachen Schlüsse zu. Als Empfänger*innen der Offenbarung fühlen sich auch Christinnen und Christen durch den Israeltitel angesprochen, genauso wurde aber der Titel Israel aus politischen und theologischen Gründen auf die Kirche übertragen. Vor diesem hier nur angedeuteten Hintergrund wird deutlich: Israel ist gleichzeitig *locus proprius* und *locus alienus* theologischer Erkenntnis. Christentum und Judentum stehen mit ihrem jeweiligen Bezug auf Israel in einer gemeinsamen Tradition, transformieren sie aber in gegenseitiger Abgrenzung auf je eigene Weise. Peter Hünermann markiert dieses Problem mit der Benennung Israels als einen *locus theologicus* »semi-proprietius«³⁸. Dieser Terminus »ist in Anführungszeichen gesetzt, weil er ein Problem bezeichnen soll, nicht eine schon fertige Antwort«³⁹: »Handelt es sich doch um einen theologischen Ort, der ›gemeinsam‹ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich fremd ist, nicht zuletzt aufgrund des weitgehenden Wegfalls des judenchristlichen Elements in der Kirche.«⁴⁰

Ob solch ein performativ-bestimmter Zugang zur GröÙe Israel für die jüdischen Gesprächspartner*innen plausibel scheint, ist ein Desiderat des Dialogs und weiterer Forschungen. Für die katholische Theologie und Kirche würde es eine Bestimmung der GröÙe Israel ermöglichen, die nicht von einer Fremdbestimmung durch die katholische Theologie und Kirche erfolgt.

In der Skizzierung einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik und Rezeptions-theorie wurde offen gelegt, dass auch dieser Zugang zu Tradition normative Elemente enthält. Sie ergeben sich aus einem Anspruch heraus, den Pottmeyer als prophetische Aufgabe einer Auslegung benennt, die sich der Heiligen Schrift verpflichtet weiß:

»Die Überlieferung ist demnach auf die gegenwärtige Zeit hin auszulegen, in der die Menschenfreundlichkeit Gottes als Heil der Menschen neu erfahren und bezeugt wer-

³⁶ Vgl. ebd. 146.

³⁷ Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 245, FN 477.

³⁸ Ebd. 237.

³⁹ Ebd. 237, FN 451.

⁴⁰ Ebd.

den soll. Über ihre exegetische Aufgabe hinaus hat Auslegung deshalb auch eine *prophethische Aufgabe*.«⁴¹

Ein solcher Anspruch stellt sich auch an die Fundamentaltheologie. Aus der Anmerkung Hoffs muss geschlossen werden, dass die Fundamentaltheologie nach den israeltheologischen Transformationen des Konzils und den Entwicklungen der darauf folgenden Rezeption ihre Theoriearchitektur nicht unverändert belassen kann.

Wenn also Israel als ein *locus theologicus* postuliert wird, dann muss der Modus seiner Bestimmung offengelegt und differenziert werden. Als allein fremdbestimmte Definition bleibt fraglich, ob diesem Erkenntnisort die befreiende Dimension zukommt, die ihn nach der Definition Pottmeyers auszeichnen müsste. Eine dialogsensible Fundierung der Größe Israel als *locus theologicus* könnte diesen Differenzierungsprozess kritisch begleiten, denn sie verwehrt sich gerade einer Festlegung des Gegenübers im Dialog. Hier ergeben sich erkenntnistheoretische Wege, die einer von Freyer im Jahr 1999 benannten Herausforderung begegnen können:

»Die Wahrnehmung ›Israels‹ als Locus theologicus ist für eine Theologie, die sich dem heutigen christlich-jüdischen Gespräch verpflichtet weiß, zweifellos eine erhebliche Herausforderung. Sie unterläuft die herkömmlichen begrifflichen Differenzierungen und Einteilungsschemata christlicher Theologie. Sie bewirkt eine Inversion der erkenntnistheoretischen Dynamik des Logos der Theologie, seiner Intentionalität, und ermöglicht Zeugnis und Solidarität.«⁴²

