Andrea Schmuck

Glaubensraum Dialog

Eine theologische Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen

[transcript] Religionswissenschaft

Andrea Schmuck
Glaubensraum Dialog

Andrea Schmuck (Dr. theol.), geb. 1990, ist Sachreferentin für Beschwerdemanagement im Kirchensteueramt München. Sie forscht zum jüdisch-christlichen Dialog sowie zu Theologie und Hoffnungsforschung angesichts der Klimakrise an der Paris Lodron Universität Salzburg, Österreich, wo sie als Stipendiatin des Exzellenzprogramms »Kulturen – Religionen – Identitäten« studierte und promovierte. Weitere Schwerpunkte Ihrer Forschung sind Interkulturelle Theologie, Dialogtheorien und -philosophien, Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg, religionspolitische Zusammenhänge und Herausforderungen sowie interdisziplinäre Themenfelder wie Theologie und Kultur-/Religionstheorien oder Theologie und Wissenschaftstheorie.

Andrea Schmuck

Glaubensraum Dialog

Eine theologische Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen

[transcript]

Open Access Publikation gefördert durch den Open Access Publikationsfonds der Paris Lodron Universität Salzburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Andrea Schmuck

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839476727
Print-ISBN: 978-3-8376-7672-3 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7672-7
Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 11
Die Performance des jüdisch-katholischen Dialogs
Ort der Fragestellung(en) 11
Von der Performance zur Theorie
Forschungshypothetischer und methodologischer Ansatz 15
Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs?
Umsetzung und Aufbau 19
Eine weibliche, katholische Perspektive
Standortbestimmung 22
Diskriminierungssensible Sprache 24

Erster Teil: Theologizität des Dialogs? Forschungsstand und Fragestellung

1 Performativität des Dialogs
Perspektiven einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs 29
1.1 Terminologisch: Das jüdisch-christliche Beziehungsgeschehen unter dem Paradigma des »Dialogs« 29
1.2 Ethisch-epistemologisch: Interreligiöser Dialog und Komparative Theologie 39
1.3 Kulturwissenschaftlich: Der jüdisch-christliche Dialog als Übersetzungsraum *in between* 56
1.4 Historisch-soziologisch: Judentum und Christentum als »Zwillinge«? »Gestern« und »heute« 70

2 Performative Theologizität
Perspektiven einer Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs 85
2.1 Topologisch-ekklesiologisch: Das Judentum als »heilige Wurzel« christlicher Identität (EG 247)
Der erkenntnistheologische Ort der Frage nach dem Verhältnis zum Judentum 88

2.2 Performativ-offenbarungstheologisch: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249)
Zur erkenntnistheologischen Signifikanz des Judentums und des Dialogs 95
2.3 Methodologisch-erkenntnistheologisch
Zur performativen Theologizität des Dialogs als Glaubensraum *in between* 102

Zwischenfazit erster Teil
Dialog und Theologizität 115

Zweiter Teil: Zur (Un-)möglichkeit der Theologizität des Dialogs. Problemhorizont(e)

3 Christlicher Einspruch
Das theologisch prekäre Moment des Dialogs: Die Debatte um Notger Slenczka 2015 121
3.1 Provokation: De-Kanonisierung des Alten Testaments? 121
3.2 Tradition einer Provokation: Theologiegeschichtliche Einordnung.....125
3.3 Problematik einer Provokation: Kanonisierung und Sakralisierung 130
3.4 Motivation einer Provokation: Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog und eine Erkenntnistheorie des Dialogs 135

4 Jüdische Stimmen zur (Un-)Möglichkeit eines theologischen Dialogs.....139
4.1 Jüdischer Einspruch
Joseph B. Soloveitchiks *Confrontation* (1964).....142
4.2 Jüdischer Zuspruch
Abraham J. Heschels *No Religion Is an Island* (1965/66).....178

Zwischenfazit zweiter Teil
Problemhorizonte einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs 199

Dritter Teil: Erkenntnistheologische Vermessungen. Analyse von Dokumenten als Topografien des Glaubensraums Dialog

5 Vermessungen des Glaubensraums Dialog
Methodologie zur Analyse von Dokumenten des Dialogs..... 205
5.1 Dialog und Dokumente
Methodologische Vorüberlegungen 205
5.2 Dialog und Dokumente
Raum-Narrative (Topoi) zur Erschließung des Glaubensraums Dialog 208

6 Topografien des Dialogs
Analyse katholischer und jüdischer Dokumente zum Dialog 219
6.1 Katholische Verlautbarungen des Lehramts seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil 219

6.2 Dokumente jüdischer Provenienz zum Dialog
Auf dem Weg zu einer »jüdischen Theologie« des Christentums: »Neue« Räume des Dialogs? ... 250

Zwischenfazit dritter Teil
Dialogdokumente als Topografien gemeinsamer Erkenntnisorte ... 277

Vierter Teil: Grundlegung des Dialogs

7 Verzicht auf Judenmission?
Zur theologischen Begründung des Dialogs ... 283
7.1 Präambel: Dialog und Mission ... 283
7.2 Perspektiven: katholische Ansätze zur theologischen Begründung des Verzichts auf »Judenmission« ... 292
7.3 Leerstellen: Erkenntnistheoretische Beobachtungen zur Grammatik des jüdisch-christlichen Dialogs ... 322

8 Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ... 327
8.1 Das Judentum als *locus theologicus* ... 327
8.2 Die performative Theologizität des Glaubensraums Dialog ... 337

Fazit: Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ... 349

Anhang

Abkürzungsverzeichnis ... 357

Literatur- und Quellenverzeichnis ... 361
Erklärungen, Dokumente, Ansprachen ... 361
Quellentexte, Textsammlungen, Kommentare, Lexika ... 364
Forschungsliteratur ... 367
Homepages, Internet-Dokumente und andere Medien ... 400

Vorwort

Im Jahr 2025 jährt sich die Promulgation von *Nostra aetate*, der Konzilserklärung *Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen*, zum sechzigsten Mal. Dieses Dokument markiert einen Wendepunkt in den jüdisch-katholischen Beziehungen. Ohne *Nostra aetate* wären die positiven Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte kaum denkbar. Im Gedenken an Papst Franziskus (+21. April 2025) seien insbesondere die Verdienste für den jüdisch-christlichen Dialog in der Zeit seines Pontifikats erwähnt. Sie wurden maßgeblich für diesen Entwurf einer *Theologischen Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen*. Die jüdisch-katholischen Beziehungen schienen bis zuletzt gefestigt und stabil wie nie zuvor. Doch ausgerechnet im sechzigsten Jahr von *Nostra aetate* stehen sie vor einer enormen Bewährungsprobe: Nach dem terroristischen Angriff auf Israel am 7. Oktober 2023 durch die Hamas und in Zeiten des Krieges erscheinen sie abermals gefährdet. Umso dringlicher halte ich es für christliche Theolog*innen, gerade jetzt die unaufgebbare Verbundenheit von Christentum und Judentum mit Nachdruck zu vergegenwärtigen und sie theologisch sowohl grundlagentheoretisch zu erforschen als auch prinzipientheoretisch zu verankern. Diese Publikation, der eine im Dezember 2023 an der Universität Salzburg eingereichte Dissertationsschrift zugrunde liegt, ist zwar im Wesentlichen vor dem 7. Oktober 2023 entstanden. Dennoch hat sie sich ganz dieser Aufgabe verschrieben.

Der Titel »Glaubensraum Dialog« metaphorisiert nicht nur den hypothetischen und methodischen Zuschnitt. Er ist vor allem Ausdruck persönlicher Erfahrungen aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem jüdisch-christlichen Dialog und insbesondere aus Begegnungen mit Menschen, die sich in diesem Dialog engagieren. Ich durfte den jüdisch-christlichen Dialog für mich als einen Raum kennenlernen und erleben, der mein Lernen und Denken, meinen Glauben und mein Handeln zutiefst veränderte und nachhaltig prägte.

Der größte Dank dafür gilt dem Hauptbetreuer der Dissertationsschrift, Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, der mich in meinem seit meiner Jugend bestehenden Interesse am Judentum bestärkte und meine Neugierde an einer fundamentaltheologischen Erforschung der jüdisch-christlichen Beziehungen weckte. Er begleitete die Entstehung dieser Arbeit mit großer Weitsicht, wertvollen Hinweisen, stets konstruktiver Kritik und immer auf Augenhöhe. Der intensive Austausch und seine zuverlässige

Ansprechbarkeit gaben mir auch in persönlich herausfordernden Zeiten die notwendige Sicherheit zum Denken und Schreiben. Ich danke ihm auch für die langjährige, von der Stiftung Porticus finanzierte Förderung meines Promotionsstudiums im Rahmen des Theologischen Exzellenzprogramms der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg. Bedanken möchte ich mich bei meinem Nebenbetreuer, Univ.-Prof. Dr. Dr. Franz Gmainer-Pranzl, der diese Arbeit mit einem besonderen Augenmerk und einer Sensibilität für interkulturelle und interreligiöse Begegnungen bereicherte. Zu wissen, dass mir seine Bürotür immer offenstand, war für mich wichtiger, als er selbst es wohl ahnt. Prof. Dr. René Dausner gilt mein Dank für die Bereitschaft, das Zweitgutachten zu erstellen. Seine aufmerksamen und wertschätzenden Rückmeldungen enthielten weiterführende und gewinnbringende Anregungen. Zur Finanzierung der Publikation trugen die Stiftung Porticus sowie der OpenAccess Publikationsfonds der Universität Salzburg bei. Allen Verantwortlichen gilt meine Dankbarkeit.

Diese Arbeit profitierte vom regen Austausch mit Studienkolleg*innen, Nachwuchswissenschaftler*innen und Professor*innen: Ich danke allen Teilnehmenden des theologischen Exzellenzprogramms, des Doktorand*innen-Seminars Fundamentaltheologie und des Forschungsprogramms *Developing a Theology of the Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective*. Den jüdischen und christlichen Wissenschaftler*innen des *Network of Young Scholars in Jewish Christian Dialogue* und vor allem den beiden Koordinatorinnen, Dr. Julia Feldbauer und Dr. Hannah Judith, danke ich für die Möglichkeit eines geschützten Raums, in welchem in freundschaftlicher Atmosphäre auch über schwierige Themen im Dialog offenen gesprochen werden konnte. Bei Dr. Julia Feldbauer bedanke ich mich außerdem für die aufmerksame Lektüre und sorgfältige Korrektur der Dissertation. Ein herzlicher Dank gilt meiner langjährigen Studienkollegin und Mitstreiterin im Doktoratskolleg, Dr. Elisabeth Höftberger: nicht nur für das Lektorat und die wertvolle inhaltliche Kritik, sondern ganz besonders für unsere vielen Gespräche, ihr Verständnis, ihren motivierenden und mutmachenden Zuspruch und für unsere tiefe Freundschaft.

Das größte Geschenk in den Jahren des Promotionsstudiums sind die Geburten meiner beiden Kinder, Gabriela und Jeremias. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet: Diese Zeit wird in meiner Erinnerung für immer verknüpft sein mit ihren ersten Lebensjahren. Der Alltag als junge Familie bringt seine ganz eigenen Herausforderungen mit sich. Ohne meine Familie, meinen Ehemann, Johannes, meine Eltern und Schwiegereltern, die mir durch ihre tatkräftige Unterstützung die nötigen Freiräume zum Denken und Forschen schenkten, hätte diese Arbeit nicht entstehen können. Der Dank, der ihnen gilt, ist kaum in Worte zu fassen.

Andrea Schmuck
im April 2025

Einleitung

Die Performance des jüdisch-katholischen Dialogs
Ort der Fragestellung(en)

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor nunmehr sechzig Jahren ist der jüdisch-christliche Dialog ein Phänomen, das hochgradig dynamisch, lebendig und in ständiger Transformation begriffen ist. Die rasanten lehramtlichen Entwicklungen im Kontext der Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum sind umso bemerkenswerter angesichts des zähen Ringens um Reformen und einer der Kirche vielfach attestierten fehlenden Reformbereitschaft in anderen Bereichen kirchlichen Lebens. Längst geht es im jüdisch-christlichen Dialog nicht mehr »nur« um Fragen einer friedlichen Koexistenz. Längst geht es nicht mehr »nur« um die Frage, wie man sich gemeinsam weltweit für Frieden und Gerechtigkeit einsetzen kann. Der jüdisch-christliche Dialog hat eine Eigendynamik entwickelt, die nicht mehr ohne Weiteres kontrollierbar ist oder gar angehalten werden kann. Davon zeugt das 2023 erschienene Statement des *World Jewish Congress* mit dem Titel *Kishreinu. Our Bond*, das an Papst Franziskus kurz nach dem Massenmord und den Geiselnahmen, die die Terrororganisation Hamas am 7. Oktober 2023 auf israelischem Territorium verübte, übergeben wurde. Darin erfahren die Entwicklungen insbesondere der katholischen Kirche aus jüdischer Perspektive eine positive Würdigung:

> »In 2013, he [Pope Francis] declared »We hold the Jewish people in special regard because their covenant with God has never been revoked«. This special condition is *unique*, and it is appreciated that *the Catholic Church* has accorded such a special status to Judaism, *unlike any other faith tradition.* […] The evidence of evolution, of change, is self-evident. We must respond to that positively and focus and support the courage of positive change.«[1]

1 World Jewish Congress: Kishreinu. Our Bond. The Jewish People and the Catholic Church: On the Path of Reconciliation. 19. Oktober 2023.

Was der Krieg Israels gegen die Hamas im Gaza-Streifen für den jüdisch-katholischen Dialog bedeuten wird und welche langfristigen Folgen sich daraus ergeben werden, ist derzeit noch nicht absehbar.[2] Auch wie sich der Dialog nach dem Ende des Pontifikats von Franziskus weiterentwickeln wird, ist noch völlig offen. Es wird Aufgabe künftiger Evaluierungen sein, all das zu reflektieren und aufzuarbeiten. Diese Studie geht daher im Wesentlichen vom Stand der Beziehungen vor dem 7. Oktober 2023 aus – was die Relevanz jedoch keineswegs schmälert, sondern im Gegenteil, angesichts des zu erwartenden Schadens und der Gefährdung des jüdisch-katholischen Dialogs nur umso deutlicher aufscheinen lässt. Eine theologische *Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen* kann eine wertvolle Basis für eine heilsame Erneuerung, positive Fortentwicklung und zukunftsfähige Gestaltung des Dialogs sein.

Seit der Konzilserklärung *Nostra aetate* (NA)[3] und den seither vergangenen sechzig Jahren ist eine zunächst sich etablierende und bis heute stetig sich intensivierende Dialogpraxis zwischen Jüd*innen und Katholik*innen feststellbar. So konstatierten Jehoschua Ahrens und Gregor Maria Hoff im Jahr 2020:

> »Man ist versucht, von einem historischen Moment des jüdisch-christlichen Dialogs zu sprechen. Der Grund liegt darin, dass zum einen theologische Agenden verhandelt wurden, zum anderen aber auch deutlich wird, in welchem Klima sie diskutiert wurden: im Vertrauen darauf, nicht missverstanden zu werden, auch wenn sich Grundüberzeugungen nicht eins zu eins in die Sprache und in die Konzepte der Gesprächspartner übersetzen lassen.«[4]

---

2 Klar ist derzeit nur, dass Jüd*innen wie auch Katholik*innen irritiert sind angesichts des Agierens von Papst Franziskus. Das zeigt beispielsweise ein kurz nach dem Terrorangriff verfasster offener Brief, der von mehr als 400 Jüd*innen unterzeichnet wurde und vom Papst eine klare Positionierung forderte. Vgl. Witte, Leticia: Offener Brief an Papst. Juden warten auf Antwort nach Hamas-Massaker. 27. November 2023. In: kath.ch: https://www.kath.ch/newsd/offener-brief-an-papst-juden-warten-auf-antwort-nach-hamas-massaker/ (10.02.2025). Vgl. auch: Rüb, Matthias: Distanz zu den Opfern? In: FAZ. 10.02.2025: https://zeitung.faz.net/faz/politik/2023-12-12/7b89aab523e82228529acfa8d481078d/? GEPC=s1 (10.02.2025). Auch Spekulationen darum, der Pontifex könnte im Zusammenhang mit dem Konflikt von einem »Genozid« Israels gegen die Palästinenser*innen ausgehen, wie beispielsweise aufgrund von Äußerungen in seiner Autobiografie sorgen immer wieder für Verunsicherung: Vgl. Franziskus: Hoffe. Die Autobiografie. München: Kösel 2025; vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: Franziskus' begrenzte Haftung. In: Die Furche 5 (2025), 11; KNA: Zeitung: Papst nannte Israels Gazakrieg Terror gegen Terror. 30. November 2023. In: katholisch.de: https://www.katholisch.de/artikel/49161-zeitung-papst-nannte-israels-gaza-krieg-terror-gegen-terror (10.02.2025). Zum Dokument *Kishreinu* zurückkommend: Der WJC plant eine gleichnamige Initiative, um die jüdisch-katholischen Beziehungen auch in Zukunft zu stärken: https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-receives-historic-world-jewish-congress-delegation-to-strengthen-jewish-catholic-ties (10.02.2025).

3 Nostra aetate. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil 1965. In: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009: 355–362: www. vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ ge.html (10.02.2025). Im Folgenden entsprechend des lateinischen Originaltitels Kürzel »NA«.

4 Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor Maria: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche. In: HK 74 (2020) 7, 24–26, 25.

Ahrens und Hoff spielen vor allem auf die jüngsten Dokumente zum Dialog von katholischer und jüdisch-orthodoxer Seite an, die entlang des 50-jährigen Jubiläums von NA im Jahr 2015 entstanden: Das vatikanische Dokument »*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate* (G&C)[5] der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum von 2015 sowie zwei Dokumente aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie, *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum* (TDW)[6] ebenfalls aus dem Jahr 2015 und *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra aetate* (BJR)[7] aus dem Jahr 2017.

Durch die *Performance des Dialogs*, das heißt in Folge des realen, konkreten Dialoggeschehens, verändern sich auch Plausibilitäten und Wissensformen: Die lehramtlichen und theologischen Umstellungen auf Seiten der katholischen Kirche deuten auf sich vollziehende *dialogische Traditionsbildungsprozesse* hin.[8] Zunehmend drängen *theologische* Fragestellungen an die Oberfläche, die nach Antworten verlangen. Diese Traditionsentwick-

---

5 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von *Nostra aetate*. 10. Dezember 2015. In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Nr. 203). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2015. Englischer Originaltext: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of *Nostra Aetate* (No. 4): https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/vatican-curia/crrj-2015dec10 (10.02.2025). Im Folgenden entsprechend des englischen Originaltitels Kürzel »G&C«.

6 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 170–175. Englischer Originaltext: To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Orthodox Rabbinic Statement on Christianity: https://cjcuc.org/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/ (10.02.2025). Im Folgenden entsprechend des englischen Originaltitels Kürzel »TDW«.

7 Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre *Nostra aetate*. 31. August 2017. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 176–192. Englischer Originaltext: Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra Aetate*: https://www.jcrelations.net/statements/statement/between-jerusalem-and-rome-kllofrt-bin-iroshlim-lromi.html (10.02.2025). Im Folgenden entsprechend des englischen Originaltitels Kürzel »BJR«.

8 Zu einem dynamischen Traditionskonzept im Raum der katholischen Kirche und einer traditionssensiblen Traditionshermeneutik s. Höftberger, Elisabeth: Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog. Bielefeld: transcript Verlag 2023. Vielleicht wird es in Zukunft sogar möglich sein, von einer »gemeinsamen, jüdisch-katholischen Tradition« zu sprechen. Das bleibt zu diskutieren.

lungen und daraus erwachsende Fragestellungen bilden den Ausgangspunkt dieser Studie.

Von dort aus stellen sich folgende *Forschungsfragen*: Was bedeutet es für fundamentaltheologische Theoriebildung und speziell eine Erkenntnislehre im Raum der katholischen Kirche, wenn gilt, dass Jüd*innen »immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen« (NA 4), dass der *Bund* mit Israel »nie gekündigt« wurde (Papst Johannes Paul II.)[9], sondern Gott »weiterhin im Volk des alten Bundes wirkt«[10] und das Judentum »eine heilige *Wurzel* der eigenen christlichen Identität«[11] ist (Papst Franziskus I.)? Was bedeutet es *erkenntnistheologisch*[12], dass der jüdisch-christliche Dialog »für die katholische Kirche […] *unbedingte theologische Dignität*« besitzt, weil sie »ohne diesen Dialog […] ihre Sendung nicht erfüllen [kann]«[13]? Diesen Fragen nimmt sich die vorliegende Arbeit mit dem Ziel einer Ausarbeitung einer *theologischen Erkenntnistheorie des christlich-jüdischen Dialogs* an.[14]

---

9 Vgl. Papst Johannes Paul II. bei seinem Besuch in einer Synagoge in Mainz im Jahr 1980: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein *Dialog* innerhalb unserer Kirche, gleichsam *zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel*.« Papst Johannes Paul II: *Ansprache zur Begegnung mit Vertreter*innen der jüdischen Gemeinde* am 17. November 1980 in Mainz: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html (10.02.2025).

10 Franziskus: Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 249. Im Folgenden Kürzel »EG«.

11 EG 247.

12 Der Begriff »erkenntnis*theologisch*« meint die wissenschaftstheoretische Reflexion im Zusammenhang mit theologischen Fragen, also mit Fragen nach Wissen- und Erkenntnismöglichkeiten über Gott und die Rolle von Glauben, Offenbarung, Vernunft etc. Erkenntnistheologie fragt nach dem Zusammenhang theologischer Überzeugungen und Glaubenssysteme mit der Art und Weise, wie Menschen Wissen erzeugen und erlangen. »Erkenntnis*theologisch*« markiert ein Spezifikum, bzw. den Sonderstatus von Theologie im wissenschaftlichen Fächerkanon. Dazu ausführlicher s. Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume. Topologische Fundamentaltheologie. Bd. II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021, 21–24 (»Existenz Gottes?«) oder Gmainer-Pranzl, Franz/Hoff, Gregor Maria: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Das Theologische der Theologie (STS 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2019. Aus Gründen der Lesbarkeit wird in dieser *theologischen* Studie allerdings nicht streng zwischen erkenntnistheoretisch/epistemisch oder erkenntnistheologisch unterschieden, sondern die Begriffe werden analog verwendet.

13 Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«. Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche. 29. Januar 2019. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate*. Arbeitshilfen Nr. 307 (Bonn 2019), 193–202, 197 und 195f.

14 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018, 74; ähnlich in ders.: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Gerhard Langer/ders. (Hg.): 83–107, 95; ders.: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 6). Paderborn u.a.: Schöningh 2011, 49; ders.: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage an die systematische Theologie. In: Reinhold Boschki/Josef Wohlmuth (Hg.): Nostra Aetate 4. Wen-

Von der Performance zur Theorie
Forschungshypothetischer und methodologischer Ansatz

»Dialog« ist einerseits ein *Konzept*, das aufgrund seiner normativen Implikationen theoriebildend und handlungsleitend wirkt. Für die katholische Kirche wurde »Dialog« seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zum Leitmotiv erhoben, das seither die Gestaltung vielfältiger Beziehungen und Außenbezüge zur »Welt« (GS 4[15]) anleiten soll; insbesondere die Gestaltung der Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften. Der jüdisch-christliche Dialog ereignet sich andererseits als ein *konkretes* Kommunikationsgeschehen, welches jeweils an einem bestimmten *Ort* (topisch) und zu einer bestimmten *Zeit* (temporal-geschichtlich) stattfindet und sich als eine Vielzahl kultureller *Handlungen* zwischen Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit[16] vollzieht (aktional). Durch diese (vor allem sprachlichen) Handlungen, die operativ Verständigung zwischen den beteiligten Akteur*innen herstellen, werden *Räume* des Dialogs *geschaffen* und gestaltet.[17]

---

depunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn: Schöningh 2015, 125–134, 126. Für einen Projektbericht zum Dissertationsvorhaben vgl. Schmuck, Andrea: Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs. Promotionsbericht. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Hg. v. Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 356–359.

15 *Gaudium et spes*. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Zweites Vatikanisches Konzil 1966. In: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 592–749: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (10.02.2025). Im Folgenden Kürzel »GS«.

16 Zugehörigkeit wird in Judentum und Christentum je unterschiedlich definiert. Im Christentum wird Zugehörigkeit über die *Taufe* definiert. Zugehörigkeit zum Judentum ist sehr viel komplexer. Ein Urteil darüber, wie Zugehörigkeit im Judentum bestimmt wird, steht dieser Studie, die von einem katholischen Standpunkt aus verfasst ist, nicht zu (vgl. dazu ebenfalls in der Einleitung »Standortbestimmung: Eine weibliche, katholische Perspektive«). Für ausführliche Reflexionen und Fallstudien dazu s. einen Beitrag der Autorin gemeinsam mit Nachwuchswissenschaftler*innen aus dem im Vorwort erwähnten *Network of Young Scholars in Jewish-Christian Dialogue*: Herberger, Tyson/Höftberger, Elisabeth/Koch, Elisa/Schmuck, Andrea: Who can speak on behalf of whom? Questions of identity and representation in Jewish-Christian dialogue. In: Crosscultural Studies of Religion and Theology 3 (2024) 1, o.S.: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/11413892 (10.02.2025).

17 Was in diesem Fall mit der Differenzierung zwischen Dialog als »Konzept« und Dialog als »konkretes Kommunikationsgeschehen« gemeint ist, kann anregend ergänzt werden über eine dialogtheoretische Unterscheidung des Judaisten Frederek Musall. Musall plädiert dafür, »Dialog« und »Diskurs« in Zusammenhang zu sehen: »Denn *Dialoge* beschränken sich zumeist auf *konkrete* Gesprächssituationen, spiegeln also Momentaufnahmen wider. Dagegen können *Diskurse* mehrere *Gesprächszusammenhänge* umfassen und erlauben dadurch auch rein- oder rauszoomend Kontexte, Wechselbeziehungen, Dynamiken und Prozesse in den Blick zu nehmen. Zudem schafft der Diskursbegriff ein Bewusstsein dafür, wo bestimmte Positionen in einem diskursiven Zusammenhang verortet sind, ermöglicht grundlegende Orientierungen, zeigt Bezugnahmen auf und macht Trennlinien deutlich, reflektiert Machtverhältnisse und Minderheits- und Mehrheitskonstellationen. Mit anderen Worten: Der Diskursbegriff erlaubt nicht nur eine analytische Annäherung an die

Die in dieser Studie vorgenommene Qualifizierung des jüdisch-christlichen Dialogs als *Glaubens*raum drückt zweierlei aus: Zunächst markiert sie die lehramtlich angezeigte »Einzigkeit« des jüdisch-christlichen Dialogs, wie René Dausner es ausdrückt. In *Evangelii Gaudium* (EG) beispielsweise wird er als »innerbiblischer Dialog« (Papst Johannes Paul II., Erich Zenger)[18] zwischen ökumenischem und interreligiösem Dialog verortet.[19] Dazu René Dausner:

> »Der Beziehung zwischen Judentum und Christentum wird somit eine einzigartige Rolle zugemessen, die weder im Kontext der innerchristlichen Ökumene noch im Umfeld der nicht-christlichen Religionen verhandelt werden kann und soll. Mit dieser Einordnung bestätigt Papst Franziskus die These der *Einzigkeit* der Beziehung zwischen Juden und Christen, die sich im jüdisch-christlichen Dialog der vergangenen Jahrzehnte herauskristallisiert hat, in eindrücklicher Weise.«[20]

Sodann spielt die Metapher des Glaubensraums die Prämisse dieser Arbeit ein, die von der *Theologizität des Dialogs* ausgeht. Theologizität meint, dass der jüdisch-christliche Dialog in seiner Einzigkeit *theologische Qualität* besitzt: dass er *vor Gott* Bedeutung hat. Im Dialog wird ein Raum aufgespannt, in dem im Modus des zwar *unterschiedenen*, aber *gemeinsamen* Bezugs auf den Gott Israels und im Vollzug einer gemeinsamen Deutungsarbeit am Zeichen »Gott« mit der Gegenwart und Selbstmitteilung der Wirklichkeit dieses Gottes zu rechnen ist.

Aus diesem Grund sind das Judentum und der jüdisch-christliche Dialog für katholische Theologie keine »Nebenschauplätze«. Sie gehören vielmehr in ihren Kern: als dis-

---

Vielschichtigkeit und Komplexität religiöser Begriffe und Konzepte, Positionen und Erfahrungen, die in diese Diskurse hineingetragen werden, sondern reflektiert auch die *diskursiven Rahmungen und Formationen*, in denen diese eingebettet sind.« Musall, Frederek: Festvortrag Bafid Erlangen 16.04.2021, 5: https://www.bafid.fau.de/files/2021/04/frederek-musall_festvortrag_bafid_2021-04-16.pdf (10.02.2025).

18 Vgl. Johannes Paul II: Ansprache zur Begegnung mit Vertreter*innen der jüdischen Gemeinde am 17. November 1980 in Mainz. Text online verfügbar: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html (10.02.2025). Vgl. Zenger, Erich: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs. In: Dominik Burkhard/Erich Garhammer (Hg.): Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise? Würzburg: Echter 2011, 239–261.

19 Vgl. dazu Papst Franziskus in EG. Dort werden im IV. Kapitel »Der soziale Dialog als Beitrag zum Frieden« zwischen »Der ökumenische Dialog« (Nr. 244–246) und »Der interreligiöse Dialog« (Nr. 250–245) »Die Beziehungen zum Judentum« (Nr. 247–249) eingeordnet. In EG 247 heißt es zur Einzigkeit: »Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. *1 Thess* 1,9). Wir glauben *gemeinsam* mit ihnen an den einen *Gott*, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen *das gemeinsame offenbarte Wort* an.« Hervorhebung AS.

20 Dausner, René: Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen. Ein Plädoyer für die Intensivierung der jüdisch-christlichen Gesprächs mit Impulsen aus »Evangelii Gaudium«. In: ders./Joachim Eck (Hg.): Theologien in ihrer kulturellen Prägung: Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen (est 72). Regensburg: Pustet 2014, 59–77, 60.

kurs-, theorie- und disziplinkonstitutive Orte.[21] Diese Studie stellt deshalb die Frage nach dem Ort (*locus*) sowohl des Judentums als auch des jüdisch-christlichen Dialogs in der architektonischen Grundanlage des theologischen Lehrgebäudes.[22] In der katholischen Theologie werden Orte, die erkenntniskonstitutiven Charakter für Theologie besitzen, traditionell als *loci theologici* bezeichnet, als Erkenntnis*orte* für Theologie und Glaube. Die Idee und Hypothese, von der wir im Folgenden ausgehen, wonach auch das Judentum als ein solcher *locus theologicus* auszuweisen ist, ist nicht neu. Sie geht beispielsweise zurück auf Peter Hünermann.[23] Das Innovationsmoment liegt in der konsequent fundamentaltheologischen und erkenntnistheologischen Aufarbeitung, die in einen Entwurf einer entsprechenden Erkenntnistheorie mündet – unter Aufnahme kulturwissenschaftlicher, allen voran topologisch-performativer Theorien und Methoden.

Die *loci*-Lehre Melchior Canos (1506/09-1560) ist bis heute für katholische Dogmatik und Fundamentaltheologie maßgebend.[24] »*Loci* sind« für Cano, mit Thomas Franz, »diejenigen theologischen Instanzen, in denen in Fragen des Glaubens sachgerechte Argumente gefunden, dargestellt und abschließend beurteilt werden können.«[25] In seinem Hauptwerk *De locis theologicis libri duodecim* (1563)[26] entwirft Cano dementsprechend eine *Topologie der Glaubenserkenntnis* und identifiziert zehn *loci*, die theologische Wissensformen konstituieren und deshalb epistemologisch relevant sind. Dabei differenziert Cano zwischen sieben *loci theologici proprii* (die Heilige Schrift, die mündliche Tradition und Autorität Christi und der Apostel, die Kirche im Sinne der Universalkirche aller Gläubigen, die Konzilien, die römische Kirche in Lehraussagen des Papstes, die Kirchenväter und die Theologie) und drei *loci theologici alieni* (die natürliche Vernunft, die Philosophie und die Geschichte).

In der gegenwärtigen Rezeption von Canos *loci theologici*, allen voran durch Bernhard Körner und Peter Hünermann, wird unter den Vorzeichen des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Erweiterung der *loci* votiert.[27] Die sogenannten *loci alieni*, vor allem die

---

21 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: Einleitung. In: Gerhard Langer/ders. (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 7–13, 8f. Für Hoff nimmt das Jüdische bisher »keine wirklich die Erkenntnis bestimmende Funktion« innerhalb der christlichen Theologie ein. Das Jüdische bleibt in Fundamentaltheologie und Dogmatik eine Leerstelle, die aber kaum benannt oder problematisiert wird. Vgl. ebd. 10.

22 Ausgehend von einem Verständnis von Fundamentaltheologie als Grundlagenwissenschaft, die mit Gregor Maria Hoff »im Fächerkanon gleichsam als Wissenschaftstheorie der Theologie firmiert«. Ders.: Eine systematische Politik des Verschweigens, 84.

23 Vgl. Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster: Aschendorff 2003.

24 Zu Melchior Cano s. Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509-1560). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer, 67–85.

25 Ebd.

26 Cano, Melchior: *De locis theologicis libri duodecim*. Salamanca 1563.

27 Vgl. dazu Körner, Bernhard: Welche Rolle spielen die loci in der Fundamentaltheologie? In: Josef Meyer zu Schlochtern/Roman A. Siebenrock u.a. (Hg.): Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft. (Paderborner Theologische Studien 52). Paderborn: Schöningh 2010, 15–37, 29.

Geschichte, waren für die katholische Theologie und Lehre lange prekäre Orte: Sie stehen der Kirche als eigenständige Realitäten gegenüber. Die Kirche kann nicht einfach über sie verfügen. Davon geht für die Kirche ein massiver Relativierungsdruck aus.[28] Diese *loci alieni* erlangten mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil neues Gewicht. Vor allem über die »Zeichen der Zeit«[29] rückten diese »fremden Orte« und ihre Autorität für Theologie und Glaube stärker ins Bewusstsein. Für Peter Hünermann lassen sich ausgehend von den Konzilsdokumenten vor allem folgende *loci alieni* nachzeichnen: die Philosophie, die Wissenschaften, die Kulturen, die Gesellschaften, die *Religionen* und die Geschichte.[30] Damit ist das Konzil lange *verschwiegenen Orten* theologischer Erkenntnis auf der Spur. Verschwiegen deshalb, weil diese Orte, mit Judith Gruber, theologische Wissensformen pluralisieren und die Kontingenz theologischer Wissensproduktion offenlegen.[31] Für Gregor Maria Hoff ist auch das Judentum ein solcher Ort.[32] Mit den theologischen Umstellungen, die auf dem Zweiten Vatikanum mit NA vorgenommen wurden, kann die bleibende und eigenständige offenbarungstheologische Bedeutung des Judentums und damit seine epistemologische Relevanz für christliche Theologie nicht länger verschwiegen werden. Das Judentum und Jüdisches ist als vergessener Ort in den Kern theologischer Erkenntnislehre zu heben.

Dem Judentum kommt dabei innerhalb des Kompendiums der *loci* eine Sonderstellung zu, so Peter Hünermann:

> »Wenn von den Religionen als einem *locus alienus* gesprochen wird, so sind die beiden anderen großen monotheistischen Religionen besonders hervorzuheben: das Judentum und der Islam nehmen – in einer jeweils genauer zu bestimmenden Weise – Anteil an der Offenbarung, wie sie dem Christentum normativ ist. Es handelt sich somit um einen Zwischenbereich zwischen den *loci alieni* und den *loci proprii*, zwischen interreligiöser und ökumenischer Fragestellung.«[33]

---

28 Vgl. exemplarisch den »Syllabus errorum« (1864) Pius IX., die Enzyklika »Aeterni Patris« (1879) Leos XIII. und die Enzykliken Pius XI. »Officiorum omnium« (1922) und »Studiorum ducem« (1923).

29 Vgl. die einschlägigen Stellen in *Gaudium et spes* (GS) 4 und 11.

30 Vgl. Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 224; ders.: Die methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums. In: ders./Thomas Söding (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 142–163.

31 Gruber, Judith: The Maps and Tours of Theological Knowledge: Reading Melchior Cano's De Locis Theologicis after the Spatial Turn. In: Ulrich Winkler/Lidia Rodríguez Fernández/Oddbjørn Leirvik (Hg.): Contested Spaces, Common Ground. Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies (Currents of Encounter 50). Leiden/Boston: Brill Rodopi 2017, 57–72, insb. 62. Zu solchen »verschwiegenen Orten« vgl. vor allem Hans-Joachim Sander, der die *loci alieni* als Heterotopien für die Dogmatik zugänglich macht: Sander, Hans-Joachim: Topologische Dogmatik. Glaubensräumen nachgehen (Glaubensräume I). Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019. Mit Blick auf das Judentum vgl. Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Gerhard Langer/ders. (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 83–107.

32 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens?, 83–107.

33 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 236.

Diese Sonderstellung resultiert aus der bereits erwähnten »Einzigkeit« der jüdisch-christlichen Beziehungen, handelt es »sich doch um einen theologischen Ort, der ›gemeinsam‹ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich fremd ist.«[34]. Die Koordination dieser beiden Dimensionen des Judentums als *locus proprius et alienus* bleibt bei Hünermann noch vage, ebenso die Verschaltung zum Dialog mit dem Judentum, der nach Hünermann ebenso »als *locus theologicus* sowohl in offiziellen kirchlichen Dokumenten wie in der Theologie bejaht«[35] wird. Hier setzt die vorliegende Arbeit an. Der Anspruch, für diese offenen Fragen ein vertieftes Verständnis zu entwickeln, wird die Überlegungen wesentlich anleiten. Der Entwurf einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs und der fundamentaltheologische Ausweis des Judentums als *locus theologicus* erfolgen in dieser Arbeit im Horizont einer *topologisch* arbeitenden Theologie, erweitert um performativitätstheoretische Perspektiven.[36]

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs?
Umsetzung und Aufbau

Das Anliegen einer *theologischen Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen* ist es also, den jüdisch-christlichen Dialog in seiner theologischen Bedeutung für das Christentum zu bestimmen und das Judentum fundamentaltheologisch als *locus theologicus* auszuweisen. Um das leisten zu können, werden wir in vier Schritten (Teile) vorgehen. Im *ersten Teil* werden Grundlagen des jüdisch-christlichen Dialogs erarbeitet und Fragen nach seiner Bedeutung für christliche Theologie gestellt (Forschungsstand, Fragestellung und Methodologie). Im *zweiten Teil* werden »dialogkritische« Stimmen sowohl von christlicher wie von jüdischer Seite vorgestellt und diskutiert (Problemorientierung). Im *dritten Teil* werden (unter anderem) die eingangs bereits erwähnten Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog detailliert untersucht (Analyse). Im *vierten Teil* erfolgt die

34 Ebd. 237 (FN 451).

35 Ebd. 240. Hünermann verweist auf die beiden von Rendtorff und Henrix herausgegebenen Bände »Die Kirche und das Judentum«: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser Verlag 1988; dies. (Hg.): Die Kirche und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser Verlag 2001. Hünermann verweist ebenso auf das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*.

36 Vgl. Hoff, Gregor Maria: *Nostra Aetate 4* als Anfrage, 126f. Hervorhebung AS. In einer FN fügt Hoff an: »Am weitesten sind hier die Arbeiten des katholischen Dogmatikers Josef Wohlmuth fortgeschritten. Vgl. dazu Wohlmuths Trilogie: ders.: Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn u.a. Schöningh 1996; ders.: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn u.a.: Schöningh 2002; ders.: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn 2007 sowie seine Eschatologie: Mysterium der Verwandlung – Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2005. Vgl. auch Bruckmann, Florian/Dausner, René (Hg.): Im Angesicht die*der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS für Josef Wohlmuth. Paderborn: Schöningh 2013.

fundamentaltheologische Verarbeitung und erkenntnistheologische Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs (Ergebnisse und Diskussion). Eine hilfreiche Orientierung bieten die jeweils kurzgefassten, einführenden Inhaltsangaben am Beginn sowie die »(Zwischen-)Fazits« am Ende eines jeden Teilschritts. Sie eignen sich für eine schnelle Übersicht über die jeweiligen Hypothesen, Methoden, Argumentationslinien und bündeln die Hauptergebnisse. Damit laden sie zu einer gezielten, vertieften Lektüre der einzelnen Kapitel ein. Einen ersten Überblick über die Forschungsfragen, Problemstellungen, Hypothesen, Methoden, Argumentationslinien und Hauptergebnisse dieser Arbeit ermöglicht darüber hinaus ein Beitrag der Autorin mit dem Titel »Exploring an Epistemology of Theology Grounded in Dialogue«.[37]

Die folgenden (Unter-)Forschungsfragen der jeweiligen Teilschritte werden in den »(Zwischen-)Fazits« wieder aufgegriffen. Ziel des *ersten Teils* ist es, neben einer präzisen Bestimmung und Eingrenzung des Forschungsgegenstandes »jüdisch-christlicher Dialog«[38], einen ersten Überblick zum Stand der Forschung sowie einen Einblick in das topologisch-performative Methodensetting zu geben. In *Kapitel 1* werden dazu unterschiedliche Perspektiven (terminologisch, ethisch, kulturwissenschaftlich, historisch) eingespielt. Wie kann der *Forschungsgegenstand »jüdisch-christlicher Dialog«* in einem erkenntnistheoretischen Interesse bestimmt werden? Welche *Methoden* eignen sich, um das Phänomen »jüdisch-christlicher Dialog« in einer erkenntnistheoretisch angelegten Studie beschreiben und analysieren zu können? In *Kapitel 2* werden die »Außenperspektiven« aus Kapitel 1 in eine katholisch-theologische »Innenperspektive« überführt. Der Begriff »jüdisch-christlicher Dialog« wird dazu theologisch weiterverarbeitet und die methodologischen Überlegungen theologisch profiliert. Inwiefern scheint in Äußerungen des katholischen Lehramts die *theologische* Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs auf? Welche Aussagen lassen sich von dort aus über die erkenntnistheologische Bedeutung des Judentums und die erkenntnistheologische Qualität des jüdisch-christliche Dialogs (*Theologizität*) für christlicher Theologie ableiten? Wie lässt sich die (erkenntnis-)theologische Bedeutung des Judentums und des jüdisch-christlichen Dialogs *methodisch* erfassen?

Der *zweite Teil* arbeitet problemorientiert: Denn es zeigt sich, dass gegen die vorgestellte Forschungshypothese, die dem jüdisch-christlichen Dialog eine (offenbarungs-)theologische Qualität zuspricht, sowohl von christlicher (Kapitel 3) als auch von jüdischer Seite (Kapitel 4) Einsprüche erhoben werden. Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ist auf dem Problemniveau dieser Vorbehalte anzusiedeln. Dazu werden sie ausführlich dargestellt und analysiert, um Argumentationslogiken

37 Schmuck, Andrea: Exploring an Epistemology of Theology Grounded in Dialogue. In: Crosscultural Studies of Religion and Theology 3 (2024) 1: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/11413892 (10.02.2025).

38 Von einem »jüdisch-*katholischen* Dialog« ist in dieser Studie, deren Forschungsgegenstand der »jüdisch-*christliche* Dialog« ist, dann die Rede, wenn die katholische Perspektive, bzw. der Raum der katholischen Kirche für die Gültigkeit von Aussagen entscheidend ist, bspw. wenn es um Treffen zwischen jüdischen Akteur*innen und katholischen Vertreter*innen oder um katholische Dokumente und lehramtliche Aussagen geht, die nicht ohne Weiteres auch für andere christliche Kirchen gültig oder auf sie übertragbar sind.

nachvollziehbar zu machen, die darunterliegenden philosophischen Grundlagen auszuleuchten und sie auf epistemologische Implikationen hin zu befragen. *Kapitel 3:* Wie arbeiten *Einwände* von christlicher Seite gegen die Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit eines theologischen Dialogs mit Jüd*innen? Welche Argumente können von dort aus für den christlichen Anspruch einer Notwendigkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden? *Kapitel 4:* Wie argumentieren *Einsprüche* von jüdischer Seite gegen die Möglichkeit eines theologischen Dialogs mit Christ*innen? Welche *Bedingungen* werden von jüdischer Seite an einen theologischen Dialog gestellt?

Der *dritte Teil* ist als Analyse aktueller katholischer und jüdischer Dokumente zum Dialog (»Dialogdokumente«) anwendungsbezogen angelegt. Ziel ist es, *Motive (Topoi)*, die die Argumentation in den Dokumenten anleiten, zu identifizieren, und sie auf ihre Belastbarkeit für die Entwicklung einer *theologischen Grammatik*, einer Logik und Struktur theologischen Denkens und Sprechens, aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus, zu prüfen. *Kapitel 5:* Welche Bedeutung kommt offiziellen Dokumenten zum jüdisch-christlichen Dialog von jüdischer und katholischer Seite für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs im Kontext einer erkenntnistheoretischen Studie zu? Wie lässt sich diese Bedeutung methodisch bestimmen? *Kapitel 6:* Welche Argumente bzw. Argumentationsfiguren aus jüdischen und christlichen Traditionen können aus den Dialogdokumenten für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden?

Im abschließenden *vierten Teil* der Arbeit wird zunächst über das im jüdisch-christlichen Dialog prekäre Thema »Judenmission« nicht nur die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie des Dialogs ausgewiesen, sondern auch bereits entwickelte Ansätze für die Bestimmung der theologischen Bedeutung des Judentums für christliche Theologie vorgestellt. *Kapitel 7:* Inwiefern ist das Thema »Judenmission« ein »neuralgischer Punkt« des jüdisch-christlichen Dialogs? Welche katholischen Ansätze gibt es, den erklärten Verzicht auf Judenmission theologisch zu begründen und einzulösen? Welche Leerstellen zeigen sich in diesem Zusammenhang? Was sagt das über die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs aus? Im Anschluss daran besteht das Ziel des achten Kapitels in einer erkenntnistheologischen Grundlegung – genauer: in einem Ausweis des Judentums als *locus theologicus* christlicher Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs als Glaubensraum *in between* im Horizont einer topologisch-performativ[39] arbeitenden Theologie. *Kapitel 8:* Welche erkenntnistheologischen Umstellungen

39 Eine *topologisch* argumentierende Fundamentaltheologie und Erkenntnistheorie geht von Orten im Sinne von Quellen des Glaubens aus, die traditionell als *loci theologici* bezeichnet werden. »Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an ›Gott‹ ihr Wissen generiert.« Hoff: Glaubensräume, 28 (FN 19). Eine *performanztheoretische* Durchführung macht in diesem Zusammenhang auf eine Eigenart theologischen Sprechens von Gott aufmerksam: Im Glauben wird beansprucht, dass die Wirklichkeit, die mit dem Zeichen »Gott« codiert wird, sich im Gebrauch aktiviert und erfahrbar wird. Die *loci theologici* werden »in ihrer topologischen Funktion nicht bloß ›abgerufen‹, sondern in ihrer Bedeutung *aktiviert*. Auf diese Weise schaffen sie einen eigenen diskursiven Raum. Dieser Vorgang besitzt eine performative Qualität.« Hoff, Gregor Maria: Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer 2022, 9. Eine topologisch-performativ arbeitende Theologie könnte einen Widerhall auch in jüdischen Traditionen kennen. Der Midrasch beispielsweise kennt die

sind notwendig angesichts des erklärten Verzichts auf Judenmission und um einen theologischen Dialog mit dem Judentum zu ermöglichen? Wie lässt sich die erkenntnistheologisch konstitutive Bedeutung des Judentums und des Dialogs mit dem Judentum theologisch einlösen?

Eine weibliche, katholische Perspektive
Standortbestimmung

In einer Arbeit, die einen interreligiösen Dialog zum Gegenstand hat und ihn nicht aus einer soziologischen, kulturtheoretischen, religionswissenschaftlichen, kommunikationstheoretischen oder wie immer gearteten »Außenperspektive« darstellt und untersucht, sondern aus einer (*fundamental-*)*theologischen* »Innenperspektive«, ist es unumgänglich, den eigenen Standort transparent zu machen. Denn dieser Standort prägt maßgeblich die theoretische Linse, durch die der Gegenstand in Betracht kommt und entscheidet mit über die Fragestellungen, Methoden und damit am Ende auch über die Ergebnisse.

Das Vorhaben einer Erkenntnistheorie verschärft diese Notwendigkeit: Epistemologien fragen nach den Möglichkeiten, Voraussetzungen und Zielen wissenschaftlicher Erkenntnis. Eine Erkenntnis*theologie* fragt speziell nach den Möglichkeiten, Voraussetzungen und Zielen *theologischer* Erkenntnis.[40] Dabei stellen sich Fragen wie: Wer produziert überhaupt Wissen? Wie wird Wissen hergestellt und begründet? Epistemologien wohnt daher ein immanent *politisches* Moment inne. Zwar ist das Festhalten an verbindlichen Erkenntnisansprüchen möglich und notwendig. Wenn es aber um die Bedingungen geht, unter denen Wissen und Erkenntnis produziert werden, spielen immer auch Machtfaktoren eine Rolle.[41] Epistemologien sind nicht neutral. Sie können entweder Machtverhältnisse und Ungleichheiten *rechtfertigen* und perpetuieren, oder aber bestehende Herrschaftsverhältnisse *kritisieren*.

Diese Arbeit ist aus der Perspektive einer Christin geschrieben, die Anfang der 1990er Jahre im deutschsprachigen Raum geboren und katholisch sozialisiert wur-

---

Vorstellung von *Gott als Ort*, Gott als Ort der Welt: »And he came upon (vayifga‹) the place (Genesis 28:11) – Rav Huna says, in the name of Rabbi Ami: Why do we substitute the name of the Holy Blessed One and use *Place* (mâquom)? Because *God is the Place of the world*, and the world is not the place of God. From what is written ›Here there is a place with Me‹ (Exodus 33:21) the Holy Blessed One is the place of the world and the world is not the place of the Holy Blessed One.« Midrasch Bereschit Rabba Par. 68, Kap. 28,11.

40 Zu »Erkenntnistheologie« s. auch FN 12.

41 Die Homepage *genderplanet* macht darauf aufmerksam, dass die soziale Position in der Gesellschaft hierbei einen wesentlichen Unterschied in der Herstellung von Wissen macht (beispielsweise ob es sich um Frau*Mann, Migrant*in, Menschen mit Behinderung, Intellektuelle etc. handelt), denn die jeweiligen Perspektiven prägen nicht nur Erkenntnisinteresse, sondern auch den theoretischen Blick, methodisches Vorgehen und Forschungsergebnisse. Vgl. https://genderplanet.univie.ac.at/begriffsuniversum/epistemologie.html (10.02.2025). Darüber hinaus wäre wohl noch zu ergänzen, das marginalisierte Positionen oft nicht über die Ressourcen verfügen, das von ihnen produzierte Wissen der Mehrheitsgesellschaft zugänglich zu machen und überhaupt gehört zu werden.

de. Sie schreibt sich in eine Tradition der sogenannten Post-Schoah-Theologie oder Theologie nach Auschwitz ein. Sie reiht sich in eine neue Generation Forschender auf diesem Gebiet ein, denen es »um eine fundamentale Überprüfung kirchlicher Lehre und Praxis« geht, weil sie davon überzeugt ist, mit Christian Wiese, »dass jegliche Verachtung oder Bedrohung der Würde und Integrität jüdischer Existenz die eigene religiöse Glaubwürdigkeit und Legitimation antastet und in Frage stellt.«[42]

Diese Studie versteht sich dabei in erster Linie als Beitrag zu einem innerkatholischen Reflexionsdiskurs, denn, mit Barbara Schmitz: »In der Tat sind die Themen, die sich aus dem Dialog ergeben, nicht unbedingt Themen des Dialogs selbst, sondern verweisen aus dem Dialog zurück auf den Bedarf an Reflexion und Positionierung im internen Diskurs.«[43] Obschon diese Arbeit also innerhalb des katholischen fundamentaltheologischen Binnendiskurses situiert ist und ihre Thesen ausdrücklich in diesen Binnendiskurs hineinsprechen, ist sie nicht weniger genuin auf den jüdisch-christlichen Dialog verwiesen: Sie will impulsgebend in den jüdisch-christlichen Dialog hineinwirken und ist vor allem auf wohlwollend-kritische Rezeption durch jüdische Akteur*innen angewiesen. Deshalb ist sie mit einer Einladung an jüdische Forschende verbunden, über die vorgelegten Hypothesen, Fragen, Methoden, Argumente und Ergebnisse in einen kooperativen, kreativen Austausch zu kommen. Auch Christian Wiese fordert eine »historisch fundierte, theologisch achtsame Dialogizität«, deren Anspruch sich die Autorin verpflichtet weiß. Für Wiese bedeutet das,

> »dass christliche Selbstreflexion mit Blick auf die Fähigkeit zum Dialog mit dem Judentum nicht als innerchristlicher Diskurs zu leisten ist, sondern allein in beständigem Gespräch mit jüdischer Geschichtsschreibung, Exegese, Philosophie, Literatur unterschiedlicher Zeiten, mit internationalen jüdischen Gesprächspartner*innen in den vielstimmigen gegenwärtigen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Debatten. […] Der Versuch aber, möglichst differenziert den christlichen Anteil an der Geschichte antisemitischen Denkens und Handelns herauszuarbeiten, bildet die konstruktive Basis einer Theologie nach Auschwitz, welche die radikale Infragestellung der christlichen Geschichte und Tradition auszuhalten und endlich eine positive Tradition der Wahrnehmung des Judentums zu begründen versucht.«[44]

---

42 Wiese, Christian: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität. Perspektiven zum christlich-jüdischen Dialog. In: Christoph Münz/Rudolf W. Sirsch (Hg.): Über Grenzen hinweg zu neuer Gemeinschaft. Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Gesprächs (Forum Christen und Juden 23). Berlin: Lit-Verlag 2021, 203–222. Zitiert nach Online-Version, o.S.: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/unterwegs-zu-einer-historisch-fundierten-theologisch-achtsamen-dialogizitaet.html (10.02.2025).

43 Schmitz, Barbara: Die jüdischen Erklärungen »Zwischen Jerusalem und Rom« und »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« – eine Landschaft wird neu vermessen. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 99–108, 106.

44 Wiese, Christian: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität. Perspektiven zum christlich-jüdischen Dialog. In: Christoph Münz/Rudolf W. Sirsch (Hg.): Über Grenzen hinweg zu neuer Gemeinschaft. Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Gesprächs (Forum Christen und Juden 23). Berlin: Lit-Verlag 2021. 203–222. Zitiert nach Online-Bei-

Diskriminierungssensible Sprache

Der Autorin ist ein gendergerechter und diskriminierungssensibler Sprachstil ein Anliegen – auch deshalb, weil bereits der Raum der katholischen Kirche einer ist, in dem Menschen aus unterschiedlichen Gründen Diskriminierungserfahrungen ausgesetzt sind. In der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen nehmen Diskriminierung und Gewalt Formen eigenen Ausmaßes an. Diese Studie möchte angesichts dessen einen Beitrag zur Überwindung toxischen theologischen Sprechens über und mit Jüd*innen und deren Traditionen leisten.

Aus sprachpragmatischen Gründen bleibt die Rede von »*dem Judentum*« oder »*den Jüd*innen*« in dieser Studie nicht aus. Deshalb seien im Folgenden einige Hinweise zum Gebrauch dieser Begriffe vorgebracht.[45] Die Autorin ist sich zunächst der Problematik bewusst, dass »das Judentum« keine »Religion« in einem westlich-christlich geprägten Verständnis ist und dass Zugehörigkeiten zum Judentum anders definiert werden als die Zugehörigkeit zum Christentum (qua Taufe). Die Kategorie »Religion« ist deshalb nur äußerst bedingt geeignet, das Selbstverständnis von Jüd*innen zum Ausdruck zu bringen.[46] Die Autorin ist sich außerdem der internen kulturellen und religiösen Pluralität jüdischer Strömungen (aber auch zunehmender Pluralisierungen innerhalb des Christlichen und speziell Katholischen)[47] bewusst.

> »As a result of the two thousand year old tragedy of exile and dispersion, the Jewish People found themselves spread throughout the world, living among various nations and cultures where Jewish communities flourished, and alas, also suffered. Each Jewish community, while maintaining core Jewish values and identity, also developed its own cultural uniqueness, traditions, and institutions. Despite the strong bonds among the whole of the Jewish people, the Jewish way of life varies from community to community throughout the world.«[48]

Die Darstellung bemüht sich deshalb, ein Verständnis von Religionen als hybride und komplexe Phänomene zu transportieren. Gerd Baumann schlägt außerdem vor, weniger

---

trag in JC Relations, o.S.: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/unterwegs-zu-einer-historisch-fundierten-theologisch -achtsamen-dialogizitaet.html (10.02.2025).

45 Für detailliertere Überlegungen zur Komplexität religiöser Identitäten speziell im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs im deutschsprachigen Raum s. den bereits erwähnten gemeinsamen Beitrag der Autorin mit anderen Teilnehmenden des *Network of Young Scholars in Jewish-Christian Dialogue*: Herberger/Höftberger/Koch/Schmuck: Who can speak on behalf of whom?

46 Vgl. dazu ausführlich Hock, Klaus: Wer hat die Religion gemacht? Die Macht des Religionsbegriffs. In: Merdan Güneş/Andreas Kubik/Georg Steins (Hg.): Macht im interreligiösen Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven. Freiburg: Herder 2022, 15–41.

47 Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 170f.

48 World Jewish Congress: Kishreinu, o.S. Als Identitätsmarker jüdischen Lebens nennt das Dokument: »The Jewish identity is based on the inextricable bond between the G-d of Israel, the land of Israel and the people of Israel. This bond exists because of the commitment of the Jewish people to common religious values as declared in the Torah and other sacred works, together with a common history, language, traditions and the connection to a common land — the land of Israel, our ancestral homeland.«

von jüdischer oder christlicher *Identität* zu sprechen, als vielmehr von einer diskursiv-prozessualen *Identifikation*, die in einem bestimmten Kontext, in diesem Fall im Kontext dieser wissenschaftlichen Studie aus katholischer Perspektive, stattfindet und die deshalb immer schon situativ, flexibel, imaginativ und innovativ ist.[49] Zum Gebrauch der Bezeichnung »*Jüd*innen*« wäre zu ergänzen: Im jüdisch-christlichen Dialog begegnen sich nicht zwei Religionen, sondern, mit Volker Küster, immer konkrete *Menschen*, »die in verschiedenen Glaubenssystemen beheimatet und ihnen gegenüber loyal sind«[50]. Christ*innen sind dabei nicht befugt, konkreten Akteur*innen abseits ihrer Selbstidentifikation eine jüdische Identität zu- oder abzusprechen. Für Philip A. Cunningham ist das eine von zehn Maximen für Mutualität (»Maxims for Mutuality«).[51] Sie gilt auch für diese Arbeit.

Die Bezeichnungen »Judentum« oder »jüdisch« sind in erster Linie Ausdruck der Standortgebundenheit der Autor*in. Sie sind Ausdruck eines Bewusstseins für das Unvermögen der Repräsentation einer jüdischen Innenperspektive – ohne deshalb auf für den Dialog und eine dialogische Verständigung notwendige Verstehensbemühungen verzichten zu können. Katja Thörner spricht in diesem Zusammenhang von einer »Form von reflektiertem ›Essentialismus‹«[52]. Auf die Verwendung des Begriffs »Israel« wurde weitestgehend verzichtet, da er aufgrund seiner vielschichtigen, allen voran politischen Implikationen missverständlich ist. Wenn stärker auf das jüdische Selbstverständnis referiert wird, wird statt »Judentum« oder »Israel« die häufig von Jüd*innen verwendete Selbstbezeichnung »das jüdische Volk« gewählt.

Komplex verhält es sich auch mit der Bezeichnung jener Heiligen Schriften, auf die sich Judentum und Christentum gleichermaßen beziehen. Diese Arbeit entscheidet

---

49 Vgl. Baumann, Gerd: The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities. New York/London: Howard 1999, 140.

50 Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie. Göttingen u.a.: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 132.

51 »Remember, you are not competent to decide who is Jewish and who is not. Jewish identity is to be defined by the Jewish community itself.« Philip A.: Maxims for Mutuality. Principles for Catholic Theology, Education, and Preaching about Jews and Judaism. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press 2022, 71. Ähnlich ders.: Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015, 289.

52 Thörner, Katja: Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode in der Erforschung interreligiöser Beziehungen und Verflechtungen. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Hg. v. Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 15–36, 32. Was in dieser Studie tatsächlich nicht repräsentiert ist, sind nicht-rabbinische Formen des Judentums, also beispielsweise jüdisch-arabische oder jüdisch-persische Gruppierungen. Dazu Alexandra Cluffel: »Darüber hinaus wird in vielen dieser Studien zwar die Notwendigkeit betont, das Judentum als eine konstituierte Identität zu betrachten, doch der wichtigste Bezugs- und Vergleichspunkt bleibt das rabbinische Judentum.« Dies.: In anderen Geographien denken. Weltgeschichte, Weltreligionen und methodologische Ansätze für eine globale Verflechtungsgeschichte der Religionen. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Hg. v. Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 37–91, 54f.

sich für folgenden Zugang: Die Bezeichnung »Altes Testament«[53] drückt eine christliche Perspektive aus; die Bezeichnung »TaNaK« verweist stärker auf den innerjüdischen Gebrauch und die religiöse und kultische Bedeutung dieser Schriften in jüdischen Traditionen. Die Bezeichnung »Heilige Schriften Israels« betont den gemeinsamen Bezug auf diese Schriften. Dabei ist sie bewusst im Plural gehalten, weil diese Sammlung von Schriften bis in 2. Jahrhundert n. Chr. eine »im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums [auch derjenigen der ersten Jesusanhänger*innen, später Christ*innen – AS] teilweise unterschiedlich abgegrenzte«[54] Größe darstellt.

Bei aller Sensibilität ist nicht ausgeschlossen, dass missverständliche oder verzerrende Darstellungen »des Judentums«, des jüdischen Selbst- oder Schriftverständnisses bestehen bleiben. Diese Studie ist Ausdruck eines aufrichtigen Bemühens um Wertschätzung und Mutualität. Wo das nicht angemessen umgesetzt werden konnte, werden Rezipierende um entsprechende Hinweise gebeten und sind eingeladen, mit der Autorin ins Gespräch zu kommen.

53 Die Bezeichnung »Altes Testament« ist dabei nicht antithetisch zum »Neuen Testament« gemeint, sondern ist Ausdruck einer Würdigung: »alt« im Sinne von »wertvoll«.

54 Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart: Kohlhammer ^{5}2004, 12.

Erster Teil: Theologizität des Dialogs? Forschungsstand und Fragestellung

Im ersten Teil dieser Studie geht es um die Klärung des hier verwendeten Dialogbegriffs sowie eine Eingrenzung des Forschungsgegenstandes. Dazu kommt der jüdisch-christliche Dialog aus vier Perspektiven in Betracht: terminologisch, ethisch-epistemologisch, kulturwissenschaftlich und historisch-soziologisch (Kapitel 1). Entlang dieser Perspektiven ergibt sich auch ein erster Überblick über den Stand der Forschung, der dann in den weiteren Kapiteln jeweils thematisch spezifisch präzisiert wird. Die dritte, kulturwissenschaftliche Perspektive, führt dabei auch in die topologisch-performative Methode dieser Arbeit ein. Wie kann der *Forschungsgegenstand »jüdisch-christlicher Dialog«* in einem erkenntnistheoretischen Interesse bestimmt werden? Welche *Methoden* eignen sich, um das Phänomen »jüdisch-christlicher Dialog« in einer erkenntnistheoretisch angelegten Studie beschreiben und analysieren zu können? Diese Perspektiven werden in Kapitel 2 in eine katholisch-theologische »Innenperspektive« überführt. Dazu wird zunächst geklärt, welche lehramtlichen Aussagen es aus den vergangenen zehn Jahren zum Judentum und zum jüdisch-christlichen Dialog gab. Inwiefern scheint in Äußerungen des katholischen Lehramts die *theologische* Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs auf? Welche Aussagen lassen sich von dort aus über die erkenntnistheologische Bedeutung des Judentums und die erkenntnistheologische Qualität des jüdisch-christliche Dialogs (*Theologizität*) für christlicher Theologie ableiten? Auf dieser Basis werden die in Kapitel 1 eingeführten methodologischen Überlegungen für die Anforderungen einer theologischen Erkenntnistheorie präzisiert. Wie lässt sich die (erkenntnis-)theologische Bedeutung des Judentums und des jüdisch-christlichen Dialogs *methodisch* erfassen?

1 Performativität des Dialogs

Perspektiven einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

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

1.1.1 Dialog – ein Begriff mit Hochkonjunktur: zum alltagssprachlichen Gebrauch

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

4 Bernhardt: Inter-Religio, 203.

5 Vgl. ebd. 205.

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

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

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

6 Ebd. 147.

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

8 Vgl. dazu ebd. Ähnlich auch Peter Antes: »Eines der wichtigsten Ereignisse der christlichen Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jh. war die Einrichtung des interreligiösen Dialogs und die Entwicklung einer damit einhergehenden Theologie des Dialogs.« Antes, Peter: Religion. III. Religion und Religionen. In: RGG Bd. 7, ^{4}2004, 275. Ausführlich zu den wichtigsten Stationen der Beziehungsgeschichte zwischen Christentum und Judentum s. Bernhardt: Inter-Religio, 147–159; s. dazu auch 1.4.

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

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

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

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

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

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

11 Ebd. 215.

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

13 Vgl. dazu Bernhardt: Inter-Religio, 215. Ausführlicher zur Entwicklung des christlich-muslimischen Dialogs und dem Einschnitt um die Ereignisse von 09/11 s. ebd. 159–174.

14 Wrogemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen, 297.

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

(1.) Dialog und die Pluralität der Religionen So stellt sich für eine Erkenntnistheorie des interreligiösen Dialogs zunächst die religionstheologische Frage nach der Bedeutung und Bewertung der globalgesellschaftlichen Realität einer Pluralität religiöser Traditionen und Kulturen. Seit dem Paradigmenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils steht die Beantwortung dieser Frage unter der Prämisse, dass die verschiedenen Religionen »Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins« (NA 1) geben und dass die Kirche »nichts von alledem ab[lehnt], was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (NA 2). Die Vielfalt der Religionen ist für christliche Theologie also nicht länger von Grund auf negativ zu bewerten, sondern steht unter dem handlungstheoretischen[15] Anspruch, dass »durch Gespräch und Zusammenarbeit […] jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden« (NA 2), anerkannt, gewahrt und gefördert werden (vgl. NA 2). Bernhardt führt diesen Gedanken des Konzils mit Blick auf den Dialog weiter: »Wird die Validität der anderen Religionsform hingegen ganz oder auch nur partiell anerkannt und auf diese Weise der Validität der eigenen Religion gleichgestellt, dann wird eine *Haltung der Wertschätzung* und der *theologisch motivierten Neugierde* ihr gegenüber eingenommen.«[16]

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

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

16 Bernhardt: Inter-Religio, 79.

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

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

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

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

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

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

---

18 Bernhardt: Inter-Religio, 221.

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

20 Ebd. 220.

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

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

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

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

22 Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag [6]2018, 239–284.

23 Ebd. 241.

24 Ebd. 240.

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

26 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 242.

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

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

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

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

27 Ebd. 243.

28 Ebd. 257.

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

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

31 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 256.

32 Ebd. 258.

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

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

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

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

---

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

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

36 Ebd. 206f.

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

38 Bernhardt: Inter-Religio, 206.

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

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

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

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

1.2 Ethisch-epistemologisch: Interreligiöser Dialog und Komparative Theologie

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

---

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

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

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

42 Bernhardt: Inter-Religio, 218.

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

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

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

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

Komparative Theologie kommt für unseren Kontext deshalb in erster Linie als Epistemologie und Methodologie in Betracht (und weniger als eigenständige Disziplin, denn die disziplinäre Verortung im Kanon wissenschaftlicher Fächer bleibt weiter umstritten), die dem Selbstverständnis anderer religiöser Traditionen einen konstitutiven Ort innerhalb des eigenen theologischen Denkens zuspricht. Mit Peter Hünermann[46] versteht sie die Teilnehmer*innen-Perspektive nicht-christlicher Religionen als *loci alieni* und damit als Erkenntnisquelle für Theologie (Einleitung und Kapitel 8.1.2). Sie entwickelt einen eigenständigen Ansatz und ein methodisches Setting, um diese ihr fremde Binnenperspektive für das eigene Denken einholen zu können. Dazu ist sie konstitutiv auf den interreligiösen Dialog verwiesen. Komparative Theologie ist insofern für unsere Fragestellung nach der Theologizität des Dialogs wertvolle Gesprächspartnerin und wissenschaftstheoretischer Maßstab, an dem sich diese Arbeit zu messen hat.[47]

---

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

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

47 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 212. Innerhalb der Komparativen Theologie gibt es allerdings große Unterschiede, was die Form dieses Dialogs betrifft. Während von Stosch vor allem den Dialog mit muslimischen Vertreter*innen anstrebt und ein religionsdialogisches Interesse verfolgt (Komparative Theologie ziele auf eine »Aussöhnung der Religionen« (von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 157), führt Clooney in seinen Detailstudien eher einen »literarischen Dialog« (Clooney, Francis X.: Reading the World in Christ. From Comparison to Inclusivism. In: Gavin D'Costa: Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions (Faith meets Faith Series). Maryknoll: Orbis Books ^{5}1998, 63–80, 63) und bezieht – wohl aufgrund eigener hervorragender Sprachkenntnisse – kaum die Teilnehmer*innen-Perspektive in Form konkreter Gespräche mit ein, sondern kommt über ein »close religious reading« zu einem interreligiösen Vergleich. Dieser hat für Clooney eine spirituell-kontemplative Dimension: Dialog ist für Clooney »a reflective and contemplative endeavor by which we see the other in light of our own, and our own in light of the other.« Clooney, Francis X.: Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders. Malden, Mass.u.a.: Wiley-Blackwell 2010, 11. Meiner Kenntnis nach wird von den Vertreter*innen der Komparativen Theologie zwar diese Verwiesenheit auf den interreligiösen Dialog betont und auch darüber nachgedacht, welche Form (meistens im Sinne

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

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

---

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

48 Komparative Theologie verortet sich gerne im Zwischen dieser drei Bereiche und lässt sich nicht ohne Weiteres einer Disziplin zuordnen. Vgl. dazu von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 216: »Das Besondere an der Komparativen Theologie ist in diesem Zusammenhang, dass sie religionsvergleichend arbeitet, dabei aber keine apriorische apologetische Absicht verfolgt und dennoch nicht auf das Stellen der Wahrheitsfrage verzichtet. Komparative Theologie bringt also die Binnenperspektiven der verschiedenen Theologien miteinander ins Gespräch und macht sie füreinander fruchtbar. Sie hört dabei in dem von Clooney, Fredericks, Cornille und mir propagierten Verständnis von Komparativer Theologie nicht auf, konfessionelle Theologie zu sein, so dass jede religiöse Tradition eigene Komparative Theologien hervorbringen kann. Diese stehen allerdings im engen Austausch miteinander und entwickeln gemeinsam dialogische Formen der Theologie, die die jeweiligen Binnenperspektiven bereichern und verändern.«

49 Vgl. von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 134–138; Bernhardt: Inter-Religio, 402–407 (»Die ältere, die neue und die neuste Komparative Theologie«).

50 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 184–238 (*postcolonial turn*); Said, Edward W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. New York: Vintage Books 1979.

51 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 137 und 136f. Mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog und der in dieser Studie postulierten Theologizität dieses Dialogs macht von Stosch die interessante Bemerkung, dass es in der deutschsprachigen Theologie vor allem die Rezeption Emmanuel Levinas und anderer *jüdischer* Religionsphilosophen war, die die Entwicklung einer

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

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

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

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

---

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

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

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

54 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 133.

55 Vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 419.

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

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

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

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

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

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

58 Bernhardt: Inter-Religio, 419.

59 Ebd. 421.

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

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

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

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

Derzeit sind es vor allem zwei Richtungen, die die Komparative Theologie prägen und sich an der Frage nach der disziplinären Verortung Komparativer Theologie scheiden: Die eine versteht Komparative Theologie als öffentliche Theologie ohne konfessionelle Anbindung (Keith Ward, Robert Cummings Neville)[63]. Vor allem Wards Ansinnen ist es, komparative Theologie als traditions- und konfessionsübergreifende, globale Theologie zu entwickeln. Die zweite sieht die Komparative Theologie innerhalb der konfessionellen Theologie verortet. Sie wird vor allem durch Francis X. Clooney[64] und James L. Fredericks[65], in zweiter Generation und im deutschsprachigen Raum vor allem durch Klaus

---

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

62 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 138.

63 Ward, Keith: The idea of »God« in global theology. In: Norbert Hintersteiner (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today. Amsterdam/New York: Rodopi 2007, 377–388; ders.: Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie, 55–68. Zu Robert Cummings Neville vgl. vor allem drei von ihm herausgegebene Bände auf der Basis des Projekts *Cross-Cultural Comparative Religious Ideas* Ende der 1990er Jahre: ders. (Hg.): The Human Condition. A Volume in the comparative religious ideas project. Albany: State Univ. of New York Press 2001; ders. (Hg.): Ultimate Realities. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. Albany: State Univ. of New York Press 2001; ders. (Hg.): Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project. Albany: State Univ. of New York Press 2001.
Für eine Diskussion zu Wards und Nevilles Ansätzen vgl. Winkler, Ulrich: Grundlegungen Komparativer Theologie(n). In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch: Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2009, 69–98.

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

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

von Stosch[66] und Ulrich Winkler[67] vertreten. Die bewusste reflexiv-methodische Einschließung der konfessionellen Dimension[68] ist m.E. das große Verdienst dieses zweiten Weges und vor allem Clooneys, dem im Folgenden deshalb wie angekündigt in der Darstellung von Stoschs (mit Seitenblicken auf Clooney, Fredericks und Winkler) weiter nachzugehen ist.

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

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

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

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

69 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 148.

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

71 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 149.

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

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

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

---

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

73 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 151.

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

75 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 154.

76 Ebd. 194.

77 Ebd.

78 Ebd. 197.

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

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

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

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

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

80 Ebd. 200.

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

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

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

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

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

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

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

84 Ebd. 4.

85 Vgl. ebd. 4–6.

86 Vgl. ebd. 213.

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

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

89 Ebd. 4.

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

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

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

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

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

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

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

---

91 Ebd. 9f.

92 Ebd. 10.

93 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 156.

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

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

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

97 Ebd. 59.

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

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

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

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

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

---

98 Ebd. 94.

99 Von Stosch: Komparative Theologie, 157.

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

101 Ebd. 133. Hervorhebung AS.

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

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

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

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

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

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

104 Vgl. Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–11; Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Bonn: o. V. 2020, 7–21.

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

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

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

108 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 159.

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

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

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

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

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

---

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

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

111 Von Stosch: Komparative Theologie als Wegweiser, 161.

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

113 Ebd. 176.

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

115 Ebd.

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

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

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

1.2.3 Ein Übergang: Zur Notwendigkeit kulturwissenschaftlicher Perspektiven

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

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

---

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

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

118 Vgl. ebd. 178.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

123 Ebd. 242.

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

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

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

---

124 Ebd. 243.

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

126 Ebd. 259.

127 Vgl. dazu ebd. 258–261.

128 Ebd. 244.

129 Ebd. 244. Hervorhebung AS.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.1 Dialog und Übersetzung: Ein Mehrwert?

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

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

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

135 Vgl. dazu den Eintrag in Gemoll, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München: Oldenbourg ^{10}2006.

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

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

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

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

---

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

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

139 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 143.

140 Entsprechende Recherchen lieferten keine Ergebnisse für eine umfassende kulturwissenschaftliche Begriffsbildung des interreligiösen Dialogs. Dennoch ist die theologische Bearbeitung des *translational turn* nicht neu. Rezipiert wurde der *translational turn* am ehesten in den Missionswissenschaften, beispielsweise bei Andrew Walls (Walls, Andrew: The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith. Maryknoll: Orbis 1996) oder Lamin Sanneh (Sanneh, Lamin: Translating the Message. The Missionary Impact on Culture. Maryknoll: Orbis Books ^{2}2009 (Ersterscheinung 1989)). Am umfassendsten arbeitete bisher Norbert Hintersteiner mit den *cultural studies* und auch dem *translational turn*. Ihn interessieren Religionen im globalen Dialog. Vgl. Hintersteiner, Norbert: Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft – Missionstheologie im interkulturellen Wandel. In: Mariano Delgado: Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5). Stuttgart: Kohlhammer 2009, 99–128; ders.: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001. Henning Wrogemann sieht die Situation mit Blick auf sein Projekt einer Theologie und *Theorie Interreligiöser Beziehungen* ähnlich: »Gegenüber der Konzentration auf kognitive Inhalte ist das Augenmerk auf diejenigen *Medien*, *Wirkweisen*, *Orte* und *Akteure* zu richten, die im Feld interreligiöser Beziehungen Wirkung entfalten. Für in diesem Bereich dringend erforderliche empirische Studien sind religions- und kulturwissenschaftliche sowie anthropologische und ethnologische Zugänge ebenso erforderlich wie etwa medien-, moderne- oder netzwerktheoretische Ansätze. Damit eröffnet sich ein weites Feld zukünftiger Forschung, deren *gesellschaftspolitische* Relevanz unmittelbar einleuchten dürfte. […] Durch deskriptive Analyse auf Grundlage der oben genannten methodischen Zugänge können Einsichten gewonnen werden, die als kritisches Korrektiv zu religiös-normativen Perspektivierungen wirken. Eine Theorie Interreligiöser Beziehungen trägt durch ihre Analyse dazu bei, bisher verborgen gebliebene Wirkkräfte, Machtinteressen und Stilisierungen aufzudecken. Charakteristisch für eine solche Theorie sind die Aspekte *Multiperspektivität*, *Medien*, *Performanzen*, *Räume*, *Grenzen* und *Akteure*.« Worgemann: Theologie Interreligiöser Beziehungen, 287. Hervorhebung AS. Eine Theorie Interreligiöser Beziehungen kann laut Wrogemann nur in einem *multiperspektivischen* Bezugsrahmen und über eine Vielzahl methodischer Zugänge entworfen werden, vgl. ebd. 288.

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

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

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

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

141 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 388.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3.3 Dialog als Übersetzungsraum *in-between*

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

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

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

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

151 Ebd. 12.

152 Wirth: Zwischenräumliche Bewegungspraktiken, 8.

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

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

155 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 247.

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

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

156 Ebd. 240. Dazu Gabriele Münnix: »Übersetzen wird heute in den Kulturwissenschaften als kulturelles – und damit auch kulturveränderndes – Handeln gesehen [*performativ* – AS]: In dieser Form bestimmt der Übersetzungsbegriff inzwischen eine über Linguistik und Textphilosophie hinausweisende, kulturtheoretisch orientierte Übersetzungs- und Translationswissenschaft. Als kulturelle Übersetzung kennzeichnet er auch eine Wende in den Kulturwissenschaften, die den Kulturphilosophen gerne entgeht. Man spricht hier vom ›translational turn‹.« Münnix, Gabriele: Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie des Über-Setzens im Horizont interkulturellen Verstehens. In: Dies. (Hg.): Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017, 15–42, 18.

157 Für eine entsprechende Verhältnisbestimmung zwischen Kultur und Religion schließe ich mich Andreas Nehring an: Ders.: Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz. In: ders. (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008, 11–31. Nehring verbindet einen diskursanalytischen (vor allem über Derridas *différance*) und semiotischen (über Clifford Geertz) Ansatz. Er versteht zunächst »die komplexen Verhältnisse von Religion und Kultur als Diskursfelder […], auf denen sich Akteure jeweils und in verschiedenen Kontexten unterschiedlich bewegen und positionieren und die immer wieder neu ausgehandelt werden.« Ebd. 28f. Mit Geertz fasst er sodann Religion als Symbolsystem, das einerseits von Kultur geprägt ist und andererseits auf Kultur prägend wirkt. Vgl. ebd. 29f. Die Ansätze Derridas' und Geertz' berühren und überschneiden sich, wo es um die Erschließung von Bedeutung kultureller und religiöser Praxis geht: Beide gehen von einer uneinholbaren *différance* aus. Kultur und Religion sind immer nur zeichenhaft und nicht jenseits kultureller Performanzen (und deren religiöser Codierung) zu erfassen. Für Nehring leiten sich daraus drei Aspekte für eine Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion ab: »*Erstens*: Von Religion kann nur gesprochen werden, wenn eine unaufhebbare Differenz zur Kultur markiert ist, die nicht wiederum auf Konstruktionen oder auf Strategien der Symbolisierung zurückgeführt werden kann. *Zweitens*: Religion bildet eine nichtdiskursive bzw. nichtkonstruktive Grundlage kultureller Praxis. *Drittens*: Die Möglichkeit von Sinn ist nur dadurch zu bestimmen, dass man den konstitutiven Riss, die *différance*, anerkennt, die die Entstehung von Sinn reguliert. Das ist nicht anders denn zeichenhaft zu denken.« Ebd. 28.

158 Moyaert, Marianne: Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality. Amsterdam u.a.: Rodopi 2011, 197; vgl. auch Lindbeck, George A.: The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. Philadelphia: Westminster Press 1984. Moyaert rezipiert insbeson-

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

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

---

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

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

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

161 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 247.

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

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

---

162 »Kulturen sind keine Gegebenheiten, die (wie Gegenstände) übersetzt werden könnten. Kulturen konstituieren sich vielmehr in der Übersetzung und durch die vielschichtigen Überlappungs- und Übertragungsphänomene von Verflechtungsgeschichten unter den ungleichen Machtbedingungen der Weltgesellschaft. In diesem Sinn spricht der postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha ausdrücklich von ›translationaler Kultur‹: Kulturen selbst sind fundamental von Übersetzungsprozessen durchzogen [Immer-schon-Übersetztsein].« Ebd. 249. Das kann analog auch für Judentum und Christentum als Religionsgemeinschaften ausgesagt werden. Geschichtswissenschaftlich entstanden in diesem Zusammenhang Konzepte von »histoires corisées«. Vgl. dazu Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Historie corisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), 307–326.

163 In der Wahrnehmung dieser Doppelstruktur steckt auch eurozentristisches Kritikpotenzial, denn es macht die Notwendigkeit des Einbeziehens nicht-christlicher, nichteuropäischer Blickwinkel deutlich. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick: Cultural Turns, 263. Vgl. dazu auch den Ansatz einer »globalen Verflechtungsgeschichte der Religionen«: Cuffel: In anderen Geographien denken, 37–92.

164 Daniel Boyarin spricht von einer »twin birth of Christianity and rabbinic Judaism as two forms of Judaism«: ders.: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford: Stanford Univ. Press 1999, 2.

165 Zu Übersetzung als »Prozess von Verhandlung zwischen Texten und zwischen Kulturen«, zu »Übersetzen und Übersetztwerden« als Handlungsformen und zu kulturwissenschaftlichen Gegenstandsfeldern als »interaktionsabhängige Beziehungs- und Überlappungsfelder« s. Bachmann-Medick: Cultural Turns, 252f. Eine interessante Studie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs legte Jürgen Straub vor, der die Verarbeitung von Jüd*innen und ihre Erfahrungen in der Schoah als Übersetzungsprozesse deutete. Straub, Jürgen: Differenz und prekäre Äquivalenz in einer Übersetzungskultur. Ein hermeneutischer Rahmen für die exemplarische psychologische Analyse eines »Übersetzungsfehlers«. In: ders./Joachim Renn/Shingo Shimada (Hg.): Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration. Frankfurt a.M./New York: Campus 2002, 346–389. Dazu Bachmann-Medick: »Das Problem besteht in der Schwierigkeit der Vermittlung von Leidenserfahrungen bei Angehörigen der zweiten Generation nach dem Zweiten Weltkrieg, zwischen Täterwelten einerseits und Opferwelten andererseits. Die Erfahrungsdiskrepanz zwischen beiden Gruppen verweist auf die Unzulänglichkeit eines assimilierenden Übersetzens, das grundverschiedene Erfahrungsräume vorschnell angleicht. Dagegen wäre ein Übersetzungsmodell weiterführend, das sich stattdessen Fremdem und Anstößigem aussetzt.« Bachmann-Medick: Cultural Turns, 269.

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

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

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

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

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

169 Ebd. 258.

170 Ebd. 268.

171 Ebd. 247.

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

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

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

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

---

173 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 251.

174 Ebd. 245.

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

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

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

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

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

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

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

---

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

178 Vgl. dazu Rabbiner Arie Folger: »Schlussendlich kann sich das Judentum als Minderheitsreligion, als kleine winzige Minderheitsreligion, nicht auf die bloße demografische Macht verlassen, um die Treue zu seinen Kernlehren zu wahren, während es dem welterschütternden gesellschaftlichen Einfluss der Mehrheitsreligionen ausgesetzt ist, die hundert Male so viele Anhänger haben. Sich zu viel oder zu schnell zu öffnen, wird das Judentum einem unerwünschten und ungerechtfertigten Druck aussetzen, um seine Doktrinen anzupassen, um einer neu geöffneten Mehrheitsgesellschaft zu gefallen.« Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Bonn: o. V. 2020, 7–21.

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

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

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

180 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 453.

181 Ebd.

182 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

190 Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 296. Vgl. demgegenüber das jüdisch-orthodoxe Statement TDW aus dem Jahr 2015, in der die Existenz des Christentums von jüdischer Seite als von Gott gewollt positiv besetzt wird: »Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern *g-ttlich gewollt* und ein *Geschenk an die Völker*.« (TDW 3, Kapitel 6.2.2.)

191 Vgl. Cunningham, Philip A.: Jews and Christians from the Time of Christ to Constantine's Reign. In: Albert S. Lindemann/Richard S. Levy: Antisemitism. A History. Oxford: University Press 2010, 47–62, 47. Vgl. auch Cunningham, Philip A.: Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015.

192 Tiwald, Markus: »Parting of the Ways«. In: feinschwarz. Theologisches Feuilleton. 17. Oktober 2022: https://www.feinschwarz.net/parting-of-the-ways/ (10.02.2025). Für Tiwald ist die Terminologie »Parting of the Ways« zwar »suboptimal«, doch sie habe sich mittlerweile im entsprechenden Forschungsdiskurs etabliert. Ders.: Christentum und Judentum in der Antike. Jahrhunderte gemeinsam getrennt. In: HK 4 (2023), 36–39, 36. Zur Terminologie »Parting of the Ways« s. ausführlich Kapitel I.2.2 »Parting oft he Ways« in Tiwald, Markus: Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways (KStTh 7). Stuttgart: Kohlhammer 2022, 28–50. Zur Wege-Metaphorik s. Markschies, Christoph: From »Wide and Narrow Way« to »The Ways that Never Parted«? Road Metaphors in Models of Jewish-Christian Relations in Antiquity. In: Jens Schröter u.a. (Hg.): Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 11–32. Für einen aktuellen Überblick über Publikationen und Projekte unter dem Schlagwort »Parting of the Ways« s. ebd., 13–15. Unter anderem: Schröter, Jens/Edsall, Benjamin A./Verheyden, Joseph (Hg.): Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model. Berlin/Boston: De Gruyter 2021; Sanders, Eric P. (Hg.): Jewish and Christian self-definition. Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries. Philadelphia: Fortress Pr. 1980; Becker, Adam H./Reed, Annette Y. (Hg.): The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Tübingen: Mohr Siebeck 2003; Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

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

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

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

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

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

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

195 Ebd. 48.

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

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

> »Das Matthäus- und Johannesevangelium galten auch schon im letzten Jahrhundert als von einem judenchristlichen Autor verfasst – allerdings unter der Annahme, dass sich die Gemeinden schon von der Synagoge getrennt hätten (vgl. Mt 9.35; 10,17: ›ihre Synagogen‹ und der Synagogenausschluss in Joh 9,22; 12,42; 16,2). Allerdings gab es in der damaligen Zeit keine zentral-jüdische Leitungsinstanz, die aus allen Synagogen weltweit hätte ausschließen können. Der Bruch mit einer Synagogengemeinschaft bedeutete noch nicht den Bruch mit dem Judentum als solchen.«[200]

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

196 Vgl. ebd.

197 Vgl. ebd.

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

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

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

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

202 Für Beispiele s. ebd.

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

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

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

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

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

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

206 Ebd. 39.

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

208 Ebd.

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

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

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

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

210 Ebd.

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

212 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

1.4.2 »Heute«: Narrative der Dialoggeschichte und ihre Performativität

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nostra aetate: »Wendepunkt« in den jüdisch-katholischen Beziehungen[225] Nach dem Zweiten Weltkrieg habe eine »neue Ära des friedlichen Zusammenlebens und der Akzeptanz in den Ländern Westeuropas und ein Zeitalter des Brückenbauens und der Toleranz« (BJR S. 179) begonnen. Für die katholische Kirche wurde NA 4 zum »Wendepunkt« und zugleich Startpunkt für einen »Prozess der Selbstprüfung der katholischen Kirche, der allmählich dazu führte, dass jegliche Feindseligkeiten gegenüber Juden aus der kirchlichen Lehre entfernt wurden, sodass zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften Vertrauen und Zuversicht wachsen konnten.« (BJR S. 180) Das katholische Dokument ist zurückhaltender in der Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es spricht von NA als einem »solide[n] Fundament für die Verbesserung der Beziehung zwischen Katholiken und Juden.« (G&C 2)[226] Die Betonung liegt auch hier, wie in BJR auf der performativen Macht von NA 4. Es zähle »zu jenen Dokumenten […] die in

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

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

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

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

Nach 1965: »Meilensteine"der jüdisch-katholischen Beziehungen Die Performativität von NA 4 und die weitere Dialoggeschichte *nach* dem Zweiten Vatikanum wird in G&C in erster Linie über die Institutionalisierung des jüdisch-katholischen Gesprächs dargestellt: Dieser Prozess wurde getragen vor allem von der 1974 gegründeten vatikanischen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, deren Aufgabe es ist, den »religiösen Dialog mit dem Judentum zu begleiten und zu fördern« (G&C 3). Diese setzte mit der Veröffentlichung von Dokumenten wie G&C Impulse für die konkrete Umsetzung von NA 4.[227] Als weitere Aspekte der Performance des Dialogs werden vor allem die Zeichenhandlungen, persönliche Begegnungen und Dialoge durch die Päpste genannt.[228] So fand Johannes Paul II. »ansprechende Gesten« (G&C 8) als er als erster Papst das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau besuchte und ein Gebet für die Opfer des Holocaust hielt, bei seinem Besuch der Synagoge in Rom und auf seinen historischen Pilgerreisen ins Heilige Land. Damit setzte Johannes Paul II. performativ für den jüdisch-katholischen Dialog neue, traditionsbildende Marker. Benedikt XVI. vollführte dementsprechend »die gleichen Gesten« und brachte zudem »mit der Macht seines Wortes seine Wertschätzung gegenüber dem Judentum zum Ausdruck« (G&C 8). Die Ambivalenz des Pontifikats Benedikts XVI. gerade mit Blick auf das jüdisch-katholische Verhältnis bleibt unerwähnt.[229] Papst Franziskus I., der in seiner Zeit als Kardinal in Buenos Aires im jüdisch-

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

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

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

229 Vgl. Kapitel 1 FN 275.

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

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

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

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

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

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

2 Performative Theologizität

Perspektiven einer Theologie des jüdisch-christlichen Dialogs

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

---

1 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes.« Eine Antwort auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche. 29. Januar 2019. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 193–202, 195.

2 Für die Ausführungen in diesem zweiten Kapitel berufe ich mich vor allem auf fünf Monografien Gregor Maria Hoffs (*Offenbarungen Gottes?* 2007, *Ekklesiologie* 2011, *Gegen den Uhrzeigersinn* 2018, *Glaubensräume* 2021, *Performative Theologie* 2022, s. Literaturverzeichnis) sowie auf mehrere Artikel, insbesondere *Die Theologizität des Dialogs* 2019 sowie ein Festvortrag *Die Zumutungen des Dialogs* 2019.

3 Hoff, Gregor Maria: Die Theologizität der Theologie. Wissenschaftstheoretische und erkenntnistheologische Perspektiven. In: ders./Franz Gmainer-Pranzl: Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (Salzburger Interdisziplinäre Studien 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 103–124, 104f.

4 Fößel, Thomas Peter: Das Vergessen als Thema der Theologie! oder Gottes vergessene Wirklichkeit? In: ders./Gregor Maria Hoff (Hg.): Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster. Münster: Aschendorff 2007, 95–117, 96. Mit Hoff: »Fößel weist auf das […] Problem hin, dass eine Theologie, die bei der Denkbarkeit Gottes erkenntnistheoretisch ansetzte, bereits die eigene Theologizität preiszugeben droht, weil sie die Wirklichkeit Gottes hypothetisch fasst, ohne die performative Dynamik des Gottesgedankens konsequent zu fassen. Anders gesagt: Sie bringt sich

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

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

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

---

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

5 Selbstverständlich ist es zunächst das konkrete historische Ereignis der Schoah und das Bewusstwerden der Jahrtausende alten Schuldgeschichte der Kirche, die sie dazu anregen, ihr Verhältnis zum Judentum zu überdenken und neu zu bestimmen. Diese Neubestimmung aber wird in erster Linie nicht ethisch begründet, sondern *theologisch*. Die drei in der Folge genannten »Bausteine« sind nicht als abschließendes oder gar umfassendes Modell angelegt, sondern laden zur Erweiterung um andere Bausteine ein, die die Bestimmung des jüdisch-christlichen Dialogs in seiner Theologizität plausibilieren. Schöpfungstheologisch wäre beispielsweise der noachidische Bund und seine Universalisierungstendenz als Basis des jüdisch-christlichen Dialogs (vgl. dazu 6.2.2) zu nennen oder die eschatologische Offenheit des Dialoggeschehens, die bereits im Jetzt im Dialog als echter Performance realisiert wird (vgl. dazu die Kapitel 6.1.2.3 und 7.2.1.3).

6 Vgl. Zenger, Erich: The Covenant That Was Never Revoked. The Foundations of a Christian Theology of Judaism. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Norbert J. Hoffman: The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome. New York: Fordham University Press 2007, 92–112, 93.

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

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

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

---

7 Für die These einer »Tradition des Dialogs« sprechen einige Beispiele, die die normierende und regulierende Dynamik dieser Traditionsentwicklungen auf katholischer Seite zeigen, so die christlichen und jüdischen Reaktionen auf den Communio-Artikel des emeritierten Papstes 2018 (Ratzinger, Josef/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ 47 (2018) 4, 387–406.) Ob man in Zukunft vielleicht sogar von einer gemeinsamen »Tradition des Dialogs« sprechen können wird, muss sich erst noch zeigen. Als Referenzen s. Philip A. Cunningham und seine »Theology of Shalom« (im Sinne einer *Replace Replacement Theology*): »…shalom thus seems an extremely appropriate term to apply to the Catholic Church's efforts beginning with the Second Vatican Council to develop a theology of ›right relationship‹ with the Jewish people as ›wholeness‹ in terms of Catholic self-understanding.« Ders.: Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015,[7]. Von einer »Tradition des Dialogs« zu sprechen macht selbstverständlich nur dann Sinn, wenn kein traditionalistisches, statisches Konzept von Tradition zugrunde gelegt wird, das substitutionstheologische Muster weiter tradiert. Für einen dialogsensiblen Traditionsbegriff und eine entsprechende Hermeneutik s. Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung. S. auch dies.: Verletzende Tradition – Verletzliche Tradition. 5. Juni 2023. In: Theologisches Feuilleton feinschwarz.net: https://www.feinschwarz.net/verletzende-tradition-verletzliche-tradition/ (10.02.2025). Eine Rede von einer gemeinsamen »Tradition des Dialogs« wäre selbstverständlich in mehrfacher Hinsicht zu problematisieren: Zum einen gilt es Vorsicht walten zu lassen bei einer Übertragung eines christlichen Traditionskonzepts auf den jüdisch-christlichen Dialog. Zum anderen dürfte ein Traditionskonzept nicht die Bedeutung lehramtlicher Texte überbetonen, sondern auch Zeichenhandlungen, Rituale und Liturgie, Alltagspraxis etc. umfassen.

8 Vgl. Kapitel 1 FN 275. Was in diesem Zusammenhang der 7. Oktober 2023 und der Krieg zwischen Israel und der Hamas im Gaza-Streifen – und vor allem die ambivalenten, teils hochproblematischen Äußerungen von Kirchenvertreter*innen für die weitere Entwicklung des Dialogs bedeuten werden, ist derzeit nicht absehbar. Vgl. dazu auch FN 2 in der Einleitung dieser Studie.

9 Hoff, Gregor Maria: Identität in Beziehung. In: Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2020, 44–53, 50.

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

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

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

Der erkenntnistheologische Ort der Frage nach dem Verhältnis zum Judentum

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

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

---

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

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

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

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

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

---

12 Fuchs, Otmar: Wer ist drinnen – Wer ist draußen? Aphorismen zu einem alten Thema. In: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): Das Volk Gottes – Ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter 1998, 95–106, 96f.

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

Dieser Prozess kündigt sich in den Evangelien[14] an und verstetigt sich im Verlauf der nächsten Jahrhunderte in der Herausbildung der sogenannten *Adversus Iudaeos*-Tradition bei den Kirchenvätern. Im Zeichen des Narrativs der Kirche als *Verus Israel* entwickeln sich Strategien einer diskursiven Instrumentalisierung des Judentums zur Profilierung eines eigenen, kirchlichen Wesens, so Johannes Heil:

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

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

---

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

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

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

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

Damit vollzieht das Konzil und allen voran NA in Ansätzen performativ bereits das, was in der Folge historisch-exegetisch mit dem »Parting of the Ways« (Kapitel 1.4.1)[20] und kulturwissenschaftlich mit Blick beispielsweise auf die diskursive Konstruktion von Identitäten[21] fundiert wurde:

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

16 Rettenbacher: »Diese diskursive Ausblendung von Differenzen zur Absicherung kirchlicher Identitäten kann an zwei klassischen Beispielen der Kirchengeschichte nachgezeichnet werden: der Pluralisierung der Kirche im Kontext der Reformation und der Infragestellung der Kirche durch die Anfragen der Moderne.« Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 382.

17 Winkler, Ulrich: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen. In: Renate Egger-Wenzel (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB (STS 32). Innsbruck: Tyrolia 2007, 397–430, 423.

18 Ebd.

19 Hoff: Performative Theologie, 160.

20 Die *historische* Verwiesenheit des Christentums an das Judentum (und teilweise umgekehrt) lässt sich *exegetisch* in den Texten des Neuen Testaments belegen. Nicht nur die direkten Bezüge auf das Alte Testament (bspw. 1 Kor 15,3b-5) verpflichten das Christentum auf die Heiligen Schriften Israels, sondern auch das Selbstverständnis der Evangelisten und des Paulus, die sich selbst und ihre Schriften nicht als »christliche«, sondern sich als innerjüdische Stimmen verstanden. Vgl. dazu Hoff: Ekklesiologie, 225–229. Für Guy Stroumsa gilt das in ähnlicher Weise auch für die mündliche Überlieferung des Judentums. Die Mischna ist für ihn – ebenso wie das Neue Testament – als Teil des spätantiken Rezeptionsprozess des TaNaK entstanden. Für das Christentum haben die biblischen »intertextuellen Bezüge […] offenbarungstheologischen Rang« Ebd. 224.

21 Sökefled, Martin: Fremdheit, Identität und Hybridität, 2–23.

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

2.1.2 Alteritätseinträge im Wesen der Kirche: bleibende Verwiesenheit

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

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

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

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

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

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

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

---

25 Lambert, Bernhard: Das ökumenische Problem. Bd. II. Freiburg u.a.: Herder 1964, 212. Vgl. dazu auch den Kommentar von Johannes Oesterreicher zu Nostra aetate. In: LThK³ Bd.13, 406–478, 432f. Zitat bei Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89

26 Mußner fordert, dass »[u]nter den ›notae ecclesiae‹ […] in Zukunft auch die *unlösbare Verwurzelung* der Kirche in Israel genannt werden [sollte]« (Mußner, Franz: Traktat über die Juden. München: Kösel 1979, 175).

27 Vgl. Hoff: Ekklesiologie, 50. Vgl. dazu einen Versuch bei Hoff: Ekklesiologie, 228f.: »Israel als Gottesvolk wird durch den Bezug auf den einen Gott zu einem Volk (*una*). Es ist ein ›heiliges Volk‹ (Ex 19,6), durch das Heiligkeitsgesetz (Lev 11,45) und die Gegenwart des Heiligen in ihm, die Israel als Kultversammlung erfährt (*sancta*). Als Volk Gottes ist Israel zugleich auf die Völker bezogen (*catholica*). Seine Identität als Volk Gottes bewahrt Israel in seiner memorialen Konstruktion, im anhaltenden Bezug auf das ursprüngliche Rettungs- und Erwählungshandeln Gottes, also in der Treue zu seinem Ursprung (*apostolica*). Die Formatierung in Anknüpfung an spezifisch kirchliche Grundvollzüge und -kategorien mag zunächst konstruiert erscheinen. Dass sie der Lebenszusammenhang Israels als Gottesvolk aber auch im Zuge der *Notae ecclesiae* abbilden lässt, bestätigt sowohl den konstitutiven Israelbezug der Kirche wie auch die innere Sachlogik der Bestimmungen. Sie besitzen wie die Israeltheologie im Ganzen normatives Gewicht für die Ekklesiologie.«

28 Vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 66. Vgl. auch Hoff: Ekklesiologie, 51: »Sie [die Kirche – AS] steht in einem theologischen Dauerbezug zu Israel, zum Heilszeichen des Gottesvolkes, das Gott gesetzt hat und das Teil des Glaubens an den Gott Israels und Jesu Christi in Geschichte und Gegenwart bleibt, also auf Gott verwiesen (und zwar nach NA nicht als ein Zeichen der Verwerfung) – wie die Kirche auch. Sie aktualisiert in ihren Zeichen das Zeichen Gott schlechthin, das aber auch die Kirche nur vermittelt, also in Zeichen kommuniziert: Jesus Christus, der in den Zeichen von Brot und Wein von den Zeichen Gebrauch macht, die Israel als Zeichen der Gegenwart Gottes bis heute tradiert. Im doppelten Modus einer gemeinsam-unterschiedenen *Überlieferungsgeschichte* muss die Kirche von der eschatologischen Interpretation der Heilsgeschichte Israels in Jesus Christus ausgehen – aber sie darf Israel zugleich nicht als überholten Aspekt der eigenen Geschichte begreifen. Wie die Kirche nie anders als in einer Grammatik negativer Theologie das Gottesgeheimnis zur Sprache bringen kann, so auch ihre eigene Wirklichkeit nicht anders als im Modus einer verwiesenen Identität. In analoger Weise handelt es sich um eine chalkedonensische Beziehung des *ungetrennt und unvermischt* – mit einem eschatologischen Überhang.« Weiterführend dazu s. Boys, Mary C.: Has God only One Blessing? Judaism As a Source of Christian Self-Understanding. New York u.a.: Paulist Press 2000.