Andrea Schmuck greift mit einem Dissertationsprojekt zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs genau diese Dynamik auf. Sie setzt sich mit der differenzierteren Bestimmung Israels als *locus theologicus proprius* und *locus theologicus alienus* auseinander. Dabei stellt sie auch die Frage, ob ein katholisch-konfessionelles Konzept wie die *loci*-Lehre im jüdisch-christlichen Dialog anschlussfähig ist und ob die Anerkennung Israels und des Judentums als *locus theologicus* auf jüdischer Seite als positive Würdigung oder Vereinnahmung empfunden wird. Eine weitere Forschungsfrage betrifft die Möglichkeit der Übersetzung dieses katholischen Konzeptes in eine Erkenntnistheorie des Dialogs.⁴³

Die theologische Bedeutung des Dialogs kann von daher bestimmt werden: Der Dialog gewinnt eine zentrale theologische Bedeutung, weil für christliche Theologie gewisse Bestimmungen nicht außerhalb des Dialogs getroffen werden können, will man die israeltheologische Erneuerung des Konzils ernst nehmen. Dies bedeutet nicht, dass sich Christinnen und Christen und Jüdinnen und Juden über theologische Themen austauschen und oder gar zu einem theologischen Konsens kommen müssen. Die Schwierigkeiten eines solchen theologischen Dialogs wurden an anderer Stelle benannt. Vielmehr ist der jüdisch-christliche Dialog an sich für das Christentum (und wie jüdische Erklärungen durchaus andeuten auch für das Judentum) ein theologischer Ort:

⁴¹ Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 148.

⁴² Freyer: »Israel« als Locus theologicus, 74.

⁴³ Das Projekt »Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs« wird von Andrea Schmuck im Rahmen des Theologischen Exzellenzprogramms »Kulturen – Religionen – Identitäten« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg durchgeführt.

»Letztlich geht es aber nicht nur um Theologie *im* Dialog, sondern um seine Theologizität selbst. Im Dialog wird *gemeinsam unterschieden* nicht nur von Gott gesprochen, sondern eine Gottesbestimmung durchgeführt: theologisch-reflexiv, aber auch in einem gelebten Gottesbezug auf den Gott Israels.«⁴⁴

Dies schließt wiederum Kontroverse und Dissens nicht aus, weil es nicht um Assimilation oder Übereinstimmung geht, sondern um die Möglichkeit der Anerkennung des Anderen. Eine dialogsensibel ausverhandelte Bestimmung Israels als *locus theologicus* ist anschlussfähig für eine performative Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs, wie sie Gregor Hoff im obigen Zitat beschreibt. Hoffs Argumentation für die Theologizität des Dialogs ist offenbarungstheologisch fundiert und referiert auf die »Form der geschichtlichen Gottesbestimmung«⁴⁵, die sich im Tanach vermittelt und die das Christentum in seinem Bezug darauf teilt.

Als fundamentaltheologische Konklusion steht an dieser Stelle der Versuch, Israel als möglichen *locus theologicus* differenziert zu betrachten. Als Ergebnis folgt hier auf Basis eines dialogsensiblen Ansatzes, dass Israel als *locus theologicus* performativ im Dialog bestimmt werden muss, um die Fremdbestimmung dieser Größe zu überwinden. Kritisch muss hier angefragt werden: Was aber, wenn es von jüdischer Seite kritischen Widerspruch oder wenig Interesse an einer solchen Aushandlung gibt? Auch Kritik und Desinteresse muss potenziellen Dialogpartner*innen und -partnern zugestanden werden, wie in Kapitel 11 festgestellt wurde. Muss christliche Theologie dann auf diesen wichtigen Aspekt verzichten? Oder bleibt am Ende wiederum ein kirchliches Deutungsmonopol? Wie weit reicht das dialogische »Einspruchsrecht«? Wichtig ist hier, weder »das Judentum« noch »das Christentum« als homogene Größe zu sehen, sondern die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Diskurses zu berücksichtigen. Die jeweiligen Glaubenstraditionen vereinen verschiedenste Positionen. Solange es auch nur ein paar Menschen gibt, die sich mit der Bedeutung des Jüdischen für christliche Theologie und Glaubenserfahrungen und umgekehrt der Relevanz des Christlichen für jüdische Forschungs- und Glaubenthemen auseinandersetzen, kann sich ein performativer Raum entfalten. Daraus entstehende Theorien können und sollen nicht absolut gesetzt werden, sondern Argumente und neue Perspektiven für den Diskurs bereithalten. Der bereits stattfindende Dialog und die Tatsache, dass überhaupt nach der theologischen Bedeutung des Dialogs gefragt wird, zeigen den schon bestehenden Diskursraum auf.

Der Rückgriff auf die *loci*-Lehre muss ein kritischer sein, weil die Vorstellung der *loci* die Gefahr birgt, von starren und fest umgrenzten Orten auszugehen. Der skizzierte Ansatz macht deutlich, dass eine solche starre Interpretation der *loci* aber aufgrund der Dynamik der Glaubenspraxis und -erfahrungen problematisch ist. Die *loci* sind bereits durch ihre kulturelle Verfasstheit und Codierung von (Sinn-)Verschiebungen betroffen. In Bezug auf Israel ist die performative Begriffsbestimmung im Dialog sogar theologisch begründet, wie gezeigt wurde.

44 Hoff: Identität in Beziehung, 169.

45 Ebd. 170.

2. Brüche im Aufbau der Fundamentaltheologie

Der Entwurf dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie ist ein Versuch, die Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs und der Israeltheologie und davon ausgehend auch die religiöse und gesellschaftliche Pluralität in die Reflexion der Kriteriologie der Fundamentaltheologie einzubringen. Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es unter anderem, Instrumentarien für die Erkenntnistheorie des Glaubens und der Theologie bereitzustellen. Dazu gehört auch, über Zugänge zu den Traditionsbeständen der Kirche nachzudenken. Das Zweite Vatikanische Konzil nahm grundlegende Umstellungen der vorhandenen kirchlichen Traditionsbestände vor, was auch Auswirkungen auf die Fundamentaltheologie hat und haben muss.

»Den Durchbruch zu einem veränderten Verhältnis zum Judentum hat das Vaticanum II nur im Zuge einer neuen Zuordnung eigener Traditionsbestände erreichen können. Das war schmerhaft, irritierend und umstritten, aber produktiv, weil sich die katholische Kirche vom antimodernen Ablehnungsmodus emanzipierte und im Blick auf die Welt von heute, auf andere Konfessionen und Religionen, auf gesellschaftliche wie innerkirchliche Probleme hin sprachfähig wurde.«⁴⁶

Die hier angesprochenen Bereiche finden sich auch in der traditionellen Gliederung der Fundamentaltheologie wieder, die in der Geschichte durch eine »Frontstellung« zur aufklärerischen Philosophie zeitweise eine »Verfestigung des apologetischen Denkens zu einer starren Schematik« erfuhr.⁴⁷ Eine dreiteilige Ausdifferenzierung der Fundamentaltheologie entstand zunächst aus der Anforderung an das Fach, den Glauben gegenüber verschiedenen Anfragen zu verteidigen und das wichtige Anliegen, die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzuzeigen. Obwohl die Disziplin der Fundamentaltheologie erst im 19. Jahrhundert entstand, ist die traditionelle Dreiteilung wesentlich älter und findet »bei Pierre Charron (1541–1603) ihren ‚klassischen‘ Ausdruck«⁴⁸, worauf Franz Gmainer-Pranzl hinweist: Die *demonstratio religiosa* »versucht die Vernunftgemäßheit religiöser Praxis und Theorie zu verteidigen gegen den Vorwurf, der Glaube an Gott sei in sich unhaltbar und irrational«; die *demonstratio christiana* »unternimmt den Aufweis der Glaubwürdigkeit der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung Gottes«; die *demonstratio catholica* strebt an, die »Verteidigung des Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche, legitime und authentische Instanz der Überlieferung, Auslegung und Verkündigung des christlichen Glaubens zu sein«.⁴⁹ Dies bedeutete einerseits eine Öffnung hin zu verschiedenen Diskursen im »Außen« der Kirche, legte den Grundduktus aber auf eine verteidigende Haltung fest.