29 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 68. Hervorhebung AS.

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

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

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

---

30 Hervorhebung AS.

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

32 Hoff: Ekklesiologie, 50.

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

Zur erkenntnistheologischen Signifikanz des Judentums und des Dialogs

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

2.2.1 Bleibende Gültigkeit des Bundes. Ein Paradigmenwechsel

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

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

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

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

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

Für die Ausdeutung dieser bleibenden Gültigkeit etablierte sich die Rede vom »ungekündigten Bund«. Dirk Ansorge zeichnet die Motivgeschichte in groben Zügen nach:[38] Als biblische Grundlage dient – wie schon beim Narrativ der Wurzel – Paulus und der Brief an die Gemeinde in Rom (für die Wurzel: Röm 11,16-18;[39] für den ungekündigten Bund: Röm 9,4-5 und 11,29[40]). Während Paulus nicht explizit von einem »ungekündigten

35 Moyaert, Marianne: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Theological Reflection. In: Irish Theological Quarterly 83 (2018) 1, 24–43, 26. Oder ähnlich Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR online, o.S.: »Ancient Christian views (often, caricatures) of Judaism have had remarkable longevity and influence, furnishing a negative foil to Christian religious claims, and not always against Judaism. (For example, Luther's hostility toward law and legalism emerges in his anti-Catholic polemic, though it had anti-Jewish repercussions). Until recently, unfortunately, Christian scholars have long misrepresented and/or misunderstood the nature of the Jewish covenant. Accusations that Rabbinic Judaism is legalistic or vacuous; that the rabbis portray a vengeful, distant, or unforgiving God; or that the covenant was viewed as fragile and easily broken, for example, parallel (and draw from) ancient and medieval anti-Jewish polemics.«

36 Seither gab es zahlreiche theologische Abhandlungen über das Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Vgl. dazu Moyaert: The Gifts, 28–30 und beispielsweise auch G&C Nr. 27–34.

37 Ausführlicher zur Kategorie des Bundes im jüdisch-christlichen Dialog s. Lexikoneintrag von Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR online, o.S.

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

39 Röm 11,16-18: »Ist aber die Erstlingsgabe vom Teig heilig, so ist es auch der ganze Teig; und ist die Wurzel heilig, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden, du aber als Zweig vom wilden Ölbaum mitten unter ihnen eingepfropft wurdest und damit Anteil erhieltest an der kraftvollen Wurzel des edlen Ölbaums, so rühme dich nicht gegen die anderen Zweige! Wenn du dich aber rühmst, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.«

40 Einwände gegen den ungekündigten Bund, so Dirk Ansorge, argumentieren vor allem mit Hebr 8,7-13. In der älteren Exegese ging man davon aus, dass der Mosebund mit dem Christusereignis unwirksam wurde. Es brauchte den Opfertod Jesu zur Versöhnung (Substitutionstheorie). Die neuere Exegese geht mittlerweile davon aus, dass in Hebr 8 nicht der Bund im Fokus steht, sondern die Frage nach dem Kult. So werde zwar der Opferkult im Tempel abgelöst; der Bund allerdings und der Ehrentitel »Volk Gottes« für Israel werde in Hebr nicht bestritten. (Vgl. dazu Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 117f.) Vgl. dazu G&C 18, wo es heißt, dass Hebr »die Verheißungen des Alten Bun-

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

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

2.2.2 Leben im Bund: ein Bund – zwei Traditionen

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Die Rede vom Bund aktiviert die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk. Die Beziehungs- bzw. Bundesgeschichte ist einerseits immer ein konkret *historisches* Ereignis (allen voran das Sinai-Ereignis), das seine *Überlieferung*, also seine glaubende Deutung und schriftliche Bezeugung (Heilige Schrift, beginnend mit dem Bund, den Gott mit Abraham schließt, Gen 12,1-4[50]) einschließt. Andererseits entfaltet die Beanspruchung einer *fortlaufenden* Beziehungs- und Bundesgeschichte im Modus des Bundes, also in der Form der Rezeption und Aktualisierung der Überlieferung, *performative* Dynamik: Der Bund besteht weiter, seine Bedeutung reicht *bis in die Gegenwart*, so Gregor Maria Hoff:

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3 Dialog als Performance jüdisch-christlicher Bundespartnerschaft

Philip A. Cunningham spricht deshalb von Judentum und Christentum als *co-covenanting companions*, als Bündnispartner. »It expresses the recognition that Christianity and Judaism are intertwined theologically and historically, that *both* Jews and Christians *are covenanting with God*, and that they covenant with the Holy One in distinctive yet resonating ways.«[56] Das von jüdischer wie von christlicher Seite vollumfänglich anzuerkennen, ist derzeit noch in den Anfängen:

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

---

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

55 Hoff: Theologizität der Theologie, 113f.

56 Cunningham: Maxims for Mutuality, xi.

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

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

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

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

---

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

58 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 117.

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

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

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

2.3 Methodologisch-erkenntnistheologisch
Zur performativen Theologizität des Dialogs als Glaubensraum *in between*

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

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

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

---

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

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

2.3.1.1 Dialog als Zwischenraum

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

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

63 Für eine Unterscheidung zwischen »Ort« und »Raum« in diesem Zusammenhang s. ausführlich Kapitel 8.2.

64 Ähnlich Hoff bei einem Vortrag mit dem Titel »Performing the sign of God in the presence of the other. Reflections on the theological dimension of Jewish-Christian dialogue« am 6. Februar 2022 im Kontext der ICCJ Consultations 2022 zum Thema »The Jewish or Christian »Other« in Teaching and Preaching«.

65 Certeau, Michel de: Kunst des Handelns (Internationaler Merve-Diskurs 140). Berlin: Merve-Verl. 1988, 218. Ausführlicher zu de Certeau s. Kapitel 8.2. Vgl. auch Hoff: Performative Theologie, 32–37. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick: »Raum meint *soziale Produktion von Raum* als einem vielschichtigen und oft widersprüchlichen gesellschaftlichen Prozess, eine spezifische Verortung kultureller Praktiken, eine Dynamik sozialer Beziehungen, die auf die *Veränderbarkeit von Raum* hindeuten.« Bachmann-Medick: Cultural Turns, 290. Und weiter: »Michel Foucaults Raumkonzept der ›*Heterotopien*‹ (Gegenorte), […] tatsächlich verwirklichte Utopien‹ wird ebenso zum Bezugspunkt wie Pierre Bourdieus Konzept der Produktion des *sozialen Raums* als einer habitualisierten *Praxisform* und Doreen Masseys feministische Zuspitzung zu ›power-geometries of space‹.« Ebd. 293. Vgl. dazu Foucault, Michel: Andere Räume (1967). In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{9}2018, 317–329, 320; Bourdieu, Pierre: Sozialer Raum und »Klassen« (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 500). Frankfurt a.M.: Suhrkamp ^{3}1995, 7–46; Massey, Doreen: Space, place and gender. Cambridge: Polity Press 1994.

66 Bzgl. solcher Praxen zur operativen Herstellung von Verständigung auch im Sinne eines Problembewusstseins: In meinen persönlichen Begegnungen mit Jüd*innen wurde immer wieder vor allem von jüdisch-orthodoxer Seite die Tendenz kritisiert, christliche Dialogakteur*innen würden als jüdische Gesprächspartner*innen vor allem solche einladen, die am ehesten mit den eigenen Wertvorstellungen übereinstimmten: Je liberaler, desto besser. Oft bedeute das, dass diese Positionen aber nicht mehr halachisch wären. Verständigung im Dialog ist in Aufnahme dieses Einspruchs nicht gleichzusetzen mit Bestätigung, sondern sich durch den Anspruch der Dialogpartner*innen herausfordern zu lassen.

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

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

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

---

67 Das Raumkonzept (1.) von »Transiträumen« (Marc Augé), das auf die Fluidität, Übergängigkeit und Vorläufigkeit von Identitätsbildung verweist (nach Augé sind Verkehrsmittel, Flughäfen, Bahnhöfe, Supermärkte oder Freizeitparks solche Orte); (2.) mit Konzepten wie Michel Foucaults Heterotopien, Edward Saids *imaginary geographies* oder Appadurais *global ethnoscapes*; (3.) mit dem Konzept eines *third-space* (Homi Bhabha) oder von *real-and-imagined places* (Edward Soja). Vgl. dazu Bachmann-Medick: Cultural Turns, 298f. sowie Augé, Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt a.M.: S. Fischer ²1994; Foucault: Andere Räume, 317–329; Said, Edward W.: Culture and imperialism. New York: Knopf 1993; Said, Edward W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. New York: Vintage Books 1979; Bhabha, Homi: The location of culture. London u.a.: Rout-ledge 1994; Soja, Edward W.: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London/New York: Verso 1989; Soja, Edward W.: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010 (Original 1996).
Judith Gruber erarbeitet die Bedeutung von Cultural Turns für die Theologie: Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen 12). Stuttgart: Kohlhammer 2013. Robert Schreiter erarbeitet, dass verschiedene kulturelle Codes und die Offenbarung Gottes grundsätzlich kompatibel seien (vgl. Schreiter, Robert: Constructing local theologies: Maryknoll, NY: Orbis Books 1999).

68 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 300.

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

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

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

2.3.1.2 Dialog als Erkenntnisraum *in between*

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

---

70 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 204f.

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

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

73 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 203.

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

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

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

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

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

75 Dotzler/Schmidgen: Parasiten und Sirenen, 7.
76 Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 150.
77 Hoff: Glaubensräume, 27.
78 Ebd. 481f.
79 Ebd. 28.

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

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

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

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

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

80 Ebd. 482.

81 Vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 85.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

89 Hoff: Identität in Beziehung, 53.

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

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

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

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

---

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

92 Ebd. 183.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zwischenfazit erster Teil

Dialog und Theologizität

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs hat zunächst ihren Gegenstand zu bestimmen und zu klären, welche methodologischen Überlegungen ihr zugrunde liegen. Beides war Ziel des ersten Teils.

Kapitel 1: Wie also kann der *Forschungsgegenstand »jüdisch-christlicher Dialog«* in einem erkenntnistheoretischen Interesse bestimmt werden? Gegenstand dieser erkenntnistheologischen Studie sind *zum einen* konkrete, örtlich und zeitlich lokalisierbare Begegnungen unterschiedlicher Formate zwischen Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg, die unter der Leitkategorie »Dialog« stattfinden. In diesen einzelnen Dialogen wird jeweils neu und konkret durch ein vielschichtiges Repertoire an Praktiken *Verständigung* zwischen jüdischen und christlichen Akteur*innen hergestellt. Gegenstand ist *zum anderen* der Dialog im Sinne eines diskursiven Konzepts. Die einzelnen, konkreten Dialoge überlagern sich, bzw. sind eingebettet in einen *Diskurs »des« jüdisch-christlichen Dialogs*. »Der« Dialog wirkt als normatives Konzept handlungsleitend und theoriebildend und erfordert entsprechende Grundhaltungen: Im jüdisch-christlichen Dialog wird die Pluralität von Religionen grundsätzlich positiv bewertet. Die implizierte Haltung der Wertschätzung, Offenheit und Anerkennung schließt ein konfrontativ-apologetisches, manipulativ-missionarisches Dialogverständnis aus. Dialog geht davon aus, dass religiöse Überzeugungen und Wahrheitsansprüche zumindest partiell nach außen hin kommunizier- und übersetzbar sind. Differenzen in Dialogen gelten nicht als Defizite, sondern werden im Gegenteil als Bedingung der Möglichkeit für Übersetzung und Verständigung, bzw. in ihrem Wissen und Erkenntnis generierenden Potential wertgeschätzt.

Welche *Methoden* eignen sich, um das Phänomen »jüdisch-christlicher Dialog« in einer erkenntnistheoretisch angelegten Studie beschreiben und analysieren zu können? Aufgrund des in dieser Studie handlungsbezogen bestimmten und raum-zeitlich koordinierten Dialogbegriffs, der von einer Überlagerung von Dialog als konkretes Kommunikationsgeschehen im Sinne vielschichtiger »Dialog-Praktiken« einerseits und Dialog als diskursivem Leitkonzept andererseits ausgeht, legt sich entlang der kulturwissenschaftlichen Kategorie der »Übersetzung« ein *topologisch-performativer* Ansatz nahe:

Ein Dialog als *in-between-space* ist ein performativer Handlungsraum, der durch religiös-theologische Übersetzungsvorgänge entsteht, die *Verständigung* zwischen jüdischen und christlichen Akteur*innen herstellen. Im Zuge dieser raumschaffenden Dialog-Praktiken werden im Austausch jüdischer und christlicher Wissenstraditionen neue Erkenntnismöglichkeiten produziert.

Kapitel 2: In welcher Hinsicht ist der Forschungsgegenstand »jüdisch-christlicher Dialog« aus einer katholisch-theologischen Innenperspektive in einem erkenntnistheologischen Interesse zu präzisieren? Christliche Theologie bestimmte vor dem Zweiten Vatikanum das Verhältnis der Kirche zum Judentum weitgehend über substitutionstheologische Logiken (der Neue Bund in Christus ersetze den Alten Bund; die Kirche ersetze als Neues Volk Gottes Israel als das Alte Volk Gottes). Die lehramtlichen Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und insbesondere während des Pontifikats Franziskus I. stärkten demgegenüber zunehmend die Dimension des einzigartigen Nahverhältnisses zwischen Judentum und Christentum. Zwar wird mit NA 1 Religionsdialogen eine potenziell theologische Dimension zugesprochen.[1] Der jüdisch-christliche Dialog aber unterscheidet sich für Christ*innen *aus theologischen Gründen* von allen anderen Religionsdialogen (hier gefasst als *Theologizität* des Dialogs).

Wie lässt sich diese *theologische* Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs ausweisen? Neben dem historischen Faktor der Schuldgeschichten der Kirchen gegenüber dem Judentum wird das einzigartige Nahverhältnis zwischen Judentum und Christentum derzeit vor allem *ekklesiologisch* (im Modus einer Beanspruchung eines gemeinsamen Ursprungs (»Wurzel«), EG 247, Kapitel 2.1) und *offenbarungstheologisch* (im Modus der bleibenden Gültigkeit des Bundes, EG 249, Kapitel 2.2) bestimmbar. Sowohl das Motiv der Wurzel als auch jenes des ungekündigten Bundes geben Hinweise auf die *theologische* Notwendigkeit eines theologischen Dialogs mit dem Judentum. Das heißt: Christ*innen müssen aus theologischen Gründen auf einem *theologischen Dialog* mit Jüd*innen bestehen.

Welche Aussagen lassen sich von dort aus über die *erkenntnistheologische Bedeutung* des Judentums und die *erkenntnistheologische Qualität* des jüdisch-christlichen Dialogs für christliche Theologie ableiten? Aufgrund der mehrfachen Verwiesenheit auf das Judentum kann die Kirche ohne den Bezug auf das Judentum und seine fortlaufende Auslegungstradition weder sich selbst noch die Wirklichkeit des Gottes Israels, die sie glaubend bezeugt, verstehen. Das Judentum muss in der christlichen Theologie einen erkenntniskonstitutiven Platz einnehmen.

Wie lässt sich die (erkenntnis-)theologische Bedeutung des Judentums und des jüdisch-christlichen Dialogs *methodisch* erfassen? Dazu wurde das topologisch-performative Analysesetting hinsichtlich der Theologizität des Dialogs profiliert: Der jüdisch-christliche Dialog schafft als *Performance* der Bundespartnerschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen einen *Glaubensraum »in between«*, in dem sich im gemeinsam-

1 »Sie handeln von ›Gott‹, indem sie vor Gott die Bedeutung des Zeichens ›Gott‹ gemeinsam bestimmen.« Hoff: Performative Theologie, 161. Dem jüdisch-christlichen Dialog Theologizität zuzusprechen schließt keinesfalls aus, dass es für andere Religionsdialoge keinerlei offenbarungs- und erkenntnistheologischen Gründe gäbe. Diese müssen allerdings nochmal anders bestimmt werden als für den jüdisch-christlichen Dialog.

unterschiedenen Bezug auf das Zeichen »Gott« als Codierung für Gottes schöpferische Lebensmacht die Wirklichkeit dieses Zeichens im und durch den Dialog erweist: »The spiritual power of this interreligious ›sacred space‹ is particularly felt when the elusive presence of the Holy One, the divine Reality, is discerned in the lives, texts, and traditions of the religious other through dialogue, study, and encounter.«[2] Der Dialog wird dort als *Glaubensraum »in between«* erfahrbar und erkennbar, wo der Dialog verwandelt, wo neues Wissen über die Wirklichkeit Gottes erschlossen wird, bzw. wo neue Grammatiken produziert werden. Diese neuen Logiken und Direktive aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus können theologisches Denken und Sprechen untergründig neu strukturieren und dadurch tiefgreifend verändern.

2 Cunningham: Maxims for Mutuality, xi.

Zweiter Teil: Zur (Un-)möglichkeit der Theologizität des Dialogs. Problemhorizont(e)

Ist es möglich, dass Jüd*innen und Christ*innen, wenn sie gemeinsam in den Dialog eintreten, auch über theologische Fragen sprechen? Ja, sie können und müssen es sogar. So zumindest beansprucht es diese Studie, wenn sie dem jüdisch-christlichen Dialog Theologizität und erkenntnistheologische Relevanz zuspricht (Kapitel 2 und 8). Tatsächlich aber wird um die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Jüd*innen und Christ*innen derzeit noch gerungen. Die Performance des Dialogs der vergangenen Jahrzehnte seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil drängt auf eine Beantwortung dieser Frage. Auf ihr liegt ein zunehmend wahrnehmbarer Problemdruck, vor allem für die christliche Seite (Kapitel 7.1.3 und 8.1.1).

Zumindest von jüdisch-orthodoxer Seite schien die Frage unter Berufung auf die Autorität Rabbiner Joseph B. Soloveitchiks lange Zeit eindeutig beantwortet zu sein: Dialog über soziale, politische und ethische Themen? Ja. Dialog über theologische Themen? Nein. Damit löste sich die Frage aber nicht auf. Im Gegenteil: Seit der Veröffentlichung zweier neuer Dokumente aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie 2015 und 2017 wird sie gegenwärtig stärker diskutiert denn je. Und: Im Kontext des dialogischen Diskurses um diese Frage scheinen sich seit den vergangenen knapp 10 Jahren Plausibilitäten und demzufolge auch Argumentations- und Begründungsmuster auf christlicher wie auch auf jüdischer Seite zunehmend zu verschieben (Kapitel 2). Wir erinnern uns an ein Zitat Gregor Maria Hoffs:

> »[D]ie Absage an einen *theologischen Dialog* befindet sich nach mehr als einem halben Jahrhundert von Dialogerfahrungen faktisch nicht mehr jenseits von *theologisch aufgeladenen* Fragestellungen. 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.«[359]

Der Zuspruch, dass dieser Dialog (offenbarungs-)theologische Bedeutung hat (hier codiert über den Term »Theologizität«, Kapitel 2), ist noch keineswegs selbstverständlich und bisher auch noch nicht doktrinal legitimiert. Eine Erkenntnistheorie, die von der Theologizität des Dialogs ausgeht, muss also mit Widerstand rechnen.

Im folgenden zweiten Teil werden deshalb drei Problemhorizonte aufgespannt, denen sich diese Studie zu stellen hat. Wie argumentieren *Einwände* von christlicher und jüdischer Seite gegen die Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit eines theologischen Dialogs zwischen Christ*innen und Jüd*innen? Welche Argumente können von dort aus für den christlichen Anspruch einer Notwendigkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden? Welche *Bedingungen* werden von jüdischer Seite an einen theologischen Dialog gestellt? Dazu werden Begründungsmuster, welche gegen die Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Christentum und Judentum herangeführt werden, identifiziert und auf ihre theologischen Konsequenzen hin geprüft. Dabei zeigen sich bleibend offene Fragen, Problemlinien und Spannungen, aber auch Transformationen und Umbrüche im Kontext der Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs, die bereits mitten hineinführen in fundamentaltheologisches und spezifisch erkenntnistheologisches Terrain.

3 Christlicher Einspruch

Das theologisch prekäre Moment des Dialogs: Die Debatte um Notger Slenczka 2015

3.1 Provokation: De-Kanonisierung des Alten Testaments?

(1.) Provokative These: Keine kanonische Gültigkeit für das Alte Testament Im Jahr 2015 erregte im deutschen Sprachraum ein theologischer Aufsatz mediales Aufsehen.[1] Der in Berlin lehrende evangelische Systematiker Notger Slenczka verhandelt in »Die Kirche und das Alte Testament« die Frage, welchen Stellenwert das Alte Testament für Theologie und Kirche einnimmt, respektive einnehmen soll. Seine Forderung: Das Alte Testament soll nicht weiter Teil des christlichen Kanons und damit der christlichen Bibel sein:

> »›Provocare‹ heißt herausrufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes. In ihm bündle ich vorausgehende Überlegungen zu der These, dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.«[2]

1 Slenczka, Notger: Die Kirche und das Alte Testament. In: Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XXV. Das Alte Testament in der Theologie (MThSt 119). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 83–119, 83. Die Überlegungen im dritten Kapitel basieren auf Schmuck, Andrea/Höftberger, Elisabeth: Systematisch-theologische Überlegungen zur theologischen Bedeutung des Alten Testaments am Beispiel der Slenczka-Debatte. In: Franz Gmainer-Pranzl/Gregor Maria Hoff: Das Theologische der Theologie: wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (STS 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 9–34. Dieser Beitrag beruht seinerseits auf Vorüberlegungen im Rahmen einer Diplomarbeit (Schmuck, Andrea: Die Slenczka-Debatte. Zwischen ideologiekritischer Debatte und erkenntnistheoretischem Diskurs (Diplomarbeit). Salzburg: o. V. 2018). Einzelne Passagen wurden aus erstgenanntem Aufsatz übernommen. Für eine diskursanalytische Aufarbeitung der Debatte und ihrer theologischen Hintergründe s. ausführlich Schmuck: Die Slenczka-Debatte. Auch Bernard Mallmann befasst sich in seiner Dissertation mit Notger Slenczka und legt eine umfängliche Analyse und Einschätzung seiner Thesen vor: Mallmann, Bernard: Dekanonisierung des Alten Testaments? Rückfragen an Notger Slenczka aus Sicht katholischer Theologie. Würzburg: Echter 2021.

2 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 83.

Deutschsprachige Theolog*innen aller Disziplinen fühlten sich angesichts dieser theologischen Minderheitenposition zur Opposition gegen Slenczka und dessen Thesen herausgefordert.[3]

Obwohl sie bereits einige Jahre zurückliegt, ist die Debatte um Notger Slenczka in der jüdisch-christlichen Dialogpraxis noch immer präsent. Sie wird vor allem, wenn auch nicht immer berechtigt, weil Slenczkas Thesen verkürzend, als aktuelles Beispiel für antijüdische Tendenzen in der christlichen Theologie zitiert.

Slenczkas, der selbst im Dialog engagiert ist (beispielsweise zum Zeitpunkt der Debatte noch als Mitglied im gemeinsamen Ausschuss Kirche und Judentum der EKD, VELKD und UEK)[4], tritt nach eigener Auffassung mit seiner Forderung gegen eine illegitime Aneignung der Heiligen Schriften Israels durch das Christentum auf.[5] Der Streit um Slenczkas Thesen betrifft dabei nicht nur das Alte Testament und die historische und

---

3 Notger Slenczka sammelt auf seiner Homepage Texte zur Debatte um seine Thesen und stellt sie (teils kommentiert) zur Verfügung: https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/AT (10.02.2025) zugänglich. Friedhelm Hartenstein kommt diesbezüglich zu einer anderen Einschätzung. Er glaubt zu beobachten, dass Slenczka sich durchaus im »›mainstream‹ deutschsprachiger Systematischer Theologie« befinde, in dem Historismus und religionstheologische Überlegungen in der Tradition Friedrich Schleiermachers und Adolf von Harnacks wieder verstärkt rezipiert werden. Vgl. dazu Hartenstein, Friedhelm: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka. In: ThLZ J 140 (2015) 7, Sp. 738–751, 739f. Umso dringlicher ist eine Auseinandersetzung mit Slenczkas Thesen und Theorie sowie die Offenlegung ihrer Konsequenzen, die theologisch prekär sind.

4 Vgl. dazu Slenczkas Homepage: https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/slenczka/mitglied (10.02.2025).

5 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 111. Dem Vorwurf einer unrechtmäßigen Aneignung des Judentums sind christliche Perspektiven und auch diese Studie im jüdisch-christlichen Dialog und gerade aus den eigenen, christlichen Reihen immer wieder ausgesetzt. Kritisiert werden zurecht Versuche einer Verobjektivierung des Judentums, um die eigene Theologie zu profilieren. Zwar zeugen diese Einwürfe von einer hohen Sensibilität angesichts der Schuldgeschichten der Kirchen gegenüber dem Judentum. Problematisch werden sie aber dort, wo jeglicher Versuch einer theologischen Annäherung an das Judentum mit dem Vorwurf einer illegitimen Aneignung des Judentums als, umgangssprachlich, »Totschlagargument« verunmöglicht wird. Dabei wird die Performance des Dialogs (vgl. Einleitung) ignoriert und auch die Disposition hermeneutischer Prozesse: *An*eignung per se ist keineswegs etwas Negatives, sondern ist im Gegenteil sogar eine wichtige Voraussetzung in Verständigungsprozessen (es gibt einen Unterschied zwischen *An-* und *Ent*eignung). Zu diesem hermeneutischen Problem s. auch Hoff: »Die Frage nach der Identität des Anderen stellt sich nur standpunktbezogen. Sie hängt an der *Konstruktion des Anderen*. Ihm kommt zwar im Dialog ein Einspruchsrecht zu, aber es führt an Grenzen der hermeneutischen Wahrnehmung seiner Alterität. Der jeweils andere Standpunkt muss interpretiert werden. Um verstehen zu können, braucht es eine wechselseitige Perspektivenübernahme, die aber niemals die *gelebte Gleichzeitigkeit* beider Perspektiven im Dialog gestattet. Diesen Abstand gilt es *im Dialog* zu bestimmen – und zwar *theologisch*.« Hoff: Performative Theologie, 164. Oder auch Bernhardt: »Verstehen kann nicht nur darin bestehen, das Selbstverständnis des Anderen möglichst authentisch abzubilden. Es gehört auch dazu, eigene (deskriptive, analytische und sogar evaluative) Kategorien an den Gegenstand (bzw. das Gegenüber) des Verstehens heranzutragen und ihn in diesem Bezugsrahmen zu interpretieren. Das kann und sollte mit der Einladung an die betreffenden Religionsangehörigen verbunden sein, solche Verstehensbemühungen zu kommentieren und ggf. zu korrigieren. Solange die Deutung des Anderen im je eigenen Kategoriensystem in einer alteritätssensiblen und dialogischen Weise erfolgt, kann sie sogar ein tieferes Verstehen ermöglichen,

exegetische Beschäftigung damit, sondern er berührt die Frage nach der Identität der Kirche (Kapitel 2.1) und die Beziehungen zum Judentum (Kapitel 2.2) in grundsätzlicher Weise. Würden Slenczkas Forderungen nach einer Bestreitung des offenbarungstheologischen Rangs des Alten Testaments sowie der Behauptung einer strikten Trennung von Judentum und Christentum tatsächlich zutreffen, würde das den jüdisch-christlichen Dialog, zumindest einen theologischen Dialog letztlich verzichtbar, obsolet und sogar unmöglich machen.

(2.) Provokative Argumentation. Logik und Begründung der Forderung nach Dekanonisierung Wie kommt Slenczka zu seiner Einschätzung und seiner Forderung? Slenczka geht von drei Prämissen aus, die in seiner Logik eine Bestreitung des kanonischen Rangs des Alten Testaments geradezu zwingend machten.

(1.) *Religionstheologisch: Das Alte Testament und der jüdisch-christliche Dialog*. Innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs werde dem Alten Testament zumeist die Bedeutung einer gemeinsamen Grundlage, eines verbindenden Fundaments von Judentum und Christentum zugeschrieben (auch hier in Kapitel 6.1.2).[6] Für Slenczka sind Aussagen in diese Richtung allerdings hoch problematisch, denn eine derartige Beanspruchung der alttestamentlichen Schriften von christlicher Seite geschehe überwiegend in vereinnahmender Weise, ohne Wahrung und Respektierung der Eigenständigkeit des Judentums als unabhängiger Religionsgemeinschaft. Verschärft werde die Aneignungsproblematik mit Blick auf die Erkenntnisse aus der historisch-kritischen Forschung, die das Volk Israel als Erstadressaten der alttestamentlichen Texte benenne. Für Christ*innen sei deshalb ein Bezug auf die Heiligen Schriften Israels nicht mehr ohne Weiteres legitim:

> »Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinredendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft.«[7]

(2.) *Systematisch-theologisch: Kanonhermeneutik und Hermeneutik des Alten Testaments*. Für seine Theoriebildung kann sich Slenczka auf prominente Vorgänger – von der Antike (Marcion und der Marcionismus) bis ins 20. Jahrhundert (allen voran auf Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack) – berufen. Mit Schleiermacher meint Slenczka konstatieren zu können, dass sich das christliche Selbstverständnis (bei Schleiermacher: das christlich fromme Selbstbewusstsein) in den alttestamentlichen Texten nicht

---

als dies beim bloßen Nachvollzug des jeweils anderen Selbstverständnisses möglich wäre.« Bernhardt: Inter-Religio, 56.

6 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 83. Vgl. aktuell auf katholischer Seite G&C 27–34, insb. G&C 28: »Mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum.«

7 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

wiederfinden könne.[8] Wie Harnack, der glaubt einen Kern dieses christlich frommen Selbstbewusstseins extrahieren zu können, sieht Slenczka den Kern der jesuanischen Botschaft und des Christentums in der »Bedingungslosigkeit und damit [der] Universalität der Vaterliebe Gottes und seines Reiches«[9]. Dieser Kern wird für Slenczka zum Kriterium für Kanonizität. Das Alte Testament allerdings sei »[i]n seiner Gänze […] kein Zeugnis der Universalität des Gottesverhältnisses, sondern ein Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch«[10]. Deshalb könne sich das christliche Selbstbewusstsein in den Texten des Alten Testaments nicht wiederfinden. Die für Slenczka logische Konsequenz daraus ist, »dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.«[11] Dabei leugnet Slenczka eigenen Angaben zufolge weder, dass das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat und auch nicht, dass Jesus und seine Jünger*innen Jüd*innen waren, die sich selbstverständlich auf den TaNaK als ihre heilige Schrift bezogen und aus ihm lebten.[12] Aus dieser historischen Verwurzelung komme dem Alten Testament zwar große Bedeutung als religionsgeschichtliche Quelle zu, um die Ursprünge und die Geschichte des Christentums verstehen zu können. Nach seinem Verständnis solle das Alten Testament deshalb in seiner Gesamtheit als religions*geschichtliche* Quelle wertgeschätzt werden und den apokryphen Schriften (im Lutherischen Verständnis) zugeordnet werden.[13] Diese Wertschätzung begründe aber noch nicht den kanonischen und, in Slenczkas Verständnis, für Glauben und Kirche normativen Rang des Alten Testaments.

(3.) *Pastoral-praktisch: Das Alte Testament im Glaubensvollzug der Kirche.* Slenczka glaubt beobachten zu können, dass Christ*innen in ihrem Glaubensvollzug hinsichtlich der Normativität (im Sinne einer Verbindlichkeit, die Leben und Handeln bestimmt) zwischen Altem und Neuem Testament differenzierten: »Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen […]. Ausdrücklich wird dieses Fremdeln in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG [Evangelischen Gesangsbuchs – AS] vorgenommen wird.«[14]

Für Slenczka setzt sich damit pragmatisch durch, was Harnack mit seiner Forderung nach Dekanonisierung angestoßen hatte:[15] »[D]as AT im 19. Jahrhundert als kanonische

8 Vgl. ebd. 110.

9 Ebd. 92. Vgl. auch Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen: Mohr 1990 (Original von 1886), 48–55 sowie 195–199.

10 Ebd. 94.

11 Ebd. 83.

12 Vgl. ebd. 119.

13 Vgl. ebd. Luther definierte als apokryph jene Schriften, die zu seiner Zeit keine hebräische, sondern lediglich eine griechische Vorlage in der Septuaginta hatten (also die Bücher Tobit, Judit, 1. und 2. Makkabäer, Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch und Zusätze zu Ester und Daniel). Für die katholische Kirche gelten diese als »deuterokanonisch«. Vgl. dazu: Rüger, Hans-Peter/McLachlan, Wilson Robert: Apokryphen. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE, Bd. 3: Anselm von Laon-Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York: De Gruyter 1995, 289–362, 293f.

14 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 119 Hervorhebung AS.

15 Vgl. ebd. 89.

Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.«[16] Dem Alten Testament seinen Status als kanonische Schrift abzusprechen, ist für Slenczka deshalb ein überfälliger Schritt: »Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.[17]

Problematisch ist in diesem Zusammenhang zum einen, dass Slenczka seine Beobachtung empirisch nicht absichert und zum anderen, dass er aus dieser scheinbaren Faktizität Argumente ableitet, ohne den entsprechenden Übergang von einer deskriptiven Ebene hin zu einer normativen Verwendung offenzulegen und wohl auch selbst nicht zu reflektieren. Außerdem wäre zu fragen, ob diese faktische oder subjektiv wahrgenommene Praxis weniger Argument gegen die theologische Bedeutung des Alten Testamentes ist, als vielmehr Anlass, die gängige liturgische und pastorale Praxis zu hinterfragen und in dieser Hinsicht ggf. als problematisch und erneuerungsbedürftig zu kritisieren.

3.2 Tradition einer Provokation: Theologiegeschichtliche Einordnung

(1.) Ringen um den Kanon und Abwertung des Jüdischen in der christlichen Theologie Die Frage, welche Schriften in den christlichen Kanon gehören, ist für das Christentum keineswegs neu. Im Gegenteil: Das Ringen um den Kanon gehört von Beginn an zur christlichen Theologie. Die gegenwärtige historische Forschung belegt, dass sich der Prozess einer verbindlichen Definition von Schriften als kanonisch weitaus vielschichtiger und langwieriger vollzog als lange angenommen. Erst im vierten Jahrhundert war dieser Vorgang einer verbindlichen Festlegung für die christlichen, aber auch jüdischen Schriften an einen zumindest vorläufigen Endpunkt gelangt.[18] Spätestens mit der Reformation wurde der Kanon erneut zum Kampfplatz unterschiedlicher Interessen und Identitätspolitiken. Es war Andreas Karlstadt (1486–1541)[19], der sich als erster eingehend mit dem Problem des Kanons beschäftigte. Unter Berufung auf Hieronymus erkannte er lediglich jene Schriften des Alten Testaments als kanonisch an, welche in die hebräische Bibel aufgenommen worden waren. Alle anderen bezeichnete er als *apocrypha*.[20] Bis heute sind

16 Harnack: Marcion, 248f.

17 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 119.

18 Vgl. Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016, 267. Stimmen, die für die jüdische Bibel einen abgeschlossenen Kanon mit Verweis auf die Synode von Javne (Josephus (Ap I, 38–42) oder in Esr 14,18-47) in frühjüdischer Zeit sehen wollen, weist Tiwald als anachronistisch zurück, vgl. ebd. 267–269.

19 Zu Andreas Karlstadt vgl. Bubenheimer, Ulrich: Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541). In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 17: Jesus Christus-Katechismuspredigt. Berlin/New York: De Gruyter 1988, 649–657, v.a. 649–651.

20 Vgl. dazu Karlstadts Schrift *De canonicis scripturis libellus* (1520); vgl. Rüger/McLachlan: Apokryphen, 294. In katholischen Bibelausgaben werden jene Schriften (Tobit, Judit, 1. und 2. Makkabäer, die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch und Zusätze zu Ester und Daniel) als »deuterokanonisch« bezeichnet, vgl. ebd. 293f. Inzwischen allerdings geht die historische Forschung, vor allem aufgrund neuer archäologischer Befunde aus Qumran, davon aus, dass der Großteil dieser deute-

Karlstadts kanontheoretische Überlegungen Grundlage für Bibelausgaben der Kirchen der Reformation, wobei die im reformierten Sinne »apokryphen« Schriften als »Spätschriften des Alten Testaments« beigefügt werden.

Auch dass jüdische Elemente im Laufe der christlichen Theologiegeschichte abgewertet oder gar negiert wurden, ist keineswegs ein Novum. Tendenzen solcherart sind bereits so alt wie das Christentum selbst und schon in den neutestamentlichen Schriften anzutreffen.[21] Mal offensichtlicher, mal subtiler war die Abwertung von Jüdischem im Laufe der Kirchengeschichte fester Bestandteil vieler Theologien. Auch die »Haltung der Kirchenväter zum jüdischen Volk«[22] war eine abwertend polemische. Gerade in der spätantiken und frühmittelalterlichen Theologiegeschichte ist eine antijüdische Haltung die Norm.[23]

In der Frühphase der Geschichte des Christentums und in den vielschichtigen Identitätsfindungsprozessen (Kapitel 1.4.1) lässt auch der wirkmächtige frühchristliche Streit um den Kanon im Zusammenhang mit der Bekämpfung der häretischen Strömung des Marcionismus verorten. Gegen Marcions (ca. 85–160) Theologie ist uns die reichste antihäretische Literatur überliefert.[24] Laut Barbara Aland geht Marcion aus von

---

rokanonischen Schriften auf hebräische oder aramäische Originale zurückgehen, vgl. Rösel, Martin: Die Apokryphen des Alten Testaments. In: Deutsche Bibel Gesellschaft: www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/spaetschriften-des-at/ (10.02.2025).

21 Häufig angeführte Beispiele für antijüdische Äußerungen in neutestamentlichen Schriftworten sind Mt 27,25 (der sogenannte »Blutfluch«, der als Topos in zahlreichen Anti-Judaeos-Schriften der Kirchenväter herangezogen wird); Mt 23,13-36 par. Lk 11,38-52 (»Weherufe gegen die Pharisäer«); 1 Thess 2,15f. (Vorwurf des Prophetenmordes). Eine aktuelle Studie zu Antijudaismus und Neuem Testament bietet das interdisziplinär angelegte mehrbändige Werk Plaar, Klaus: Juden, Jesus, Judas. Neues Testament, christlicher Antijudaismus und rezeptionsgeschichtliche Wurzeln der Judenverfolgung von der Antike bis zur Gegenwart. Bde. 1 und 2. Hanau: Haag + Herchen 2016. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang insbesondere die Kapitel 2.2. »Antijudaismus bei Paulus«, 230–251; 2.3. »Antijudaismus bei Johannes« sowie Teil 6 »Theologie und Schoah«, 815–1014. Für eine umfangreiche Studie zur Entstehung und Tradierung antijüdischer Ressentiments und Zerrbilder in vorchristlicher und vorantiker Zeit s. Schäfer, Peter: Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010 (englischer Originaltitel: Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, 1998).

22 Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Hubert Frankemölle (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247, 235. Für Augustinus beispielsweise diente das Judentum als »Negativfolie für die Wahrheit des Christentums« (Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre »Nostra aetate«. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014, 26).

23 Lenzen: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, 236. Doch entsprechende Aussagen müssen in der Geschichte des frühen Christentums, in den komplexen Abgrenzungs- und Identitätsfindungsprozessen von Judentum und Christentum kontextualisiert werden (Kapitel 1.4.1). Das sei bisher jedoch viel zu selten geschehen, so Verena Lenzen: Es war »ein fataler Fehler, dass man diese Aussagen nicht situationsbedingt relativierte, sondern als absolut gültige Norm überlieferte« (ebd. 235).

24 Vgl. Aland, Barbara: Marcion (ca. 85–160)/Marcioniten. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 22: Malaysia-Minne. Berlin/New York: De Gruyter 1992, 89–101, 89.

> »zwei Göttern mit je einem eigenen ›Werk‹ und entsprechender Qualifizierung: den Schöpfergott, der die Welt geschaffen hat, die er mit seinem Gesetz regiert, und der gerecht ist, sowie dem fremden Gott, der sich des Menschen aus reiner Güte erbarmt; kennzeichnend ist für ihn das Evangelium; er ist ganz und gar und ausschließlich gut. Entsprechend kündet vom Schöpfergott vollgültig das Alte Testament, vom fremden Gott das – von judaistischen Verfälschungen gereinigte – Apostolikon und Evangelium.«[25]

Durch diese grundsätzliche Unterscheidung, die Marcion einführt, wird auch eine scharfe, dualistische Trennung von Judentum und Christentum, dem Schöpfergott des Alten Testaments und dem liebenden Gott, den Christus verkündet und den die Evangelien bezeugen, vollzogen. Für Marcion gehört das Alte Testament als Zeugnis des gerechten, aber grausamen Schöpfergottes nicht in den christlichen Kanon. Marcion zufolge muss das Alte Testament, welches für ihn Zeugnis eines Demiurgen ist, als christliche Schrift zurückgewiesen werden.[26] Die Forschungsgeschichte zu Marcion »ist epochal bestimmt durch die brillante Monografie von Adolf von Harnack«[27]. Über ihn gelangen wir zu unserer Ausgangsfrage nach dem Stellenwert des Alten Testaments für das Christentum und die Thesen Notger Slenczkas zurück.

(2.) Historisierung und Enthistorisierung bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und Adolf von Harnack (1851–1930) Notger Slenczka kann sich auf eine theologiegeschichtlich bis heute wirkmächtige Traditionslinie berufen, namentlich auf zwei hochgeachtete Theologen, welche wie Slenczka an der Berliner Universität als Lehrende tätig waren: Friedrich Schleiermacher und der eben schon erwähnte Adolf von Harnack.[28] Dabei weiß Slenczka um die prekäre Rezeptionsgeschichte seiner beiden Vorgänger und die missbräuchliche Interpretation und Nutzbarmachung ihrer Argumente durch nationalistische (und später nationalsozialistische) Gruppierungen.[29] Allerdings scheint er darin keinen Grund zu sehen,

---

25 Aland: Marcion, 93.

26 Vgl. dazu Schmid, Ulrich: Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung. In: Gerhard May/Katharina Greschat/Martin Meiser (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150). Berlin u.a.: De Gruyter 2002, 67–78. Marcion lehnte außerdem jene Schriften aus dem sich herausbildenden Neuen Testament ab, die nicht seinen theologischen Vorstellungen entsprachen (vgl. Zenger: Einleitung, 12).

27 Aland: Marcion, 89.

28 Schleiermacher lehrte von 1810 bis 1834 in Berlin. Vgl. Axt-Piscalar, Christine: Friedrich Schleiermacher (1768–1834). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 138–154, 139f. Harnack lehrte von 1887 bis 1921 in Berlin. Vgl. Essen, Georg: Adolf von Harnack (1815–1930). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 198–217, 202–204. Neben Schleiermacher und Harnack zieht Slenczka in *Die Kirche und das Alte Testament* auch Bultmann als Gewährsmann heran. Dieser Rekurs bei Slenczka wäre eine eigenständige Analyse Wert.

29 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 85. Zur Wirkungsgeschichte Harnacks vgl. Kinzig, Wolfram: Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Brief-

sich in ein kritisches Verhältnis zu seinen Referenzgrößen zu setzen. Umso bedeutender ist es deshalb, Schleiermacher und Harnack auf Slenczka hin kritisch gegenzulesen, um so normative Implikationen und theologische Präsumtionen in Slenczkas Argumentation offenlegen zu können.

Kirche und Theologie sehen sich im Übergang vom 19. bis weit ins 20. Jahrhundert aufgrund epochaler gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Umbrüche vor enorme Herausforderungen gestellt.

- Im Zuge der Entwicklungen nach der Französischen Revolution setzt sich als neue politische Organisationsform die Bildung von Nationalstaaten durch.
- Die Industrialisierung in diesen neu entstandenen Staaten schreitet rasant voran und bringt ungeachtet des wirtschaftlichen Wachstums vielfach soziale Missstände mit sich.
- Im Zuge imperialistischen Machtstrebens werden zudem weltweit immer größere Gebiete unter europäische Herrschaftsansprüche gestellt und ökonomisch ausgebeutet.
- Auf kirchlicher Seite sorgt die Erfahrung der Dialektik der Aufklärung für Irritationen: die zunehmende Säkularisierung, kulturell-religiöse Pluralisierungen (gerade angesichts des Imperialismus) sowie ein erstarkender Atheismus stellen Kirche und Theologie vor neue Fragen, deren Problemdruck sie sich nicht mehr länger entziehen kann.
- In der Philosophie sieht man sich mit Verschiebungen konfrontiert, im Zuge derer neue Kategorien zentrale Bedeutung erlangen, allen voran das Subjekt und seine autonome Vernünftigkeit, die ins Zentrum der Betrachtungen rücken. »Entwicklung« wird als Kategorie auf allen Ebenen in den Blick genommen und die Geschichtlichkeit allen Denkens und Lebens entdeckt.[30]

All diese Entwicklungen stellen abermals traditionelle Identitätskonzepte und insbesondere Religion als kulturelles Bezugssystem als Ganzes in Frage. Für die theologischen Denker dieser Zeit wird angesichts dessen die Frage drängend, worin das Wesen von Religion bestünde.[31] Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Grausamkeit und Sinnlosigkeit der Religionskriege in Europa ist es Anliegen der Aufklärung, die rationalen Grundlagen von Religion als »anthropologisches Modell kulturübergrei-

---

wechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 108–152 und 196–202.

30 Vgl. dazu Siebenrock, Roman A.: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197, 189f.

31 Das gilt nicht nur für Schleiermacher, sondern erklärt generell das Blühen von Abhandlungen zum Religionsbegriff im 18. Jahrhundert. Vgl. Barth, Ulrich: Was heißt »Vernunft der Religion«? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology 41). Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 191.

fenden Charakters«[32] zu rekonstruieren. Wegen einer großen Skepsis gegenüber des Offenbarungsgedankens strebt der aufklärerische theologische Rationalismus die Reformulierung einseitiger Offenbarungswahrheiten als reine Vernunftwahrheiten an.[33] Der Autonomiegedanke rückt dabei den Menschen als Subjekt ins Zentrum und leitete eine zunehmende Individualisierung von Religion ein. Die Romantik geht nicht hinter diese Entwicklungen zurück, vollzieht aber eine entscheidende Verschiebung: Aus den Erfahrungen der ambivalenten Geschichte der Französischen Revolution wird eine Überbetonung von Vernunft zunehmend kritisch gesehen. Demgegenüber werden individuelles Erleben und Empfinden stärker in den Blick genommen.

Unter diesen Voraussetzungen versucht auch Friedrich Schleiermacher Religion neu zu denken. Ihm gelingt es, den Herausforderungen für die Theologie in der Moderne mit einem leistungsstarken System zu begegnen, das allerdings an Engführungen und problematischen Überhängen leidet, wie sie die Rezeption durch Slenczka offenlegt. Für die Frühromantiker in Deutschland, zu denen Friedrich Schleiermacher enge Kontakte pflegt,[34] kann Schleiermacher mit seinem Werk »Über die Religion« entscheidende religiöse Impulse setzen. Seine »epochemachende[n] Reden […] sprechen aus einem Zeitalter der Reflektiertheit, der Religion nicht mehr selbstverständlich ist«[35] und formulieren das Verhältnis von Religion und Moderne neu: Schleiermachers Ansatzpunkt dabei ist die Eigentümlichkeit religiöser Erfahrung. In den Erfahrungen, die wir täglich als begrenzte Wesen machen, sind wir mit dem Unendlichen konfrontiert und erkennen angesichts dessen unsere Endlichkeit und »schlechthinnige Abhängigkeit«[36] vom unendlichen Schöpfer (Religion als »Sinn und Geschmack für's Unendliche«[37]). Indem Schleiermacher Religion als »Anschauung und Gefühl«[38] entwickelt, definiert er Religion als anthropologisches Grundphänomen, also als etwas, das zum Wesen des Menschen gehört.[39] Für das Christentum bringe Christus als Mittler zwischen dem Endlichen und dem Unendlichem dieses Verhältnis auf vollendete Weise zum Ausdruck. Mit seiner Formel vom »christlich frommen Selbstbewusstsein« ist es Schleiermacher nicht nur gelun-

---

32 Barth, Ulrich: Zäsur: Religion in der europäischen Aufklärung. In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 103–120, 117.

33 Vgl. ebd. 114. Vgl. dazu auch die Offenbarungskritik Herberts von Cherbury und des englischen Deismus (vgl. ebd. 104).

34 Schleiermachers theologisches Wirken ist maßgebend von seiner Freundschaft zu Schlegel, der zeitweise sogar sein Mitbewohner war, geprägt. Ausführlich zu Schleiermacher und die Frühromantik vgl.: Nowak, Kurt: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (Uni-Taschenbücher). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 79–97.

35 Seubert, Harald: Zwischen Religion und Vernunft. Vermessung eines Terrains. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2013, 285.

36 Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 13.1 hg.v. Rolf Schäfer. Berlin/New York: De Gruyter 2003 (²1830/31), § 4 (Leitsatz 6).

37 Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 12 hg.v. Günter Meckenstock. Berlin/New York: De Gruyter 1995 (²1831), 53.

38 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 57.

39 Vgl. Axt-Piscalar: Schleiermacher, 143.

gen, die Dimension der Innerlichkeit von Religion zu codieren, sondern zugleich, sie rational fassen zu können.