Im 20. und 21. Jahrhundert entstanden neue Herausforderungen für Kirche und Theologie. Das Zweite Vatikanische Konzil veränderte die Grundhaltung der Kirche

46 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 12.

47 Beide Zitate Meyer zu Schlochtern, Josef: Ist die Gliederung der Fundamentaltheologie in Traktate eine sinnvolle Weiterführung der traditionellen Demonstrationes? In: RTFR 57 (2010) H. 2, 41–52, hier 44.

48 Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 156.

49 Alle Zitate ebd.

anderen Religionen und »der Welt« gegenüber. Darauf reagierte auch die Fundamentaltheologie, in der es heute weniger um klassische Apologetik geht, denn um den Ausweis der Glaubensverantwortung. Anstatt eines starren Schemas bilden die *demonstrationes* Arbeitsbereiche, die eine Orientierung in der Vielfalt an Themen der Fundamentaltheologie geben können.⁵⁰

Dennoch stellen sich aus den Ergebnissen der Studie verschiedene Anfragen an die Fundamentaltheologie. Denn der Aufbau der Fundamentaltheologie in diese drei Bereiche, die im Handbuch der Fundamentaltheologie⁵¹ – erschienen erstmals im Jahr 1985 – um einen vierten Traktat der theologischen Erkenntnislehre erweitert wurden,⁵² stellt ein bestimmtes Modell theologischer Grundlagenreflexion dar. Es ist somit selbst Teil einer bestimmten Tradition: »Die Tradition ist aber nicht nur Überlieferung der Auslegung einzelner Zeugnisse, sie überliefert auch maßgebliche Modelle, wie Auslegung geschieht.«⁵³ Solche Modelle zeigen sich beispielsweise in den *loci theologici*. Die »Kirchenväter, die Liturgien oder die Konzilien bis zum Vaticanum II«⁵⁴ sind nicht nur Fundorte für tragfähige Glaubensargumente, sondern geben der Überlieferung eine bestimmte Form. Das Zweite Vatikanische Konzil deutet nicht nur die Tradition, sondern ist eine Instanz, die »darüber hinaus die Weisen und Regeln rechter Auslegung, also Hermeneutik lehrt und überliefert«⁵⁵. Nun darf die Fundamentaltheologie nicht mit einem *locus theologicus* verwechselt werden. Aber sie bietet Instrumentarien, mit Hilfe derer Glaubensorte untersucht und zugänglich gemacht werden können.

Wenn die These also lautet, dass durch das Zweite Vatikanum und seine theologischen und erkenntnistheologischen Umstellungen Traditionsbestände neu formatiert wurden, so muss auch dieses Modell der Fundamentaltheologie angefragt werden, denn mit der »Form einer Theologie [...] fallen Grundsatzentscheidungen, welche den ›Weg der Glaubensreflexion bestimmen«.⁵⁶ Deshalb ist die Reflexion der eigenen erkenntnistheoretischen Kriterien wichtig.⁵⁷

Wird der klassisch gewachsene Aufbau (1.) der Frage nach der Vernunftgemäßheit eines Glaubens an Gott, (2.) der Frage der Überzeugungskraft der Offenbarung in Jesus Christus und (3.) der Frage nach der katholischen Kirche als Trägerin authentischer Überlieferung aus der Perspektive dialogsensibler Traditionshermeneutik brüchig? Verändert eine dialogsensible Rezeptionstheorie des Zweiten Vatikanums die Anforderungen, die an die Fundamentaltheologie gestellt werden?

⁵⁰ Dies spiegelt sich in der Verwendung der *demonstrationes* als Gliederungselemente diverser fundamentaltheologischer Werke wider, wie Meyer zu Schlochtern darstellt (vgl. Meyer zu Schlochtern: Ist die Gliederung, 41–45).