Auf dem Weg in die Moderne bleibt Schleiermachers Ansatz wirkmächtig. Die liberale Theologie führt seine Ansätze, wenn auch mit entscheidenden Verschiebungen, weiter. Die Pluralisierungserfahrungen angesichts der Begegnung mit anderen Religionen im Zuge des Imperialismus verschärfen sich und erzeugen neuerlichen Druck für die Notwendigkeit einer Wesensbestimmung des Christentums. Die Historiografie setzt dafür im 19. Jahrhundert die entscheidenden wissenschaftstheoretischen Standards, derer sich auch die Theologie zu bedienen hat. So auch der Kirchenhistoriker Adolf von Harnack. Sein Anliegen ist eine Wesensbestimmung des Christentums mit den Mitteln der Vernunft über den Weg der Historisierung.[40] Seiner Überzeugung nach muss die geschichtliche Vermittlung des Glaubens als Schale abgelöst werden, um an den Kern, das Wesen des Christentums zu gelangen. Diesen Kern bestimmt Harnack wiederum christologisch, also über Christus, der den Willen des Vaters wie kein anderer kennt.[41]

Mit Harnack wird die »überlieferungskritische Selbsthistorisierung des Christentums«[42] weiter vorangetrieben, im Zuge derer letzten Endes zentrale christliche Grundideen aufgelöst werden: Denn wenn Religion ein anthropologisches Grundphänomen ist und gelebte Religion nur noch die geschichtliche Vermittlung dieses Grundphänomens – wozu braucht es dann noch Offenbarung?

> »Die Verbindung des Offenbarungsgedankens mit dem der Geschichte wurde [in der Liberalen Theologie – AS] ausdrücklich nicht gesucht, sondern, im Gegenteil, entschieden zurückgewiesen. Das hatte nicht nur Folgen für das Verständnis der christlichen Offenbarung, sondern für das christliche Verständnis von Welt und Geschichte überhaupt. Im Fahrwasser einer unvermittelt bibeltheologischen Argumentation wurde somit die Geschichtsbezogenheit des Handelns Gottes und seines Daseins in der Welt lediglich existentialistisch ausgewiesen. Damit wurde allerdings die Geschichte in ihrer theologischen Dignität preisgegeben. Ein Anschluss an die Harnack umtreibende Geschichtsproblematik war somit nicht mehr möglich und lag obendrein auch nicht mehr im Fokus des theologischen Interesses.«[43]

3.3 Problematik einer Provokation: Kanonisierung und Sakralisierung

Slenczkas Thesen einer Kritik zu unterziehen, ist bei näherer Betrachtung ein weitaus anspruchsvolleres und komplexeres Unterfangen als es zunächst den Anschein hat.

---

40 Vgl. Essen, Georg: Adolf von Harnack (1815–1930). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 198–217, 205f.

41 Vgl. ebd. 211.

42 Barth, Ulrich: Was heißt »Vernunft der Religion«? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology 41). Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 190.

43 Essen: Harnack, 214.

Grund dafür ist, dass die Frage nach dem Stellenwert des Alten Testaments eine »hochgradig transdisziplinäre«[44] ist. Kritische Einwände können und müssen deshalb auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen.

Trotz des eigenen Anspruchs konsequent historisch zu arbeiten, scheint Slenczka den derzeitigen Stand historischer Forschung zur Entstehung von Judentum und Christentum nicht oder zumindest nur eingeschränkt wahrzunehmen: Zwar bestreitet Slenczka nicht, dass das Christentum historisch auf das Judentum verwiesen ist, insofern es seinen Ursprung im Judentum hat: »Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf.«[45] Allerdings bleibt der Eindruck einer einseitigen Verwiesenheit.[46] Denn wie in Kapitel 1.4.1 deutlich wurde, war die formative Phase beider Traditionen nach der Zerstörung des Tempels ein zeitlich schwer eingrenzbarer und lokal höchst differenziert verlaufender Prozess mit komplexen wechselseitigen und sich überlagernden Beeinflussungsvorgängen.[47]

Mit Konsequenzen für die Entstehung sowohl des christlichen wie des jüdischen Kanons: Analog zu den religionshistorischen und -soziologischen Forschungen unter dem Forschungsparadigma »Parting of the Ways« müssen die Kanonisierungsprozesse der

---

44 Feldtkeller, Andreas: Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie. In: ThLZ 140 (2015) 7, 752–765, 756.

45 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

46 Vgl. ebd.

47 Zu einer jüdischen Rezeption der These des »Parting of the Ways« siehe Israel Jacob Yuval, Professor für jüdische Geschichte und akademischer Leiter des interdisziplinären Forschungszentrums für Jüdische Studien *Scholion* an der Hebräischen Universität Jerusalem. Er beschäftigt sich mit der gegenseitigen Wahrnehmung von Judentum und Christentum in Spätantike und Mittelalter und vertritt die These, dass das Christentum eine treibende Kraft für die Entstehung und Identitätsbildung des rabbinischen Judentums war. Vgl. Yuval, Israel Jacob: Was das Judentum dem Christentum verdankt. In: MThZ 69 (2018), 167–179; ders.: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.
Erinnert sei auch an den Judaisten Peter Schäfer, der analog zum Ursprung des Christentums von einer »Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums« spricht und damit darauf aufmerksam macht, dass sich aus den Traditionen Israels rabbinisches Judentum *und* Christentum entwickelten und dass sich diese Entstehungsprozesse nicht isoliert voneinander vollziehen. Vgl. Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, VIII. Schäfer weiter: »Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher religiöser Traditionen, trotz oder auch gerade wegen ihrer christlichen Usurpation.« Ebd. X. Was m.E. allerdings weitestgehend noch aussteht, sind die epistemischen und theologischen Konsequenzen auf jüdischer und christlicher Seite, die sich aus der historisch-exegetischen Forschung zu den Anfängen von rabbinischem Judentum und Christentum und den wechselseitigen Einflussnahmen ergeben. Die hier vorgelegte Studie kann dafür von christlicher Seite einen Beitrag leisten.

christlichen Bibel und des jüdischen TaNaK wie auch die Genese sowohl der neutestamentlichen Schriften als auch der jüdischen mündlichen Tradition »im bleibenden Bezug aufeinander gesehen werden.«[48] Bibelhermeneutisch findet sich auf dieser Grundlage vielfach die Rede vom sogenannten »doppelte[n] Ausgang«[49] der Schriften Israels.

Vor diesem Hintergrund ist Notger Slenczkas Behauptung, das Alte Testament spreche nicht zu Christ*innen, nicht haltbar: »[D]as AT [ist] als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie, die christliche Kirche, ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen.«[50] Der Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger erwidert Slenczka: »Adressat der Heiligen Schrift (des von Christen später sogenannten ›Alten Testaments‹) ist *weder* das Judentum *noch* das Christentum, sondern das Gottesvolk (›Israel‹).«[51] Beide Traditionen, Judentum und Christentum lesen die Heiligen Schriften Israels und legen sie aus. Im Zuge unterschiedlicher Leseweisen gelangen sie zu differenzierten Deutungen, aus denen sich eigenständige Auslegungstraditionen entwickeln (Kapitel 6.1.2). Für das Christentum ist eine christologische Lektüre der alttestamentlichen Schriften bereits Kennzeichen der neutestamentlichen Zeugnisse. Das Christusereignis veränderte den »*situative[n] Kontext*« und mit ihm veränderte sich für die Jesusanhänger*innen und die neutestamentlichen Autoren auch der »Sinn der ihnen bekannten ›Heiligen Schriften‹«.[52]

Wenn Notger Slenczka das Alte Testament lediglich als historisch bedeutsam würdigt, ignoriert er die historisch rekonstruierbaren Kanonisierungsprozesse:[53] Die

48 Hoff: Ekklesiologie, 223.

49 Vgl. dazu Zenger: Einleitung in das Alte Testament, 20f. »Die in den letzten Jahren vielfach betonte Erkenntnis, dass die Heiligen Schriften einen doppelten Ausgang bzw. eine zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum haben, ist eine hermeneutische Option, die es möglich macht, eine jüdische und eine christliche Leseweise der Bibel Israels als TaNaK bzw. als Alte/Erstes Testament nicht nur zu tolerieren, sondern zu fordern.« Vgl. Kapitel 6.1.2.2. An dieser Stelle sei an einen Hinweis aus der Einleitung dieser Studie erinnert: Die Bezeichnung »(Heilige) Schriften Israels« wird in dieser Studie als Gesamtbezeichnung für eine Sammlung »heiliger Schriften« verwendet, die für Jüd*innen unterschiedlichster Strömungen und darunter auch Jesusanhänger*innen (später »Christ*innen«) im 1. Jahrhundert n. Chr. maßgeblich war. Die Bezeichnung ist bewusst im Plural gewählt, weil es bis in 2. Jahrhundert n. Chr. kein »allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang« dieser Schriften gab, sondern weil diese Sammlung eine »im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedliche abgegrenzte« Größe darstellt (Zenger: Einleitung ins Alte Testament, 12). Wo in der Studie die christliche Leseweise und Auslegungstradition als Perspektive betont werden soll (wie hier in Kapitel 3 über Slenczka), ist die Rede vom »Alten Testament«. Wo in dieser Studie die jüdische Leseweise und Auslegungstradition als Perspektive betont werden soll, wird die Bezeichnung »TaNaK« verwendet.

50 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

51 Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Die Rückkehr Markions. In: IkaZ Communio 44 (2015) 3, 286–302, 295. Hervorhebung AS.

52 Schwienhorst-Schönberger: Die Rückkehr Markions, 291. Für Schwienhorst-Schönberger ist dieser Vorgang »ein klassisches Beispiel für die *Kontextualität* des Verstehens« (ebd.).

53 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118. Vgl. dazu Jürgen Werbick: »Aber was bedeutet es dann noch, dass sie auch für die Christen *Heilige Schrift* sind? Etwa nur dies, dass sie diese Texte brauchen, um Jesus, den Juden, zu verstehen? Oder werden diese Schriften unter den Händen der Exegeten schließlich zu einer religionsgeschichtlich mehr oder weniger interessanten Bibliothek, so dass man sie als *Heilige Schrift* eben doch nur systematisch-theologisch – im Glaubens-

Schriften, auf die sich jüdische Gruppierungen und damit auch jene der Jesusanhänger*innen (die sich erst nach und nach als eigenständige Gruppierung sogenannter »Christ*innen« herausbildete) bezogen, war diesen Gruppierungen zunächst vorgegeben in Form einer nicht eindeutig fixierbaren Sammlung »Heiliger Schriften«, wie sie im 1. Jahrhundert n. Chr. vorlag. Diese Sammlung war selbstverständlicher »Deutehorizont und Sprachwelt« und diente »zum Ausdruck der eigenen neuen Erfahrungen«.[54] Diese Schriften dokumentieren und eröffnen zugleich einen Raum der Kommunikation mit Gott, so Friedhelm Hartenstein:

> »Die Kanonentscheidung war eine Entscheidung für ein Zusammengehören, das nicht durch eine lehrhafte Normierung und Identifizierung des darin bezeugten Gottesworts kontrolliert oder gar hervorgebracht wurde, sondern als Kommunikationszusammenhang geschützt werden sollte, weil sich in diesem spannungsreichen Kommunikationszusammenhang und nur in ihm der Gottesgeist mitteilt, der zum Zeugnis inspiriert und die Zeugnisse als solche erschließt.«[55]

Das Festhalten an dieser Schriftensammlung für das Christentum als »Altes Testament« und für das Judentum als »TaNaK« im Zuge der Kanonisierungsprozesse, wird von Dynamiken einer »normative[n] Aufladung von Schriften und ihrer Sakralisierung (vor allem im impliziten theologalen Ausweis als Wort Gottes)«[56] getragen und zugleich ausgelöst. Diese performativen Sakralisierungs- und Theologisierungsmomente werden bei Notger Slenczka nicht ausreichend berücksichtigt. Ohne es explizit auszuweisen, arbeitet Slenczka mit einem lutherschen Kanonbegriff, demzufolge der Kanon Schriften versammelt, die *normative Geltung* für die Kirche und das Christentum beanspruchen können:[57]

---

zusammenhang, und das hieße für Christen: streng und ausschließlich christologisch – zu lesen hätte?« Werbick, Jürgen: Heilige Schrift und kirchliche Tradition – Identifikationsorte christlichen Glaubens. In: Regina Grundmann/Assaad Elias Kattan (Hg.): Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 2). Boston/Berlin/München: De Gruyter 2015, 171–182, 175. Hervorhebungen im Original.

54 Hartenstein, Friedhelm: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka. In: ThLZ J 140 (2015) 7, Sp. 738–751, 742.

55 Ebd.

56 Hoff: Glaubensräume, 289. Zum Begriff »Sakralisierung« s. Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017. Für eine theologische Adaption s. ausführlich Hoff: Glaubensräume, bspw. 720 (FN 111): »›Unter Sakralisierung ist… die Änderung einer etablierten Praxis der Zuschreibung von Heiligkeit zu verstehen, derzufolge neuen Entitäten im Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz Heiligkeit zuerkannt bzw. als heilig anerkannten Entitäten diese Eigenschaft abgesprochen wird.‹ Über den mit dem Transformationsmotiv beanspruchten säkularisierungstheoretischen Hintergrund hinaus kann Sakralisierung auch den Prozess beschreiben, in dem Gegenstände, Personen oder Ereignissen eine herausgehobene Bedeutung zugewiesen wird, die eine Eigendignität (Sakralität) annimmt.« Bei Hoff Verweis auf Schlette, Magnus/Krech, Volkhard: Sakralisierung. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer 2018, 437–463, 437.

57 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 86–89, insb. 87.

»Das AT ist somit ›gut und nützlich zu lesen‹, aber es ist nicht kanonisch. ›Kanonizität‹ besagt dabei nicht einfach ›Zugehörigkeit zum Schrift-Kanon‹, sondern bezieht sich auf die normative Funktion, die diese Schrift in der Kirche hat oder die für sie beansprucht wird.«[58]

Das Kriterium für normative Funktionalität und damit Kanonizität weist Slenczka in Fortführung Schleiermachers subjektphilosophisch aus: Schriften könnten dann normative Geltung und damit kanonischen Status beanspruchen, wenn sich in ihnen das christlich fromme Selbstbewusstsein wiederfinden könne.[59] Dieses Selbstbewusstsein glaubt Slenczka, wie schon Schleiermacher, inhaltlich bestimmen zu können. Der »Kern« christlicher Identität, den er aus den Evangelien extrahieren zu können glaubt, bestehe in der »Bedingungslosigkeit und *Universalität* der Menschenliebe Gottes«[60]. Im Alten Testament hingegen sei die Kernaussage jene der Exklusivität und *Partikularität* der Liebe Gottes zu seinem Volk.[61] Deshalb, so Slenczka, könne sich das christliche Selbstbewusstsein in den alttestamentlichen Schriften nicht wiedererkennen. Es »fremdle«[62] sogar mit diesen Texten. Im Sinne dieser Argumentationslogik spricht Slenczka den alttestamentlichen Texten die Kanonizität ab.

Slenczkas Verständnis von Kanon und Kanonizität ist also nicht nur historisch fragwürdig: Ein normativ-funktionales Verständnis vernachlässigt auch die Vielschichtigkeit von Tradierungsprozessen und ihr komplexes Zusammenspiel mit der Performanz von Glaubens- und Identitätsvollzügen. Der Prozess der Kanonisierung der christlichen Bibel begann zunächst aus dem pragmatischen Anspruch heraus, jene Schriften zu vereinen die liturgisch in Gebrauch waren. Sie erlangten Bedeutung als Identitätsmarker für die sich konstituierende Christusbewegung. Innerkanonische Spannungen und Pluralitäten wurden bewahrt. Für Ulrich Barth ist es bereits diese Diversität der Kanonisierungsprozesse und des Kanons selbst, die sich einseitiger Schematisierung wie bei Slenczka und daraus abgeleiteter Fehlschlüsse versperrt.[63]

Aus kulturtheoretischer, vor allem postkolonialer Perspektive ist insbesondere die Rede vom christlichen Selbstbewusstsein, das Slenczka inhaltlich als »Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes«[64] bestimmt, problematisch. Auch Slenczkas Religionsverständnis, das den Hintergrund seiner Thesen bildet, ist entscheidend von Schleiermacher geprägt: Religion sei allgemeiner Ausdruck des menschlichen Wesens.[65] Doch so wie es Kulturen und Religionen nur als Hybride gibt, gibt es keine reinen, eindeutig identifizierbaren kulturellen oder religiösen Identitäten. Der Versuch der Reduktion religiöser Traditionsgemeinschaften und ihrer Texte auf ein scheinbar

58 Ebd. 90.
59 Vgl. bspw. ebd. 119.
60 Ebd. 100.
61 Vgl. ebd. 94f.
62 Ebd. bspw. 119.
63 Vgl. Barth, Ulrich: Symbolisches Kapital. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments. In: Zeitzeichen, Jg. 16 (2015), 10, 12–15, 14f.
64 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 100.
65 Vgl. ebd. 118.

eindeutig bestimmbares »Wesen« oder einen »Kern« birgt die Gefahr unreflektierter Zuschreibungen sowie unzulässiger Homogenisierungen und Essentialisierungen.[66]

Wenn Slenczka den »Kern« des Alten Testaments antithetisch zu jenem des Neuen Testaments konstruiert, also gerade nicht in der Bedingungslosigkeit und Universalität identifiziert, sondern als Partikularität und Exklusivität der Liebe Gottes zum Volk Israel, reproduziert er überholte Stereotype. Tatsächlich wird das Verhältnis von Partikularität und Universalität im Glauben des biblischen Volkes Israel und auch in der daraus entstehenden rabbinisch Tradition weitaus komplexer und differenzierter reflektiert, als Slenczka es wahrzunehmen scheint.[67] Eine Überbetonung der Differenz zwischen Judentum und Christentum und Strategien des *Othering*, ob bewusst oder unbewusst, leistet antijüdischen Rezeptionen theologischer Ansätze (wie bei Schleiermacher und insbesondere Harnack geschehen) Vorschub.[68]

Argumentationslogisch ist darüber hinaus problematisch, dass Slenczkas Beweisführung nur als Zirkelschluss funktioniert, in welchem die Aussage selbst bereits als Voraussetzung verwendet wird. Denn das Kriterium für Kanonizität, das Slenczka inhaltlich den Schriften des Neuen Testaments entnehmen zu können glaubt, setzt er als gültig für die Schriften des Neuen Testaments und deren Kanonizität voraus.

3.4 Motivation einer Provokation: Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog und eine Erkenntnistheorie des Dialogs

Aus der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs ist es besonders prekär, dass Notger Slenczka der Überzeugung ist, die Forderung einer Entkanonisierung des Alten Testaments sei für das Christentum notwendige Konsequenz aus dem jüdisch-christlichen Dialog:

> »Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne Weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und ›Israel nach dem Geist‹,

66 Vgl. dazu ausführlich in dieser Studie die Einleitung, den kulturwissenschaftlichen Ansatz, insbesondere Kapitel 1.1.3.1 sowie den diskursiven Religionsbegriff (Kapitel 1 in FN 7) und die Verhältnisbestimmung zwischen Kultur und Religion (Kapitel 1 in FN 211).

67 Die jüdischen Traditionen haben die Reduktion der hebräischen Bibel auf die Vorstellung der Partikularität des Volkes Israel vielfach reflektiert. Die jüdisch-orthodoxe Erklärung BJR gibt Auskunft über diesen Diskurs in der »Modern Orthodoxy«: »Nach unserem Verständnis schließt die jüdische Berufung den Auftrag ein, ein Licht für die Völker zu sein, was uns verpflichtet, dazu beizutragen, dass die Menschen Heiligkeit, Moral und Frömmigkeit wertschätzen« (BJR S. 12). In dieser Aussage verbindet sich die Innenperspektive mit dem Auftrag nach außen. Die Dimensionen Partikularität und Universalität verschränken sich in typisch modern-orthodoxem Verständnis. Vgl. Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoshua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 124–134, 125.

68 Vgl. dazu Koerrenz, Ralf: Semitismus und Antisemitismus. Über aktives und passives Othering. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 73 (2021) 2, 130–150.

> unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig [Entkanonisierung des Alten Testaments – AS].«[69]

Slenczkas These und Argumentation zeigt, dass die Selbsthistorisierung des Christentums in der Traditionslinie von Schleiermacher und Harnack bis heute in der Theologie wirksam ist. In seinem theologischen Entwurf wird die Geschichtlichkeit der in Jesus ergangenen Offenbarung aufgelöst. Geschichte ist bei Slenczka nicht mehr Ort der Selbstmitteilung Gottes im Sinne von Offenbarung, sondern lediglich das Charakteristikum der gelebten Religion, die vom allzeit gültigen Wesen der Religion zu unterscheiden ist. Seine Argumentation hält also auf eine ungeschichtliche Disposition des Christentums zu, denn aufgrund seines eigenen Anspruchs auf konsequente Historisierung der Schriften des Alten Testaments kann Slenczka die alttestamentlichen Schriften nicht mehr in ihrer Dignität als Wort Gottes, als Selbstmitteilung Gottes und damit als Offenbarung wahrnehmen.

Das Christentum als Religion wäre dann lediglich Ausdruck eines allgemein menschlichen Phänomens: Ein derart ungeschichtliches, subjektiviertes Religionsverständnis widerspricht dem Selbstverständnis des Christentums als Offenbarungsreligion und löst das hoch komplexe Zueinander von Offenbarung, Tradition und Kirche eindimensional auf. Eine Vorordnung der Schrift als Autorität gegenüber Kirche und Tradition kann so nicht mehr gedacht werden und Kirche bleibt als Kommunikationsgemeinschaft, welche – als Akt der Vergemeinschaftung – Schriften sammelt, redigiert und in einem fortwährenden Tradierungsprozess trägt, ausgeblendet.[70] Die Reflexion auf Kanonizität im Raum der Kirche aber ist immer schon eine nachträgliche: das Konstatieren der Normativität der Heiligen Schrift als ein nicht unwesentlich machtförmiger Rationalisierungsprozess geschieht immer schon sekundär aus einer Interpretationsperspektive heraus. Das jahrhundertelange Ringen um den Kanon und das Festhalten an den Heiligen Schriften Israels ist Teil eines Identitätsdiskurses der Traditions- und Interpretationsgemeinschaft Kirche, der ekklesiologisch verortet und pneumatologisch bestimmt ist und selbst offenbarungstheologische Qualität hat – ebenso die intertextuellen Bezüge und alttestamentlichen Schriftzitate im Neuen Testament. Das Neue Testament und das Christentum sind auf die »bleibende Autorität der jüdischen Bibel«[71] festgelegt.

Wenn Slenczka in seiner Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum vor allem die Differenzen betont und sie als strikt getrennte Religionen betrachtet, negiert er diese bleibende Verwiesenheit (Kapitel 2). Das gegenwärtige Judentum hat in seinem Entwurf für die Kirche *theologisch* keine Relevanz. Lediglich das biblische Volk Israel ist als historischer Bezugspunkt für ein Verständnis Jesu von Bedeutung. Dabei

---

69 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 119.

70 Vgl. dazu ausführlich Hoff: Glaubensräume, 325–352 (»Kapitel 14: Die Organisation normativer Glaubensräume«).

71 Hoff: Ekklesiologie, 224. Vgl. Kapitel 2.2 und 6.1.2.1.

wird übersehen, dass ebenso wie die Heilige Schrift der Kirche vorgegeben ist (sie verfügt nicht einfach über sie), der Kirche in ihrer Identitätsbestimmung das Judentum als ihr Gegenüber entgegentritt, über das sie nicht verfügt.[72]

> »Das Christliche trägt von Anfang an und bleibend die Signatur des Jüdischen, ist eingeschrieben in eine Geschichte, die zugleich die Geschichte einer anderen Religion ist. […] Vielmehr ist das Alte Testament konstitutiv für christliche Identität. Christenmenschen leben als die, die sie sind, in einer bleibenden Spannung […]. Wir können nicht Christen sein, ohne auf das Judentum bezogen zu bleiben.«[73]

Slenczka jedoch glaubt, die Kirche käme für ihre Identitätsbestimmung ohne den jüdischen Alteritätsvermerk aus. Eine christliche Identitätsbestimmung unter Ausblendung des Judentums und des Alten Testaments verfehlt allerdings das eigene, christliche Selbstverständnis.

Folgte man Slenczka, wäre ein Dialog mit dem Judentum zwar als interreligiöser Dialog wie mit anderen nicht-christlichen Religionen möglich. Ein theologischer Dialog zwischen Judentum und Christentum aber wäre nicht nur nicht möglich, sondern für Slenczka auch gar nicht notwendig. Eine theologische Dignität dieses Dialogs wäre nicht mehr begründbar. Das Judentum würde als *locus theologicus*, der Dialog als Glaubens- und Erkenntnisraum christlicher Theologie aufgegeben (Kapitel 8.1) – antijudaistischen Theologien und ihren fatalen performativen, gewaltförmigen Auswirkungen wären Tür und Tor geöffnet.[74]

---

72 Für Gregor Maria Hoff ist Israel der »Wurzelgrund der Kirche«, ohne den sie sich selbst nicht verstehen kann (vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 94). Vgl. Kapitel 2.

73 Deeg, Alexander: Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität. In: Zeitzeichen 16 (2015) 7, 41–43, 43.

74 Vgl. dazu Christian Wiese: »Angesichts gegenwärtiger Debatten über die Bedeutung und über die Kanonizität des ›Alten Testaments‹ kommt in diesem Zusammenhang der christlichen Hermeneutik der Hebräischen Bibel besondere Bedeutung zu. Zu den kritischen Anfragen Leo Baecks 1954 zählte auch die Frage, ob die Kirchen bereit seien, anzuerkennen, dass die Schriften Israels die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum seien und das Christentum ohne die Hebräische Bibel sein eigenes Wesen verfehlen würde. Jüdische Intellektuelle wie Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig fürchteten nicht so sehr ein Christentum, das eine eigenständige, christliche Deutung der Hebräischen Bibel vertrat, sondern ein seiner Wurzeln beraubtes, neo-marcionitisches, »entjudetes« Christentum. Ihr leidenschaftliches Plädoyer dafür, dass das Christentum um seiner selbst willen an der Hebräischen Bibel festhalten und zugleich die eigenständige jüdische Exegese anerkennen und zur Kenntnis nehmen möge, fand im Zuge des christlich-jüdischen Dialogs in den christlichen Theologien der letzten Jahrzehnte ein starkes Echo.« Wiese: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität, o.S.

4 Jüdische Stimmen zur (Un-)Möglichkeit eines theologischen Dialogs

Wenn wir, wie im ersten Kapitel geschehen, von christlicher Seite für die Möglichkeit eines theologischen Dialogs einstehen und dem Dialog theologische Dignität zusprechen, ist das wiederum nur innerhalb des Dialoggeschehens, der Performance des Dialogs bestimmbar und damit nur im Modus des Sich Einlassens auf jüdische Sichtweisen auf die Frage nach der Theologizität des Dialogs. Die Pluralität des Judentums sowie ein jüdisches Verständnis von Theologie, das nicht ohne Weiteres kompatibel mit einem christlichen Theologieverständnis ist, verwehren eine einfache Antwort. Eine lehramtliche Perspektive, wie wir sie aus der katholischen Kirche kennen, ist nicht definiert.[1] Das zeigt ein strittiges Moment des Dialogs und seine performative Form, die immer auch von Machtfragen durchdrungen ist. Autorität ist für das Judentum anders besetzt als in der katholischen Kirche: Sie definiert sich weniger über einen Instanzenbezug als vielmehr über einen Autoritätsbezug, über Traditionslinien bedeutsam gewordener Lehrer. Das orthodoxe Judentum ist darüber hinaus an die Halacha als Religionsgesetz gebunden.

Mit Verweis auf die Halacha wird beispielsweise im jüngsten Dialogdokument BJR (2017) von jüdisch-orthodoxer Seite ein theologischer Dialog mit dem Christentum ausgeschlossen.[2] Im reformierten Judentum wird die Verbindlichkeit der Halacha je eigens bestimmt.

Im folgenden Kapitel wird deshalb eine Annäherung an ein jüdisches Verständnis eines theologischen Dialogs mit dem Christentum über die Darstellung zweier jüdischer Autoritäten des 20. Jahrhunderts versucht: Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik und Rabbiner Abraham Joshua Heschel verfassten Mitte der 1960er Jahre Schlüsseltexte zum jüdisch-christlichen Dialog, die bis heute regulativ und produktiv zugleich auf den Dialogprozess wirken. Die Frage nach der Theologizität haben beide Texte implizit im Blick.

1 »Christliche Beobachter, die eine autoritative jüdische Sicht auf das Christentum suchen, sind vielleicht von der Vielfalt jüdischer Stimmen verwirrt. Im Judentum gibt es keine zentrale Autorität, die mit der römisch-katholischen Kirche vergleichbar wäre. Es gibt weder eine Hierarchie noch eine religiöse Einheit.« Nachama, Andreas/Homolka, Walter: Von der Verachtung zur Kooperation? In: HK 4 (2021), 46–50, 50.

2 Vgl. BJR 11. Vgl. Kapitel 6.2.3.

Ihre theologischen Argumentationen bilden modellhaft das Spektrum jüdischer Positionen ab. Die Vielfalt jüdischer Stimmen kann dadurch selbstverständlich nur unzureichend wiedergegeben werden.[3] Angestrebt ist aber wenigstens eine alteritätssensible Darstellung in dialogischem Modus. Die hier vorgelegte katholische Lesart derselben muss selbst wiederum in den Dialog eingespielt werden und ist deshalb stets mit der Einladung an Jüd*innen verbunden, diese konstruktiv und kritisch gegenzulesen.

Das Ringen Soloveitchiks und Heschels um einen theologischen Dialog ist nicht auf demselben Problemniveau wie Notger Slenczka und seine Bestreitung des theologischen Rangs des Alten Testaments zu verhandeln. Darauf hinzuweisen, verleiht einer Sensibilität Ausdruck, die in Dialogprozessen und insbesondere im jüdisch-christlichen Dialog gefordert ist. Slenczka ist eine Einzelstimme im christlich-theologischen Diskurs über Judentum und Altes Testament. Seine Thesen wurden im deutschsprachigen Raum zwar ausführlich diskutiert und einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Noch immer wird Notger Slenczka, wenn auch zu Unrecht, als Beispiel für einen nicht überwundenen Antijudaismus innerhalb der Theologie zitiert. Doch seine Position bildet in keiner Weise eine offizielle Lehrmeinung der (in diesem Falle evangelischen) Kirche ab. Ganz anders ist das im Fall Soloveitchiks und Heschels. Wie die Rezeptionsgeschichte zeigt, nimmt Joseph Soloveitchik mit *Confrontation* v.a. für das US-amerikanische orthodoxe Judentum eine quasi-lehramtliche Stellung ein (Kapitel 4.1.2.1) und Abraham Heschel ist eine religiöse Autorität, auf die sich über Denominationen des Reformjudentums übergreifend bezogen wird. Mit Grözinger:

> »Heschel als Theologe des *Conservative Judaism* steht mit seiner Beschreibung des Judentums zwischen den extremen Positionen von Reform und Orthodoxie. Weder lehnt er die Halacha im Sinne der Reformer ab, die sich in ihrer Definition des Judentums ganz auf den Glauben konzentrieren, noch beschränkt er sich auf die Halacha wie die streng Orthodoxen. Vielmehr versucht er, ganz im Duktus der altrabbinischen Weise vor der Spaltung in Reform und Orthodoxie, *Glauben* und *Halacha* zu verbinden und sie beide als unverzichtbare Teile des Judentums zu betrachten.«[4]

---

3 Exemplarisch für die Vielstimmigkeit des Judentums zum Frage nach einem theologischen Dialog ist eine Debatte aus dem Frühjahr 2021 in der katholischen Monatsschrift *Herder Korrespondenz* zwischen den orthodoxen Rabbinern Jehoschua Ahrens, Avichai Apel und Arie Folger und den liberalen Rabbinern Walter Homolka und Andreas Nachama. Abgesehen von den inhaltlichen Streitthemen gibt sie implizit einen zwar nur ersten, aber doch differenzierten Überblick über Rabbiner, die sich mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis seit dem Mittelalter bis zur Gegenwart auseinandersetzten und lädt zu einer ausführlichen Beschäftigung mit dieser reichen Tradition ein. »Es wäre schade, wenn dem Pluralismus und der Vielstimmigkeit des Judentums im Dialog kein Raum gegeben würde.«, so Folger und Avichai. Die Darstellung der Positionen Soloveitchiks und Heschels kann nur mit der Hintergrundfolie der Vielstimmigkeit jüdischer Positionen fruchtbar werden. Vgl. dazu Ahrens, Jehoschua: Romantische Mysterienreligion. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 3 (2021), 20f. Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation?, 46–50. Apel, Avichai/Folger, Arie: Deutlich vielstimmigerer Dialog. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum. In: HK 5 (2021), 46–48.

4 Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 5: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2019, 397. Grözinger schreibt weiter: »Allerdings bedeutet dies nicht einfach eine Rückkehr zu einem Status quo ante. Vielmehr hat die Betonung des Glaubens durch die Reformtheologie bewirkt, dass der Glaube für

Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik und Rabbiner Abraham Joshua Heschel werden Anfang des 20. Jahrhunderts in Osteuropa geboren und wachsen in observanten jüdischen Familien auf. Nach einer Ausbildung innerhalb der jeweiligen jüdischen Gemeinschaften gehen die jungen Männer zum Studium der Philosophie nach Berlin, wo beide 1932 promoviert werden.[5] Das NS-Regime und die Schoah zwingen sie zur Flucht aus Deutschland. Soloveitchik geht bereits 1932 nach Boston, Heschel emigriert 1940 nach New York. Ab Mitte der 40er Jahre lehren schließlich beide in New York: Soloveitchik an der *New York Yeshiva University*, dem intellektuellen Zentrum der *Modern Orthodoxy*, Heschel am *Jewish Theological Seminary*, dem intellektuellen Zentrum des *Conservative Judaism*.[6] Mit diesem biografischen Hintergrund gehören Soloveitchik und Heschel für Grözinger zu

> »einer fast typischen Gruppe jüdischer Intellektueller, die aus dem ostjüdischem Milieu, teilweise mit einer Zwischenstation im westlichen Europa, vornehmlich in Berlin, schließlich in die Vereinigten Staaten von Amerika emigrierten, um dort in führende Positionen des öffentlichen jüdischen Lebens und der akademischen Institutionen zu gelangen – wie […] Mordecai Kaplan (1881–1883), […] Solomon Schechter (1847–1915), oder Marcus Jastrow (1828–1903), Joachim Prinz (1902–1988), Abraham Joshua Heschel (1907–1972) und andere.«[7]

Trotz dieser biografischen Ähnlichkeiten ist ihr theologisches Schaffen, welches schon in den jeweiligen Herkunftsfamilien vorgezeichnet ist, höchst unterschiedlich.[8] Soloveitchiks Familie gehört zu den Mitnaggidim, einer litauisch-jüdischen Gemeinschaft, die eine Verbindung ihres Glaubens mit Intellektualität und Vernunft anstrebt und in deren Mittelpunkt das Studium des Talmud steht. Heschels Familie gehört der jüdisch-mystischen Strömung der Chassidim an, die nach emotionaler Nähe zu Gott streben. Mit *Confrontation* verfasst Soloveitchik im Jahr 1964 einen bis heute im orthodoxen

---

Heschel eine Prominenz bekam, die er zuvor in der rabbinischen Frömmigkeit so nicht hatte und auch die Halacha in einer Weise restituiert wurde, die sie in der Orthodoxie und auch davor so nicht hatte, insofern es in der Halacha von Heschel nicht um die minutiösen Details der Halacha-Treue ging, sie vielmehr um einen *Jewish Way of Life*, zu dessen Grundlage das halachische Handeln als kultureller Faktor, aber eben nicht in allen juristischen Details gehört.« Ebd.

5 Vgl. Rothkoff, Aaron/Schwartz, Dov: Soloveitchik, Joseph Baer (1903–1993). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA ²2007, 777–780, 777.

6 Grözinger bringt beide »jüdisch-theologische Fakultäten« in Zusammenhang mit der deutsch-jüdischen Reformbewegung und Abraham Geigers Aufsatz »Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit« (s. Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt a.M. u.a.: Campus Verlag 2019, 579–582) und verweist auf den großen Einfluss Schleiermachers auf das dezidiert als »theologisch« deklarierte jüdische Denken. Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken, Bd. 5, 35f.

7 Eb. 291. Markus Krah widmet dieser Erscheinung eine eigene Monografie: ders.: American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past (New Perspectives on Modern Jewish History 9). Berlin/München/Boston: De Gruyter 2017.

8 Zu den biografischen Überschneidungspunkten zwischen Soloveitchik und Heschel vgl. Kimelman: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations, 251–253.

Judentum als autoritativ rezipierten Aufsatz zur Möglichkeit des jüdisch-christlichen Dialogs.[9] Er schließt darin einen jüdisch-christlichen Dialog über theologische Fragen aus, bleibt aber inhaltlich und textpragmatisch offen. Heschel, der vor allem im Reformjudentum rezipiert wird, spricht sich mit *No Religion Is an Island* (1965) für einen theologischen Dialog aus, sofern von Seiten der Kirche auf jeglichen Missionsversuch verzichtet würde.

4.1 Jüdischer Einspruch
Joseph B. Soloveitchiks *Confrontation* (1964)

Der 1903 in Prożana in eine angesehene Familie jüdischer Intellektueller geborene Joseph Dov (Ber) Soloveitchik ist die zentrale Figur für das moderne orthodoxe Judentum vor allem in den USA.[10] Mit seinen Hauptwerken *The Halakhic Man* und *The Halakhic Mind* prägt er bis heute das religiöse Selbstverständnis der (US-amerikanischen) Orthodoxie. Sein in der Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs wirkmächtiger Aufsatz, der bis heute als normativ rezipiert wird, ist *Confrontation*. Soloveitchiks darin vertretene Haltung und theologisch feinsinnige Argumentation wird häufig verkürzt wiedergegeben mit der Formel *ja* zum Dialog über gesellschaftliche, politische und soziale Themen, *nein* zu einem theologischen Dialog.[11]

---

9 Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–114. Vgl. dazu Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Bonn: o. V. 2020, 7–21, 10: »Im Gegensatz zu einigen anderen orthodoxen rabbinischen Gruppen hat sich der RCA der interreligiösen Arbeit mit der katholischen Kirche geöffnet, er hält jedoch bis zum heutigen Tag an den Prinzipien ihres bedeutenden Gelehrten [Soloveitchik– AS] fest. Viele orthodoxe Rabbiner außerhalb der USA haben diese Richtlinien ebenfalls übernommen.« Allgemein zum Term »Orthodoxie« und der Frage, ob aufgrund der Pluralisierung des Phänomens Orthodoxie »die Bezeichnung ›Orthodoxie‹ noch auf die Realität des 21. Jahrhunderts angewendet werden darf« s. ausführlicher Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens/Karl-Hermann Blickle/David Bollag/Johannes Heil: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 124–134, 125.

10 Vgl. dazu Korn, Eugene: The Man of Faith and Religious Dialogue. Resisting »Confrontation« after Forty Years. 23. November 2003, o.S.: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm (10.02.2025). Ein ausführliches Portrait Soloveitchiks und seiner Hauptwerke findet sich in Grözinger: Jüdisches Denken, Bd. 5, 291–388 (Teil III, Kapitel I: Erkenntnistheorie, Philosophie und Halacha – orthodoxe Annäherung an die Moderne – Josef Dov (Ber) Ha-Levi Soloveitchik).

11 In der Dialogpraxis kommt es im Rekurs auf diesen Text deshalb häufig zu Ungenauigkeiten und Verschiebungen. Nicht selten werden Soloveitchik Argumentationen und Positionen zugeschrieben, die bei genauer Analyse von *Confrontation* nicht haltbar sind. Ein Beispiel dafür ist ein Interview in der österreichischen Wochenzeitschrift *Die Furche* zum Tag des Judentums im Januar 2020. Der Gemeinderabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Schlomo Hofmeister, wird darin gefragt: »Die Furche: Juden und Christen sollen zumindest so leben, dass sie miteinander auskommen. Ist aber auch so etwas wie ein religiöser Dialog möglich? Hofmeister: Das ist der von Ihnen

4.1.1 Grundlinien seines Lebens und Denkens: Judentum – Wissenschaft – Moderne

Soloveitchik gilt neben Samson Raphael Hirsch als Vordenker der modernen Orthodoxie. Mit seinem Werk reagiert er auf die Herausforderungen des Judentums im Zeitalter der Moderne. Er bietet ein leistungsstarkes Modell, das noch heute Grundlage für die Identität der modernen Orthodoxie ist. Gemäß der »Neunzehn Briefe« (1836) Samson Raphael Hirschs[12] geht es in der *Modern Orthodoxy* um eine jüdische Existenz, die sich ausdrücklich gesellschaftlich, kulturell und politisch engagiert und den Erwerb säkularen Wissens fordert und fördert.[13] Soloveitchik verschreibt sein ganzes Leben dieser Idee. Andreas Verhülsdonk verweist jedoch auf eine problemgeschichtliche Verschiebung: Wo Samson

beschriebene pragmatische Dialog zwischen den Religionsgesellschaften. Es ist dieser praktisch-zivilgesellschaftliche Dialog. Es geht um das Zusammenleben. Es geht darum, Vorurteile abzubauen, aber auch gemeinsame Herausforderungen gemeinsam anzugehen. Wir haben große Solidaritätsbekundungen unter den Religionsgesellschaften. Einstimmige Beschlüsse wurden gefasst, welche Einschränkung von Religionsfreiheit einzelner Religionen betrifft – Stichwort Kopftuchverbot, wo sich gerade auch die katholische Kirche sehr vehement dagegen ausgesprochen hat. Dies ist in anderen Ländern nicht der Fall. In Österreich ist das anders. Es gibt hier einen solidarischen Ansatz. Der theologische Austausch ist nicht das, worum es im interreligiösen Dialog geht. Es gibt wohl Vorträge von Rabbinern in christlichen Gemeinden, um dort das Judentum verständlich zu machen. Aber das ist nicht das Zentrum des interreligiösen Dialogs, um den es eigentlich geht. Die Fragen des Klima- und des Umweltschutzes sind hier als zentrales Thema des interreligiösen Dialogs bedeutender. Für einen Religionsvertreter ist alles, was in der Welt geschieht, nicht profan. Alles hat einen religiösen, sakralen Aspekt. Die gemeinsamen Werte sind hier ausschlaggebend. Es geht hier nicht darum, im rituellen, sondern im wirklichen Leben etwas gemeinsam zu tun.« Nägele, Benjamin/Hofmeister, Schlomo: »Weiter als andere Länder«. Interview über Juden in Österreich, Antisemitismus, Muslime im Land, die neue Regierung sowie den christlich-jüdischen Dialog. In: Die Furche 3 (2020), 3f., 4. Hofmeisters Aussage zeigt deutliche Reminiszenzen an Soloveitchik, ohne ihn explizit zu nennen. Zugleich ist das Statement nicht frei von Unklarheiten: Einerseits spricht Hofmeister davon, dass es im interreligiösen Dialog nicht um einen theologischen Austausch gehe (dahinter steht bereits ein sehr konkretes Dialogverständnis, nämlich Dialog als praktische Zusammenarbeit im zivilgesellschaftlichen Bereich, Kapitel 1.1.3). Andererseits hält er fest, dass »alles, was in der Welt geschieht, nicht profan [ist]. Alles hat einen religiösen, sakralen Aspekt. Die gemeinsamen Werte sind hier ausschlaggebend.« Ebd. Dann bliebe jedoch zu klären, warum das theologale Moment jener Werte, von denen Hofmeister spricht, und die er gewiss aus seinem jüdischen Glauben gespeist verstanden haben will, im Dialog kein Thema sein soll. Selbstverständlich ist zu beachten, dass es sich hier im Rahmen eines Interviews um spontane mündliche Äußerungen handelt und nicht um eine differenzierte wissenschaftliche Abhandlung. Aber vielleicht gerade deshalb ist dieses Beispiel geeignet zu zeigen, in welcher Weise Soloveitchik im jüdisch-christlichen Gespräch begegnen kann und warum es so wichtig ist, sich von christlicher Seite genau mit ihm auseinanderzusetzen.

12 Hirsch, Samson Raphael: Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von »Versuchen« desselben Verfassers über »Israel und seine Pflichten«. Hg. v. Ben Uziel. Zürich: Verlag Morascha 1987.

13 Zur *Modern Orthodoxy*, die in der deutschen jüdischen Reformbewegung ihre Wurzeln hat und das amerikanische Judentum bis heute prägt: Grözinger: Die Moderne Orthodoxie – Centralist Orthodoxy – Inklusion trotz Abgrenzung – Im Sinne des alten Israel-Begriffes. In: ders.: Jüdisches Denken, Bd. 5, 193–198.

Raphael Hirsch Mitte des 19. Jahrhunderts noch um ein gesellschaftlich engagiertes Judentum wirbt, sieht Soloveitchik mehr als ein Jahrhundert später die Gefahr eines sich in politischem und humanitärem Engagement auflösenden Judentums.[14] Demgegenüber gewinnt bei ihm deshalb, so sieht es auch Christian M. Rutishauser, das jüdische Religionsgesetz (Halacha) an Bedeutung als Einheits- und Identitätsmarker für die Orthodoxie.

> »Die Originalität von Soloveitchiks Denken besteht […] darin, das jüdische Selbstverständnis aus halachischer Perspektive zu erfassen und die Halacha dadurch zu einer weltanschaulichen Matrix zu erheben. Mit diesem ungewohnten Rückgriff auf das jüdische Religionsgesetz stellt er das Spezifikum des rabbinischen Judentums schlechthin ins Zentrum, macht doch die Halacha von der Antike bis in die Moderne seine charakteristische Grundlage aus. In diesem Sinne sieht Soloveitchik in der Halacha den genuinsten Ausdruck jüdischer Identität und erfasst sie als deren Kern, der nicht nur das Verhalten bestimmen soll, sondern auch jedwelchen intellektuellen und emotionalen Zugang zur Wirklichkeit. So entwickelt er eine philosophische Konzeption der Halacha als ideales System und legt damit den Grundstein für eine jüdische Weltanschauung.«[15]

Soloveitchik hinterließ mit nur zwei größeren Abhandlungen ein schlankes Œuvre.[16] Dennoch gibt es bis heute keine kritische Gesamtdarstellung seiner religionsphilosophischen Grundlagen, welche oft mit den Schlagwörtern Neukantianismus, Existentialismus und Phänomenologie bezeichnet werden.[17]

---

14 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116.

15 Rutishauser, Christian M.: Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken (Judentum und Christentum 14). Stuttgart: Kohlhammer 2003, 13f. (mit Verweis auf Berkovits, Eliezer: Authentic Judaism and Halakha. Judaism 19/1. Verlag 1970, 66–76, 66f.).

16 Soloveitchik hinterlässt lediglich zwei größere Abhandlungen (The Halakhic Mind und ›*Isch ha-Halacha*/The Halakhic Man) die er bereits in der Mitte der 40er Jahre verfasst, die allerdings erst später veröffentlicht werden, sowie eine Reihe kleinerer Aufsätze. Vgl. dazu auch das Literaturverzeichnis bei Rutishauser: Soloveitchik, 275f. Den Großteil bilden nach seinem Tod veröffentlichte Mitschriften seiner Vorträge durch seine Schüler. Detaillierten Einblick dazu bietet ebd. 13f.

17 Darauf verweist auch Kolbrener: »It is worth mentioning at the outset that though a critical evaluation of Halakhic Mind is surely a desideratum, the Rav's philosophical oeuvre has to a great extent been lost on a potential readership.« Kolbrener, William: Towards a Genuine Jewish Philosophy: Halakhic Mind's New Philosophy of Religion. In: Tradition 30 (1996) 3, 21–43, 21. Christian Bermes weist darauf hin, dass es generell Kennzeichen der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist, dass die Vernunft neu entdeckt wird und in unterschiedlichen Settings auf ihre Leistbarkeit hin durchgespielt wird. Das hat eine Pluralisierung und Heterogenisierung philosophischer Ansätze zur Folge. Tatsächlich kann man nicht mehr von »der« Philosophie des 20. Jahrhunderts sprechen: »Schulen und Strömungen wie etwa Neukantianismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Lebensphilosophie, Kritische Theorie, Analytische Philosophie, Logischer Empirismus oder auch Strukturalismus und Poststrukturalismus stehen teilweise unvermittelt nebeneinander. Bereits diese Pluralität unterscheidet das 20. Jahrhundert von den vorhergehenden Jahrhunderten. Nichts aber dürfte falscher sein, als diese Vielfältigkeit im Sinne von Unentschlossenheit oder Beliebigkeit zu deuten. Denn die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften oder gegenüber literarischen Deutungen und religiösen Weltbildern ist nicht einfach durch die Spezifik der Gegenstände ihres Fragens bestimmt (etwa nach Sein, Wahrheit, Sinn, Tod

»Ein Problem für die Darstellung von Soloveitchik […] ist es, dass die […] Haupttexte nicht unerhebliche Differenzen der Auffassungen bieten, die man recht eigentlich als eine Entwicklung des Denkens und damit in biographischer Abfolge darbieten sollte […]. […] Denn die moderne Philosophie, die im Denken von Soloveitchik wirksam wird, ist nicht eine einzige. Man kann bei ihm eher von einer philosophischen Entwicklung sprechen, die sich sukzessive in seinen nacheinander folgenden Werken ausdrückt. Um mit Dov Schwartz zu sprechen: Das Buch ›*Isch ha-Halacha* [1944 – AS] ist als eine erkenntnistheoretisch-idealistische Schrift – im Sinne der Marburger Schule Hermann Cohens und Paul Natorps – zu betrachten, die Schriften *U-vikaschtem mi-scham* [1979 – AS] und *The Halakhic Mind* [verfasst 1944, publiziert 1956] gehen im Duktus der philosophischen Phänomenologie von Edmund Husserl, Max Scheler und anderen einher, während schließlich *The Lonely Man of Faith* [1965 – AS] als Ausdruck des Existentialismus vor allem vom Geiste Søren Kierkegaards gesehen werden kann.«[18]

Die wissenschaftstheoretische Schrift *The Halakhic Mind* ist bis heute nur wenig rezipiert. Doch sowohl Christian M. Rutishauser als auch Carl Feit, Daniel Rynhold und William Kolbrener kommen darin überein, dass Soloveitchiks gesamtes Werk und insbesondere seine Haltung zum jüdisch-christlichen Dialog maßgeblich davon geprägt ist.[19]

4.1.1.1 Epistemischer Pluralismus: ein neues Paradigma (*The Halakhic Mind* – Teil I und II)

In der 1944 bereits verfassten, aber erst 1986 in den USA publizierten Schrift *The Halakhic Mind* strebt Soloveitchik nach einer Vermittlung der jüdischen Tradition an die modernen Wissenschaften und die methodischen Standards, die sie vorgeben. Nicht nur *The Halakhic Mind* sondern Soloveitchiks gesamtes Schaffen zeugt von einer umfassenden Kenntnis westlicher Philosophie. Aber er war nicht nur mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit vertraut, sondern er verfolgte auch die systemsprengenden Entwicklungen in den Naturwissenschaften in Folge der Quantenphysik und der Allgemeinen Relativitätstheorie mit großem Interesse.[20] Für Soloveitchik konnten die revolutio-

---

etc.), sondern ebenso, wenn nicht sogar in erster Linie, durch die Form, in der die Philosophie danach fragt. In diesem Sinne steht die Heterogenität der Zugänge nicht einfach für ein buntes Potpourri unterschiedlicher Themen, sondern für das Ringen um die Form philosophischen Fragens.« Bermes, Christian: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: ders.: Kindler Kompakt Philosophie 20. Jahrhundert. Stuttgart: Springer 2017, 9–27, 10. Das ist die denkerische Gemengelage, mit der Soloveitchik sich auseinandersetzt und die er produktiv macht für seine Philosophie des Judentums.