⁵¹ Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 4 Bände. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985–1988.

⁵² Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 4. Traktat theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988.

⁵³ Pottmeyer: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, 146.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 160.

⁵⁷ Vgl. ebd.

Im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog und die Israeltheologie kann jedenfalls festgestellt werden, dass eine thematische Einordnung zu einem Traktat nicht möglich ist. Das zeigt sich, wie bereits erwähnt, schon an der institutionellen Verankerung der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, die an den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angebunden ist und nicht an den Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog.⁵⁸ Angesichts der verschiedenen Dimensionen der Beziehung zum Judentum, die schwer auf einer bestimmten Ebene verortet werden kann, funktioniert die Trennung der Bereiche nicht mehr eindeutig. Überschneidungen ergeben sich vor allem im Grenzbereich zwischen Ökumene und interreligiösem Dialog. Eine eindeutige Zuordnung ist aufgrund verschiedener theologischer Vorannahmen nicht möglich. Sie wurden in Kapitel 3 und an anderer Stelle ausführlich erläutert, etwa die Überzeugung, dass das Judentum dem Christentum nichts Äußerliches ist, sondern dass es eine innere Verbindung gibt. Diese gründet vor allem auch darin, dass sich Christinnen und Christen durch die Hebräische Bibel angesprochen fühlen. Allerdings deuten sie diese anders als Jüdinnen und Juden und fügen Texte hinzu, mit denen sie das Bekenntnis an Jesus Christus fundieren. Auch eine gemeinsame (oder getrennte, je nach Forschungsansatz) Geschichte des Anfangs bzw. der Neuformation verbindet Judentum und Christentum. Eine Gleichsetzung des Judentums mit christlichen Kirchen oder Konfessionen im Rahmen der innerchristlichen Ökumene ist aber bereits vom Selbstverständnis des Judentums her nicht möglich und gewollt. Auch das gilt es zu respektieren und entsprechend in theologischen Diskursen zu berücksichtigen.

Ein dialogsensibler Zugang zur Rezeption des Konzils und zur Traditionshermeneutik verstärkt insofern eine Weiterentwicklung der Fundamentaltheologie, die in den drei *demonstrationes* bereits angelegt ist. Die Organisationsstruktur der *demonstrationes* kann nicht mehr alleine vom »Innen« her festgelegt werden, sondern wird im Diskursraum erschlossen. Diese Erkenntnis ergibt sich auch wesentlich aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus. Eine Haltung des Dialogs lässt die Kirche nicht unverändert, worauf Benedikt Gilich und Gregor Hoff bezüglich der Positionsveränderung des Zweiten Vatikans dem Atheismus gegenüber hinweisen:

»Dies gilt gerade in Bezug auf die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Atheismus in GS 19–21, die das Konzil nicht (mehr) als unidirektionale Bewegung, sondern Wechselwirkung, als Dialog denkt. Das lässt die Selbstkonstruktion der Kirche nicht unverändert. Die Bildlogik der Dialogmetapher erzeugt eine Inversion, indem sie dem Anderen/Fremden Bedeutung für die Selbstbestimmung zuspricht. Wie die Kirche über sich selbst denkt und spricht, bedingt die Möglichkeiten, wie sie mit den Anderen spricht und über sie spricht – und umgekehrt!«⁵⁹

-
- ⁵⁸ Die Kommission ist strukturell allerdings eigenständig. Die Verbindung geht bis zur Gründung des damaligen Sekretariats für die Einheit der Christen zurück, die durch Paul VI. initiiert wurde. Der mit der Leitung des Sekretariats betraute Kardinal Bea war, wie in Kapitel 5 näher erläutert, auch mit der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum betraut. Vgl. die Homepage des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen: <https://www.christianunity.va> (28.12.2022).
- ⁵⁹ Gilich/Hoff: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben, 287–288.