18 Grözinger: Jüdisches Denken, Bd. 5, 295f (mit Verweis auf Schwarz, Dov: Haguto ha-filosofit schel ha-Rav Soloveitchik, Ramat Gan 2008 – 2015, Bd. 1, 8. Englische Ausgabe: Religion or Halakha. The Philosophy of Rabbi B. Soloveitchik. Leiden – Boston, 2007).

19 Vgl. dazu ausführlich Rutishauser: Soloveitchik, v.a. 47–106 (»Kapitel II: Religionsphilosophische Grundgedanken«); sowie die beiden Aufsätze Kolbrener: Towards a Genuine Jewish Philosophy, 11–21 und Rynold, Daniel: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue. In: HTR 96 (2003) 1, 101–120.

20 »In der zentralen erkenntnistheoretischen Schrift *The Halakhic Mind* setzt sich Soloveitchik mit der gesamten crème der europäischen und amerikanischen Philosophie sowie mit den Theoremen der modernen, philosophisch argumentierenden, Physiker auseinander. […] In ihr werden zahllose nichtjüdische wie auch jüdische Philosophen und Naturwissenschaftler genannt, besprochen,

nären Erkenntnisse der Quantenphysik und Relativitätstheorie, welche die Newton'sche Erkenntnistheorie ab dem 19. Jahrhundert ins Wanken bringen, die Geisteswissenschaften nicht unberührt lassen. Doch die Antworten der Philosophie darauf waren für Soloveitchik unzureichend (vgl. Teil I und II von *The Halakhic Mind*).

Was für die Naturwissenschaften Standard wurde, solle prinzipientheoretisch und insbesondere epistemologisch auch in der Philosophie ankommen: Es gibt keinen objektiven Referenzrahmen und keine objektiven Daten. Die Relativitätstheorie zeige, dass erhobene Daten nur in Abhängigkeit von einem subjektiven Referenzrahmen existierten.[21] Wissenschaftstheoretisch gewendet bedeutet das für Soloveitchik notwendigerweise eine Pluralisierung wissenschaftlicher Methoden. Es brauche unterschiedliche Methoden, um Erkenntnisse über die komplexe Wirklichkeit gewinnen zu können. Diese Methodenvielfalt führe auch zu einer Ergebnisvielfalt und damit zu einer Vielzahl an möglichen Sichtweisen und Perspektiven auf die Wirklichkeit.[22] Soloveitchik sieht darin die Chance für Religionen, ihre religiöse Sichtweise auf den Menschen und die Welt als legitim und sogar gleichberechtigt neben naturwissenschaftlichen und philosophischen Zugängen zu erweisen.[23] Die klassische Religionsphilosophie habe darauf jedoch keine Antwort:

> »The *homo religiosus* moves in a concrete world full of color and sound. He lives in his immediate, qualitative environment, not in a scientifically constructed cosmos. Hence, as long as cognition was the exclusive privilege of the scientist (and of the philosopher who followed in his traces), the *home religiosus* sought a haven in other spheres. Theories of sentimental (Rousseau, Schleiermacher) and ethico-volitional (Kant, Fichte, Cohen) origin gave substance to the religious experience. However, by accepting pluralistic interpretations of reality, philosophy released the *homo religiosus* from his fetters and encouraged him to interpret the polychromic and polyphonic appearances impinging upon him, the one of his psychosomatic being. In contrast with the scientist, the *homo religiosus* is unable to bifurcate reality; the world he knows is unable to bifurcate reality; the world he knows is identical with the world he experiences. The *homo religiosus* must regain his position in the cognitive realm. He is no longer the emotional

---

eingeordnet und kritisiert. Sie kann meines Erachtens deshalb als der eigentliche archimedische Punkt in Soloveitchiks Denken betrachtet werden, von dem aus sich die übrigen Abzweigungen verstehen und begründen lassen und vor allem auch das Verständnis der unverrückbaren Bastion dieses orthodoxen Denkers, nämlich der Halacha.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 296.

21 Soloveitchik, Joseph B.: The Halakhic Mind. An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought. New York/London: Seth Press 1986, 25 (mit Blick auf die Heisenberg'sche Unschärferelation): »The reciprocal relation of phenomenon and experiment and the interference of the latter (the light beam) with the objective occurrence of the former (the state of the particle) as implied in the principle of Indeterminacy, must remit the entire classic relation of subject-object for reconsideration; the claim of the natural sciences to absolute objectivity must undergo a thorough revision.«

22 Vgl. Soloveitchik: The Halakhic Mind, 16.

23 »Damit erhebt Soloveitchik den Anspruch, dass die religiöse Weltsicht, Welterkenntnis und Weltdeutung, gleichberechtigt neben den beiden anderen Wissenschaftsdisziplinen des Naturforschens und der Philosophie stehen müsse. Und dies, weil die Religion dezidiert ein Erkenntnisinteresse verfolge und nicht nur ein ich bezogener Erlebnisraum sei.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 298.

creature, swayed by abstruse sentiments and ephemeral feelings; nor is he the ethical idealist in eternal quest for sanction and authority. He is a cognitive type, desiring both to understand and interpret. Reality, as the object upon which the cognitive act is directed, can no longer be the concern of the scientist and philosopher only, but also that of the *homo religiosus*.«[24]

So gäbe es zwei Lager: Einige Religionsphilosophen stellten sich unter das Diktat der Naturwissenschaften und versuchten Religion rationalistisch, mit naturwissenschaftlichen Methoden empirisch zu rekonstruieren.[25] Daraus resultiere jedoch ein idealistisch konstruierter Religionsbegriff, der, so Rutishauser, »das Partikulare, Subjektive und Qualitative, das für die Religion so entscheidend ist«[26] nicht erfassen kann. Die zweite Gruppe seien jene Philosophen, welche vor allem mit dem Paradigma der Erfahrung arbeiten. Deren Methodologie ist für Soloveitchik jedoch zu wenig empirisch, »non-scientific«.[27] Der Erfahrungsbegriff sei zu unterkomplex für die philosophische Darstellung von Religion. Zwar stellt Soloveitchik die subjektive Innerlichkeit als den eigentlichen Ort der Gottesbegegnung nicht in Frage. Doch als Ansatz für eine Methodik der Religionsphilosophie hält Soloveitchik sie für ungeeignet, denn, so Rutishauser, »Riten, heilige Schriften, religiöse Lehren und Institutionen, die wesentliche Bestandteile der Religion darstellen, werden dabei nicht in ihrem eigenen Wert erfasst. Sie werden zu Folge und Produkt der religiösen Erfahrung degradiert.«[28] Andreas Verhülsdonk erinnert daran, dass Soloveitchik schon in *Ish ha-Halakhah* 1944 religionsphilosophische Entwürfe, die Religion aus Gefühl und subjektiver Erfahrung ableiten, ablehnt: »[Soloveitchik – AS] plädiert für ein dezidiert intellektuelles Verständnis von Religion, das sich in begrifflicher Klarheit und logischer Kohärenz an den Wissenschaften orientieren soll. Hier zeigt sich der Talmudgelehrte, der die litauische Tradition rationaler Talmudauslegung (›Brisker Methode‹) fortsetzt.«[29]

---

24 Vgl. dazu auch Soloveitchik: The Halakhic Mind, 10: »As a matter of fact, philosophy is not, as yet, fully cognizant of the new perspectives that have been disclosed in the various fields of mathematics and physics, perspectives which transcend the confines of the empirical and reach into the speculative and metaphysical. At the same time, it is nonetheless true that the basic concepts of theoretical philosophy, as posited by Descartes, Kant and other schools, in obeisance to modern science, are totally incommensurable with the new scientific constructs. The classical concept of time, space, causality, quantity, substance etc., are inadequate for interpreting the new vistas opened by the mathematical sciences.«

25 Vgl. Soloveitchik: The Halakhic Mind, 12: »The first group, consisting of the so-called logical positivists, empiricists and physical realists (upon whom men like Poincaré, Mach, Avenarius, Russell, and Whitehead exercised great influence) limited the cognitive task of philosophy to the analysis of scientific concepts and methods.«

26 Rutishauser: Soloveitchik, 48.

27 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 12f. Hier hat Soloveitchik, ohne explizit Namen zu nennen, wohl vor allem subjektzentrierte Ansätze liberaler Religionsphilosophie in der Tradition Schleiermachers im Blick. Vgl. erneut Soloveitchik: The Halakhic Mind, 40; ähnlich in 77.

28 Rutishauser: Soloveitchik, 52f.

29 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111 mit Verweis auf Soloveitchik: The Halakhic Man, 141 (FN 4): »[…] religion should ally itself with the forces of clear, logical cognition, as uniquely exemplified in the scientific method, even though at timest he two might clash with one another, […]«. Zu Rabbi Hayyim Soloveitchik und die »Brisker Methode« vgl. Kapitel 4 FN 54.

Nicht nur Soloveitchiks Familientradition findet in dieser Konzeption eine Fortsetzung, sondern auch der Neukantianismus Hermann Cohens, den Soloveitchik in seiner Dissertation aufarbeitete, hallt hier nach (s. den folgenden »Exkurs: Neukantianismus und jüdische Philosophie bei Hermann Cohen«).

Diese scheinbare Krise der Philosophie nutzt Soloveitchik nun gerade als kreativen Raum, um einen eigenen religionsphilosophischen Theorieansatz zu entwickeln (im dritten Teil von *Halakhic Mind*). Mit der Eröffnung eines epistemologischen Pluralismus vor allem im Gefolge der Relativitätstheorie könne die Naturwissenschaft das Paradigma der Wissenschaftlichkeit nicht mehr exklusiv für sich beanspruchen: »Hence, the alleged homogeneity of the logical category was but a naive illusion on the part of the classical philosopher. Sober epistemological facts demonstrate the heterogeneity and pluralistic character of the most basic cognitive methods. The physical aspect is but one of many.«[30]

Die Geisteswissenschaften sind dabei auf andere Erkenntnisformen angewiesen als die Naturwissenschaften, da sie sich nicht mit unveränderlichen Gesetzmäßigkeiten beschäftigen, sondern mit stetig sich ändernden Lebenserscheinungen.[31] Darin liege die Chance für die Etablierung einer religionsphilosophischen Neukonzeption: »[Epistemological] pluralism asserts only that the object reveals itself in manifold ways to the subject, and that a certain telos corresponds to each of these ontical manifestations. Subsequently, the philosopher or scientist may choose one of the many aspects of reality in compliance with his goal.«[32]

Soloveitchik entwickelt Religion als eigenständige Form der Welterkenntnis und auf dieser Basis eine eigenständige religiöse Hermeneutik. Zuvor muss Soloveitchik allerdings begründen, dass Religionen tatsächlich einen *kognitiven* Zugriff auf die Welt anstreben.[33] Diesen Beweis findet Soloveitchik in Husserls Intentionalitätskonzept: Jeder Bewusstseinsakt ist ein Bewusstsein *von etwas* und damit auf Erkenntnis dieses *etwas* ausgerichtet. »The theory of intentionality states that every physical act is intentional in its character. By intentionality we understand an act coordinated with an object.«[34] Auch das religiöse Bewusstsein sei stets auf ein Objekt gerichtet:

> »The religious act is psychical and hence intentional. It is coordinated with an object which the homo religious must interpret and appraise before suiting it to his specific religious needs. Knowledge is the prerequisite of any psychical act, however simple.

30 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 14.

31 Vgl. dazu ebd. 14f.: »As a matter of fact, the foregoing argument is warranted by the later advancement of an independent humanistic methodology. Contrary to all naturalistic and positivistic attempts (including classical associationism and modern behaviorism) to subserve the spirit to the quantifying methods of the scientist, the humanistic sciences have developed specific independent standards.« Soloveitchik: The Halakhic Mind, 14f.

32 Ebd. 16.

33 Vgl. dazu ebd. 41: »[W]herein is the proof that there is an implicit cognitive function in the religious act? After all, there is no direct logical connection between epistemological pluralism and the cognitive character of religion.« Damit folgt er einem Grundanliegen Cohens, der nach den kognitiven Gehalten religiöser Wahrnehmung fragte.

34 Ebd.

> It is manifest, therefore, that the religious act, with its intricate structure and all-enveloping character, contains intrinsic cognitive components.«[35]

Wegen ihres spezifischen Zugriffs auf die Wirklichkeit sei es nach Soloveitchik Aufgabe der Religionsphilosophie, eine eigenständige Epistemologie zu entwickeln (Karl Erich Grözinger spricht von einer religiösen Epistemologie)[36]:

> »The philosophy of religion, if it is earnest in its leanings towards religious noesis, must develop a specific epistemology. Such a discipline would examine basic concepts and forms of reality and put them into the religious frame. Should this task be undertaken, it would be discovered that many concepts employed by science and philosophy are incompatible with religious theoretical schemes. Elementary concepts such as time, substance, causality and reality, in order to become eligible for religious knowledge, must be reviewed and reinterpreted. In formulating this outlook, the religious person could then avail himself of conceptual ap-parata reshape of his cognitive needs.«[37]

Wie diese aussehen kann, ist im Anschluss an den Exkurs zu klären.

Exkurs: Neukantianismus und jüdische Philosophie bei Hermann Cohen (1843–1918)

Der Neukantianismus entsteht im 19. Jahrhundert als Antwort auf die Krise des traditionellen Judentums. Angesichts der Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft, von Aufklärung und historischer Kritik werden das traditionelle Offenbarungsverständnis und überlieferte religiöse Lebensformen erschüttert. Außerdem war mit der Aufklärung das Verständnis des Judentums als Religion schlechthin zerbrochen, »die bis dahin gültige Identität von Judentum, jüdischem Volk und jüdischer Religion« aufgelöst.[38] Sowohl für Moses Mendelssohn (1729–1786) als auch für Saul Ascher (1767–1822) war das Judentum eine konkrete Erscheinungsform des anthropologisch universalen Phänomens Religion neben anderen. Die jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts hatten sich angesichts dieses Erbes von Mendelssohn und Ascher aus dem 18. Jahrhundert vor allem mit der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Judentum und Religion auseinanderzusetzen. Und eine zweite diskursbestimmende Frage tat sich auf: Für Mendelssohn bildete das Fundament des Judentums das geoffenbarte Gesetz. Für Ascher hingegen war jede Religion und damit auch das Judentum im Glauben grundgelegt.[39] War die jüdische Religion nun *Gesetzes*religion oder *Glaubens*religion? Damit sind die Pole des Diskursfeldes abgesteckt, dem die jüdische Philosophie des 19. Jahrhunderts nicht ausweichen kann. In der

35 Ebd. 44.

36 Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 304–310 (»Die religiöse Epistemologie«).

37 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 46f.

38 Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 3, 477. Vgl. dazu ausführlich ebd. 477–488. Grözinger spricht von einem »Dilemma jüdischer Identität«, das im 19. Jahrhundert – im Zeitalter einer Neuorientierung und Konfessionalisierung des Judentums – philosophisch und theologisch bearbeitet werden muss.

39 Vgl. ebd. Ascher ist es auch, der Religion mit Kultur zusammenschließt: In *Leviathan* entwirft er Religion in erster Linie als Erzeugnis der menschlichen Kulturtätigkeit.

ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bot der Idealismus Samson Raphael Hirschs und seine zeitgemäße Rekonstruktion des Judentums als rational begründete Religion, sogar als absolute Religion die entscheidende Referenz. In der Folge entwarfen Abraham Geiger, Salomon Formstecher und Hermann Cohen eigene Konzepte: »Die Publikationen dieser Autoren zeigen […], dass das Verhältnis des Juden zu seinem Judentum fraglich geworden war: Ist das Judentum ein Volk oder eine Religion? Und wenn man sich dafür entschieden hatte, das Judentum sei eine Religion, musste geklärt werden, was dies denn sei, die Religion, und worauf sie gründet.«[40]

Hermann Cohen sieht in einer Rückbesinnung auf Kants transzendentalen Idealismus eine Möglichkeit, auf diese Herausforderungen zu reagieren und das Judentum als die wahrhaft geistige, aufgeklärte und universale Religion zu verteidigen. Zugleich werden mit einer Vermittlung an Kant jüdische Traditionen und Konzepte anschlussfähig für das Selbstverständnis des autonomen bürgerlichen Subjekts und den Fortschrittspathos des 19. Jahrhunderts.[41] Cohen wurde 1843 in Coswig geboren. Zusammen mit Paul Natorp (*1854, +1924) gilt er als Begründer der Marburger Schule. Seine gesammelten *Jüdischen Schriften*[42] sind sein Vermächtnis als Erneuerer des Judentums im 19. Jahrhundert in Deutschland. In seinem frühen Werk sinnt er nach einer Neuinterpretation Kants (»kritischer Idealismus«), indem er ihn im Sinne eines Logizitätsansatzes weiterentwickelt.[43] Erst später beschäftigte er sich vor diesem Hintergrund religionsphilosophisch mit dem Judentum. In seinem Spätwerk strebt er eine Versöhnung des Judentums mit der Kant'schen Philosophie an, weil er von der großen Anschlussfähigkeit vor allem seiner Überlegungen zur Ethik überzeugt ist: »Für den Neu-Kantianer Cohen war das oberste Ziel seiner Befassung mit Religion zunächst nachzuweisen, dass die Religion Anteil an der systematischen Erkenntnisarbeit der Philosophie und damit an der Logik habe – weshalb er vom Judentum als einer Religion der Vernunft sprach.«[44]

So falle beispielsweise die Kant'sche Ethik mit der Religion des Judentums zusammen, ohne einfach in ihr aufzugehen, weil das Judentum nie vernunftwidrig sei. Eine

---

40 Ebd. 478. Hirsch, Geiger, Formstecher und Cohen »werden sich […] mit der Religionsfrage, mit der Grundlage der Religion, Gesetz oder Glaube, beziehungsweise Vernunft oder Gefühl, mit dem Wesen der Prophetie und schließlich mit der Geschichte des Judentums auseinanderzusetzen zu haben.« Ebd. 479 Vor allem die je eigene Definition des Religionsbegriffs und ihre Verschaltung mit der zuletzt genannten Geschichtsdarstellung, lassen für Grözinger Gemeinsamkeiten zwischen den vier Denkern erkennen. Vgl. dazu ebd. 479–487.

41 Vgl. Fiorato, Pierfrancesco/Wiedebach, Hartwig: Hermann Cohen. In: Jan Urbich (Hg.): Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert. Stuttgart: J. B. Metzler 2016, 201–203.

42 Cohen, Hermann: Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig. Hg. v. Bruno Strauss. 3 Bde. Berlin: C. A. Schwetschke 1924.

43 Laut Fiorato/Wiedebach spielen für Cohen insbesondere mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle (ebenfalls später für Soloveitchik). Diese sind für ihn »reine« Erkenntnisse und deshalb in ihrer Geltung legitimiert, weil sie ihren Ursprung nicht in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern rein im Denken haben. Sie sind die Grundlagen jeglicher Erkenntnis. Vgl. dazu Fiorato/Wiedebach: Hermann Cohen, 201–203.

44 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 298. Grözinger schreibt weiter, Soloveitchik habe diese Überzeugung weitergeführt in dem Sinne, dass Religion nicht nur Anteil an der philosophischen Erkenntnisweise habe, sondern ihr gegenüber eine unabhängige, eigenständige Form der Welterkenntnis sei. Vgl. Kapitel 4.1.1.1.

zentrale Rolle spielen dabei nach Cohen die biblischen Prophetenfiguren, die durch ihr Wirken entscheidend die Überwindung von Mythos und Polytheismus und die Entwicklung eines ethischen Monotheismus vorantrieben, der wesensbestimmendes Merkmal des Judentums wird.[45]

4.1.1.2 Rekonstruktion religiöser Innerlichkeit: eine neue Methodologie (*The Halakhic Mind* – Teil III und IV)

Inspiriert vom mit der Quantenphysik implementierten empirischen Pluralismus greift Soloveitchik in *The Halakhic Mind* auf eine Methode zurück, die Paul Natorp entwickelte, und wendet sie auf den Religionsbegriff an.[46]

> »The philosopher of religion in adopting the scientific *method of reconstruction*, should equate the parallelism of the subjective and objective orders […] which is non-causalistic. The method of modern physics should be emulated only partially, namely, the principle of reconstruction should be adopted while the causal survey should reject. In this respect the metaphysical thesis that the problem of philosophy is not the ›how‹ but the ›what‹ is correct.«[47]

Dass diese Rekonstruktionsmethode ihren ursprünglichen Sitz im 19. Jahrhundert in der Hermeneutik hatte, korrespondiert mit Soloveitchiks primärem Anliegen. Während die Religionsphilosophie bisher das Phänomen Religion kausal zu begründen versucht hatte, sieht Soloveitchik die Aufgabe der Religionsphilosophie in einer deskriptiven Annäherung, um dem genuinen Charakter von Religion gerecht werden zu können: »The focal problem is of a descriptive nature; What is the religious act? What is its structure, context and meaning?«[48] Die Grundidee der Methode der Rekonstruktion ist eine epistemologische, nämlich dass das subjektive Bewusstsein im Erkenntnisprozess Objekte und Ab-

---

45 Vgl. dazu Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 255–269, hier 262f. Vgl. auch Buchholz, René: Wort Gottes, Tradition und Krise. Gershom Scholems dialektischer Begriff der Offenbarung. Vortrag gehalten im Januar 2000, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn. Aktualisiert und erweitert im August 2017: https://www.academia.edu/3798814/Wort_Gottes_Tradition_und_Krise._Gershom_Scholems_dialektischer_Begriff_der_Offenbarung (10.02.2025), 5. Für Buchholz sei der Preis, der in Folge jener philosophischen Konzeption zu bezahlen ist, eine Reduktion des Religionsbegriffs »auf eine rein geistige, ideale Erscheinung«, die der Komplexität vor allem des konkret gelebten Judentums nicht mehr gerecht werde. Vgl. ebd.

46 Vgl. Soloveitchik: The Halakhic Mind, 62–67; Kolbrener spricht vom empirischen Pluralismus der Quantenmechanik auf der einen und dem Neukantianismus auf der anderen Seite als zwei »Inspirationsquellen« für Soloveitchik. Vgl. Kolbrener: Towards a Genuine Jewish Philosophy, 22; vgl. auch Rutishauser: Soloveitchik, 55–58.

47 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 86. Hervorhebung AS.

48 Ebd. Laut Daniel Rynhold ist der theoretische Hintergrund dieser Annahme in der hermeneutischen Theorie Gadamers und im späten Werk Diltheys zu sehen: Für Gadamer geht es um Bedeutung, die einem Text nicht bereits inhärent ist, sondern die in einem Aushandlungsprozess zwischen dem Text und dem Interpreten hergestellt wird. Vgl. ders.: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue, 116.

straktionen schafft.[49] »Religion, which is perhaps more deeply rooted in subjectivity than any other manifestation of the spirit, is also reflected in externalized phenomena which are evolved in the objectification process of the religious consciousness. The aggregate of religious objective constructs is comprised of ethico-religious norms, ritual, dogmas, theoretical postulates etc.«[50]

Die Gott-Mensch-Begegnung, wie sie sich im Innersten des Menschen ausdrückt, drängt nach außen, externalisiert sich und findet Ausdruck in Schriften, Riten und Institutionen, welche »den religiösen Selbstvollzug in der Geschichte und im Kollektiv erst möglich machen«[51]. Um nun das religiöse Bewusstsein beschreiben zu können, wird der Prozess religiöser Erkenntnis umgewandt: das Subjektive wird aus seinen Objektivationen *re-konstruiert*: »Reconstruction, a dominant methodological principle in philosophy, must be applied in the religious domain. There is no direct approach to pure religious subjectivity. Objective forms must be postulated as a point of departure, and by moving in the minus direction, one may gradually reconstruct underlying subjective aspects. Objectivity explored in retrospect yields subjectivity.«[52]

Natorps Ansatz bot für Soloveitchik eine Möglichkeit, das Judentum als Religionsgemeinschaft und seine gelebten Traditionen philosophisch neu denken und für den modernen wissenschaftlichen Diskurs anschlussfähig zu machen.[53] Über diesen methodischen Ansatz kann er seine persönliche hohe Wertschätzung der Halacha, wie er sie in der Tradition seines Großvaters (»Brisker Methode«[54]) kennenlernte, philosophisch justieren. Sie ist für ihn die Objektivierung der subjektiven Religiosität schlechthin. Im vierten und letzten Kapitel von *The Halakhic Mind* wird sie konstitutiv für Soloveitchiks Religionsbegriff.

---

49 Vgl. Natorp, Paul: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Objekt und Methode der Psychologie. Amsterdam: Kloof & Bonset 1965 (Nachdruck zu: Tübingen 1912), 8.

50 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 67.

51 Rutishauser: Soloveitchik, 54. An dieser Stelle könnte eine Konfrontation der »Rekonstruktionsmethode« und ihre Rezeption durch Soloveitchik mit den Theorien des *material turn* zu interessanten Neubewertungen führen.

52 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 81. Vgl. dazu auch Kolbrener: Towards a Genuine Jewish Philosophy, 29–32.

53 Vgl. dazu Soloveitchik: The Halakhic Mind, 81: »The objective religious order is identical with the psycho-physical religious act in which the living historical religious consciousness comes to expression. Just as the most concrete expression of art is to be found in books, paintings etc., so is the most reliable sources of religious objective constructs to be discovered in religious literature containing norms, dogmas, postulates etc. The canonized Scriptures serve as the most reliable standard of reference for objectivity.«

54 Soloveitchiks Großvater, Rabbi Hayyim Soloveitchik (1853–1918) revolutionierte mit der von ihm entwickelten »Brisker Methode« die Talmudauslegung weltweit. Indem er neue analytische Kategorien und Terminologien einführte, konnte er die unterschiedlichen Konzepte innerhalb des Talmud selbst erklären und die Differenzen in der Auslegungstradition darauf zurückführen. Vgl. dazu Hacohen, Mordechai: Soloveitchik, Hayyim (known as R. Hayyim Brisker; 1853–1918). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA ²2007, 775. Weiterführend: Rutishauser: Soloveitchik, 24f. (mit Verweisen auf weitere Literatur, publiziert jeweils vor 2000) sowie Blankovsky, Yuval: R. Hayyim Soloveitchik and academic Talmudic hermeneutics. Proper intention in the preparation of Jewish ritual objects. In: The Review of Rabbinic Judaism 18 (2015) 2, 260–280.

> »Objectification reaches its highest expression in the Halakhah. The Halakhah is the act of seizing the subjective flow and converting it into enduring and tangible magnitudes. It is the crystallization of the fleeting individual experience into fixed principles and universal norms. In short, Halakha is the objectifying instrument of our religious consciousness, the form-principle of the transcendental act, the matrix in which the amorphous religious hylo is cast.«[55]

In seinem Begriff von Halacha kann Soloveitchik die für jede Religion konstitutiven Ebenen von Objektivität und Subjektivität verschalten. Für Grözinger steht fest, dass die Halacha für Soloveitchik damit »zum zentralen Ort der Erkenntnis der jüdischen Religion erhoben« ist, »von dem aus auch die subjektiven Weltwahrnehmungen des religiösen Juden zu rekonstruieren sind.«[56] Und Rutishauser resümiert:

> »In der Halacha berühren sich gleichsam religiöse Innerlichkeit des Menschen und das objektiv von Gott gesprochene Wort. Bei aller Gegensätzlichkeit und Spannung zwischen Subjektivität und Halacha, wie sie im täglichen Existenzvollzug hervortreten mögen, ist die Grundkorrelation nicht in Frage gestellt. […] Vor diesem Horizont führen die Fragen, ob die Halacha nun das objektiv gesprochene Wort Gottes sei oder ob sie aus dem religiösen Bewusstsein des Menschen stamme, nicht mehr zu widersprechenden Alternativen.«[57]

Soloveitchik gelingt damit ein leistungsstarkes Konzept, das seine bis heute andauernde Bedeutung mitbegründet. Doch das hat seinen Preis. In Soloveitchiks Neukonzeption unter den Vorzeichen des Neukantianismus kommt die Halacha zwar als ideale Denkstruktur in den Blick, wird aber als konkreter Textkorpus kaum mehr wahrgenommen. Und es zeigen sich nach Rutishauser weitere Schwachpunkte:

> »Einerseits baut sie [Soloveitchiks halachische Konzeption – AS] auf einem idealistischen Wissenschaftsverständnis auf, das schon am Zusammenbrechen war, als er [Soloveitchik – AS] es auf die Halacha anwandte. Durch seine Ausblendung jeder Historizität droht die Halacha zudem supernaturalistisch über dem Menschen zu schweben und nimmt ihn als Hermeneuten nur in einem eingeschränkten Sinne ernst. Das Wiedereintreten des jüdischen Volkes und Geistes in die Geschichte, wie es für die Moderne charakteristisch ist, ist von Soloveitchik nicht konstruktiv aufgenommen worden. Andererseits kann die Funktion der Halacha als lebens- und gemeinschaftsstrukturierendes System durch Kulturtheorien des 20. Jahrhunderts adäquater erfasst werden.«[58]

Der anthropologisch-praxisorientierte Ansatz federe das, nach Rutishauser, nicht ab, denn auch Soloveitchiks Verständnis des Menschen laufe vor allem über idealisierte Ty-

55 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 85.
56 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 311.
57 Rutishauser: Soloveitchik, 61.
58 Ebd. 269. Vgl. ausführlicher zur Kritik an Soloveitchiks Halachakonzeption: ebd. 269–273.

pologien.[59] Obwohl sein Entwurf unter Engführungen und Idealisierung leidet, ist er dennoch in dem Sinne wertvoll, als er individualistische und subjektivistische Religionsverständnisse überwindet und Religionen wieder einen eigenständigen, philosophischen Wert zuspricht.

4.1.1.3 Existentielle Einsamkeit und Inkommensurabilität von Glaubenserfahrungen: ein Übergang (*The Lonely Man of Faith*)

Zurückblickend auf Soloveitchiks skizzierte philosophische Theorieanlage und zugleich vorausschauend auf den jüdisch-christlichen Dialog und *Confrontation*, wenden wir uns nun der Schrift *The Lonely Man of Faith* (1965) zu.[60] An ihr lässt sich ein Übergang markieren, den wir angeregt durch Carl Feit über drei Paradigmen bestimmen wollen:[61]

- Zunächst erinnern wir uns mit Grözinger daran, dass auf Soloveitchik über seine klassisch jüdische Bildung hinaus nicht nur der *Neukantianismus* Cohens, sondern auch die *Phänomenologie* Husserls und Schelers gewirkt hat, mit denen er neue Akzente in der jüdischen Philosophie setzte. *The Lonely Man of Faith* ist nun durchdrungen von einer weiteren philosophischen Strömung, nämlich dem *Existentialismus* Kierkegaards.[62] Davon inspiriert verarbeitet Soloveitchik durch »therapeutisch-existentialistisch-biographisch[es]« Schreiben, wie Grözinger es ausdrückt, eine dilemmatische Glaubenserfahrung.[63]
- Diese so unterschiedlichen philosophischen Ansätze Neukantianismus, Phänomenologie und Existentialismus werden zweitens in *The Lonely Man of Faith*, aber auch in *Confrontation* zusammengeführt und neu arrangiert und zwar in Form *typologischer*

59 Vgl. ebd. 62. Zu Soloveitchik und der Typologie, die er als methodologische Grundlage seiner religionsphilosophischen Überlegungen ausweist, um den Typus eines »halachischen Menschen« entwerfen zu können, s. ausführlich ebd. 79–98.

60 Soloveitchik, Joseph B.: The Lonley Man of Faith. New York: Image 2006.

61 Vgl. dazu Feit, Carl: Science as a Paradigm for Halakhic Thought, 15f. Als Leitlinien verstanden eignen sich Existentialismus, Typologie und Dialektik für eine erste Erschließung und ein Grundverständnis von *The Lonely Man of Faith*, weil sie ein gezieltes Erfassen der argumentativen Struktur ermöglichen.

62 Gleich an mehreren Stellen lässt Soloveitchik in *The Lonely Man of Faith* Kierkegaard einfließen: Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 7 sowie in den Fußnoten auf den Seiten 32 und 61f. Ausführlich zu Kierkegaards Resonanzen im Denken Soloveitchiks vgl. Oppenheim, Michael: Joseph B. Soloveitchik and Søren Kierkegaard. Reflections on »The Lonely Man of Faith«. In: ders.: Encounters of Consequence in the 20. Century and Beyond. Boston MA: Academic Studies Press 2009, 221–242; Blättel, Richard: Das Geheimnis der Wiederholung. Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken. Bielefeld: transcript Verlag 2016, 45–92 [Zweiter Teil: Erster Gang: Der Mensch versteckt sich vor Gott].

63 »Therefore, whatever I am going to say here has been derived not from philosophical dialectics, abstract speculation, or detached impersonal reflections, but from actual situations and experiences with which I have been confronted. […] It is rather a tale of a personal dilemma. […] I should like, hesitantly and haltingly, to confide in you, and to share with you some concerns which weigh heavily on my mind and which frequently assume the proportions of an awareness of crisis.« Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 5f. Und weiter: »The nature of the dilemma can be stated in a three-word sentence. I am lonely.« Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 6. Vgl. dazu Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 361.

Darstellungen. Soloveitchik beschreibt idealisierte menschliche Typen, um daraus philosophische Argumente abzuleiten.

- Drittens, so Feit, entfaltet sich die Beschreibung dieser menschlichen Typen und Soloveitchiks Denken insgesamt als *dialektische* Bewegung, wie sie auch für Hegel, Kierkegaard, Otto und Barth charakteristisch ist. Vor allem die Barthsche Dialektik und seine Differenzierung zwischen Glaube und Religion gehen in *Confrontation* gut zusammen mit der Annahme einer teilweisen Inkommensurabilität (Kapitel 1.1.3.3 und 4.1.3.2.1).

Als Leitlinien verstanden eignen sich also Existentialismus, Typologie und Dialektik für ein gezieltes Erfassen der argumentativen Struktur von *The Lonely Man of Faith*. Soloveitchik konzipierte diesen Text als Vortrag für ein interreligiöses Publikum an einem katholischen Seminar in Brighton Massachusetts. In der existentialistisch gefärbten anthropologischen Abhandlung, welche zeitgleich mit *Confrontation* in der Zeitschrift *Tradition* des *Rabbinical Council of America* (RCA) erschien,[64] verarbeitet Soloveitchik seine eigenen Erfahrungen als gläubiger Jude und seine Immigrationsgeschichte: »The role of the man of faith, whose religious experience is fraught with inner conflicts and incongruities, who oscillates between ecstasy in God's companionship and despair when he feels abandoned by God, and who is torn asunder by the heightened contrast between self-appreciation and abnegation, has been a difficult one since the times of Abraham and Moses.«[65]

Für den gläubigen Menschen, der sich in einer säkularen Gesellschaft fremd fühle, sei Zerrissenheit und Einsamkeit eine Grunderfahrung.[66] Für Gläubige der Gegenwart erhalten diese prekären Glaubenserfahrungen eine zusätzliche Dimension: Der Glaubens-Mensch fühle nicht nur eine Gottverlassenheit, sondern er fühle sich auch der säkularen Gesellschaft gegenüber, in der er lebt, entfremdet: »As a matter of fact, the investigation at the second level is my prime concern since I am mainly interested in contemporary man of faith who is, due to his peculiar position in our secular society, lonely in a special way. […] He [contemporary man of faith – AS] looks upon himself as a stranger in modern society […].«[67]

Doch der Auftrag, den der Glaubens-Mensch aus seinem Glauben ableite, stelle ihn vor ein Dilemma: Er kann der säkularen Gesellschaft nicht einfach ausweichen, sondern soll gerade in die säkulare Kultur seinen Glauben (»kerygma«) einspielen.[68] Dabei stoße er allerdings auf ein Problem: Seine Glaubenserfahrungen seien nicht ohne Weiteres in kulturelle Kategorien übersetzbar.

---

64 Vgl. Rothkoff/Schwartz: Soloveitchik, 778.

65 Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 6.

66 Vgl. ebd. 7.

67 Ebd. 8.

68 Vgl. ebd. 63. Andreas Verhülsdonk gibt den interessanten Verweis auf den Kulturprotestantismus: »Der Argumentationsduktus [in der Verhältnisbestimmung von jüdischer Religion und moderner Kultur] lässt bis in den Sprachgebrauch (z.B. die Verwendung des Begriffs *Kerygma*) den Einfluss der Debatte um den Kulturprotestantismus erkennen, die Soloveitchik als Student im Berlin der 1920er Jahre kennengelernt hat.« Ders.: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 113.

Soloveitchik bearbeitet diese spirituelle und existentielle Erfahrung des modernen Gläubigen, der Glaube und Kultur als getrennte gesellschaftliche Systeme erlebt, biblisch-hermeneutisch unter Zuhilfenahme der beiden Schöpfungsberichte aus dem Buch Genesis. Karl-Erich Grözinger sieht in der »ontologische[n] Verankerung der [Einsamkeit als – AS] *conditio humana* in einer typologischen Schriftauslegung«[69] ein für Soloveitchik kennzeichnendes Merkmal:

> »Wie schon bei der Auslegung des Hohen Liedes in *U-Vikaschtem mi scham* liest er die biblischen Texte nicht historisch-kritisch, sondern als Spiegel und Matrix einer unveränderlichen menschlichen Situation. Er sieht den biblischen Text – mit den Phänomenologen – als eidetisch-noetisches Bild, womit sein eher fundamentalistischer Zugang zur Bibel eine moderne epistemische Rechtfertigung erhält. Mit Hinweis auf diese modernen epistemologischen Vorgaben, wie er sie in *The Halakhic Mind* erörtert hatte, eröffnet er seine typologische Deutung der beiden unterschiedlichen biblischen Schöpfungsgeschichten im ersten und zweiten Kapitel der Genesis.«[70]

Diese Methode der typologischen Schriftauslegung unter rekonstruktivistischen Vorgaben erschließt ihm zwei Dimensionen menschlichen Daseins, die in einem dialektischen Verhältnis zueinanderstehen. Nach Soloveitchik beschreiben die beiden Schöpfungsberichte zunächst nicht die Erschaffung der Welt und des Menschen, sondern zuallererst wollen sie zwei unterschiedliche menschliche Typen, zwei »Adams« darstellen (»two men, two fathers of mankind, two types, two representatives of humanity«[71]). Beide schlüsselt Soloveitchik in typologischen Kategorien auf: Im ersten Schöpfungsbericht werde der Mensch im Gegenüber zur Welt dargestellt, die er sich durch kulturelle Bewirtschaftung und den Aufbau einer Gesellschaft aneignet (technisch-instrumentell).[72] Dieser Mensch, als *erster Adam* (»Adam the first«) bezeichnet, steht für den modernen Menschen, der sich fragt, wie der Kosmos funktioniert und wie er die Umwelt, die er vorfindet, für sich nutzbar machen kann: »Hence, Adam the first is aggressive, bold, and victory-minded. His motto is success, triumph over the cosmic forces. He engages in creative work, trying to imitate his Maker (imitation Dei).«[73] Der *Adam* des *zweiten* Schöpfungsberichtes (»Adam the second«) versteht sich als Geschöpf im Gegenüber zu Gott, seinem Schöpfer: »Adam the second lives in close union with God.«[74] Er betrachtet staunend die Welt und den gesamten Kosmos als Schöpfung Gottes in aller Pracht und Schönheit.[75]

---

69 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 364.

70 Ebd. Moshe Sokol weist darauf hin, dass als Vorbild für Soloveitchiks Methodologie einer »philosophischen Exegese« neben Maimonides *Führer der Unschlüssigen* wohl auch die biblisch basierten philosophischen Analysen Karl Barths dienten. Vgl. Sokol: The Lonely Man of Faith, 396f. Außerdem greife Soloveitchik nach Sokol auf existentialistische Konzepte und Terminologie Kierkegaards und Bubers zurück. Vgl. ebd. 407.

71 Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 10.

72 Vgl. ebd. 13–19.

73 Ebd. 15.

74 Ebd. 22.

75 Vgl. ebd. 17.

Der anthropologische Dualismus der beiden skizzierten Typen, abgeleitet aus den biblischen Schöpfungsberichten, beschreibt nicht zwei Personen, sondern drückt zwei innerliche Zustände eines jeden Menschen aus:[76] Der *lonely man of faith* empfindet sich als in einem dialektischen Zustand befindlich, einem ständigen Oszillieren zwischen der natürlichen Gemeinschaft und der religiösen Bundesgemeinschaft.[77] Die dadurch verursachte Verunsicherung und Einsamkeit des gläubigen Menschen wird in der Moderne weiter verschärft, denn der moderne, westlich zivilisierte Mensch, der sehr erfolgreich darin ist, sich die Welt zu eigen zu machen, verleugnet diese innere Dualität. Er verleugnet den zweiten Adam in sich und betrachtet die Glaubensgemeinschaft als überflüssig und obsolet.[78] Auch wenn Soloveitchik für den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt der Moderne voller Anerkennung ist, so gibt er doch zu bedenken, dass, werde der zweite Adam dauerhaft negiert, die menschliche Kultur verkümmere, weil die moralische und ästhetische Dimension vernachlässigt werde.[79]

Umso bedeutender sei es, dass der Glaubende seine Glaubenserfahrung in der Zivilgesellschaft zur Sprache bringe. Dabei aber ist er nach Soloveitchik vor eine zweifache Problematik gestellt. Zum einen könne der moderne Mensch das Genuine des Glaubens, die Einzigartigkeit der individuellen Glaubenserfahrung nicht verstehen, weil er den zweiten Adam in sich ablehnt.

> »However, this harmony can never be attained since the man of faith is not the compromising type and his covenantal commitment eludes cognitive analysis by the *logos* and hence does not lend itself completely to the act of cultural translation. There are simply no cognitive categories in which the total commitment of the man of faith could be spelled out. […] Hence, the magnitude of the commitment is beyond the comprehension of the *logos* and the *ethos*.«[80]

Wenn der Glaubens-Mensch aber versuche, seine religiöse Erfahrung in für den modernen Menschen verstehbare kulturelle Kategorien zu übersetzen, sei das Vorhaben zum Scheitern verurteilt, denn: »If an all-embracing translation of the great mystery of revelation and its kerygma were possible, then the uniqueness of the faith experience and its commitments would be lost.«[81] Doch obwohl die Logiken der beiden Dimensionen nicht

---

76 Vgl. ebd. 54. Nach Grözinger werden in Soloveitchiks Beschreibung der beiden Typen all jene Dualismen aufgenommen, die sich durch Soloveitchiks Werk ziehen: in den frühen Schriften ein epistemischer Dualismus, die naturwissenschaftliche-quantifizierte Erkenntnis einer phänomenologisch, erlebnishaften, qualitativen Wahrnehmung gegenüberstellt. In der Neuaufnahme des Dualismus geht es nun um die konkrete Weltbewältigung, die eine Neuverortung und -bewertung beispielsweise der Rolle des Glaubens nach sich zieht. Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 365.

77 Vgl. Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 49. Hierzu auch Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 114: »Der Mensch hat beide Aufgaben in seinem Leben zu erfüllen. Er ist Bewohner zweier Welten; sein Leben oszilliert zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und der religiösen Gemeinschaft.«

78 Vgl. Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 55f.

79 Vgl. ebd. 87f.

80 Ebd. 60.

81 Ebd. 62. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116: »Eben weil die in Gott zentrierte Perspektive des Glaubens nicht in die im Menschen zentrierte Perspektive der modernen

ineinander übersetzbar seien (»not commensurate«[82]), sei es dennoch möglich, Begriffe, Normen und Werte aus dem Bereich der *Religion* in den Bereich der Kultur und eine Sprache zu übertragen, die auch nicht-religiösen Gesellschaftsmitgliedern verständlich ist.[83] Gleichzeitig steht für Soloveitchik fest, dass der *Glaube* durch eine Übersetzung in kulturelle Terminologie nicht adäquat ausgedrückt werden kann: »Yet […] no matter how impressive the similarities are, the act of faith is unique and cannot be fully translated into cultural categories.«[84]

Andreas Verhülsdonk konnte zeigen, dass die dialektische Konzeption des religiösen Menschen und seine Verhältnisbestimmung zur modernen Gesellschaft direkt hineinspielen in den zusammen mit *The Lonely Man of Faith* in *Tradition* erschienenen Aufsatz *Confrontation* und Soloveitchiks Verständnis des jüdisch-christlichen Dialogs.[85] Für Verhülsdonk ist die in *The Lonely Man of Faith* deskriptiv-hermeneutisch gewendete Inkommensurabilitätsthese der Kern der Argumentation in *Confrontation*: »Inkommensurabilität bedeutet völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien. Der Theoriebegriff ist dabei so weit gefasst, dass auch Religionen, Mythologien oder Weltanschauungen darunter subsummiert werden können.«[86]

Der Forschungsdiskurs innerhalb der Philosophie um die Möglichkeit einer Übersetzbarkeit von Begriffen und Logiken wurde seit dem Beginn der 1960er Jahre geführt und hallte bis in die 80er und 90er Jahren in den Kulturwissenschaften nach. Thomas Kuhn und Paul Feyerabend führten den Begriff der Inkommensurabilität in die Wissenschaftstheorie ein. Bereits in *The Halakhic Mind* erarbeitete Soloveitchik Religionen philosophisch als eigenständige Erkenntnisform und nur aus sich selbst heraus ableitbar (Kapitel 4.1.1.1). Obwohl Soloveitchik geschichtlich um die Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum weiß, nimmt er die beiden Religionsgemeinschaften in der Gegenwart als institutionell voneinander getrennt und unabhängig wahr.[87] »Für einen

---

Kultur überführbar ist, gibt es eine Grenze der Übersetzbarkeit religiöser Gebote und Lehren in kulturelle Kategorien. […] Ein vollständig kulturell übersetzter Glaube wäre kein Glaube mehr. In Soloveitchiks Zitat klingt die Tradition der negativen Theologie an, die Soloveitchik über Maimonides und Kant wohlbekannt war. In seinem wissenschaftstheoretischen Werk zur Religionsphilosophie findet sich ein direkter Verweis auf die negative Theologie.« Verweis auf Soloveitchik: The Halakhic Mind, 45. S. dazu auch Botwinick, Aryeh: Moses Maimonides und Immanuel Kant. Negative Theologie, Skeptizismus und die Rolle des Unendlichen. In: DZPhil 66 (2018) 1, 25–42.

82 Soloveitchik: The Lonley Man of Faith, 81.

83 Ebd. 91: »In short, the message of faith, if translated into cultural categories, fits into the axiological and philosophical frame of reference of the creative cultural consciousness and is pertinent even to secular man.« Ähnlich bei Soloveitchik: Confrontation, 106: »Religious values, doctrines and concepts may be and have been translated into cultural categories enjoyed and cherished even by secular man.«

84 Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 62.

85 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 110–119.

86 Ebd. 111. Kuhn, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt: Suhrkamp ^{2}1937; Feyerabend, Paul: Explanation, Reduction and Empiricism. In: Herbert Feigl/Maxwell Groover (Hg.): Scientific Explanation, Space, and Time (Minnesota studies in the philosophy of science 3). Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1962, 28–97.

87 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 105f.

religiösen oder theologischen Dialog fehlt ihnen daher die gemeinsame Sprache«[88], so Verhülsdonk mit Blick auf *Confrontation*.

Mit Verhülsdonk können wir resultierend feststellen, dass die philosophischen Grundlegungen sowohl von *The Halakhic Mind* als auch von *The Lonely Man of Faith* direkt in die Konzeption des jüdisch-christlichen Dialogs hineinspielen:[89] Entwirft Soloveitchik in *The Halakhic Mind* angesichts eines empirischen Pluralismus einen eigenständigen jüdischen Zugang zur Wirklichkeit und betont damit die Unabhängigkeit des Judentums, so kann er dies in *The Lonely Man of Faith* in Anwendung der Inkommensurabilitätsthese weiter stützen. Auch für Jonathan Sacks und Daniel Rynhold gibt es von dort aus einen direkten Weg zu *Confrontation*.[90]

4.1.2 *Confrontation* (1964): Soloveitchik und der jüdisch-christliche Dialog

4.1.2.1 Eine eigentümliche Textgenese und -rezeption

Die idealistische Verfasstheit des Menschen, von Religion und Halacha im Werk Soloveitchiks darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er die halachische Existenz des Glaubens-Menschen immer auch konkret-praktisch verortet wusste. Wie *The Lonely Man of Faith* bezeugt, beschäftigte Soloveitchik das Verhältnis gläubiger Jüd*innen zur nicht-jüdischen Umwelt und schließlich auch zu den christlichen Kirchen. In *Confrontation* (1964) entwickelte Soloveitchik eine jüdische Positionsbestimmung zum jüdisch-christlichen Gespräch.[91] *Confrontation* ist zu den Programmschriften der modernen Orthodoxie zu zählen und entfaltete eine beachtliche Wirkungsgeschichte in der modernen Orthodoxie in den USA und darüber hinaus. Der terminologischen Differenzierung zwischen einem Dialog über sozialethische und politische Themen auf der einen und einem Dialog über theologische Fragen auf der anderen Seite wird seither im orthodoxen Judentum normative Geltung zugesprochen. Obwohl der Text entsprechend seines Entstehungskontextes nicht als halachische Stellungnahme (*teshuvah*) konzipiert war,

88 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112. Verhülsdonk schreibt weiter: »Weder kann die Pluralität der Religionen auf eine vermeintlich universale religiöse Erfahrung zurückgeführt werden, noch kann die Philosophie eine Richterrolle im Streit der Religionen übernehmen. Die Religionen bilden vielmehr unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit mit eigenen Begrifflichkeiten, die untereinander inkommensurabel, also unübersetzbar, sind. Das schließt nicht aus, dass im Judentum und im Christentum gleichlautende Begriffe verwendet werden oder beide Religionen sich historisch wechselseitig beeinflusst haben. Es ist aber davon auszugehen, dass auch gleichlautende Begriffe oder begriffliche Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindert.«

89 Ebd.

90 Vgl. Sacks, Jonathan: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Early Epistemology. In: ders.: Tradition in an Untraditional Age. Essays on Modern Jewish Thought. London: Vallentine Mitchell & Co Ltd 1990, 297; Rynhold: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue, 118. Moshe Sokol erörtert zudem den engen konzeptionellen Zusammenhang von *The Lonely Man of Faith* und dem 20 Jahre vorher erschienenen *The Halakhic Man*: »The Lonely Man of Faith takes as its point of departure the theological position set forth in the introductory section of Halakhic Man.« Sokol: Lonely Man of Faith, 396.

91 Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–114.

wird er dennoch als halachisch und damit rechtlich bindend rezipiert.[92] »R. Soloveitchik often spoke as the community's chief halakhic authority – a kind of »rabbi's rabbi« – and many have understood the essay to constitute a legal opinion (*pesaq halakhah*) that formally obligated his followers and that could only be overridden by an authority greater than R. Soloveitchik.«[93]

Soloveitchik trug *Confrontation* 1964 auf der Mid-Winter-Conference des RCA vor. Einige Monate später wurde die Rede als Aufsatz in der April-Ausgabe der offiziellen Zeitschrift des RCA *Tradition* publiziert. Zudem verabschiedete der RCA als Ergebnis der Konferenz ein offizielles Statement, welches als Begründung diente, warum von orthodoxer Seite ein interreligiöser Dialog, der nicht auf vollständiger Unabhängigkeit, Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit basiert, abgelehnt wird.[94] Man reagierte damit auf eine Einladung des Vatikans im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Mitarbeit an der geplanten »Judenerklärung«. Dieser historische Entstehungskontext, wie Eugene Korn ihn beschreibt, ist stets mitzudenken, wenn im jüdisch-christlichen Gespräch mit *Confronation* argumentiert wird:

> »The Vatican turned to religious representatives of Jewry inviting them to dialogue and join the process of reconciliation. Many non-Orthodox rabbinic figures in America welcomed the gesture, but this development posed both a cultural and theological problem for Orthodox Jews – that sector of the Jewish people whose character has been largely forged in the fire of historical experience and traditional attitudes. Taken aback by the bold innovation of cordial relations with its perennial enemy, yet not wishing to be impolite by rejecting the offer out of hand, Modern Orthodox leaders looked to R. Soloveitchik, the one theologically sophisticated traditionalist with sufficient authority to craft an appropriate and politically acceptable response. His position rejecting any participation in interfaith theological dialogue was immediately accepted as both the de jure and de facto policy of the Modern Orthodox community, and has remained as such until today.«[95]

Exkurs: Rabbi Feinsteins Verbot des jüdisch-christlichen Dialogs (1967)

Dass es eine formelle *teshuvah* den interreligiösen Dialog betreffend gibt, die in den Dialogprozessen allerdings weitaus weniger rezipiert ist als Soloveitchiks *Confrontation*, wird

92 Nach Eugene Korn sind *teshuvot* traditionell auf Hebräisch, nicht auf Englisch verfasst. Außerdem fehlen klassische Formeln eines halachischen Kommentars und es werden keine rabbinischen Autoritäten zitiert. Vgl. dazu Korn, Eugene: The Man of Faith and Religious Dialogue, o.S. Wie Verhülsdonk bemerkt, fehlen in *Confrontation* zudem die für eine halachische Stellungnahme typischen Termini wie »erlaubt« (*mutar*) oder »verboten« (*assur*) (vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109 und 113). Desweiteren vgl. Hartmann, David: Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. Woodstock: Jewish Lights Publishing 2001, 132f.

93 Korn, Eugene: The Man of Faith and Religious Dialogue, o.S.

94 Vgl. ebd. Vgl. dazu außerdem das Statement des RCA: Statement adopted by the Rabbinical Council of America at the Mid-Winter Conference, February 3–5, 1964. In: Soloveitchik: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 114f.

95 Ebd. Ähnlich West, Angela: Soloveitchik's »No« to Interfaith Dialogue. In: European Judaism 47 (2014) 2, 95–106, 97f.

in diesem Zusammenhang oft übersehen, vielleicht auch bewusst übergangen. David Ellenson analysiert und kontextualisiert diese von Rabbi Moshe Feinstein (1895–1986) getroffene Rechtsmeinung. Drei Jahre nach Soloveitchiks *Confrontation* und zwei Jahre nach NA sprach Feinstein 1967 in zwei Responsa (im Sinne des jüdischen Rechts eine normative Entscheidung einer halachischen Autorität zu einer rechtlichen Frage) ein absolutes Verbot für jegliches Engagement im Dialog aus, weil es gegen die Weisung der Tora verstoße.[96] Nach Ellenson komme Feinstein vor allem aufgrund zweier Präsumtionen zu dieser Lehrmeinung: Erstens unterstelle Feinstein der Kirche auch nach dem Zweiten Vatikanum als einziges Motiv in den Dialog mit dem Judentum einzutreten noch immer jenes der Mission und Konversion.

> »For a plague has now broken out in many locales on account of the initiative of the new pope, whose only intent is *to cause all the Jews to abandon their pure and holy faith* so that they will accept Christianity. […] Consequently all contact and discussion with them, even on worldly matters, is forbidden, for the act of ›drawing near‹ is in and of itself forbidden, as it falls under the category of the grave prohibition against ›rapprochement with idolatry – *hitkarvut ›im avodah zarah‹*.«[97]

Zweitens nehme er das Christentum als eine Form von Idolatrie wahr.[98] Diese religionsphilosophische Vorannahme hat im Judentum lange Tradition. Entsprechend des Talmuds (Sanhedrin 56a) sei das Christentum wegen des trinitarischen Gottesbegriffs keine monotheistische Religion, sondern eine Form von Götzendienst.

Damit unterscheiden sich die Positionen Feinsteins und Soloveitchiks bereits an einem grundsätzlichen Punkt. Soloveitchik, der das Christentum als monotheistische Religion anerkennt, kann sich wie Feinstein ebenso auf eine jüdische Tradition berufen, deren Autoritätslinie bis ins Mittelalter zurückreicht. Der katalanische Rabbiner Menachem Ha-Me'iri (1249–1306) nämlich versteht den christlichen Trinitätsglauben mit Sanhedrin 63b als Sonderform eines monotheistischen Gotteskonzepts.[99]

Die Dialogpraxis zeigt, dass sich die von Feinstein beanspruchte rechtliche Autorität gegen Soloveitchiks philosophisch argumentierte differenzierte Positionsbestimmung nicht durchsetzen konnte, vielleicht auch deshalb, weil Feinsteins Stellungnahme keine adäquate Antwort zu geben vermag auf den mit NA 4 vollzogenen Paradigmenwechsel in der Haltung der Kirche gegenüber dem Judentum und die gemeinsamen Herausforderungen, vor die beide Glaubensgemeinschaften sich gestellt sehen. Korn ist zuzustimmen, wenn er schreibt: »The crucial difference [between Feinstein and Soloveitchik – AS] is not one of style or argumentation, but *function*. R. Feinstein penned a classic *responsum* in halakhic terms, while R. Soloveitchik argued discursively on philosophical,

96 Vgl. Iggerot, Moshe: Yoreh Deah Nr. 43, März 1967. Hervorhebung AS. S. dazu eine vergleichende Analyse von David Ellenson: Ellenson, David: A Jewish Legal Authority Addresses Jewish-Christian Dialogue: Two Responsa of Rabbi Moshe Feinstein. In: American Jewish Archives Journal LII (2000), 113–128. Nachzulesen sind beide Responsa (die zweite an Soloveitchik direkt adressiert mit der Aufforderung, seine Position zu widerrufen) in englischer Übersetzung von Ellenson. Ebd. 122–125.

97 Zitiert nach englischer Übersetzung in Ellenson: A Jewish Legal Authority, 122.

98 Vgl. ebd. 118.

99 Vgl. dazu ebd. 120.

historical and prudential grounds regarding the correct parameters of Jewish-Catholic dialogue.«[100]

Soloveitchiks in erster Linie religionsphilosophisch angelegte Argumentationslogik wird deshalb im Folgenden ausführlicher betrachtet.

4.1.2.2 Der Mensch als *confronted man* (*Confrontation* – Teil I)

Confrontation ist in zwei Teile gegliedert, die zunächst recht zusammenhangslos nebeneinander zu stehen scheinen. Bei eingehender Betrachtung und vor dem Hintergrund von *The Halakhic Mind* und *The Lonely Man of Faith* stehen beide in einem logisch-argumentativen Zusammenhang. Im ersten Teil geht es um die existentielle Situation des Menschen allgemein. Der zweite Teil widmet sich der Situation des Judentums und seines Verhältnisses zur Mehrheitsgesellschaft.[101]

Wie in *The Halakhic Mind* wissenschaftstheoretisch und methodologisch grundlegt und in *The Lonely Man of Faith* existenzphilosophisch entfaltet, wählt Soloveitchik einen exegetisch-typologischen Zugang und verortet seine Fragestellung in einem anthropologisch-existentiellen Zusammenhang. »The Biblical account of the creation of man portrays him at three progressive levels.«[102]

Auf einer *ersten Ebene* sei sich der Mensch (Adam) als »non confronted being« oder »natural man« seiner selbst nicht bewusst. Dieser Mensch befinde sich im Garten Eden, kenne weder Verantwortung noch Pflichten, weder die Gebote Gottes noch innere Zerrissenheit.[103] Nach der Vertreibung aus dem Paradies mache der Mensch auf einer *zweiten Ebene* eine erste Fremdheitserfahrung in der Begegnung mit einem objektiven Gegenüber: den Geboten Gottes. Er erfahre sich in seinem Getrenntsein und seinem Andersein von seiner Umwelt. Dieser »confronted man« mache die dialektische Erfahrung einer unfreien, eingeschränkten Existenz einerseits und seiner potenziellen Mächtigkeit andererseits. In dieser Situation werde er sich seiner Einsamkeit und seiner Isolation von der gesamten Schöpfung bewusst.[104] Und: An diesem Punkt tritt für Soloveitchik mit dem zweiten Schöpfungsbericht etwas Neues dazu. Gen 2,18: »Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.« So sei der Mensch auf einer *dritten Ebene* mit einer neuen Situation konfrontiert (»confronted again«[105]): Er erkennt neben sich einen anderen Menschen als Ge-

100 Korn, Eugene: The Man of Faith and religious Dialogue, o.S.

101 Vgl. Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum 4 (2007), o.S.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/zur-juedischen-wahrnehmung-des-christentums-joseph-b-soloveitchik-und-abraham-joshua-heschel.html (10.02.2025). In diesem Zusammenhang ist mit Rudnick darauf zu verweisen, dass eine deutsche Übersetzung von »Confrontation« als »Konfrontation« irreführend ist, weil sie zu sehr den Aspekt einer Gegnerschaft betont: »Im Englischen bedeutet dieser Ausdruck auch ›Gegenüberstellung‹ oder ›Klarstellung‹. Und darum geht es Soloveitchik: um eine grundlegende Klärung des jüdischen Auftrags im Gegenüber zu Nicht-Juden und dann in ganz grundsätzlicher Weise um die Frage des Dialogs mit anderen Religionen.« Ebd.

102 Soloveitchik: Confrontation, 85.

103 Vgl. ebd. 85–90.

104 Vgl. ebd. 90–95.

105 Ebd. 96.

genüber (Eva), der ebenfalls sich selbst und seiner Einsamkeit bewusst ist: »Only this time it is […] the confrontation of two equal subjects, both lonely in their otherness and uniqueness, both opposed and rejected by an objective order, both craving for companionship.«[106] Doch damit sei die Erfahrung auf der zweiten Ebene nicht etwa aufgehoben, sondern bleibe in einer dialektischen Spannung erhalten: In der Kommunikation erfahre der Mensch einerseits Gemeinschaft, zugleich aber bleibe eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Menschen und seinem Gegenüber.[107] Dieses Anders-Sein stehe einer vollständigen wechselseitigen Verständigung im Weg. In der Tora werden die Menschen füreinander deshalb einerseits als »Hilfe« (*eser*) beschrieben, die sich andererseits aber auch »entgegenstehen« (*knegdo*). Diese dialektische Beziehung sei dem modernen Menschen jedoch abhandengekommen:

> »He [modern man – AS] has forgotten how to master the difficult dialectical art of *ezer kenegdo* – of being on with and, at the same time, different from, his human confronter, of living in community and simultaneously is solitude. He has developed the habit of confronting his fellow man in a fashion similar to that which prevails at the level of subject-object relationship, seeking to dominate and subordinate him instead of communicating and communing with him.«[108]

4.1.2.3 Worüber können Jüd*innen und Christ*innen sprechen? (*Confrontation* – Teil II)

Diese im ersten Teil von *Confrontation* zurückhaltende Einschätzung dessen, was zwischenmenschliche Kommunikation zu leisten im Stande ist, führt direkt hinein in den zweiten Teil, in dem Soloveitchik darüber reflektiert, worüber Jüd*innen und Christ*innen miteinander sprechen können. Die Beschreibung der existentiellen Situation des Menschen im ersten Teil will Soloveitchik als Paradigma für das nun im zweiten Teil verhandelte Verhältnis von Jüd*innen und Christ*innen verstanden wissen. Er sieht Jüd*innen mit Blick auf den interreligiösen Dialog vor einer doppelten Herausforderung (»double confrontation«): »We think of ourselves as human beings, sharing the destiny of Adam in his general encounter with nature, and as members of a covenantal community which has preserved its identity under most unfavorable conditions, confronted by another faith community.«[109] Daraus resultiert für ihn auch ein doppelter Auftrag, nämlich der Heiligkeit der Bundesgemeinschaft einerseits und der Würde des Menschen andererseits gerecht zu werden.[110] Im letzteren Auftrag verortet Soloveitchik auch den interreligiösen Dialog.

Um dem ersten Auftrag (»universal human confrontation«[111]) gerecht werden zu können, ist nach Soloveitchik die Identität des Judentums, die aus einer Einzigartig-

106 Ebd.
107 Vgl. ebd. 96–100.
108 Ebd. 99.
109 Ebd. 100.
110 Dieser doppelte Auftrag in dem Sinne, dass ein Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen göttlicher Auftrag ist, könnte ein Ansatzpunkt für die Reformulierung der Theologizität des Dialogs im Anschluss an Soloveitchik sein.
111 Soloveitchik: Confrontation, 100.

keit resultiert, zu wahren, denn: »There is no identity without uniqueness.«[112]. Die Einzigartigkeit des Judentums sieht er in einer halachischen Existenz manifestiert (Kapitel 4.1.1). Die Individualität einer Glaubensgemeinschaft drücke sich in drei Aspekten aus: (1.) göttliche Weisungen und Gebote, (2.) die Überzeugung, selbst die »wahre« Religionsgemeinschaft zu sein (weil jede Religion davon überzeugt ist, ja überzeugt sein muss, spricht Soloveitchik von einem »axialen Verhältnis«[113] zwischen den Religionen), (3.) die Überzeugung, dass eschatologisch erwiesen werden wird, dass die eigene Glaubensgemeinschaft die »wahre« Religion ist. Würde man nun versuchen, die Einzigartigkeiten der Religionen aufzulösen und in allgemein gültige Kategorien zu überführen, würde das das Ende für eine lebendige Religionsgemeinschaft bedeuten.[114] Für Soloveitchik folgt daraus, dass die drei von ihm benannten Aspekte von Religionen nicht verhandelbar sind.

Um dem zweiten Auftrag (»exclusive covenantal confrontation«[115]) gerecht werden zu können, der darin besteht, sich im Kampf der Menschen für allgemeine Wohlfahrt und Fortschritt einzusetzen, seien Jüd*innen aufgerufen, der nicht-jüdischen Glaubensgemeinschaft (gemeint ist mit Berücksichtigung des Entstehungskontextes vor allem die (katholische) Kirche) zu begegnen – und das obwohl die nicht-jüdische Welt dem jüdischen Volk nicht selten ablehnend gegenübersteht.[116]

Für eine solche Begegnung – einen interreligiösen Dialog – müssten jedoch eine Reihe von Voraussetzungen in Form ethischer und kommunikationstheoretischer Normen erfüllt sein:[117]

- So sei erstens Religionsfreiheit zuzugestehen,
- zweitens sei eine Rede von einer »metaphysischen Schuld des Judentums«[118] (gemeint ist das christliche Narrativ des Gottesmordvorwurfs) inakzeptabel,
- und schließlich sei das Judentum nicht bereit, sich zum Objekt von Betrachtung, Bewertung und Beurteilung machen zu lassen.[119]

Wenn es unter diesen Voraussetzungen zu einer Begegnung komme, fordert Soloveitchik *zunächst*, dass das Judentum aus sich selbst heraus als vollständig eigenständige Glaubensgemeinschaft betrachtet werden müsse. Eine Bezeichnung als »Brüder« (auch in der Rede von »getrennten Brüdern«) lehnt er deshalb ab.[120] Allerdings unterscheidet er hier zwischen einer ontologischen Ebene und einer historischen Ebene. Auf historischer Ebene nimmt er durchaus die genealogischen Verflochtenheiten jüdischer und christlicher

112 Ebd. 102.
113 Ebd.
114 Vgl. ebd.
115 Ebd. 100.
116 Vgl. ebd. 102f.
117 Vgl. dazu ausführlich ebd. 104–110.
118 Ebd. 104f.
119 Vgl. ebd. Man darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass die Kirche erst mit dem Konzilsdokument *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit anerkannte. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109.
120 Vgl. ebd. 105.

Traditionen wahr. In diesem Sinne akzeptiert er auch die Rede von einer jüdisch-christlichen Tradition.[121]

Zweitens müsse gewahrt werden, dass eine Begegnung nicht im religiös-theologischen Bereich, sondern lediglich im weltlichen Bereich möglich sei. Das begründet Soloveitchik damit, dass religiöse Erfahrungen unvergleichbar und nicht übersetzbar (inkommensurabel) sind:

> »[T]he logos, the word, in which the multifarious religious experience is expressed does not lend itself to standardization or universalization. […] Hence, it is important that the religious or theological logos should not be employed as the medium of communication between two faith communities whose modes of expression are as unique as their apocalyptic experiences. The confrontation should occur not at a theological but at a mundane level. There, all of us speak the universal language of modern man.«[122]

Drittens dürfe sich eine Religionsgemeinschaft nicht in die Belange einer anderen Religionsgemeinschaft einmischen. *Viertens* sei die jüdische Gemeinschaft in Glaubensfragen nicht bereit, Zugeständnisse zu machen.[123]

---

121 Vgl. ebd. 106.

122 Vgl. ebd. 108. Konkrete Beispiele dafür, welche Themen für Soloveitchik zur »private world of faith« gehören und die in einem jüdisch-christlichen Dialog nicht verhandelt werden können, nennt Soloveitchik in *On Interfaith Relationships*: »Judaic monotheism and the Christian idea of Trinity; The Messianic idea in Judaism and Christianity; The Jewish attitude on Jesus; The concept of the Covenant in Judaism and Christianity; The Eucharist mass and Jewish prayer service; The Holy Ghost and prophetic inspiration; Isaiah and Christianity; The Priest and the Rabbi; Sacrifice and the Eucharist; The Church and the Synagogue – their sanctity and metaphysical nature etc. There cannot be mutual understanding concerning these topics, for Jew and Christian will employ different categories and move within incommensurate frames of reference and evaluation.« Ders.: On Interfaith Relationships. Rabbinical Council Record. Vol. 12/3, February 1966. Zitiert nach: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 118f. Das belegt, dass Soloveitchik nicht von einer vollständigen Inkommensurabilität, sondern einer teilweisen Unübersetzbarkeit von Terminologien ausgeht. Ebenso nennt er konkrete Beispiele aus der »public world of humanitarian and cultural endeavors«, in denen »communication among the various faith communities is desirable and even essential. We are ready to enter into dialogue on such topics as War and Peace, Poverty, Freedom, Man's Moral Values, The Threat of Secularism, Technology and Human Values, Civil Rights etc., which revolve about religious spiritual aspects of our civilization. Discussions within these areas will, of course, be within the framework of our religious outlooks and terminology.« Ebd. 119.

123 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 109f. In einem letzten Teil schließt Soloveitchik seine Erörterung mit einem rabbinischen Jakob-Esau-Paradigma. Jakob, der das jüdische Volk repräsentiert, hat Angst nach dem folgenreichen Streit seinem Bruder Esau, der in rabbinischer Tradition die Nicht-Jüd*innen repräsentiert, zu begegnen, denn er fürchtet, Esau könnte ihn und seine Familie töten. Um Esau milde zu stimmen, überbringt er ihm einen Teil seines Besitzes in Form seiner Tiere. Soloveitchik sieht darin die Gaben des Judentums, das seinen Beitrag im bürgerlichen, wissenschaftlichen und politischen Bereich leistet: »Yes, we are determined to participate in every civic, scientific, and political enterprise. We feel obligated to enrich society with our creative talents and to be constructive and useful citizens. Yet, pertaining to the first two questions – whose art thou and whither goest thou – Jacob commanded his representatives to reply in the negative, clearly and precisely, boldly and courageously.« Ebd. 114.

4.1.3 »Nein« zum theologischen Dialog? Oder: Diskussion mit offenem Ausgang. Zur Un-/Möglichkeit eines theologischen Dialogs im orthodoxen Judentum

4.1.3.1 Historischer Kontext und philosophische Implikationen

Um Soloveitchiks *Confrontation* und seine Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog umfänglich erfassen zu können, ist es notwendig, sich den historischen Kontext sowie einige philosophische Implikationen bewusst zu machen. Zur Erinnerung und weil gerade in dieser Hinsicht immer wieder unhistorische Parallelsetzungen und daraus abgeleitete Fehlinterpretationen beobachtbar sind: *Confrontation* entstand *vor* der Promulgation von NA und ist deshalb keine Antwort auf das Konzilsdokument und den darin getroffenen Paradigmenwechsel (anders als die gleich zu analysierende Schrift *No Religion Is an Island* von Abraham Joshua Heschel). Auch ist *Confrontation* nicht an Christ*innen adressiert, sondern in erster Linie als innerjüdische Schrift konzipiert.

In den 1960er Jahren stand das Judentum nicht nur *nach außen*, sondern auch *nach innen* angesichts von Liberalisierung und Pluralisierung vor nicht unerheblichen Herausforderungen. »Das herausragende Merkmal der jüdischen Gegenwart ist – außer den traumatischen und grundstürzenden Veränderungen durch die Schoah und die Gründung eines jüdischen Staates im alten Heimatland […] die Zersplitterung und das allseitige Ringen um Einheit.«[124] Bereits vor der Schoah zeichneten sich im deutschsprachigen und osteuropäischen Judentum des 19. Jahrhunderts *innerjüdische* Aufspaltungen ab, die mit der zunehmenden Einwanderung von Jüd*innen in die Vereinigten Staaten weiter verschärft wurden.

> »Darum ist die Frage der jüdischen Identität, die Frage dessen, was die zum Teil so unterschiedlichen Judentümer noch zusammenhält, so prominent und prägt [das Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts – AS] in einer bis dato nicht vorhandenen Intensität. […] Das gegenwärtige Judentum befindet sich demnach wieder in einer Phase der starken Fliehkräfte, in welcher intensiv nach den möglichen Binde- und Einheitskräften gesucht wird […].«[125]

Soloveitchik kann als Teil dieses Ringens um jüdische Identität gelesen werden. Die Identität der Orthodoxie sollte durch den Halacha-Bezug von innen heraus gestärkt werden. Im Falle von *Confrontation* stellt sich die Frage auf einer neuen Ebene: Eine Diaspora-Existenz ist Teil der Jahrtausende alten Geschichte des Judentums. Die Schoah, die bei Abfassung von *Confrontation* nur knapp zwanzig Jahre zurücklag, hatte das europäische Judentum schmerzlich dezimiert. Zwar blühte nach 1945 vor allem in den USA, wo auch Soloveitchik wirkte, jüdisches Leben auf. Dennoch erlebten sich Diaspora-Jüd*innen, aber auch die Jüd*innen im neu gegründeten Staat Israel in ihrem Umfeld als Minderheit. Diese Existenzweise inkorporiert sich in das kulturelle, kollektive Gedächtnis von Jüd*innen. *Confronatation* versteht sich als Stimme dieser Minderheit. Das Bewusstsein für ein soziales Machtgefälle zeigt sich in Soloveitchiks kontrastierender Benennung der christlichen Kirchen als »community of the many« und des jüdischen

124 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 27.

125 Ebd. 30.

Volkes als »community of the few«.[126] Eine unkritische Öffnung hin zu einem (theologischen) Dialog mit dem Christentum, so die Befürchtung Soloveitchiks, könnte einer theologischen Selbsteliminierung gleichgekommen.

Umso mehr ist Soloveitchik deshalb auch auf theologischer Ebene darauf bedacht, die Eigenständigkeit des Judentums zu betonen: Er will es aus sich selbst heraus verstanden wissen und verwehrt sich gegen jede Sicht auf das Judentum, in der es in christlichen Narrativen lediglich als eine Art Vorgängerform des Christentums oder im Zeichen einer Erfüllungslogik (Substitutionstheologie) in den Blick kommt.[127] Diese religionsphilosophische Prämisse, die in *The Halakhic Mind* epistemologisch grundgelegt ist und in *The Lonely Man of Faith* anthropologisch-existentiell konkret wird, hat in *Confrontation* Folgen für eine Theorie und Theologie des Dialogs. Die Wahrnehmung von Glaubensgemeinschaften als vollkommen eigenständige Systeme mit je eigenen theologischen Grammatiken führt in *Confrontation* zu der These, Judentum und Christentum hätten für den Bereich des Glaubens eine je eigene theologische Grammatik und Semantik, also unterschiedliche Sprachformen, Erkenntnislogiken und Glaubensinhalte entwickelt. Beide seien so unterschiedlich, dass es sprach- und kommunikationstheoretisch keine gemeinsame Grundlage gebe, die einen theologischen Dialog ermöglichen könnte (Kapitel 4.1.1.3). Zur Erinnerung: Für Andreas Verhülsdonk ist das Argument der theologischen Inkommensurabilität von Judentum und Christentum der Kern von Soloveitchiks Ausführungen:

> »Die Religionen bilden […] unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit mit eigenen Begrifflichkeiten, die untereinander inkommensurabel, also unübersetzbar, sind. Das schließt nicht aus, dass im Judentum und im Christentum gleichlautende Begriffe verwendet werden oder beide Religionen sich historisch wechselseitig beeinflusst haben. Es ist aber davon auszugehen, dass auch gleichlautende Begriffe oder begriffliche Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindern.«[128]

Eine Gefahr dieser Logik könnte darin bestehen, Religionen nur noch als selbstreferentielle Systeme zu denken, die sich in ihrer Selbstbezüglichkeit von ihrer lebensweltlichen Umgebung isolieren und sich jeglichem Dialog mit der Außenwelt verschließen. Dieser

126 Bspw. Soloveitchik: Confrontation, 90. Christian M. Rutishauser sieht darin auch den Grund für Soloveitchiks Insistieren auf einer Kommunikation auf Augenhöhe im Dialog: hat das auch kommunikationstheoretische Gründe: »Die Bedingungen für einen Dialog müssen so beschaffen sein, dass sich die beiden Religionsgemeinschaften wie zwei freie Individuen begegnen können, die durch demokratische Rechte und durch gleiche humanistisch begründete Würde ausgezeichnet sind.« Ders.: Soloveitchik, 264 mit Verweis auf Soloveitchik: Confrontation, 109f.

127 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 107f.

128 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112. Ähnlich auch Rynhold: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue, 119: »Our central argument, however, is that for Soloveitchik, […] there is a direct philosophical path to the idea that one's faith experience might be incommunicable, rendering theological interfaith dialogue futile. In Soloveitchik's case, […] it follows from a commitment to two specific approaches for which viable philosophical cases can be made, those of descriptive reconstruction and antinaturalism. At the same time, though, there are genuine concerns about the efficacy of these methods.«

statischen, homogenisierenden Lesart von Soloveitchik soll im Folgenden eine alternative, fluide und dynamische entgegengesetzt werden.

4.1.3.2 Soloveitchik und die Performance des Dialogs: Soloveitchik weiterdenken

Soloveitchiks in *Confrontation* entwickelte Positionierung zum jüdisch-christlichen Dialog wurde häufig, so auch vom RCA, mit folgender Formel zusammengefasst: Ein Nein zum theologischen Dialog, jedoch ein Ja zu politischer, ethischer und humanitärer Zusammenarbeit zwischen Judentum und Christentum.[129] Im Gegensatz zu Rabbiner Feinstein spricht sich Soloveitchik gerade nicht für ein Verbot des jüdisch-christlichen Dialog aus, sondern er stellt Bedingungen und fordert kommunikationstheoretische und theologische Standards. So auch die Einschätzung David Hartmanns: »R. Soloveitchik is not proscribing Jewish-Christian dialogue but setting limits and outlining a way for the dialogue to occur on both *social* matters and matters *of faith*.«[130] Der Weg hin zu einem Dialog über Glaubensfragen, von dem Hartmann spricht, kann für Soloveitchik dann beschritten werden, wenn beide Dialogpartner*innen die Gleichwertigkeit ihres Gegenübers vollumfänglich anerkennen. Jede Form der Vereinnahmung, Herablassung oder Dominanz des Christentums gegenüber dem Judentum lehnt er ab.[131] Das bedeutet: Soloveitchik bleibt sowohl textinhaltlich[132] als auch textpragmatisch[133] offen, wenn er auch

129 Vgl. das Statement des RCA im Anschluss an Soloveitchiks Confrontation: Statement adopted by the Rabbinical Council of America at the Mid-Winter Conference, February 3–5, 1964. In: Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 114f.

130 Hartmann, David: Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. Bd. 1. Woodstock: Jewish Lights Publishing 2001, 138. Hervorhebung AS.

131 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 107f. Vgl. dazu Rudnick: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums, 10; ähnlich auch Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109. Rynhold erinnert daran, dass Soloveitchik damit nicht einfach nur pragmatische Zugeständnisse an das Christentum macht, sondern dass seine Position konsistent aus seinem philosophischen Wirken ableitbar ist: »Soloveitchik's conclusions in ›Confrontation‹ need not simply be construed as a function of pragmatism or religious conservatism. On the contrary, they exhibit an intellectual integrity that follows from his deepest philosophical convictions.« Ders.: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique on Interfaith Dialogue, 117. Und Rynold weiter: »[w]hile Soloveitchik's conclusions in ›Confrontation‹ are often therefore portrayed as an example of his staunch traditionalism, we have argued that in fact they can be seen as flowing from a rather modern set of philosophical considerations. Moreover, those philosophical considerations can themselves be seen as having implications that are either inherently conservative or radically relativistic. Thus, when unravelling the thought of Soloveitchik, the argument regarding his modernity or Orthodoxy often leads more to obfuscation than illumination. It is the complex interplay between these two poles that in fact defines his thought, both in the particular example of ›Confrontation‹ and more generally« Ebd. 120.

132 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 101–110.

133 Hinweise zu mündlichen Revidierungen von *Confrontation* werden angedeutet in Rothkoff/Schwartz: Soloveitchik, Joseph Baer, 778: »Soloveitchik himself delivered his most famous religious paper, The Lonely Man of Faith, to an interfaith audience at a Catholic seminar in Brighton, Massachusetts, and he *later* stated that all discussions of ethics and social values are necessarily ›religious‹.« Hervorhebung AS. Rothkoff/Schwartz führen leider keinerlei Belege für einen entsprechenden Vortrag o. ä. an. Eigene Recherchen konnten die Aussage Rothkoffs/Schwartzs zwar nicht bestätigen. Von ähnlichen im Privaten getroffenen Aussagen berichten aber auch Irving Green-

nie offiziell von *Confrontation* abrückte. So gesteht Soloveitchik beispielsweise in *On Interfaith Relationships* ein, dass in einem jüdisch-christlichen Dialog auch über sozio-politische Themen die religiöse Dimension immer die grundlegende ist und dass diese Themen mit religiösen Kategorien bearbeitet werden.[134]

Soloveitchiks persönliche und wissenschaftliche Aufnahmebereitschaft ist ein Ansatzpunkt, von dem aus Soloveitchik weitergedacht werden kann. Denn zeigen nicht der mit NA 4 vollzogene Paradigmenwechsel, das (institutionell) etablierte und stabilisierte Verhältnis zwischen Judentum und Christentum und die Dialogpraxis der vergangenen sechzig Jahre (die Performance des Dialogs, Kapitel 2), dass die Konditionen, die Soloveitchik einfordert, mittlerweile dialogtheologisch und -praktisch zumindest weitgehend verwirklicht sind? An dieser Stelle seien drei weitere Beobachtungen erlaubt, die zeigen können, dass Soloveitchik als zentrale jüdisch-orthodoxe Bezugsgröße gerade *für* einen theologischen Dialog (neu) gelesen werden kann.[135]

(1.) Performatives Moment interkultureller Hermeneutik: Neubewertung der Inkommensurabilitätsthese
Die These von der theologischen Inkommensurabilität ist das grundlegende epistemologische Argument in *Confrontation* und besagt, dass ein theologischer Dialog zwischen

berg. Vgl. ders.: For The Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity. Philadelphia: Jewish Publication Society of America 2004, 13f.). Oder auch bei David Rosen: »The late Rabbi Prof. Pinchas Peli claimed that Rabbi Soloveitchik told him explicitly that his concern was only to ensure that only those rabbis well educated enough to engage in theological dialogue with Christians be encouraged to do so.« Ders.: Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue, o.S. mit Verweis auf Peli, Pinchas: Testimony from both the abovementioned rabbis and Rabbi Yitzhak Rubin of Jerusalem.

134 Die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion bleibt für Soloveitchik ungeachtet dessen bestehen: »Jewish rabbis and Christian clergymen cannot discuss sociocultural and moral problems as sociologists, historians or cultural ethicists in agnostic or secularist categories. As men of God, our thoughts, feelings, perceptions and terminology bear the imprint of a religious world outlook. We define ideas in religious categories, and we express our feelings in a peculiar language which quite often is incomprehensible to the secularist. In discussions we apply the religious yardstick and the religious idiom. We evaluate man as the bearer of God's Likeness. We define morality as an act of *Imitatio Dei* etc. In a word, even our dialogue at a socio-humanitarian level must inevitably be grounded in universal religious categories and values. However, these categories and values, even though religious in nature and biblical in origin, represent the universal and public – not the individual and private – in religion.« Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 119. Auch aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive ist die Forderung einer Zusammenarbeit von Juden und Christen auf rein kultureller Ebene losgelöst von Glaubensüberzeugungen zumindest fragwürdig. Eine Trennung in einen rein innerlichen Glauben und ein äußerliches gesellschaftlichen Handeln übersieht die ganzheitliche Dimension gelebten Glaubens, der das ganze Leben eines Menschen durchdringt und damit auch sein gesellschaftliches und politisches Handeln wesentlich bestimmt. David Rosen gib überdies zu bedenken, dass ein solches Verständnis dem Judentum eher fremd ist. Vgl. Rosen: Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue, o.S.

135 Dass diese hermeneutische Frage nicht nur eine hier vertretene Perspektive ist, sondern ein innerjüdischer Diskurs, der gegenwärtig intensiv im Gange ist, zeigen die Dokumente TDW und BJR, die Forschungen von Greenberg und Goodman (vgl. Goodman, Daniel Ross: From Confrontation to Cooperation: The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue. In: HTR 114 (2021) 4, 536–560, 541) sowie die bereits erwähnte Debatte zwischen Rabbiner Ahrens und Rabbiner Homolka (Kapitel 4 in FN 3).

Judentum und Christentum nicht möglich sei, weil Jüd*innen und Christ*innen dazu die gemeinsame Sprache fehle, die eine Verständigung überhaupt erst möglich machen würde:

> »However, when we shift the focus from the dimension of culture to that of faith – where total unconditional commitment and involvement are necessary – the whole idea of a tradition of faiths and the continuum of revealed doctrines which are by their very nature *incommensurate and related to different frames of references* is utterly absurd, unless one is ready to acquiesce in the Christian theological claim that Christianity has superseded Judaism.«[136]

Deshalb lautet Soloveitchiks Urteil: »The confrontation should occur not at a theological, but at a mundane human level. There, all of us speak the universal language of modern man.«[137] Und weiter: »However, if the debate should revolve around matters of faith, then one of the confronters will be impelled to avail himself of the language of his opponent. This in itself would mean surrender of individuality and distinctiveness.«[138]

Mit Andreas Verhülsdonk ist die Prämisse einer theologischen Inkommensurabilität aber wissenschaftstheoretisch und forschungsgeschichtlich zu kontextualisieren und im Lichte des gegenwärtigen Forschungsstandes interkulturellen Hermeneutik gegenzulesen.[139] Wie in Kapitel 4.1.1.3 bereits ausgeführt, überträgt Soloveitchik den Begriff »inkommensurabel« aus einer wissenschaftstheoretischen Debatte der 60er Jahre. Angestoßen wurde sie durch die forschungsgeschichtliche Beobachtung, dass wissenschaftlicher Fortschritt nicht linear oder evolutionär verläuft, sondern als Abfolge von Theorien mit konzeptuellen und terminologischen Neubildungen und Transformation, die keine Übersetzung oder nur Teilübersetzungen von einer in eine andere Theorie zulassen. Mit Verhülsdonk: »Inkommensurabilität bedeutet [zunächst] völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien.«[140] Der Theoriebegriff ist dabei so weit gefasst, dass er, wie bei Soloveitchik, auch auf den Bereich Religion übertragen werden kann, »im Sinne von Unübersetzbarkeit von religiösen Begriffen und Logiken.«[141]

Soloveitchik betrachtet das Judentum und Religionen generell als theologisch eigenständige Systeme, als unabhängige Formen von Welterkenntnis (epistemologischer Pluralismus, Kapitel 4.1.1.1). In diesem Zusammenhang bilde jede Religion eigene Terminologien aus, die untereinander nicht übersetzbar seien.[142] Er geht also, mit Reinhold Bernhardt, davon aus, dass Bedeutungen kultur- und religionsabhängige Konstrukte sind, die nicht problemlos in den Kontext einer anderen Religionstradition übertragbar sind.[143] Diese Unübersetzbarkeit ist für Soloveitchik zwar nicht absolut, denn das würde in aller Konsequenz bedeuten, dass Dialog zwischen Judentum und Christentum

136 Soloveitchik: Confrontation, 107.
137 Ebd. 108.
138 Ebd. 109.
139 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 110–111 und 115–119. Vgl. Kapitel 1.1.3.
140 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111.
141 Ebd.
142 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 107f. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112.
143 Vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 42.

generell unmöglich ist. Gültig aber sei die These der Unübersetzbarkeit zumindest für den Bereich des Glaubens, »where total unconditional commitment and involvement are necessary – the whole idea of a tradition of faiths and the continuum of revealed doctrines which are by their very nature *incommensurate and related to different frames of references*«[144]. Für den Bereich des Ethos beispielsweise sei eine teilweise Übersetzung in kulturelle Kategorien möglich.[145] Auf dieser Basis kommt Soloveitchik zu seiner These, nämlich dass ein *theologischer* Dialog zwar *nicht* möglich sei, ein Dialog über sozialethische und politische Fragen hingegen sei sogar »desirable and even essential«[146].

Nachdem die These der Inkommensurabilität in den 60er Jahren von Kuhn und Feyerabend aus dem Bereich der Wissenschaftstheorie heraus entwickelt wurde, wurde sie in den folgenden Jahrzehnten auch in den Kulturwissenschaften, vor allem im Bereich der interkulturellen Hermeneutik rezipiert. Diese beschäftigt sich, so Reinhold Bernhardt, mit der Frage nach einem Verstehen über Kulturgrenzen hinweg.[147] Während die klassische Hermeneutik sich mit dem Verstehen in erster Linie von Texten *innerhalb* einer kulturellen Tradition auseinandersetzte, ist in der interkulturellen Hermeneutik erstens der Gegenstandsbereich erweitert um historische Zeugnisse, Handlungszusammenhänge und Personen und zweitens geht es um »ein traditions*übergreifendes* Verstehen, also um das Verstehen des kulturell Anderen. Was für das Verstehen des Anderen gilt – dass die Begegnung mit ihm kognitive Dissonanzen hervorrufen, Irritationen auslösen und bisherige Verstehensmuster herausfordern kann – gilt in potenzierter Weise für die Begegnung mit dem kulturell und religiös Anderen.«[148]

Die Schwierigkeit im Bereich der interkulturellen Hermeneutik, an der sich die Inkommensurablitätsthese entzündet, ist das Fehlen eines gemeinsamen Sinnhorizontes. Ist Verständigung auch dann möglich, wenn Menschen mit kulturell unterschiedlich geprägten Referenzrahmen aufeinandertreffen? Je mehr die jeweilige Eigenheit und Andersheit von Kultur und Religion »und damit die letztlich unüberwindbare Differenz der Kulturen«[149] betont wird, wie geschehen bei Soloveitchik, umso eher wird auch davon ausgegangen, dass kulturell und religiös geprägte Begriffe nur kulturimmanent verstanden werden können:

144 Soloveitchik: Confrontation, 107.

145 Ausführlich zu Soloveitchiks These einer partiellen Übersetzbarkeit und der Frage, was an religiösen Traditionen übersetzbar und was unübersetzbar ist s. Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 48–55 (Teil IX). Vgl. Kapitel 4 FN 81.

146 Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 119. Oder in den Worten Andreas Verhülsdonks: »Der Ort des jüdisch-christlichen Dialogs ist der gemeinsam geteilte öffentliche Raum, in dem sich Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen über politische, gesellschaftliche und kulturelle Fragen verständigen. Über theologische Fragen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott thematisieren, aber können Juden und Christen nicht sinnvoll reden noch sich verständigen, weil die von ihnen benutzten Begriffe und Standards nicht ineinander übersetzbar sind.« Ders.: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116f.

147 Ausführlich vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 40–48 (»Interkulturelle Hermeneutik«).

148 Ebd. 41.

149 Ebd. 43. Bernhardt weist darauf hin, dass im Bereich Naturwissenschaft und Technik die Gefahr des Missverstehens über Kulturgrenzen hinweg deutlich kleiner ist, weil empirische Theorien einen engeren Realitätsbezug haben. Vgl. ebd.

> »Kulturübergreifendes Verstehen ist [für Vertreter*innen der Inkommensurabilitätsthese – AS] mit notorischem Missverstehen behaftet, denn dabei werden immer die Vorverständnisse der eigenen Kultur auf Verstehensgegenstände einer anderen Kultur angewandt. Diese [würden] dabei einem ihnen unangemessenen ›framing‹ unterzogen und auf diese Weise anders verstanden als sie von den Angehörigen ihrer jeweiligen Kultur verstanden werden.«[150]

Die Gegenargumentation verläuft über den Rekurs auf kulturelle Universalien. Demnach sei es nicht die Kultur, die eine Realität erzeugt, sondern gerade umgekehrt: die Realität liege der Kultur zugrunde. Kultur konstituiere nicht die Realität, sondern bringe sie zur Sprache: »Sie [Kulturen – AS] bringen nichts anderes, sondern das Gleiche anders zur Sprache«[151]. Beide Positionen, die Annahme von Inkommensurabilität und die Annahme kultureller Universalien, können die Frage nach der Möglichkeit interkulturellen Verstehens nur unzureichend beantworten und werfen sogar neue Fragen auf, wie die Problemüberhänge zeigen. Raimondo Panikkar sieht die Grundproblematik interkulturellen Verstehens im Ringen um einen Weg »zwischen der kolonialistischen Geisteshaltung, die glaubt, dass sie mit den Begriffen einer einzigen Kultur die Totalität der menschlichen Erfahrung ausdrücken kann, und dem entgegengesetzten Extrem, wonach man glaubt, dass es keine mögliche Kommunikation gibt zwischen den verschiedenen Kulturen.«[152]

Im gegenwärtigen interreligiösen Diskurs wird, beispielsweise auch von Reinhold Bernhardt, davon ausgegangen, dass »differenzsensibles interkulturelles Verstehen«[153] möglich ist. Außerdem wird auf die Erschließungskraft interkultureller Aushandlungsprozesse verwiesen. In Anlehnung an Hans-Georg Gadamer bestimmt Bernhardt Verstehen als dialogischen Prozess und unabschließbares dynamisches Geschehen: »Durch Konfrontation mit Außenperspektiven kann das eigene Selbstverstehen erweitert und vertieft werden. Nicht das Einigeln in der eigenen Innenperspektive, sondern das wechselnde Einnehmen von Innen- und Außenperspektiven ermöglicht Selbst- und Fremdverstehen. Es gilt, sich exzentrisch zur eigenen Innenperspektive zu verhalten.«[154]

Die Inkommensurabilitätsthese wurde inzwischen also auch theologisch rezipiert und auf die Möglichkeiten und die Grenzen interreligiöser Kommunikation hin angewandt. Vor allem in Form der Komparativen Theologie (Kapitel 1.2) wird versucht, die Einsichten der interkulturellen Hermeneutik prinzipientheoretisch umzusetzen und im

---

150 Ebd. 42f.

151 Ebd. 44. Begründungsmuster dafür sind anthropologische Konstanten von Daseinsstrukturen, biografischen Phasenwechseln oder ein philosophischer Idealismus. Vgl. ebd.

152 Panikkar, Raimondo: Religion, Philosophie und Kultur. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), 17.

153 Bernhardt: Inter-Religio, 46.

154 Ebd. 45. Vgl. dazu Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Klassiker Auslegen 30). Hg. v. Günter Figal. Berlin: Akademie Verlag 2010. *Position*sveränderungen (Wechsel zwischen Innen- und Außenperspektiven) als Voraussetzung für interkulturelles Verstehen gehen gut zusammen sowohl mit *translationalen* wie mit *topologischen* Theorieansätzen, vgl. ausführlich Kapitel 1.3.

konkreten Dialoggeschehen zur Anwendung zu bringen.[155] »[Die Komparative Theologie – AS] zeichnet sich durch die Bereitschaft aus, die eigenen religiösen und epistemischen Voraussetzungen im Dialog mit Vertretern anderer Religionen zu reflektieren und auf Religionstheologien oder einen vorschnellen Rekurs auf vermeintliche religiöse Universalien zu verzichten,«[156] so Verhülsdonk.

Außerdem entwickelte sich die Theorie um den Fragenkomplex von Inkommensurabilität in den 80er und 90er Jahren selbst weiter. Thomas Kuhn differenzierte später aus seinen Forschungen zu Zweitspracherwerb und Bilingualismus zwischen »Übersetzen« und »Verstehen«. Für das Verstehen sei deshalb nicht die Übersetzbarkeit in die eigene Herkunftssprache die entscheidende Voraussetzung, sondern das grammatikalische, semantische und pragmatische Beherrschen der fremden Sprache.[157] Ein ganz ähnliches Konzept, das jedoch Sprache weniger als Regelsystem, sondern stärker als Lebensform in den Blick nimmt, wurde zeitgleich vom Kulturphilosophen Alasdair MacIntyre entwickelt. Er betont, dass erst eine bilinguale Kompetenz – das Beherrschen einer Sprache wie eine zweite Herkunftssprache und damit auch das Eintauchen in die damit verbundene Lebensform – ein Urteil über die Übersetzbarkeit von Traditionen zulässt.[158] Diese Erkenntnisse aus der Spracherwerbsforschung überträgt beispielsweise Norbert Hintersteiner auf den Bereich der Religion und macht sie für den interreligiösen Dialog fruchtbar.[159] In der Rezeption Soloveitchiks wird es in Zukunft auch darum gehen, die Erkenntnisse interkultureller und interreligiöser Hermeneutik ernst zu nehmen und Soloveitchik vor diesem Hintergrund weiterzudenken.[160]

(2.) Performatives Moment der Dialogpraxis: 60 Jahre nach NA 4 Aus christlicher Perspektive wird Soloveitchiks Position, die auf jüdisch-orthodoxer Seite nach wie vor Autorität beansprucht, für Dialogbemühungen häufig als hinderlich wahrgenommen, mit der Begründung, seine Thesen gingen nicht weit genug. Für die Entstehungszeit bewegt sich Soloveitchik in der Tradition des Orthodoxen Judentums mit *Confrontation* aber durchaus einen Schritt auf das Christentum zu. Die vorkonziliare katholische Kirche, die Soloveitchik bei Abfassung von *Confrontation* insbesondere vor Augen hatte, vertrat nicht nur noch immer die Substitutionstheologie als offizielle Lehrmeinung, mit der im Dritten Reich Antisemitismus und Vernichtungspolitiken religiös legitimiert werden konn-

155 Beispielsweise Hintersteiner: Traditionen überschreiten; Cornille: The Im-possibility of Interreligious Dialogue oder Stosch: Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs, 1–25.

156 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 117.

157 Vgl. Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: Journal for General Philosophy of Science 12 (1997) 2, 257–273, 262–264. Ähnliche Überlegungen stellt auch Paul Feyerabend an, vgl. Hintersteiner: Traditionen überschreiten, 170.

158 MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1988, 370–388 (Kapitel »Tradition and Translation«), 373f.

159 Vgl. Hintersteiner: Traditionen überschreiten, 316–320.

160 Es sind führende Autoritäten der Orthodoxie wie die Rabbiner Shlomo Riskin (Israel), Eugene Korn (Israel) und Irving Greenberg (USA), allesamt Unterzeichner des 2015 erschienenen Statements *To Do the Will of Our Father in Heaven* (vgl. Kapitel 6.2.2), die Soloveitchiks Nein zum theologischen Dialog und seine Argumentation als nicht länger adäquat betrachten und neue Wege im Dialog mit dem Christentum beschreiten.

ten (Kapitel 2). Bereits seit der Antike war es die Kirche, die im Laufe vieler Jahrhunderte mit teils impliziter, teils aber auch aggressiv nach außen getragener antijüdischer Polemik in Wort und Bild eine defizitäre und negative Wahrnehmung des Judentums prägte. Das Judentum kam kirchlicherseits überwiegend als Konstruktion negativer Projektionsvorgänge oder als ungeschichtliche Schablone, von der es sich abzugrenzen galt, zur Darstellung.[161] Kirchen und Theologien strukturierten damit auch die gesellschaftliche Wahrnehmung von Jüd*innen und waren (und sind es teilweise noch immer) mitverantwortlich dafür, dass Jüd*innen im 20. Jahrhundert und auch gegenwärtig in Form von Verschwörungstheorien zu einem generellen gesellschaftlichen Feindbild stilisiert werden konnten und können.[162] Bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es offizielle Lehre der Kirche, dass Jüd*innen eine kollektive Schuld am Tod Jesu trugen (Gottesmordvorwurf), dass der »Alte« Bund Gottes mit Israel durch den »Neuen« Bund in Jesus Christus ersetzt worden war, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist (»extra ecclesiam nulla salus«) und dass Geringschätzung und Konversionsbestrebungen die religiös geforderten Haltungen gegenüber dem Judentum und anderen Religionen waren.[163] Auch wenn es in den Nachkriegsjahren vor dem Konzil viele kleine Initiativen zur Annäherung der beiden Traditionen gab, so brachten doch erst NA und die mittlerweile 60-jährigen Dialogbemühungen Jüd*innen und Christ*innen einander wieder näher (Kapitel 1.4.2).

Confrontation spiegelt auf allen Ebenen wider, dass Soloveitchik 1964 die Kirche, die vor einer konziliaren Neuausrichtung steht, aber auch das von den Folgen der Schoah geschwächte und traumatisierte Judentum, noch nicht bereit dafür hielt, in einen Dialog auf Augenhöhe einzutreten.[164] Wenn aber die Eigenständigkeit der Dialogpartner*innen berücksichtigt würde und keine missionarischen Bestrebungen im Hintergrund stünden (vgl. G&C, Kapitel 6.1.3 sowie Kapitel 7), steht Soloveitchik einem Dialog

161 Vgl. Schubert, Kurt: Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 30–52, 33.

162 Vgl. Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 15–20, 18. Zum Zusammenhang von Antijudaismus und Antisemitismus vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 38–42.