Diese Inversion soll nun auch auf epistemologischer Ebene wirksam werden und methodologische Auswirkungen zeitigen. Nur in einer Kombination der unterschiedlichen Ebenen kann die Leerstelle christlicher Theologie, die das Jüdische häufig darstellt, traditionsproduktiv werden – und die Traditionsbildung des jüdisch-christlichen bzw. jüdisch-katholischen Dialogs, die sich bereits jetzt beobachten lässt, fördern.

In der Bereitstellung von erkenntnistheoretischen Zugängen ist eine Dialogsensibilität ebenso sinnvoll, um der Verabsolutierung der eigenen Position vorzubeugen. Ein wichtiges Fazit der methodologisch-fundamentaltheologischen Reflexion kann deshalb mit Gmainer-Pranzls These gezogen werden: Die Aufstellung von Kriterien der Erkenntnislehre, die normative Elemente enthalten, soll nicht der Verabsolutierung bestimmter Ansätze dienen, »sondern die theologische Argumentation der Beliebigkeit sowie Formen strategischer Gewalt entziehen«⁶⁰.

»Weder die Willkür des Einzelnen, der Druck einer Institution noch unausgesprochene Plausibilitäten sollen die Bildung eines theologischen Urteils bestimmen, sondern eine Kriteriologie der Glaubenswissenschaft, die sowohl dem Anspruch der eigenen Botschaft als auch den Prinzipien eines rationalen Diskurses genügt.«⁶¹

Formen strategischer Gewalt sind in Bezug auf das Judentum schon mehrfach angesprochen worden. Um diese zu dekonstruieren und dabei nicht wiederum auf Kosten anderer religiöser Traditionen oder Weltanschauungen zu argumentieren, ist eine wechselseitige Durchdringung der *demonstrationes* notwendig.

Eine Herausforderung für die Reflexion theologischer Erkenntnislehre ist daraus folgend, diese unterschiedlichen Ansprüche und die darauf gegebenen Antwortversuche miteinander ins Gespräch zu bringen – nicht mit dem Ziel, eine einheitliche Metatheorie theologischer Erkenntnis zu bilden, sondern gerade, um der Verabsolutierung einzelner Ansätze entgegenzuwirken und eine stete Selbstreflexion in Gang zu halten. Denn Themen der Ökumene, des interreligiösen Dialogs oder der Theologie der Religionen und theologische Zugänge wie Theologie Interkulturell können nicht isoliert voneinander betrachtet und betrieben werden und stehen in Wechselwirkung mit den anderen theologischen Disziplinen. Der interdisziplinäre Austausch innerhalb der Theologie und außerhalb der theologischen Fakultäten mit anderen Disziplinen wird zwar theoretisch schon lange als erforderlich angesehen, in der Praxis aber aus verschiedenen Gründen oft nicht umgesetzt. Dies hat beispielsweise mit strukturellen Gegebenheiten an wissenschaftlichen Instituten zu tun oder auch damit, dass Studienpläne gerade in theologischen Studiengängen oft so viele Fächer abdecken müssen, dass für disziplinenübergreifende Lehrveranstaltungen kaum Ressourcen übrigbleiben. Hier ist wie bei vielen anderen Themen auch in der Wissenspolitik anzusetzen, indem Ansätze und Strukturen gefördert werden, die innerhalb und außerhalb der Theologie Disziplinengrenzen überschreiten.

Dialogsensible Traditionshermeneutik und dialogsensible Rezeptionstheorie können hier einen Beitrag zur Weiterentwicklung der theologischen Grundlagenforschung leisten: Sie schließen an die Tiefe christlicher Tradition und Glaubenserfahrungen an, nehmen die Neuformationen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernst, erarbeiten eine

⁶⁰ Gmainer-Pranzl: Die »orthafte Ortlosigkeit«, 167.

⁶¹ Ebd.

Fundierung für die epistemologische und theologische Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs und sind von hier ausgehend auch anschlussfähig für theologische Reflexionen über das Verhältnis zu anderen Religionen, Konfessionen, gesellschaftlichen Wirklichkeiten oder theologischen Themenfeldern.