163 Vgl. Korn: The Man of Faith and Religious Dialogue, o.S.

164 »[W]e certainly have not been authorized by our history, sanctified by the martyrdom of millions, to even hint to another faith community that we are mentally ready to revise historical attitudes, to trade favors pertaining to fundamental matters of faith, and to reconcile ›some‹ differences. Such a suggestion would be nothing but a betrayal of our great tradition and heritage and would, furthermore, produce no practical benefits. Let us not forget that the community of the many will not be satisfied with half measures and compromises which are only indicative of a feeling of insecurity and inner emptiness. […]« Soloveitchik: Confrontation, 110. Mit Rutishauser müssen wir uns fragen: »Hat die Kirche schon eine genügend grosse [sic.] Sensibilität entwickelt, um ihr kleineres Gegenüber nicht zu überrollen und letztlich durch Wohlwollen doch zu bedrohen oder gar aufzusaugen? Ist sie sich schon bewusst, dass sie bei allem guten Willen zur Begegnung durch ihre faktische Macht die Dialogbedingungen nicht allein stellen kann? Respektiert sie die Notwendigkeit der Abgrenzung, die das Judentum konstitutiv braucht und die nichts mit Dialogverweigerung zu tun hat?« Ders.: Soloveitchik, 265.

über *theologische* Fragen nicht weiter ablehnend gegenüber. Für eine künftige Rezeption von *Confrontation* ist und bleibt es unerlässlich, Soloveitchik unter den veränderten Vorzeichen auf katholischer Seite durch NA 4 und der im Zeichen des Pontifikats von Franziskus vollzogenen Aufbrüche weiterzudenken.[165] Einen Versuch in diese Richtung unternimmt Eugene Korn, wenn er *Confrontation* vierzig Jahre später, Anfang der 2000er Jahre neu zu lesen: »When R. Soloveitchik penned »Confrontation« in 1964, he could not have foreseen the transformation of Catholic doctrine and radical shift in Christianity's »frame of reference« that was to follow. Almost two years later, the Vatican's proclamation of »Nostra aetate« began a theological journey that continues until this day and from which Christianity will likely never return.«[166]

Für Korn ist Soloveitchiks Argumentation nicht überzeitlich gültig und muss für die Gegenwart je neu betrachtet werden. Zwar gelte das philosophische Argument (*philosophic argument*) der Einzigartigkeit von Religionsgemeinschaften und der Inkommensurabilität von Glaubensüberzeugungen kontextunabhängig (dementgegen wurde im vorherigen Kapitel 4.1.3.2.1 eine Kontextualisierung auch der Inkommensurabilitätsthese und anderer philosophischer Paradigmen gefordert). Doch die katholische Lehre habe sich in den Jahren nach NA maßgeblich transformiert und die Substitutionstheologie offiziell überwunden (*doctrinal argument*). Außerdem haben sich, so Korn, historisch gewachsene Haltungen gerade angesichts eines fundamentalen Wandels historischer, sozialer und intellektueller Bedingungen verändert, was für eine Interpretation von Soloveitchiks Argumentation nicht unberücksichtigt bleiben könne: »In other words, the validity of these latter arguments during the Middle Ages or first half of the 20th century is no assurance that they are valid for the 21st century or for a different understanding of the dialogical encounter.«[167] Für Korn haben sich Dialogpraxis und -verständnis in Judentum und Christentum entscheidend verändert. Die Vorbedingungen, die Soloveitchik in *Confrontation* setzte, sind für ihn inzwischen weitgehend eingelöst.[168] »When two faith communities meet each other as redemptive communities, dialogue is logically possible and even *spiritually desirable*.«[169] Dann sei ein jüdisch-katholischer theologischer Dialog nicht nur möglich, sondern sogar religiöse Aufgabe des Judentums. Denn es seien gläubige Katholik*innen, die als einige wenige in einer postmodernen Gesellschaft im Stande wären, das Judentum zu verstehen: »Although they function in distinct and sometimes radically different categories, members of both faiths face the same loneliness and similar problems that arise from striving to live a hallowed tradition and struggling to find God in post-modern world.«[170]

---

165 Zur Frage einer Traditionshermeneutik im Zeichen der komplexen Rezeption von NA 4 vgl. Höftberger: Tradition in Bewegung.

166 Korn, Eugene: The Man of Faith and religious Dialogue, o.S.

167 Ebd.

168 Vgl. dazu ebd: »[N]amely, (1) acknowledgement of the Jewish people as a vital faith community, (2) non-negotiability of the Jewish commitment to God, (3) mutual respect and non-interference in the faith of the other, and (4) agreement that each community has the right to live, create and worship God in its own way, in freedom and dignity.«

169 Ebd. Hervorhebung AS.

170 Ebd.

(3.) Performatives Moment einer Biografie: Soloveitchiks Denkbewegungen als »Dialog« Zuletzt rufen wir uns als Denkanstoß das Konglomerat jüdischer und christlicher Philosophen in Erinnerung, das Soloveitchiks Denken prägt: darunter Duns Scotus, Kant, Hegel, Schleiermacher, Scheler, Kierkegaard und Barth (Kapitel 4.1.1).[171] Mit Grözinger: »Josef Dov Soloveitchik wird in der jüdischen Welt der Gegenwart eine hohe Bedeutung zugemessen, weil er die sich anscheinend feindlich gegenüberstehenden Bereiche der Philosophie hier und der Halacha dort miteinander zu verbinden wusste. Er ist es, […] der das philosophische Denken nicht nur mit der Halacha zusammenführte, sondern in sie hinein.«[172]

Auch Yitzhak Twersky betont diese Charakteristik: »These references reflect not only great erudition and precision in the history of philosophy but also a philosophic temper, a philosophic mode of thinking, a subtle analytical mind.«[173] Doch damit erfasst Twersky noch nicht das für den jüdisch-christlichen Dialog eigentlich Bedeutsame: Soloveitchiks Wirken und sein theologisches Werk sind selbst als Prozess eines innerlichen theologischen Gesprächs zwischen Judentum und Christentum angelegt und nur als ein solcher Dialog verständlich.[174] Das, was Soloveitchik in *Confrontation* unter der Prämisse einer Inkommensurabilität argumentativ zurückweist – den theologischen Dialog – kann er als Position nur deshalb entwickeln, weil er genau das bereits tut: er bringt beide Traditionen, die jüdische und christliche Philosophie und Theologie, miteinander ins Gespräch, vermittelt sie aneinander und generiert Neues. Die Durchdringung von Soloveitchiks Denken mit westlicher und damit auch christlich geprägter Philosophie, auf die schon Grözinger hinwies, macht David Rosen an einem Beispiel aus *Confrontation* deutlich: So sei die Idee, dass Theologie und sozio-politisches Engagement zu trennende religiöse Bereiche wären, jüdischem Denken eher fremd: »The very idea of ›theology‹ as something set apart, is debatable from a Jewish perspective. Precisely because Judaism sees everything in relation to the Divine, even the discussion of the weather between believers, is a theological discussion.«[175]

---

171 Vgl. neben den Teilen I und II von *The Halakhic Mind* auch Soloveitchik: The Halakhic Man, 110–117. Einen impliziten Bezug auf die dialektische Theologie Barths bestätigt auch Rutishauser: Joesf Dov Soloveitchik, 109–110. Kritik an der Darstellung von Soloveitchiks Denken als »Dialog« würde beispielsweise Micha Brumlik äußern. Für ihn sind die Motive und Referenzen auf christliche Philosophie in Cohens und Soloveitchiks Werk lediglich der Tatsache geschuldet, dass sie ihr Denken in der westlich geprägten Wissenschaftskultur zugänglich machen wollten. Vgl. dazu ausführlicher Goodman: From Confrontation to Cooperation, 545.

172 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 293f.

173 Twersky, Yitzhak: The Rov. In: Tradition 30 (1996) 4, 13–44, 31.

174 Tatsächlich empfindet Soloveitchik selbst sein Studium und die Entwicklung seiner Gedanken – in diesem Fall das Studium rabbinischer Literatur, als innerliches, geistiges Gespräch mit großen Denkern. Vg. Soloveitchik: Ish Ha Halacha, zitiert nach Rudnick: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums, o.S.

175 Rosen: Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue, o.S. Rosen verweist in diesem Zusammenhang auf weitere orthodoxe Stimmen, die Kritik an einer quasi-lehramtlichen Autorität von Soloveitchiks *Confrontation* üben: So kritisiert der israelische orthodoxe Professor Zvi Yaronvi, dass dadurch die Veränderungen auf christlicher und jüdischer Seite nicht ernstgenommen würden. Andere wie der britische Rabbiner Norman Solomon stellen die von Soloveitchik postulierte »theologische Unmöglichkeit« des jüdisch-christlichen Dialogs in Frage. David Hartmann, ein Schüler

Daniel Rynhold sieht sogar Soloveitchiks Zugang zum jüdisch-christlichen Dialog in *Confrontation* insgesamt als basierend auf einem Set moderner westlicher Philosophie.[176] Ähnliches gilt aber auch für den exegetischen Teil 1 von *Confrontation*, so Eugene Korn:

> »To whom is this philosophic excursus [Teil 1 von *Confrontation* – AS] addressed? Its invocation of two Adam ›types‹ echoes Christian scriptures [Röm 5 und 1Kor 15 – AS], its typological reading of holy texts is a classic Catholic exegetical technique, and its celebration of ›the world‹ as a mysterious creative – almost cosmic force [*Confrontation*, 14f. – AS] also calls to mind the ›logos‹ of the New Testament. For R. Soloveitchik, who was au courant with Christian theology, surely these are not coincidences. Evidently R. Soloveitchik wrote Part I with Christian theologians in mind.«[177]

So funktioniert *Confrontation* – so die These, die es als Desiderat im Dialogprozess auszuverhandeln gilt – als ein performatives ins Gespräch Bringen und aneinander Vermitteln von jüdischer und christlicher Tradition, als ständiger Perspektiv- und Positionswechsel, als dialogischer Wechsel von Innen- und Außenperspektive. Rothkoff und Schwartz erinnern auch daran, dass Soloveitchik »The Lonely Man of Faith« vor einem interreligiösen Publikum am katholischen Seminar in Brighton, Massachusetts, vortrug und damit performativ bereits die eigene Absage an einen theologischen Dialog überschreitet.[178]

Christian M. Rutishauser sieht mit Blick auf die Bezüge zur Inkommensurabilitätsthese und die Barth'sche Unterscheidung zwischen Religion und Glauben, die in *Confrontation* zusammenlaufen, auch die »Formel«, mit der *Confrontation* üblicherweise (so auch hier) wiedergegeben wird, als »zu einfach«:

> »Er [Soloveitchik – AS] unterscheidet davon [vom unableitbaren Glauben als existenzieller Entscheid und göttliche Verpflichtung] die zu Kultur gewordene Religion und Tradition, die in den Dialog mit dem Mitmenschen und der Gesellschaft gebracht werden kann. Soloveitchik scheint von der dialektischen Theologie beeinflusst zu sein, die Glaube und Religion unterscheidet. Der existentielle und unableitbare Glaubensentscheid verbindet sich mit dem Geheimnis des Menschen. *Religion* und *Kultur* sind jedoch die *kommunizierbaren Anteile* religiöser Existenz – und dazu gehört namentlich die *Theologie*.«[179]

Soloveitchiks, kritisiert, dass Soloveitchik das fragmentarische und unvollständige Moment geschichtlich ergangener Offenbarung nicht ernst genug nehme. Für ihn ist interreligiöser Dialog ein Imperativ. Ausführlicher zu diesem innerjüdischen Diskurs und entsprechende Literaturangaben s. Rosen: Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue, o.S.

176 Vgl. Rynhold: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue, 120. Moshe Sokol schlüsselt entlang von *The Lonely Man of Faith* exemplarisch den impliziten Einfluss Barths auf: »Soloveitchik was aware of Barth's work at an early date, and admiringly referred to him in the introductory section of Halakhic Man. What both Maimonides and Barth could offer Soloveitchik were models of how to use the biblical text as a springboard for an intellectually sophisticated discussion of the human condition.« Ders.: Lonely Man of Faith, 397.

177 Korn: The Man of Faith and religious Dialogue, o.S.

178 Vgl. Rothkoff/Schwartz: Soloveitchik, Joseph Baer (1903–1993), 778.

179 Rutishauser, Christian M.: Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Jehoschua Ahrens/Karl Hermann Blickle/David Bollag/Johannes Heil: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und

Insgesamt, das konnten die vorangegangenen Überlegungen zeigen, wirkt Soloveitchiks zunächst zwar klar, aber auch statisch anmutendes »ja zu einem Dialog über sozio-politische Fragen, nein zum theologischen Dialog« keineswegs hemmend für den jüdisch-christlichen Dialog, sondern vielmehr als Stimulus für eine intensive und vor allem epistemologische Fragen betreffende Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Dialog, die es in der Form ohne *Confrontation* vielleicht nicht gegeben hätte. Die aufgezeigten Diskussionslinien bilden einen Forschungsdiskurs innerhalb des orthodoxen Judentums ab – ein Prozess, dessen Ausgang derzeit noch offen ist (vgl. TDW und BJR in Kapitel 6 sowie die Ahrens-Homolka-Debatte, Kapitel 4 in FN 3).[180] Und immer wieder wird innerhalb dieses Prozesses Abraham J. Heschel ins Spiel gebracht.

4.2 Jüdischer Zuspruch
Abraham J. Heschels *No Religion Is an Island* (1965/66)

4.2.1 Grundlinien seines Lebens und Denkens: »Meine Füße beteten«

In den USA der 1960er Jahre gab es neben Rabbiner Joseph B. Soloveitchik eine weitere prominente Stimme des Judentums: Rabbiner Abraham J. Heschel.[181] Mit seinem politischen Engagement, das er aus seinem jüdischen Glauben ableitete,[182] wurde er in der amerikanischen Öffentlichkeit als jüdischer Gelehrter wahrgenommen, der sich immer wieder kritisch zum Krieg im Vietnam äußerte oder aktiv die Bürgerrechtsbewegung gegen Rassendiskriminierung unterstützte. Während des Marsches in Selma an der Seite von Martin Luther King habe er das Gefühl gehabt, »dass [s]eine Füße beteten«[183]. Neben seinem politischen Engagement wird er auch für den jüdisch-christlichen Dialog zu einer bedeutsamen Figur. Das *American Jewish Committee* (AJC) ernannte Heschel als Repräsentanten des Judentums zum Berater für das Zweite Vatikanische Konzil. Wie sich zeigen wird, verdanken sich wichtige Errungenschaften aus NA nicht unwesentlich der

Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ²2020, 170–183, 175.

180 Vgl. dazu auch die Neuveröffentlichung Daniel Ross Goodmans: ders.: Soloveitchik's Children: Irving Greenberg, David Hartman, Johnathan Sacks, and the Future of Jewish Theology in America. Tuscalossa, Alabama: The University of Alabama Press 2023.

181 Für eine ausführliche Biografie Heschels s. Dolna, Bernhard: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Heschel: Leben und Werk. Mainz: Matthias Grünewald 2001. Mit dem 2019 erschienenen Werk »Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul« bietet Edward Kaplan die aktuellste Biografie Heschels. Er erarbeitet darin nicht nur detailliert die Stationen seines Lebens, sondern gibt vor allem auch Einblicke in die politischen, sozialen und theologischen Themen, die Heschel bewegen und die er in seinen Schriften bearbeitet: Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul. Philadelphia: The Jewish Publication Society 2019.

182 Vgl. Heschels Forschungsschwerpunkt zu den Propheten, insbesondere seine Dissertation »Die Prophetie« (1932): Heschel, Abraham Joshua: The Prophets. New York: Harper & Row 1962.

183 So weiß Susannah Heschel aus dem Tagebuch ihres Vaters zu berichten: Heschel, Susannah: My Father. In: Harold Kasimow/Byron L. Sherwin (Hg.): No Religion is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. New York: Wipf & Stock 1991 (Reissue 2008), 23–41, 38.

jüdisch-katholischen Freundschaft zwischen Kardinal Augustin Bea und Rabbiner Abraham Heschel. Das gilt im Besonderen für die lehramtliche Abkehr von der Judenmission (Kapitel 7). Auch Papst Paul VI. lernte Heschel während der Konzilsverhandlungen kennen und schätzen. Nur wenige Wochen nach Heschels Tod sprach Paul VI. in einer allgemeinen Audienz über die Suche des Menschen nach Gott und betonte, dass noch bevor wir uns auf die Suche nach Gott machten, Gott bereits auf der Suche nach uns wäre. Im später veröffentlichten Manuskript werden Heschels Schriften, vor allem *God in Search of Man* als Ursprung dieser Gedanken angegeben.[184] Das zeigt auch, dass Heschels Denk- und Sprachformen für die christliche Theologie hochgradig anschlussfähig ist. Was katholischen Theolog*innen der post NA-Generation als selbstverständlich erscheint, wäre ohne diesen jüdischen Vordenker wohl nicht möglich gewesen.[185]

Abraham Joshua Heschel wurde am 11. Januar 1907 in Warschau in eine angesehene und traditionsreiche Familie chassidischer Rabbiner geboren. Seiner großen Begabung entsprechend wurde er bereits früh gefördert: Er erhielt eine klassisch jüdische Ausbildung und wurde mit rund 16 Jahren zum Rabbiner ordiniert.[186] Mit nur zwanzig Jahren widersetzte er sich der streng gesetzestreuen Familientradition und der an ihn herangetragenen Erwartungen und ging nach Berlin. Bereits dort zeigte sich sein allseitiges religiöses und wissenschaftliches Forschungsinteresse: Er besuchte nicht nur das konservativ orthodoxe Hildesheimer Rabbinerseminar und studierte an der »Hochschule für die Wissenschaft des Judentums«, sondern belegte parallel dazu einige Kurse in Philosophie, Kunstgeschichte und Semitischer Philologie an der Universität Berlin.[187] 1932 vollendete er seine Dissertation »Die Prophetie«. 1937 übernahm er auf Einladung Martin Bubers das *Jüdische Lehrhaus* in Frankfurt. In einer Herbstnacht 1938 sollte Heschels Zeit in Deutschland gewaltsam enden. Er wurde von der Gestapo verhaftet und in ein Internierungslager nach Polen deportiert. Von dort kam er nur mit Hilfe seiner Familie frei und konnte eine Lehrtätigkeit in Warschau aufnehmen.[188] Nur sechs Wochen vor Einfall der Nazis in Polen gelang Heschel die Flucht über London in die USA. Dort lehrte er ab 1940 am *Hebrew Union College* in Cincinnati. Ab 1945 bis zu seinem Tod unterrich-

184 Vgl. dazu Dolna, Bernhard: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft. Leben und Werk von Rabbi Abraham Joshua Heschel. In: Herder Korrespondenz 61 (2007) 12, 642–646, 644. Heschel gilt damit als der erste nichtchristliche Theologe, der von einem Papst zitiert wurde.

185 »[T]he legacy of Abraham Heschel stands as an important testimony […]; because without Heschel's prophetic voice, it would be very difficult to imagine the existence of *Nostra Aetate* and the positive subsequent developments that we are witnessing today.« Furnal, Joshua: Abraham Joshua Heschel and Nostra Aetate. Shaping the Catholic Reconsideration of Judaism during Vatican II. In: Religions 7 (2016) 70, 1–12, 10. Auch Michael A. Chester sieht, dass Heschel einen wesentlichen Anteil daran hat, wie Christ*innen über Jüd*innen denken, vgl. Chester, Michael A.: Jewish-Christian Relations today. The Legacy of Abraham Joshua Heschel. In: European Judaism 41 (2008) 1, 36–41, 37.

186 Vgl. Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 18.

187 Vgl. Dolna: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft, 643.

188 Vgl. Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs. Kevelaer: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2016, 63f.

tete er Ethik und jüdische Mystik am New Yorker *Jewish Theological Seminary* (JTS), dem akademischen und spirituellen Zentrum des konservativen Judentums in den USA.[189]

4.2.1.1 Chassidismus. Dynamik einer jüdischen Frömmigkeitsbewegung zwischen theologischer Polemisierung und romantischer Idealisierung

Heschels Vater wird in Medzibozh, einer kleinen Stadt in der heutigen Ukraine geboren. Als letzte Wirkstätte Rabbi Israel ben Eliesers (um 1700–1760), genannt Baal Schem Tov, wird Medzibozh im 18. Jahrhundert zu einem Ursprungsort der als Chassidismus (alternative Schreibweise: Hassidismus) bekannten mystisch-charismatischen Frömmigkeitsbewegung im osteuropäischen orthodoxen Judentum. Zu Heschels Geburt kann seine Familie bereits auf sieben Generationen chassidischer Rabbiner zurückblicken.[190] Die chassidische Betonung der Erfahrung einer persönlichen Gott-Mensch-Beziehung prägen Heschels Spiritualität und sein theologisches und religionsphilosophisches Wirken: »The Judaism he first knew and mastered in his native Poland was that of Talmud, Kabbala and Bible as read and as lived in the Hasidic tradition. Throughout his life he retained the sense of the constant presence of God and of the holiness of creation which he had imbibed in the intense, inward-looking world of his youth […].«[191]

Im deutschsprachigen Raum wurden die chassidischen Lehren überwiegend durch die Forschungen Martin Bubers (1878–1965) zugänglich, der unter anderem Schriften chassidischer Lehrer übersetzte. Obwohl Bubers Chassidismus-Konzept bereits zu seinen Lebzeiten kritisiert wurde und noch heute als romantisches Konstrukt von Religionswissenschaftler*innen und Judaist*innen verworfen wird – auch Heschel war mit Bubers Chassidismus-Deutung nicht einverstanden, lobte aber Bubers Bemühen und Interesse[192] – hat es doch vor allem die nichtjüdische Wahrnehmung des Chassidismus nachhaltig geprägt: »Dass Bubers Hörer und Leser es letztlich […] mit einer von ihm selbst transformierten und den westlichen Bedürfnissen angepassten Form jüdischer Theosophie und Lebensweise zu tun bekamen, ahn(t)en die meisten nicht.«[193]

Es war vor allem Gershom Scholem (1897–1982), der sich auch aufgrund der Wirkmächtigkeit des Buberschen Chassidismus-Bildes dazu gezwungen sah, sich öffentlich

189 Vgl. Rothschild, Fritz A./Meir, Ephraim: Heschel, Abraham Joshua (1907–1972). In: Michael Berenbaum/Fred Kolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 9. Detroit, MI: Macmillan Reference ²2007, 70–72, 70f.

190 Vgl. Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 61.

191 Solomon, Norman: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought. In: European Judaism 41 (2008) 1, 4–15, 4.

192 Vgl. Solomon, Norman: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought. In: European Judaism 41 (2008) 1, 4–15, 5; sowie Giannini, Gianluca: Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Judaism and its Interrelation with »New Thinking«. In: Modern Judaism 29 (2009) 1, 117–125, 118.

193 Talabardon, Susanne: Chassidismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 1. Mit Blick auf Buber schreibt Talabardon »Unter den Händen Martin Bubers veränderte sich eine osteuropäisch-jüdische Reformströmung zu einer universalen Ethik, die, wenn auch in jüdischem Gewande, dem modernen Menschen schlechthin Weisung an die Hand gibt, die verhängnisvollen Dichotomien von Individuum und Gesellschaft zu überwinden.« Ebd. 234. Buber, Martin: Der Chassidismus und der abendländische Mensch. In: Merkur 10 (1956), 933–943.

kontrovers zu Buber zu verhalten.[194] Über Scholems Kategorisierung des Chassidismus als letzte Phase der jüdischen Mystik (Kabbala) herrscht religionsphilosophisch bis heute Konsens.[195] Doch schon vor Buber war die westeuropäisch geprägte Wahrnehmung des Chassidismus verzerrt, pejorativ und polemisch aufgeladen: Den Aufklärern unter seinen Gegnern erschien der Chassidismus als rückständig,[196] innerjüdisch wurde der Bewegung immer wieder Nachlässigkeit im Umgang mit den Geboten vorgeworfen.[197] Die systematische Erforschung dieser jüdischen Strömung steht derzeit erst am Anfang.[198] Doch sie gewinnt zusehends an Bedeutung, auch weil der Chassidismus nach wie vor eine wachsende jüdische Gruppierung ist.[199]

4.2.1.2 Abraham Joshua Heschel als jüdischer Grenzgänger

Heschels biografischer Weg und sein akademischer Werdegang oszilliert zwischen den jüdischen Strömungen seiner Zeit. Dazu vereinigt er in sich jüdische, mystisch-geprägte Spiritualität mit westlicher Bildung und Kultur.[200] Heschel verblieb nicht innerhalb der chassidisch streng gesetzestreuen Familientradition. Mit 16 Jahren ging er zunächst nach Wilna, wo er ein naturwissenschaftliches Gymnasium besuchte und zum ersten Mal fasziniert war von der religiösen und kulturellen Vielfalt dieses »Jerusalems von Litauen«.[201] Mit zwanzig Jahren ging er nach Berlin, einem Epizentrum nicht nur jüdi-

194 Vgl. Scholem, Gershom: Martin Bubers Deutung des Chassidismus. In: ders.: Judaica 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 165–206, 177.

195 Vgl. Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 356. Vgl. dazu auch Talabardon: Chassidismus, 10–12, 10: »An jenen beiden einflussreichen Denkern [Buber und Scholem – AS] lässt sich nachgerade idealtypisch beobachten, wie methodische Zugangsweisen und inhaltliche Prämissen das Ergebnis einer Untersuchung präjudizieren. Buber näherte sich dem Chassidismus als ›rezipierender Erbe‹, indem er sich gewissermaßen selbst in diese Geschichte hineinschrieb – Scholem sollte dies als ›Neochassidismus‹ kritisieren. Scholem hingegen untersuchte jene osteuropäische Strömung mit den kritischen Methoden eines Religionshistorikers und unterstellte der Position seines Kontrahenten Buber einen (wissenschaftlichen) Anspruch, den jener gar nicht erhoben hatte. Die Kontroverse, welche Bubers letzte Lebensjahre überschattete, ist forschungsgeschichtlich längst zugunsten Scholems entschieden.« Zitat aus Grözinger, Karl Erich: Chassidismus und Philosophie. Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers. In: Werner Licharz/Heinz Schmidt (Hg.): Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag. Bd. 1: Dialogik und Dialektik. Frankfurt a.M.: Haag + Heerchen 1989, 281–294, 281. Zum Streit zwischen Buber und Scholem zum Chassidismus vgl. auch Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 2, 683–687 sowie allgemein zum Chassidismus das Kapitel »Der osteuropäische Hassidismus – Ein anthropologisch-mystisches Modell der Kabbala« aus ebd.

196 Neben Josef Perl (1773–1839) und Isaak Ber Levinsohn (1788–1860) zeichnete auch der Historiker Heinrich Graetz (1817–1891) den Chassidismus als verdunkelnd und unaufgeklärt. Vgl. dazu Talabardon: Chassidismus, 6.

197 Beispielsweise der jüdische Gelehrte Gaon von Wilna (1720–1797), vgl. dazu Talabardon: Chassidismus, 6.

198 Vgl. dazu beispielsweise den Sammelband Biale, David et al.: Hasidism. A new history. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018. Weiter als im deutschsprachigen Gebiet ist man in Israel, den USA und Großbritannien, wo die religionswissenschaftliche und -historische Erforschung des osteuropäischen Chassidismus innovativ voranschreitet.

199 Vgl. Talabardon: Chassidismus, 5.

200 Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 389.

201 Vgl. dazu Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 62f.; Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 389.

scher Intellektualität in der Weimarer Republik. So kam es, dass er 1934 neben seiner orthodoxen Rabbinerordination eine zweite, liberale Rabbinerordination erhielt.[202] Seine humanistische Bildung erhielt Heschel in Kursen an der Universität Berlin. Dort studierte er Philosophie und kam auch mit moderner protestantischer Bibelwissenschaft in Berührung:

> »Heschel had already studied most of what the Orthodox seminary could teach him about Talmud. Now he wanted to understand the biblical criticism and theology provided by the Liberal Hochschule [in Berlin – AS]. […] For the first time in his life, he was compelled to integrate religious and secular standards, which he did by translating spiritual intuitions into a philosophical idiom. At the university, he focused on the Hebrew prophets. At the Hochschule, he also focused on the Bible, using critical methods opposed by the Orthodox Rabbiner-Seminar.«[203]

Obwohl Heschel im privaten Bereich weiterhin observant lebte, öffnete er sich in seinem theoretischen Nachsinnen gegenüber der Pluralität innerhalb des Judentums sowie der westlichen Gesellschaft und nahm neue Impulse in sein Denken auf.[204]

Für das orthodoxe Judentum wird aufgrund dessen eine autoritative Rezeption der Schriften Heschels problematisch.[205] Manifest wird dieser zunächst nur vage sich in der Biografie Heschels abzeichnende Umstand schließlich durch Heschels Lehrtätigkeiten in den USA. Nach seiner Flucht vor dem NS-Regime lehrte er am *Hebrew Union College* in Cincinnati (1940–1945), dem wichtigsten Ausbildungszentrum des Reformjudentums, später am New Yorker *Union Theological Seminary*, dem intellektuellen Zentrum des konservativen Judentums (1946–1972).[206] Heschels Lehre und Einfluss dort waren derart nachhaltig, dass er als »einer der prominentesten Theologen der *Conservatives*« wahrgenommen wird, der »weit über die eigene Gruppe hinaus gewirkt [hat]«.[207]

---

202 Vgl. Rothschild/Meir: Heschel, Abraham Joshua, 70.

203 Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 36f.

204 Zur Frage nach einer Einordnung und Kategorisierung Heschels s. alternativ auch Grözinger: The Jewish Tradition in the Philosophy of A. J. Heschel, 29f.

205 Um diesen Umstand zu verdeutlichen, eignet sich ein Vergleich zwischen Soloveitchiks und Heschels Halacha-Verständnis: Während für Soloveitchik die Halacha das unveränderliche Wesen der Tora ist, auf das alles andere rückführbar ist, sieht Heschel die Halacha als wurzelnd in einer konkreten Gesellschaft und ist diesem Umstand entsprechend offener für Kritik und Transformation der halachischen Tradition. Für Soloveitchik existiert die Halacha losgelöst von Gesellschaft als unabhängiges a priori. Heschel lehnt diese Vorstellung als idealistisches, überzeitliches Konstrukt ab und bezeichnet Soloveitchiks Gesetzeslehre als »Pan-Halachaismus«. Vgl. dazu ausführlicher Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 11–14.

206 Vgl. dazu Kaplan, Edward K.: Apostle to the Gentiles (1961–1966). In: ders.: Mind, Heart, Soul. Philadelphia: The Jewish Publication Society 2019, 285–292.

207 Maier, Johann: Judentum. Studium Religionen (UTB 2886 Studium Religionen). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ^{2}2013, 162. Vgl. dazu ausführlicher ebd. insb. Teil III, Kapitel 6.3 »Reformjudentum« 155–161 sowie Kapitel 6.4 »Konservatives Judentum«, 161–163. Für den jüdisch-christlichen Dialog ist in dieser Hinsicht vor allem der großer Einfluss Heschels auf das Dialogdokument *Dabru Emet* (2000) von Bedeutung (Kapitel 6.2.1). Für eine aufschlussreiche komparative Analyse vgl. Krajewski: Abraham Joshua Heschel and the Declaration *Dabru Emet*, 156–166. »The aim of my

Eine Festschreibung Heschels auf das konservative Judentum ist jedoch weder aus historisch-biografischer noch aus theologisch-rezeptionshermeneutischer Sicht sinnvoll. Das Reformjudentum war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein eine junge, vielschichtige und hochgradig dynamische Bewegung. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts beginnen sich die Grenzen sowohl zum orthodoxen Judentum wie auch innerhalb des reformierten Judentums selbst feiner abzuzeichnen und zu verfestigen.[208] Heschel bewegt sich souverän innerhalb dieses religionssoziologisch sich pluralisierenden Feldes. Sein Potential kann erst in der Wahrung dieser Vielschichtigkeit und Beweglichkeit voll ausgeschöpft werden.

4.2.2 Heschels (Religions-)Philosophie (*God in Search of Man*)

4.2.2.1 Chassidisches Erbe: jüdische Mystik und Philosophie

Wie Soloveitchik strebt auch Heschel eine Versöhnung jüdischer Theologie und westlichen philosophischen Denkens an. Wegen seiner breitgefächerten jüdischen und säkularen Bildung kann Heschel für eine Legitimierung und Reformulierung des Judentums und seiner Traditionen sein Wissen aus einem reichen Fundus an Quellen schöpfen: Neben mündlicher und schriftlicher Tora – insbesondere der prophetischen Schriften, die er nicht nur in seiner Dissertation, sondern über Jahre hinweg intensiv bearbeitete –, ist es das gesamte Spektrum jüdischer Literatur (rabbinische, mittelalterliche, kabbalistische und chassidische Literatur). Es ist besonders die jüdische Mystik, aus der sich Heschels Denken speist. In seinem letzten Werk, *A Passion for Truth* (1973) gibt er selbst über sein spirituelles Vermächtnis Auskunft.[209] Gianluca Giannini sieht Parallelen vor allem in der Betonung einer inneren Spannung zwischen Aktivität und Gebet, zwischen Praxis und Kontemplation.[210] Matanaky weist darauf hin, dass Heschel, obwohl er nur selten aus kabbalistischen oder chassidischen Schriften zitiert,[211] immer wieder chassidische Kategorien in philosophische Sprache übersetzt und mit Tropen aus der kabbalistischen Literatur arbeitet: so der seine Werke durchziehende theologische Grundtenor, dass Gott den Menschen brauche (*divine need, zorekh gavo'ah*).[212] Die mystischen Resonanzen in seinem philosophischen und theologischen Denken finden auch sprachlichen und stilistischen Niederschlag: Seine Texte sind nicht stringent durchorganisiert, vielmehr kreisend, meditativ, angereichert mit suggestiven und rhetorischen Fragen, voller Polaritäten komponiert, manchmal sogar poetisch.[213]

---

essay is to demonstrate that Heschel's ground-breaking lecture ›No Religion Is an Island‹ of 1965 contains almost all the ideas that are put forward in the declaration *Dabru emet*.« Ebd. 156.

208 Zur Entstehung und Entwicklung des Reformjudentums vgl. Maier: Judentum, 155–163.

209 Heschel, Abraham Joshua: A Passion for Truth. New York: Farrar, Straus and Giroux 1973.

210 Vgl. Giannini: Heschel's Philosophy of Judaism, 118. Vgl. dazu Heschel: A Passion for Truth, XIV.

211 Wie beispielsweise ein Aphorismus Baal Shem Tovs zum göttlichen Wort in Heschel: God in Search of Man, 145.

212 Vgl. Matanaky, Eugene D.: The Mystical Element in Abraham Joshua Heschel's Theological-Political Thought. In: Shofar 35 (2017) 3, 33–55, 35. Zur Trope »God is in need of man« vgl. bspw. Heschel: God in Search of Man, 68.

213 Heschel hegt bereits seit seiner frühen Jugend Affinitäten zur Poesie. Während seiner Schulzeit in Wilna ist er ab 1923 Mitglied der Schriftstellergruppe *Jung Wilna* und verfasst eigene Gedichte. Vgl.

4.2.2.2 Philosophie des Judentums: Phänomenologie und Tiefentheologie[214]

Anders als Martin Buber ist der Chassidismus für Heschel nichts, was er neu entdeckt. Seine Neuerrungenschaft ist vielmehr die westeuropäische Philosophie. So konfrontiert er sein jüdisches Erbe mit den Fragestellungen der großen Denker des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, mit denen er sich seit seiner Studienzeit in Berlin beschäftigte: Kierkegaard, Bergson, Otto, Dilthey, Scheler, Husserl, Hartmann und Heidegger. Ihre Impulse sollten ihn Zeit seines Lebens begleiten.[215] Für Karl Erich Grözinger haben diesen philosophischen Horizont nicht nur Soloveitchik und Heschel gemeinsam. Man könnte dieses Konglomerat sogar als Charakteristikum jüdischer Philosophie des 20. Jahrhunderts bezeichnen: Viele aus Osteuropa stammende jüdische Denker, darunter Levinas und Leibowitz, die nach der Schoah in Israel und den USA wirkten, studierten vor ihrer Vertreibung in Deutschland: »[S]ie sind durch die damals herrschenden Richtungen der deutschen Universitätsphilosophie, vor allem den Neukantianismus Hermann Cohens und der Phänomenologie Edmund Husserls – also Meister, die selbst jüdisch waren – entscheidend geprägt worden, ehe sie nach dem Krieg in neuen Zentren des jüdischen Lebens ihre eigenen Philosophien des Judentums entwickelten.«[216]

Wie Heschel selbst sagt, ist sein philosophischer Zugang ein phänomenologischer.[217] Mit dem skizzierten spirituellen und philosophischen Rüstzeug will er einen religionsphilosophischen »Neuanfang« wagen:

---

dazu Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 389. Grözinger spricht von einer »homiletischen Sprache« und einer »lyrischen Theologie«. Ebd. 397.

214 Ausführlich zu *God in Search of Man* s. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 399–413. Aufschlussreich ist Grözingers Aufschlüsselung von Heschels Werk über die drei Hauptteile »God«, »Revelation« und »Response«.

215 Vgl. dazu Kimelman, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. In: Modern Judaism 24 (2003) 3, 251–271, 271.

216 Krochmalnik, Daniel: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Rezension zu Karl Erich Grözingers 5. Band: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/juedisches-denken-theologie-philosophie-mystik.html (10.02.2025).

217 In seiner 1962 erschienenen Überarbeitung seiner Dissertation *The Prophets* schreibt er: »I still maintain the soundness of the method described above, which in important aspects reflects the method of phenomenology.« Heschel: The Prophets, xvi. Auf dieses Zitat machte David Novak aufmerksam, vgl. ders.: Heschel's Phenomenology of Revelation, 36. Vgl. ausführlich zu Heschel und der Husserlschen Phänomenologie: Perlman, Lawrence: Abraham Heschel's Idea of Revelation. Atlanta: Scholars Press 1989, 4. Gegenstand von Heschels Dissertation war das *Bewusstsein* der Propheten. Dazu Grözinger: »Sein Interesse gilt also nicht den prophetischen Ansichten und Lehren, deren Ideen, oder gar deren Wahrheit, sondern der Beschreibung der Eigenart des Prophetischen, er sucht nach den das Wesen der Prophetie bestimmenden Bewusstseinstatsachen. Darum lautet der Titel der deutschen Version des Prophetenbuches von Heschel präziser »Die Prophetie« und nicht wie im englischen »The Prophets«, weil es nicht um die durchaus unterschiedlichen Botschaften der Propheten geht, sondern um das alle Propheten verbindende Wesen des prophetischen Bewusstseins.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 390f. Damit korreliert Heschels Offenbarungskonzept: Die von den Propheten beanspruchte Offenbarung ereignet sich als innerer Prozess, in ihrem Bewusstsein (vgl. Heschel: Prophetie, 3). Dazu Grözinger: »Der Offenbarungsvorgang ist ein seelisches Geschehen und nur dieses kann beschrieben werden.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 391.

> »Most theories of religion start out with defining the religious situation as man's search for God and maintain the axiom that God is silent, hidden and unconcerned with man's search for Him. Now, in adopting that axiom, the answer is given before the question is asked. To Biblical thinking, the definition is incomplete and the axiom false. The Bible speaks not only of man's search for God but also of *God's search for man*. ›Thou dost hunt me like a lion,‹ exclaimed Job (10:16). […] All of human history as described in the Bible may be summarized in one phrase: *God is in search of man*. Faith in God is a response to God's question.«[218]

In seinen beiden Hauptwerken *Man Is Not Alone* (1951) und *God in Search of Man* (1955) entwirft er eine Philosophie des Judentums und avanciert damit zu einem der wichtigsten neuzeitlichen Religionsphilosophen in den USA. Das Judentum ist für Heschel nicht Objekt der Philosophie, sondern es wird zur Quelle philosophischen Denkens, weil es, so seine Überzeugung, antwortfähig ist auf die existentiellen Fragen des modernen Menschen.

> »Philosophy does not begin out of nothing. It may be defined as a science with a minimum of presuppositions. But it can never dispense with all presuppositions. It is, furthermore, involved in a specific *way of thinking*, in certain modes and categories of apprehension and evaluation. The major premises of Western philosophy are derived from the Greek way of thinking. There is more than one way of thinking. Israel and Greece not only developed divergent doctrines; they operate within different categories. The Bible, like the philosophy of Aristotle, for example, contains more than a sum of doctrines; it represents *a way of thinking*.«[219]

Sein Projekt einer Philosophie des Judentums will die biblisch fundierte, jüdische Denkweise als eigenständig und der griechischen Philosophie gleichrangig legitimieren und das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt auf dieser Basis neu definieren. »The Bible points to a way of understanding the world from the point of view of God. It does not deal with *being as being* but with *beings as creation*. Its concern is not with ontology or *metaphysics* but with history and *meta-history*.«[220]

Um zu verstehen, wie sich der Mensch als Geschöpf erfährt, versucht Heschel jene Wirklichkeit zu ergründen, die dem Phänomen Religion zugrunde liegt: Die lebendige und dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dieser nähert er sich deskriptiv über das empathische Erschließen der traditionellen Schriften Israels und der Rekonstruktion der Erfahrungen religiöser Jüd*innen an.

> »There are two types of thinking; one that deals with *concepts* and one that deals with *situations*. […] Conceptual thinking is an act of reasoning; situational thinking involves an inner experience; […] Conceptual thinking is adequate when we are engaged in an effort to enhance our knowledge about the world. Situational thinking is necessary when we are engaged in an effort to understand issues on which we stake our very

218 Heschel: God in Search of Man, 136.

219 Ebd. 14 (vgl. auch ebd. 22).

220 Ebd. 16. Vgl. dazu ausführlicher Giannini: Heschel's Philosophy of Judaism, 122–124.

> existence. […] Our first goal, then, is not to evolve the philosophy of a doctrine, interpretations of a dogma, but the philosophy of concrete events, acts, insights, of that which is a part of the pious man.«[221]

Die Husserlsche Phänomenologie (vor allem in der Bearbeitung Max Schelers[222]) offeriert ihm eine Methodologie, die es ihm erlaubt die traditionellen Doktrinen und das Ausüben der *mitzvot* zu reinterpretieren und positiv neu zu bewerten, gleichzeitig aber die Bedeutung religiöser Erfahrung und sozialen Engagements nicht aus dem Blick zu verlieren.[223] Diesem Ansatz folgend beginnen Heschels Überlegungen beim Menschen und seiner religiösen Erfahrung, beim Staunen über das Wunder, das Mysterium und die Erhabenheit Gottes.[224] Religionen, allen voran das Judentum, könnten Antwort auf die »ultimate question« des Menschen geben: »The question about God is not a question about all things, but *a question of all things*; not an inquiry into the unknown but an inquiry into that which all things stand for; a question we ask for all things. It is phrased not in categories of reason but in *acts* in which we are astir beyond words. The mind does not know how to phrase it, jet the soul sighs it, sings it, pleads it.«[225]

Über die deskriptive Rekonstruktion des menschlichen Bewusstseins von der unaussprechlichen göttlichen Wirklichkeit versucht Heschel sich der dahinter stehenden je größeren Wirklichkeit anzunähern.[226] Dieses Projekt phänomenologischer Reduktion bezeichnet er selbst als Tiefentheologie (*depth-theology*): »The theme of theology is the content of believing. The theme of the present study is the act of believing. Its purpose is to explore the depth of faith, the substratum out of which belief arises, and its method may be called *depth-theology*. To apprehend the depth of religious faith we will try to ascer-

---

221 Heschel: God in Search of Man, 5f. Diese Betonung der Bedeutung von *Situation* sowie im Folgenden die Konstitution von »Tiefentheologie« als »event« lassen sich gut mit Dimensionen der Verräumlichung und Verzeitlichung des Dialogs entlang performativitätstheoretischer und topologischer Ansätze verbinden (Kapitel 2.3.2 sowie 8.2).

222 Heschel dürfte Schelers Religionsphilosophie zunächst über Joseph Wohlgemuth, seinem Lehrer am Orthodoxen Rabbinerseminar in Berlin kennengelernt haben. Vgl. dazu Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 36.

223 Vgl. Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 5.

224 »Wonder or radical amazement is the chief characteristic of the religious man's attitude toward history and nature. One attitude is alien to his spirit: taking things for granted, regarding events as a natural course of things. To find an approximate cause of a phenomenon is no answer to his ultimate wonder. He knows that there are laws that regulate the course of natural processes; he is aware of the regularity and pattern of things. However, such knowledge fails to mitigate his sense of perpetual surprise at the fact that there are facts at all.« Vgl. Heschel: God in Search of Man, 43–53, 45. Vgl. dazu auch ders.: Man is Not Alone, 11–18. Für Solomon orientiert sich Heschels Terminologie an Rudolf Ottos Beschreibungen der Erfahrungen des Heiligen. Vgl. Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 7.

225 Heschel: Man is Not Alone, 61.

226 Vgl. ausführlicher ebd. 57–60. »We have to press the soul with questions, compelling it to understand and unravel the meaning of what is taking place as it stands at the ultimate horizon. While penetrating the consciousness of the ineffable, we may conceive the reality behind it.« Ebd. 60.

tain not so much what the person is able to express as that which he is unable to express, the insights that no language can declare.«[227]

Heschel unterscheidet zwischen einem reflexiv erschlossenen, terminologisch verfassten Gottesverständnis in Form von Glaubenssätzen (Theologie) und einem vor-begrifflichen Gottesverständnis im Sinne einer menschlichen Glaubenserfahrung (Tiefentheologie).[228]

> »Thus, the certainty of the realness of God does not come about as a corollary of logical premises, as a leap from the realm of logic to the realm of ontology, from an assumption to a fact. It is, on the contrary, a transition from an immediate apprehension to a thought from a preconceptual awareness to a definite assurance, from being overwhelmed by the presence of God to an awareness of His existence. What we attempt to do in the act of reflection is to raise that preconceptual awareness to the level of understanding.«[229]

Dieses vorbegriffliche Bewusstsein der göttlichen Existenz sei immer schon nachgeordnet: Der Hinwendung des Menschen an seinen Schöpfer gehe immer bereits eine göttliche Gegenbewegung voran (*divine concern* oder *divine pathos*). Diese Überzeugung sei biblisch tief verwurzelt: »The decisive thought in the message of the prophets is not the presence of God to man but rather the presence of man to God. This is why the Bible is God's anthropology rather than man's theology. The prophets speak not so much of man's concern for God as of *God's concern for man*. At the beginning is God's concern. It is because of His concern for man that man may have a concern for Him, that we are able to search

---

227 Heschel: God in Search of Man, 7. Oder ebenfalls bei Heschel: »Theology is in the books; depth theology is in the hearts. The former is doctrine, the latter an event.« Ders.: Depth-Theology. In: Cross Currents 10 (1960) 4, 317–325, 119.

228 Vgl. dazu Kaplan, Edward K.: »Seeking God's Will together«. Heschel's Depth Theology as Common Ground. In: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 21). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, 188–195, 188f. Grözinger weist darauf hin, dass der Begriff »Tiefentheologie« von Heschel bewusst als Rekurs auf die »Tiefenpsychologie« gewählt wurde. »Die eine Suche nach den unbewussten Vorgängen in der Tiefe der menschlichen Psyche meint.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 396. Und Grözinger weiter: »Der erste Teil des Buches [God in Search of Man – AS], der den einfachen Titel »God« trägt, »reduziert« die Theologie auf die Präsenz Gottes im menschlichen Glauben, die metaphysische Transzendenz wird phänomenologisch »eingeklammert«. Zur Realisierung dieser neuen theologischen Konzeption greift er [Heschel – AS] auf zwei durchaus verschiedene jüdische Traditionen zurück, auf eine postaufklärerisch-fideistische [Fundament von Judentum und Religionen generell: der Glaube – verkörpert durch Saul Aschers Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums 1792 – AS] und eine voraufklärerisch-mystische [Fundament jeglichen Glaubens: Ehrfurcht (»awe«, Jir'at Schamajim) als Sinn für das Transzendente, vgl. Heschel: God in Search of Man, 75 –AS] – beide sind gleichsam durch seine Biografie begründet, letztere auf seine chassidische Herkunft in Polen und erstere auf seine Studienzeit im Raum des nachaufklärerischen deutschen Judentums von Berlin.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 399. Vgl. ebd. 399–404. Ehrfurcht bekommt bei Heschel erkenntnistheologische Bedeutung als »besondere Eigenschaft des Menschen, die er einsetzen muss und kann, um durch sie das Göttliche in der Welt wahrzunehmen« Ebd. 401.

229 Heschel: God in Search of Man, 121.

for Him.«[230] Es ist die immer wiederkehrende Betonung der »Humanität« Gottes (*divine concern*), die wie ein großer Bogen Heschels theologisches und philosophisches Denken umspannt und zu einem großen Ganzen verbindet. Sie ist zugleich das Scharnier zwischen chassidischer Spiritualität und humanistischen Philosophieansätzen des 20. Jahrhunderts.[231] Und – das Konzept des *divine pathos* ist anschlussfähig für den Dialog und seine Theologizität, insofern es die performative Dimension des Gottesbezugs betont.

4.2.3 Heschel und der jüdisch-christliche Dialog (*No Religion Is an Island*)

»[T]he ultimate goal of the kabbalist is not his own union with the Absolut but the union of all reality with God,«[232] schreibt Heschel in einem Aufsatz über das mystische Element des Judentums. Dieses Ziel treibt ihn Zeit seines Lebens dazu an, den Blick über seine eigene religiöse Community hinaus zu richten, sich politisch und sozial zu engagieren und mit Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten ins Gespräch zu kommen. Er wirbt für ein friedliches Miteinander und die Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlicher Religionen. Das fordert auch Joseph Soloveitchik. Doch während dieser die Eigenständigkeit und Autonomie von Religionsgemeinschaften betont und einen theologischen Dialog als zu verfrüht ablehnt, kann Heschel den religiösen Pluralismus positiv und sogar als gottgewollt in den Blick nehmen und daraus eine Theologie des Dialogs entwickeln. Die geschichtliche Realität der Verschiedenheit der Religionen könne als Ausdruck des göttlichen Willens interpretiert werden: »Perhaps it is the will of God that in this aeon there should be diversity in our forms of devotion and commitment to Him. In this aeon diversity of religions is the will of God.«[233] Welches die philosophisch-theologischen und jüdisch-biblischen Grundlagen für dieses offenbarungstheologische Postulat sind, gilt es im Folgenden zu prüfen.

(1.) Performatives Moment von »depth theology« als »common ground« Einen ersten Anhaltspunkt bietet Heschels Konzept einer Tiefentheologie, das den Glaubensakt als anthropologisches Grundvermögen meint: »Correspondingly, the study of religion has […] to analyze the act of believing; to ask what it is that necessitates our believing in God. […] It comes to light in moments when one's soul is shaken with unmitigated concern about the meaning of all meaning, about one's ultimate commitment which is integrated with

230 Ebd. 412. Hervorhebung AS. Vgl. auch Heschel: Man is Not Alone, 25 und 241f. Dieser biblisch verbürgte theologische Grundsatz hielt auch prominenten Einzug in die katholische Theologie (vgl. die bereits erwähnte Ansprache Papst Pauls VI. am 31. Januar 1973). »Pathos« ist auch bei Kierkegaard eine philosophische Kategorie. Für einen Vergleich zwischen Kierkegaard und Heschel s. Blättel: Das Geheimnis der Wiederholung, 169–286 (Zweiter Teil: Durchgänge: Dritter Gang: Gott (ver)sucht den Menschen. Die Wunde Hiobs – Pathos bei Søren Kierkegaard und Abraham J. Heschel).

231 »Heschel […] was inspired by the generation of his teachers [Max Scheler, Edmund Husserl; AS] – all of them, in one way or another, disciples of Wilhelm Dilthey, who, like Heschel, was ever in search of a more inclusive humanism.« Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 80.

232 Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays hg.v. Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus and Giroux 1996, 173.

233 Heschel, Abraham Joshua: No Religion is an Island. In: Union Seminary Quarterly Review 21 (1966) 2.1, 117–134, 126.

one's very existence; in moments when all foregone conclusions, all life-stifling trivialities are suspended.«[234] Es ist diese transzendentaltheologische Grundkonstante – dass der Mensch offen ist für die Wirklichkeit Gottes und sich existentiell als Geschöpf erfährt – die alle Menschen unabhängig ihrer Religion eint: »Theology is like sculpture, depth theology like music. Theology is in the books; depth theology is in the hearts. The former is doctrine, the latter an event. Theologies divide us; depth theology unites us.«[235] Diese Unterscheidung scheint zunächst nicht neu zu sein. Sie erinnert Christ*innen an die Unterscheidung zwischen *fides qua* und *fides quae*. Doch Heschel geht mit seiner *Tiefen*theologie m.E. eine Ebene *tiefer* hinter die Glaubensebene zurück und meint erkenntnistheologisch die *grundsätzliche* Fähigkeit *aller* Menschen, Gottes Zuwendung wahrzunehmen und glaubend darauf zu antworten. Heschels Tiefentheologie betont also im Gegensatz zu Soloveitchiks Ansatz nicht das Trennende, sondern eine alle Menschen einende Dimension des Glaubensvollzugs. Für Heschel kann die Tiefentheologie in dieser Konzeption zu einer tragfähigen Basis für die Ermöglichung eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum werden: »The primary aim of these reflections is to inquire how a Jew out of his commitment and a Christian out of his commitment can find a religious basis for communication and cooperation on matters relevant to their moral and spiritual concern in spite of disagreement.«[236]

Dieser menschlichen Dimension der Tiefentheologie entspricht eine göttliche Dimension, die Heschel über die Kategorie des göttlichen Pathos (*divine pathos*) erfasst. Religionstheologisch und dialogtheoretisch gewendet entwickelt sich daraus eine eigene Dynamik: Gottes Sorge um den Menschen beschränkt sich nicht auf das jüdische Volk, sondern seine Suche und leidenschaftliche Anteilnahme gilt allen Menschen. »Does not the all-inclusiveness of God contradict the exclusiveness of any particular religion?«[237] Und Heschel meint für diese Überzeugung auch im traditionellen Judentum Quellen zu finden. »The ancient Rabbis proclaim: ›Pious men of all nations have a share in the life to come.‹«[238]

In dieser schöpfungstheologisch (*depth theology*) und eschatologisch (*divine pathos*) perspektivierten Verschaltung kann Heschel die beiden monotheistischen Religionen

234 Heschel: God in Search of Man, 5f.

235 Heschel: Depth Theology, 319. Für Gamberini ist die Tiefentheologie das Ziel des interreligiösen Dialogs: »The aim of interreligious dialogue is ›depth theology‹ – the act of believing that has the capacity to unite every believer.« Gamberini: Understanding the »Other«, 25. Mit Blick auf *No Religion Is an Island* ist es meiner Einsicht nach plausibler, den Glaubensakt weniger als Ziel, sondern als die einen interreligiösen Dialog überhaupt erst ermöglichende Voraussetzung zu verstehen (als Ziel des Dialogs benennt Heschel selbst ein friedliches Miteinander der Religionsgemeinschaften). Ähnlich sieht es auch Edward K. Kaplan. Er schreibt: »In 1965, Heschel developed the fullest consequences of depth theology in his inaugural address ›No Religion Is an Island‹. […] Nevertheless, depth theology, not a specific historical experience, must provide the common ground.« Ders.: Seeking God's Will together, 192. Bleibt zu diskutieren, inwiefern es sich bei einer *depth theology* ohne propositionale Anteile überhaupt um Theologie handeln kann (abhängig natürlich vom zugrunde gelegten Theologie-Verständnis).

236 Kasimow, Harold/Sherwin, Byron (Hg.): No Religion Is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. New York: Maryknoll 1991, 8.

237 Heschel: No Religion Is an Island, 126.

238 Ebd. 130.

Christentum und Islam sogar als Teil des göttlichen Heilsplans anerkennen: »Christianity and Islam, far from being accidents of history or purely human phenomena, are regarded as part of God's design for the redemption of all men.«[239] Mit dieser Argumentation können Querverbindungen zum orthodoxen Dokument TDW aus dem Jahr 2015 gezogen werden (Kapitel 6.2.2).

> »What, then, is the purpose of interreligious cooperation? It is neither to flatter nor to refute one another, but to help one another; to share insight and learning, to cooperate in academic ventures on the highest scholarly level, and what is even more important to search in the wilderness for well-springs of devotion, for treasures of stillness, for the power of love and care for man. What is urgency needed are ways of helping one another in the terrible predicament of here and now by the courage to believe that the word of the Lord endures forever as well as here and now; to cooperate in trying to bring about a resurrection of sensitivity, a revival of conscience; to keep alive the divine sparks in our souls, to nurture openness to the spirit of the Psalms, reverence for the words of the prophets, and faithfulness to the Living God.«[240]

Mit diesem Plädoyer beendet Heschel im November 1965 seine Antrittsvorlesung. *No Religion Is an Island* ist die konsequente dialogtheologische Umsetzung seiner phänomenologisch-religionsphilosophischen Grundlegungen, denn, so Kaplan, »[d]epth theology does carry, however, a radical theological consequence: religious pluralism, accepting the plausibility of other revelations.«[241]

(2.) Performatives Moment von Situation: Verbundenheit von Religionen als global-soziale Realität Der metaphorische Titel *No Religion Is an Island*, den Heschel für seinen Vortrag wählte, mit dem er sich – anders als Soloveitchiks *Confrontation* – an christliche Dialogpartner*innen richtet,[242] klingt an ein Gedicht des englischen Lyrikers John Donne (*1572, † 1631) an, das mit den Worten »No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the conti-

239 Ebd. 126.

240 Heschel: No Religion Is an Island, 133. Vgl. dazu 1.1.3.

241 Kaplan: »Seeking God's Will Together«, 193. Für Kaplan ist No Religion Is an Island Heschels Klassiker zur Verteidigung eines religiösen Pluralismus und zugleich einer direkten Zurückweisung jeglicher Form von Mission gegenüber dem Judentum. Vgl. Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 289.

242 Der 1966 in der Union Seminary Quarterly Review veröffentlichte Text *No Religion Is an Island* entspricht dem Manuskript seiner Antrittsvorlesung am protestantischen *Union Theological Seminary*. Über seine hoch vertrauliche Beratungstätigkeit während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden auch protestantische Akteur*innen auf Heschel aufmerksam. So fand Heschel in John C. Bennett seit 1962 einen christlichen Verbündeten. Nachdem dieser 1964 als Dekan des *Union Theological Seminary* vereidigt worden war, lud er Heschel für eine Gastprofessur ein. Mit Kaplan: »Heschel was pleased to accept. This was a tremendous opportunity for him to influence Protestants, who dominated American social and political life. He was also the first Jew to be honored with the Fosdick Visiting Professorship, and an institutional change made the appointment even more noteworthy.« Ders.: Abraham Joshua Heschel, 286. Vgl. dazu ausführlicher ebd, 285–288. Wir können also zunächst festhalten, dass *No Religion Is an Island* von seiner Entstehung her, anders als Soloveitchiks *Confrontation*, nicht für ein innerjüdisches Publikum konzipiert wurde, sondern an christliche Dialogpartner*innen gerichtet ist.

nent, a part of the main« beginnt.[243] Heschel überträgt den bildspendenden Quellbereich der Metapher (»island«[244]) von der Ebene des individuellen Menschen (»man«) auf die Ebene zwischenmenschlichen Zusammenlebens in einer religiösen Gemeinschaft (»religion«): Eine Religionsgemeinschaft bestehe nicht für sich isoliert, sondern sei immer schon verbunden mit anderen Lebensbereichen und anderen Religionen (»keine Religion ist eine Insel«). In ihrer sozialen Verfasstheit sei Religion immer schon eingebunden in ein kulturelles System. Die Globalisierung verschärfe diese sozial-reale Situation und führe zu neuen, weltumspannenden Verflechtungen. Religionsgemeinschaften seien verpflichtet, diese Realität ernst zu nehmen und sie theologisch zu bearbeiten. Einseitige Isolierung und Abschottungstendenzen können für das Judentum keine adäquate Antwort darauf sein.

> »On the other hand, the Community of Israel must always be mindful of the mystery of aloneness and uniqueness of its own being. […] Is it not safer for us to remain in isolation and to refrain from sharing perplexities and certainties with Christians? Our era marks the end of complacency, the end of evasion, the end of self-reliance. Jews and Christians share the perils and the fears; we stand on the brink of the abyss together. Interdependence of political and economic conditions all over the world is a basic fact of our situation. […] The religions of the world are no more self-sufficient, no more independent, no more isolated than individuals or nations. […] Horizons are wider, dangers are greater … *No religion is an island*. We are all involved with one another.«[245]

Mit Heschel ist die Performanz des Glaubensvollzugs situativ gebunden. Wie bereits in diesem Kapitel in FN 221 erwähnt, ist aufgrund der Betonung der Bedeutung von Situation bei Heschel eine Anknüpfung mit den *Cultural Turns* und insbesondere mit Performativitätstheorien möglich: Glauben braucht *Performanz*, die sich nicht anders vollziehen kann als *situativ gebunden*. Seine Theologie der Situation findet ihre Resonanz im Zweiten Vatikanum, welches mit NA diese Situation der Pluralität und Begegnungen von Religionen als global-soziale Realität codiert über die *Zeichen der Zeit* als Ausgangspunkt seiner Erklärung zu den nicht-christlichen Religionen bestimmt (Kapitel 6.1.1):

> »In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nichtchristlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Men-

243 John Donne veröffentlichte 1624 unter dem Titel »Meditation XVII. Devotions upon Emergent Occasions« diese Verse: No man is an island,/Entire of itself,/Every man is a piece of the continent,/A part of the main./If a clod be washed away by the sea,/Europe is the less./As well as if a promontory were./As well as if a manor of thy friend's/Or of thine own were:/Any man's death diminishes me,/Because I am involved in mankind,/And therefore never send to know for whom the bell tolls;/It tolls for thee. Vgl. dazu Schoenfeldt, Michael: John Donne in Context. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 256–265 (Chapter 25 – Devotional Prose).

244 Vgl. zu »Insel« als Metapher Briese, Olaf: Insel. In: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 188f.

245 Heschel: No Religion Is an Island, 119.

> schen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.« (NA 1)

So könne es weder das Judentum noch das Christentum unberührt lassen, dass nach Heschels Diagnose die Bibel in westlichen Gesellschaften zunehmend an Bedeutung verliere und eine allgemeine Entfremdung vom Glauben an einen lebendigen Gott wahrnehmbar sei: »The supreme issue is today not the *halacha* for the Jew or the Church for the Christian – but the *premise* underlying both religions, namely, whether there is a *pathos*, a divine reality concerned with the destiny of man which mysteriously impinges upon history; the supreme issue is *whether we are alive or dead* to the challenge and the expectation of the *living God*.«[246]

Bevor sich Judentum und Christentum dieser gesellschaftlichen und theologischen Herausforderung eines um sich greifenden religiösen Nihilismus gemeinsam stellen könnten, stehe ein historisches Ereignis im Raum, das im jüdisch-christlichen Dialog niemals übergangen werden kann: der Judenhass der Nationalsozialisten und die Judenvernichtung in der Schoah. So beginnt Heschel seine Vorlesung damit, sich innerhalb dieser Geschichte zu verorten: »I speak as a person who was able to leave Warsaw, the city in which I was born, just six weeks before the disaster began. My destination was New York, it would have been Auschwitz or Treblinka. I am a brand plucked from the fire, in which my people was burned to death.«[247] Es sei die vordringliche Aufgabe von Judentum und Christentum (»None of us can do it alone.«), dafür zu kämpfen, dass diese Geschichte sich nicht wiederhole, denn »anti-Semitism is anti-Christianity and […] anti-Christianity is anti-Semitism«[248]. Judentum und Christentum seien deshalb in besonderer Weise zur Zusammenarbeit und zum Dialog verpflichtet.

(3.) Performatives Moment von Suche: Gottsuche als Modus des Dialogs Die Verbundenheit von Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit sei aber nicht nur historisches und gesellschaftliches Faktum, sondern allen voran anthropologische Existenzbedingung: »On what basis do we people of different religious commitments meet one another? First and foremost we meet as human beings who have so much in common: a heart, a face, a voice, the presence of a soul, fears, hope, the ability to trust, a capacity for compassion and understanding, the kinship of being human.«[249]

Diese anthropologische Grundkonstante wird bei Heschel theologisch unterfasst. »Does the fact that we differ in our conceptions of God cancel what we have in common: the image of God?«[250] Als theologische Basis für den jüdisch-christlichen Dialog schlägt

246 Heschel: No Religion Is an Island, 118.

247 Ebd. 117.

248 Ebd. 118.

249 Ebd. 120.

250 Ebd. 121. Dieser schöpfungstheologische Verweis hat bei Heschel eine spirituelle Dimension: »The symbol of God is *man, every man*.« Und weiter: »What is necessary is not *to have a symbol* but *to be a symbol*.« Heschel, Abraham Joshua: Man's quest for god: studies in prayer and symbolism. New York: Scribner's Sons 1954, 126. Im Glaubensakt, in der Anbetung und der Heiligung der eigenen Gedanken, Worte und Taten erfährt sich der religiöse Mensch selbst als Zeichen Gottes. Diese Überlegungen haben vermutlich chassidischen Ursprung. Vgl. ausführlicher zu Heschels sprach-

Heschel menschliche Transzendenzerfahrungen, also Tiefentheologie vor, denn »[d]epth theology can prepare such openness to and acceptance of the other«[251]:

> »I suggest that the most significant basis for meeting of men of different religious traditions is the level of fear and trembling, of humility and contrition, where our individual moments of faith are mere waves in the endless ocean of *mankind's reaching out for God*, where all formulations and articulations appear as understatements, where our souls are swept away by the awareness of the urgency of answering God's commandment, while stripped of pretension and conceit we sense *the tragic insufficiency of human faith*.«[252]

Genau diese »tragic insufficiency of human faith« ist ein weiteres offenbarungstheologisches Moment, das Gläubige über Religionsgrenzen hinweg verbindet – und zugleich der entscheidende Ansatzpunkt für den *theologischen* Dialog ist: Die Begrenztheit menschlicher Gotteserkenntnis und menschlicher Rede von Gott, die Gottes Vollkommenheit nie allumfassend zu ergründen vermag (bei Catherine Cornille ist die Rede von »epistemic humility«, Kapitel 1.2.2.1):

> »The ultimate truth is not capable of being fully and adequately expressed in concepts and words. The ultimate truth is about the situation that pertains between God and man. ›The Torah speaks in the language of man.‹ Revelation is always an accommodation to the capacity of man. No two minds are alike, just as no two faces are alike. The voice of God reaches the spirit of man in a variety of ways, in a multiplicity of languages. One truth comes to expression in many ways of understanding.«[253]

Heschel lenkt den Blick weg von den konkreten Glaubensinhalten, die Jüd*innen und Christ*innen trennen, hin zu den Erfahrungen, die gläubige Menschen in ihrer Gottsuche einen. Die Differenzen sind dadurch nicht aufgehoben, werden aber mit Heschel als (offenbarungs-)theologisch bedeutsam qualifizierbar: »What divides us? What unites

philosophisch-spirituellen Überlegungen: Matanaky: The Mystical in Heschel's theological-political Thought, 36–38.

251 Kaplan: »Seeking God's Will Together«, 192.

252 Heschel: No Religion Is an Island, 122. Hervorhebung AS. Zuvor unterscheidet Heschel vier Dimensionen menschlicher Existenz: 1) Lehre/Glaubensüberzeugungen, 2) Glaube/Innerlichkeit, 3) Gesetz/Handlungen und Taten sowie 4) gesellschaftlicher Kontext, in dem Lehre, Glaube und Gesetz gelebt und ausverhandelt werden. Sind Lehre, Gesetz und gesellschaftlicher Kontext auch unterschiedlich, der Glaubensakt und die Erfahrung Gottes (Ehrfurcht und Erbeben/»fear and trembling« vor der Größe Gottes) einen uns. Vgl. ebd. 121.

253 Ebd. 127. Auch NA setzt anthropologisch an, wenn es von den »ungelösten Rätseln des menschlichen Daseins« spricht: »Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?« NA 1.

us? We disagree in law and creed, in commitments which lie at the very heart of our religious existence. We say ›No‹ to one another in some doctrines essential and sacred to us. What unites us? Our being accountable to God, our being objects of God's concern, precious in His eyes.«[254]

Auf dieser Basis könnten Jüd*innen Menschen anderer Religionen, in diesem Fall den Menschen christlichen Glaubens, nicht länger gleichgültig gegenüberstehen: »[M]y problem is how I should relate myself to them [Christians – AS] spiritually. The issue I am called upon to respond to is not the truth of dogma but the faith and the spiritual power of the commitment of Christians.«[255] Für den Mensch auf seiner Suche nach Gott werden die Glaubenserfahrungen von Menschen anderer Religionen zu Orten der Gotteserfahrung und -erkenntnis, die es zu ergründen gilt, um Gott immer tiefer verstehen zu können.[256] Auch für die Komparative Theologie ist das lernende Streben nach einem vertieften Verständnis Gottes und unserer Gottesbeziehung Ausgangspunkt für das Eintreten in den Dialog im Modus einer gemeinsamen Suche (Kapitel 1.2). Suche im Sinne eines performativen und damit situativ gebundenen Geschehens als Modus des Dialogs ist methodisch zentral und theologisch begründet (Kapitel 2.3).[257] Das Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs kann für Heschel dabei niemals darin bestehen, den eigenen religiösen Standpunkt aufgeben zu müssen.[258] Das Ziel müsse vielmehr sein, vom jeweiligen

254 Heschel: No Religion Is an Island, 122. Auch NA 1 stellt heraus, was Gläubige der verschiedenen Religionen eint. Es setzt schöpfungstheologisch an mit eschatologischer Ausrichtung: »Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.«

255 Heschel: No Religion Is an Island, 123. Heschel versteht das Christentum und auch den Islam als »Samen«, die von Israel gesät wurden und zu unabhängigen Pflanzen heranwuchsen, vgl. ebd. 125. Für Cunningham sei das ein Weg, dem Judentum die Verbundenheit mit diesen beiden Religionen bewusst zu machen und den Blick positiv auf sie zu richten. Die religiösen Eigenheiten der »Tochterreligionen« werden als »von Gott« kommend wertschätzend anerkannt. Vgl. ders.: »No Religion Is an Island«: Catholic and Jewish Theologies of Each Other. Modern Judaism 29 (2009) 1, 27–33, 30f.

256 Auch NA anerkennt in anderen Religionen »einen Strahl jener Wahrheit«: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« NA 2.

257 Philip A. Cunningham sieht beispielsweise einen »Schlüssel« für eine *Theology of Shalom* darin, dass sich Jüd*innen und Christ*innen zunehmend als »study partners« verstehen (vgl. die jüdische Tradition von *ḥavruta*, von Lernpartner*innen): »Together they study their respective sacred texts and learn about their experiences of covenanting with God.« Ders.: Emerging Principles of a Theology of Shalom. In: Horizons 44 (2017), 281–305, 305. Vgl. auch ebd. 301f. Vgl. n dieser Studie die Konzeption des jüdisch-christlichen Dialogs als »Performance der Bundespartnerschaft« (Kapitel 2.2.3).

258 Das Eintreten in das interreligiöse Dialoggeschehen kann für Heschel nicht am Beginn einer Gottesbeziehung stehen, sondern bleibt Gläubigen vorbehalten, die im Glauben gefestigt und tief in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind. »The first and most important prerequisite of interfaith is faith. […] Interfaith must come out of depth, not out of a void absence of faith.« He-

Glaubensbekenntnis aus Anderen mit Offenheit und Respekt zu begegnen und die historische und theologische Verwobenheit theologisch ernst zu nehmen: »A Christian ought to realize that a world without Israel will be a world without the God of Israel. A Jew, on the other hand, ought to acknowledge the eminent role and part of Christianity in God's design for the redemption of all men.«[259]

(4.) Performatives Moment einer Biografie: Heschel und das Zweite Vatikanum – die Geschichte eines dialogtheologischen Wendepunkts Heschels *No Religions Is an Island* ist nicht nur retrospektiv unter dem Eindruck der kaum zu Ende gegangenen Verhandlungen des Zweiten Vatikanums entstanden, sondern kann auch prospektiv gleich einem Seismografen gelesen werden, der in vielerlei Hinsicht Entwicklungen und Eigendynamiken des jüdisch-christlichen Dialogs seit NA vorwegnimmt.[260] Dennoch ist ein Blick zurück lohnend. Er macht verständlich, warum *No Religion Is an Island* noch die Befürchtung eines verdeckten Proselytismus der christlichen Kirchen aneignet.[261] Vor allem aber lässt sich exemplarisch die dialogische Performativität von Heschels Überlegungen zur Grundlegung einer Theologie des Dialogs zeigen.

Zu Beginn der 60er Jahre wurde Heschel nicht nur einer großen Öffentlichkeit in den USA bekannt, er avancierte zeitgleich zur führenden Sprecherpersönlichkeit des AJC, der als institutionelle Vertretung des Judentums und Ansprechpartner der katholischen Kirche im Vorbereitungsprozess des Zweiten Vatikanums fungierte. Bereits in den frühen 60er Jahren traf sich Heschel mit Papst Paul VI. Obwohl der Grund für dieses Treffen weniger in der Absicht lag, in einen theologischen Dialog mit dem Christentum zu treten, sondern zunächst existentiell-pragmatisch darin, das Überleben von Jüd*innen langfristig zu sichern. Heschel war davon überzeugt, dass die katholische »Lehre der Verachtung« gesellschaftlich so tief verankert war, dass der Antisemitismus der Nationalso-

---

schel: No Religion Is an Island, 123. Eine bedingungslose Öffnung hin zum Dialogpartner ist nicht gefordert: »Both communication and separation are necessary.« Ebd. 124. Vgl. Kapitel 1.1.3.2.

259 Heschel: No Religion Is an Island, 124. Heschel plädiert bereits in den 60er Jahren für ein normatives Dialogverständnis (Kapitel 1.1.3): Weil Judentum und Christentum sich gegenseitig viel verdankten, hätten sie die Pflicht einander beizustehen und sich gemeinsam für die Sache Gottes einzusetzen. Vgl. ebd. 125. Interreligiöser Dialog sei deshalb kein Streitgespräch und dürfe nie zum Ziel haben, das Gegenüber zu eliminieren, sondern immer nur auf die gegenseitige Stärkung der Dialogpartner hinzuwirken, um für die gemeinsamen Herausforderungen gerüstet zu sein. Vgl. ebd. 126. Heschel lehnt deshalb jegliches Missionierungsbestreben von christlicher Seite ab: »Is it really the will of God that there be no more Judaism in the world? […] Would it really be *ad Majorem Dei gloriam* to have a world without Jews?« Ebd. 130.

260 Cunningham verweist darauf, dass Heschels Argumentation, die er aus dem jüdischen Referenzrahmen heraus entwickelt, parallel zu jener katholischen des post-*Nostra aetate* Nachdenkens über religiösen Pluralismus verläuft. Vgl. dazu Cunningham: »No Religion Is an Island«, 27, der neben Heschel Ratzinger als Beispiel nennt (vgl. Ratzinger, Joseph Cardinal: Many Religions – One Covenant: Israel, the Church and the World. San Francisco: Ignatius Press 1999, 109).

261 Vgl. Heschel: No Religion Is an Island, 129f. Ausführlich zu Heschel und seiner Rolle in den Verhandlungen zum Zweiten Vatikanum s. Kaplan: Abraham Joshua Heschel 253–285; Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 68–97; Furnal: Abraham Joshua Heschel and *Nostra Aetate*, 1–12 sowie allgemein zur Textgenese von NA Siebenrock: Nostra aetate, 633–643 (insb. 639–643).

zialisten deshalb theologisch legitimiert werden konnte, weil er auf fruchtbaren Boden fiel und in der Bevölkerung breite Akzeptanz fand.[262]

Trotz ablehnender Stimmen aus der Orthodoxie begleitete Heschel weiterhin die Verhandlungen des Zweiten Vatikanums aufmerksam und konnte durch seine persönlichen Kontakte vor allem zu Kardinal Bea und Thomas Merton auch aktiv Einfluss auf das Konzil nehmen.[263] So beeinflusste er richtungsweisend die letzte Version des Konzilsdokuments, indem er die Streichung einer intendierten Passage zu einer Konversionshoffnung gegenüber Jüd*innen erreichte. Den theologischen Hintergrund seines Engagements beschreibt Susannah Heschel wie folgt: »[T]he central question was whether the Catholic Church could come to recognize the holiness in Judaism as a source of blessing for Christians. And that holiness could only be recognized if the Church abandoned proselytism and instead understood Jews as standing in unbroken covenant with God.«[264]

Heschels Arbeit im Prozess der konziliaren Textentstehung von NA begann bereits einige Jahre zuvor. 1962 verfasste er ein Memorandum im Auftrag des AJC zur Vorlage bei der zuständigen Kommission unter der Leitung von Kardinal Bea.[265] Nachdem einige seiner darin formulierten Forderungen im ersten Entwurf des Dokuments »De Judaeis«, wie zunächst angedacht, aufgenommen worden waren, hegte Heschel große Hoffnungen. Während eines Fest-essens zu Ehren Kardinal Beas am 1. April 1963 in New York hielt er eine *Tischrede*, in der er angesichts der Kubakrise die friedensethische Bedeutsamkeit des interreligiösen Gesprächs betonte.[266]

Nach dem Ableben Johannes XXIII. gerieten die Verhandlungen um die »Judenerklärung« im November 1963 in einen krisenhaften Moment, in dem der Paradigmenwechsel, der mit NA 4 geleistet wurde, beinahe verwirkt worden wäre. Nachdem die Bedeutung des Themas theologisch zunächst durch die Enzyklika *Ecclesiam suam* von Paul VI. und institutionell durch die Einrichtung des Sekretariats für die Nichtchristen bestätigt und gestärkt worden war, wurden im dritten Entwurf zahlreiche Schwächungen in Kauf genommen, um den Gegnern einer Judenerklärung entgegenzukommen, so Karl-Josef Kuschel.

> »Die ›Schwächung‹ betrifft denn auch die für Juden neuralgischen Punkte: Kein ausdrücklicher Widerruf mehr der Rede vom ›verfluchten Gottesvolk‹ oder vom Gottes-

262 Vgl. Goodman: From Confrontation to Cooperation, 537 (FN 1). Zu diesem Treffen s. ausführlich Kaplan: Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972.

263 Daniel Ross Goodman macht in diesem Zusammenhang auf den Umstand aufmerksam, dass der *National Council of Young Israel* 1960 diese Begegnung Heschels mit dem Papst verurteilte, vgl. Goodman: From Confrontation to Cooperation, 537 mit Verweis auf: National Council of Young Israel: The Self-Appointed Spokesman. 1964. Zur Erinnerung: Im selben Jahr äußerte Soloveitchik seine Ablehnung der Teilnahme von Jüd*innen am Konzil unter offiziellem Status vor dem *World Jewish Congress* (Kapitel 4.1.2).

264 Zitiert nach Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 261.

265 Vgl. dazu Oesterreicher: Kommentar zu »Nostra aetate«, 414.

266 Heschel: Die Ökumenische Bewegung, 145–148. Vgl. daraus: »Respekt vor den Bindungen des anderen, Respekt vor dem Glauben des anderen ist mehr als eine politische und gesellschaftliche Forderung. Er entsteht aus der Einsicht, dass Gott größer ist als Religion, Glaube tiefer als Dogmen und Theologie ihre Wurzeln in der Tiefentheologie hat.« Ebd. 146.

> mord, kein Wort vom Heil auch für Juden, kein Wort von der Liebe der Kirche zu diesem Volk. Zwar werden ›Hassausbrüche und Gewalttätigkeiten gegen die Juden‹ nach wie vor ›verdammt‹; zwar sollen ›gegenseitige Kenntnis und Achtung‹ gefördert werden, aber ein anerkennendes Wort über Juden und Judentum sucht man in diesem Entwurf vergebens.«[267]

Heschels Bestürzung über diesen neuen Entwurf war groß. Er befürchtete, Jüd*innen könnten zu »Bekehrungskandidaten« ausgewiesen werden, was »geistigem Brudermord« (»spiritual fraticide«) gleichkäme.[268] Auch der AJC reagierte alarmiert und drängte auf eine Audienz Heschels bei Paul VI., die schließlich am 14. September 1964 zustande kam. Kardinal Bea und das Einheitssekretariat überarbeiteten die umstrittene dritte Textfassung erneut, die am 25. September dem Konzil vorgelegt wurde. Die darauf folgenden Konzilsverhandlungen, in denen der Entwurf mit großer Mehrheit angenommen wurde, gingen für Roman A. Siebenrock als »Glanzpunkt« in die Konzilsgeschichte ein.[269] Diese Schlaglichter auf das Ringen um NA können einen Eindruck davon vermitteln, wie sich Heschels philosophische Überlegungen im Dialoggeschehen und auf dem theologischen und religionspolitischen Parkett des Zweiten Vatikanums als plausibel und durchsetzungsfähig zu erweisen hatten. Kuschel resümiert: »Es bleibt als Fazit, dass diesem jüdischen Gelehrten zwar keine direkte Mitwirkung am Text der »Judenerklärung« zugeschrieben werden kann, aber Einfluss auf Grund seiner wissenschaftlichen und spirituellen Autorität. Ein geschichtlich präzedenzloser Fall. Ein Vertreter des Judentums kann für ein Konzil der Katholischen Kirche eine konstruktive Rolle spielen!«[270]

Diese Tatsache ist sowohl ekklesiologisch wie erkenntnistheologisch bedeutsam: Es waren Perspektiven und Akteure *von außen* wie Abraham Heschel, »die der katholischen Kirche eine Umstellung ihrer Haltung zum Judentum ermöglichten. […] In fundamentaltheologischer Hinsicht handelt es sich um Positionen, die einen *locus theologicus alienus* repräsentieren.«[271]

---

267 Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 78f. Ähnlich auch bei Dolna: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft, 643 oder Furnal: Abraham Joshua Heschel and *Nostra Aetate*, 5. Eine systematische, historisch-kritische Aufarbeitung der Rolle Abraham Heschels stellt nach meinen Recherchen aber ein Desiderat dar.

268 Heschel zitiert aus einer öffentlichen Stellungnahme an Thomas Merton in Fleischner: Heschel's Significance, 156 (vgl. Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 80). Die dritte Textfassung wurde laut Kuschel von Heschel als »ineffektiv und sogar verletzend für Juden« abgelehnt.

269 Vgl. Siebenrock: Nostra aetate, 640f. »Die Generaldebatte am 28. und 29. September gehört zu den Glanzpunkten des Konzils. Der Abschnitt über das Judentum wurde von einer großen Mehrheit teilweise euphorisch begrüßt.« Auf Wunsch vieler Konzilsväter war nicht nur der Abschnitt »über die Juden« überarbeitet worden, sondern zusätzlich war ein Abschnitt »über die Nichtchristen« ausgearbeitet worden. Beide zusammen bildeten nun ein eigenständiges Konzilsdokument.

270 Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 95.

271 Hoff: Performative Theologie, 166.

Zwischenfazit zweiter Teil

Problemhorizonte einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

Im zweiten Teil dieser Studie wurde das Problemniveau bestimmt, auf dem eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs anzusetzen hat. Entlang dreier exemplarischer Diskurse aus dem Christentum wie aus dem Judentum wurden Einsprüche gegen die erhobene These der Theologizität des Dialogs identifiziert, zeitgeschichtlich kontextualisiert, argumentationslogisch analysiert und mit Rückfragen vor dem Hintergrund von Teil 1 dieser Studie konfrontiert.

Kapitel 3: Wie argumentieren *Einwände* von christlicher Seite gegen die Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit eines theologischen Dialogs mit Jüd*innen? Der erste analysierte Diskurs ist die Debatte um den evangelischen Theologen Notger Slenczka. Er erhebt die Forderung, dem Alte Testament solle in der Kirche keine kanonische Geltung mehr zukommen, weil das christliche Selbstverständnis mit den Texten des Alten Testamentes »fremdele«. Was auf den ersten Blick wenig mit der Frage nach der Theologizität des Dialogs zu tun hat, bedeutet auf seine Konsequenzen hin befragt letzlich eine Absage an die theologische Qualität des Dialogs: nämlich insofern die Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum auf eine rein historische beschränkt wird. Welche Argumente können von dort aus für den christlichen Anspruch einer Notwendigkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden? Aufgabe einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs muss es deshalb sein, die *bleibende* theologische Bedeutung der Heiligen Schriften Israels für das Christentum und die *bleibende* Verwiesenheit des Christentums an das Judentum argumentativ auszuweisen (Kapitel 2 und Kapitel 8). Denn eine Bejahung von Slenczkas Thesen würde erkenntnistheologisch bedeuten, dass Kirche blind würde für die Fremdeinträge in der Bestimmung ihrer Identität und dass Theologie ohne den ständigen Bezug auf jüdische Außenperspektiven in ihrer Gottesbestimmung auskäme und damit einen großen Schatz an Erkenntnisquellen einbüßte. Ohne diese Relativierungen von außen, auf die das Zweite Vatikanum Kirche und Theologie auf vielfältige Weise verpflichtet, bestünde die Gefahr eines vormodernen Verständnisses von Kirche und Theologie. Der jüdisch-christliche Dialog verkäme zu einem christlichen *nice to have*, besäße aber (erkenntnis-)theologisch nicht länger Notwendigkeit.

Kapitel 4: Ein zweiter und weitaus gewichtigerer Problemhorizont, dem ein katholischer Entwurf einer Erkenntnistheorie des Dialogs zu begegnen hat, sind die Einsprüche von jüdischer Seite gegen die Theologizität. »Gewichtiger« deshalb, weil die Einsprüche Joseph B. Soloveitchiks und Abraham J. Heschels im Judentum als autoritativ rezipiert werden. Aber auch deshalb, weil eine Erkenntnistheorie, die sich darauf verpflichtet, jüdischen Stimmen einen erkenntniskonstitutiven Status zuzusprechen (Kapitel 8.1), diese Vorbehalte unbedingt zu bedenken hat. Entlang der Auseinandersetzung mit Soloveitchik und Heschel lässt sich exemplarisch auch durchspielen, wie weitreichend jüdische Einspruchsrechte für christliche Theologie sein können und müssen. Wie also argumentieren *Einsprüche* von jüdischer Seite gegen die Möglichkeit eines theologischen Dialogs mit Christ*innen?

Blickt man mit Soloveitchik und Heschel auf die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs und seiner Theologizität, fällt die Antwort trotz biografischer Ähnlichkeiten je unterschiedlich aus. Was Soloveitchik und Heschel verbindet, sind ihr philosophischer Background und ihr Anliegen, die jüdische Tradition mit der europäischen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in eine schöpferische Synthese zu bringen. Doch so wie die jeweiligen Biografien Überschneidungen aufweisen, sind es ebenso biografische Momente, die das Wirken beider von Beginn an auf unterschiedliche Bahnen lenken – nämlich Unterschiede in der Performanz des konkreten Glaubensvollzugs: die auf Studium und Vernunft ausgelegte Praxis der Mitnaggidim bei Soloveitchik und die auf lebendige Gottesbeziehung ausgerichtete Praxis der Chassidim bei Heschel.[1]

In ihren beiden Haupttexten zum Dialog – Soloveitchiks *Confrontation* und Heschels *No Religion Is an Island* – scheinen sich die entfalteten Positionierungen diametral gegenüberzustehen: Soloveitchiks Ja zu einer politisch-sozialen Zusammenarbeit einerseits und sein Nein zu einem theologischen Dialog andererseits entgegen Heschels Plädoy-

1 Für eine Zusammenschau zwischen Heschel und Soloveitchik vgl. auch Gutman, René: Une Intrigue Spirituelle. Comparaison des points de vue entra Joseph B. Soloveitchik et Abraham J. Heschel sur le dialogue inter confessionnel avant Nostra Aetate. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-christliche Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 41–64. Grözinger: Jüdisches Denken Bd. 5, 39f.: »Soloveitchik […] ist von allen amerikanischen [jüdischen] Denkern der originellste, interessanteste und facettenreichste, wiewohl er in ganz traditioneller Weise die Halacha immer wieder als die Grundsäule für das Judentum herausstellt. Um dies zu tun, schöpft Soloveitchik aus einer profunden Kenntnis der europäischen Philosophie und umkreist sein Thema aus unterschiedlichen Ansätzen, zuerst mithilfe des neokantianischen Idealismus, dann als Phänomenologe und schließlich als zünftiger Existentialist mit Berufung auf Kierkegaard und andere und verbindet all diese Zugänge mit typologischen Schriftauslegungen. […] Der als herausragender Vertreter des *Conservative Judaism* viel gepriesene Abraham Joshua Heschel verbindet die Auffassung vom Judentum als einer Glaubensreligion mit der von einer Religion der Halacha. Mit seinem phänomenologischen Ansatz spricht er aber nicht von Gott, von der Offenbarung und von der Halacha, sondern von den *Wahrnehmungsweisen* des Göttlichen durch den Menschen in der Natur, in der Bibel und im religiösen und weltlichen Handeln. Dabei greift er in zentralen Punkten auf Elemente der Kabbala und des Chassidismus zurück.«

er für »communication and cooperation on matters relevant to […] moral and spiritual concern in spite of disagreement.«[2]

Damit markieren Soloveitchik (theologie-skeptisch) und Heschel (theologie-affirmierend) zwar divergierende Positionen des Judentums zur Frage nach der Theologizität, bilden aber keine unvereinbaren Extrempositionen ab.[3] Es sind Berührungspunkte und Überschneidungslinien auszumachen, entlang derer das Denken beider aneinander vermittelbar ist. Sowohl Soloveitchik in *Confrontation* als auch Heschel in *No Religion Is an Island* sind um Mediation bemüht. Überlieferte Begegnungen mit Soloveitchik legen nahe, dass er den mit NA4 angestoßenen Paradigmenwechsel positiv wahrnahm und nicht starr an seinem Nein zum theologischen Dialog festhielt (Kapitel 4.1.3.2). Nicht nur er, sondern auch Heschel stellen Vorbedingungen an den Dialog: wie die Wahrung der Eigenständigkeit des Judentums sowie die Gewährung der Gleichwertigkeit. Beide verwehren sich gegen jegliche Form von Missionsbestreben gegenüber Jüd*innen. Es ist vorstellbar, dass Soloveitchik Heschel zustimmen würde, wenn dieser schreibt:

> »The first and most important *prerequisite of interfaith is faith.* It is only out of the depth of involvement in the unending drama that began with Abraham that we can help one another toward an understanding of our situation. Interfaith must come out of depth, not out of a void absence of faith. It is not an enterprise for those who are half learned or spiritually immature. If it is not to lead to the confusion of the many, it must remain a prerogative of the few.«[4]

Der entscheidende Unterschied besteht m.E. in der Einschätzung der Performance des Dialogs und der Transformation der Kirche(n). Soloveitchiks Bewertung fällt tendenziell abwartend-defensiv aus, während Heschel der Kirche und ihrem Erneuerungsprozess offen und hoffnungsvoll gegenüberseht. Zudem arbeiten beide mit unterschiedlichen Dialogverständnissen, ohne diese explizit auszuweisen. Für Soloveitchik steht im Mittelpunkt eines Dialogs das Finden von gemeinsamen Glaubenswahrheiten.[5] Für Heschel geht es im Dialog um eine gemeinsame Suche, um gemeinsames Lernen und ein vertieftes Verständnis füreinander.[6]

Welche *Bedingungen* werden von jüdischer Seite an einen theologischen Dialog gestellt? Sowohl Soloveitchik als auch Heschel fordern als Bedingung für die Möglichkeit, dass Jüd*innen in einen theologischen Dialog mit Christ*innen eintreten, einen konsequenten Verzicht der Kirche auf jede Form von Judenmission. Aufgabe einer Erkenntnistheorie muss es deshalb sein, die eigenen Traditionen, insbesondere das Verständnis von

---

2 Heschel: No Religion Is an Island, 121.

3 Als Extrempositionen vgl. bspw. die halachische Stellungnahme Feinsteins (Kapitel 4.1.2.1) oder das Dialogdokument *Dabru Emet* (Kapitel 6.2.1).

4 Heschel: No Religion is an Island, 123. Vgl. dazu Korn: The Man of Faith and religious Dialogue, o.S.

5 Rudnick: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums, o.S. Vgl. Kapitel 1.1.3 und 2.3.3.

6 »We may not be ready for a dialogue in depth, so few are qualified. Yet the time has come for studying together on the highest academic level in an honest search for mutual understanding and for ways to lead us out of the moral and spiritual predicament affecting all of humanity.« Heschel, Abraham Joshua: From Mission to Dialogue. In: Conservative Judaism 21 (1967), 1–11, 8.

Mission und Dialog, kritisch auf bleibende substitutionstheologische Muster zu befragen und die performativ sich vollziehenden Transformations- und Traditionsbildungsprozesse, die dem Judentum einen bleibenden, eigenständigen theologischen Wert zuerkennen, prinzipientheoretisch zu realisieren.

Dritter Teil: Erkenntnistheologische Vermessungen. Analyse von Dokumenten als Topografien des Glaubensraums Dialog

Im ersten Teil dieser Studie wurde der Forschungsgegenstand »jüdisch-christlicher Dialog« umrissen, der Forschungsstand, bzw. der Stand katholischer Lehre dazu (das Judentum als *Wurzel* christlicher Identität; der *nie gekündigte Bund*) skizziert sowie in die Fragestellung (theologische Qualität/*Theologizität* des Dialogs?) und Methode (topologisch-performativ) eingeführt. Im vorherigen zweiten Teil wurde das Problemniveau dieser Studie bestimmt. Entlang einer Debatte um den evangelischen Theologen Notger Slenczka und seiner Forderung einer Dekanonisierung des Alten Testaments zeigte sich die Notwendigkeit, (1.) von christlicher Seite am Wunsch nach einem theologischen Dialog mit dem Judentum festzuhalten, und (2.) die bleibende Verwiesenheit des Christentums an das Judentum erkenntnistheologisch einzuholen. Über eine Darstellung und Analyse der Positionen Joseph B. Soloveitchiks und Abraham J. Heschels zum Dialog wurden Einsprüche von jüdischer Seite gegen die Möglichkeit eines theologischen Dialogs eingespielt, bzw. die Bedingungen von jüdischer Seite, die für Jüd*innen an die Möglichkeit eines theologischen Dialogs mit Christ*innen geknüpft sind: Der Dialog »darf […] nicht zur Aufhebung der eigenen Wahrheitsposition führen. Daher sucht ein theologischer Dialog aus jüdischer Perspektive nicht nach einer gemeinsamen Theologie, sondern nach einem besseren Verständnis der theologischen Konzepte des anderen.«[1]

Im folgenden dritten Teil wird die Forschungshypothese, die von der theologischen Qualität des jüdisch-christlichen Dialogs ausgeht, einer kritischen Überprüfung ausgesetzt, bzw. werden Argumente gesucht, welche die These stützen. Dazu werden ausgewählte Dokumente zum Dialog von katholischer und jüdischer Seite analysiert. Welche Bedeutung kommt offiziellen Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog (»Dialogdokumente«) von jüdischer und katholischer Seite für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs im Kontext einer erkenntnistheoretischen Studie zu? Wie lässt

1 Ahrens, Jehoschua: Jüdische Perspektiven auf den christlich-jüdischen Dialog im Spiegel von Verlautbarungen und Dokumenten. In: JC Relations. 01.10.2023, 2: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/juedische-perspektiven-auf-den-christlich-juedischen-dialog-im-spiegel-von-verlautbarungen-und-dokumenten.html (10.02.2025).

sich diese Bedeutung methodisch bestimmen? Welche Argumente, bzw. Argumentationsfiguren aus jüdischen und christlichen Traditionen können aus den Dialogdokumenten für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden?

5 Vermessungen des Glaubensraums Dialog
Methodologie zur Analyse von Dokumenten des Dialogs

5.1 Dialog und Dokumente
Methodologische Vorüberlegungen

(1.) Fünfzig Jahre Nostra aetate. Geteilte Erinnerung Jubiläen sind »herausgehobene, außeralltägliche Ereignisse innerhalb kulturell dicht codierter Zeitabläufe«[1]. Für den jüdisch-katholischen Dialog wurde 2015 ein solches außeralltägliches Ereignis gefeiert: Die Promulgation der Konzilserklärung NA, mit der die katholische Kirche eine israeltheologische Wende vollzog, jährte sich zum fünfzigsten Mal. »Der Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils hat in den erinnerungskulturellen Abständen von 10 Jahren jeweils eigene Rezeptionsgeschichten geschrieben. In ihrem Spiegel lassen sich die Herausforderungen, die das Konzil hinterlassen hat, aber auch seine wegweisenden Entscheidungen nachverfolgen.«[2] Im Zusammenfließen von (selbst-)reflexiver, deutender Rückschau im Modus der Erinnerung und visionärer Zukunftsausrichtung wohnt Jubiläen generell Performativität inne: sie schaffen Narrative kollektiver Erinnerung, über die die Identität einer Gemeinschaft gefestigt oder zuallererst gegründet wird. »Jubiläen sind«, wie Elisabeth Höftberger darstellt, »zeitliche Schwellen, Übergänge, in denen Spannungen und Dynamiken besonders sichtbar werden. So erscheint es plausibel, warum gerade an solchen Schwellen Reflexionen entfacht, Fragen neu gestellt und bisherige Deutungen hinterfragt werden.«[3] Dennoch ist solch eine dynamisierende und vitalisierende Wirkung

1 Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret: Jubiläen. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): Jubiläum. Literatur- und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Göttingen: V&R unipress 2018, 7–10, 9.

2 Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 24.

3 Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung, 175. Ausführlicher zu Jubiläen und Konzilsrezeption vgl. ebd. 172–180. Vgl. dazu auch zwei Sammelbände zum 50-jährigen Konzilsjubiläum mit dem sprechenden Titel »Erinnerung an die Zukunft«: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013. Oder: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016.

keineswegs konstitutiv für Jubiläen. Das gilt, wie Höftberger zeigen konnte, für die Komplexität von Rezeptionsprozessen im Allgemeinen und Jubiläen im Besonderen: sie sind genuin selektiv und irisieren zwischen (nicht zwingend) intentional-zielgerichtetem Erinnern und (un-)bewusstem Vergessen oder gar Verdrängen.[4] Rezeptionsgeschichtlich wird das exemplarisch über das 50-jährige Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils nachvollziehbar: Nicht allen Konzilstexten wohnt dasselbe zukunftsweisende Potential inne und nicht alle werden dementsprechend gleichermaßen als bedeutsam für die Fragen der Gegenwart rezipiert.[5]

Mit inzwischen zehn Jahren Abstand lässt sich die Bedeutung des 50-jährigen Jubiläums von NA und der Zeitraum um das Jahr 2015 als belangvolle Zäsur für den jüdisch-katholischen Dialog ermessen. Es markiert einen Übergang in eine *neue Phase* des Dialogs. Dieses Jubiläum zeugt nicht nur von der Lebendigkeit des Dialogs, sondern auch von seinem unabgegoltenen epistemischen Potential und seiner noch zu erschließenden theologischen Bedeutung.[6] Diesem Jubiläum wohnt eine für die Kirche neue Dimension inne: Die Performativität des erinnernden Rückbezugs auf NA blieb nicht auf die Kirche, auf das Lehramt oder den christlichen, insbesondere katholischen Wissenschaftsdiskurs beschränkt. Es wurde auch *von außerhalb* der Kirche von jüdischen Akteur*innen als bedeutsames Ereignis aufgenommen.[7] Damit einher geht eine Transformation kirchlicher Rezeptionsprozesse, auf die Höftberger hinweist: Die Kirche hat nicht mehr die alleinige Deutungsmacht in Form des bewussten Begehens und Gestaltens kirchlicher Jubiläen inne, sondern sie hat sich diesbezüglich auf Fremdperspektiven in Interpretation und

4 Ausführlich dazu s. Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung, 120–125.

5 Ein Blick in englisch- und deutschsprachige theologische Publikationen, die anlässlich fünfzig Jahre Zweites Vatikanum erschienen, zeigt exemplarisch, dass beispielsweise CD (Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe), OT (Dekret über die priesterliche Ausbildung) oder die Erklärung über die christliche Erziehung GE kaum Beachtung finden, bzw. tendenziell als überholt oder gar problematisch distanzierend rezipiert werden. Anders bei Texten wie beispielsweise der Liturgiekonstitution SC, der Pastoralkonstitution GS, der Kirchenkonstitution LG sowie der Erklärungen über die religiöse Freiheit DiH und über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen NA, die als entscheidende Referenztexte für christliche Theologie beansprucht werden. Vgl. dazu auch Hünermann, Peter: Zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Antworten auf Prof. Dr. Massimo Faggioli, Prof. Dr. Christoph Theobald. In: Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hg.): Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 50–56.

6 Dazu Gregor Maria Hoff: »Ganz offensichtlich trifft die Frage nach der Beziehung zum Judentum einen Lebensnerv der Kirche.« Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 85f.

7 Am deutlichsten wird das in der Veröffentlichung der offiziellen Dokumente TDW und BJR, die als Anlass ausdrücklich das 50-jährige Jubiläum von NA nennen (ausführlich zu den Dokumenten s. Kapitel 6.2.2 und 6.2.3). Diese entgrenzende Dynamik, die sich fünfzig Jahre nach dem Konzil entfalten konnte, ist bereits in den Konzilsdokumenten selbst, nicht nur in NA, sondern auch in UR oder in GS, angelegt. So heißt es bspw. in GS 2: »Daher wendet sich das Zweite Vatikanische Konzil nach einer tieferen Klärung des Geheimnisses der Kirche ohne Zaudern nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche und an alle, die Christi Namen anrufen, sondern *an alle Menschen schlechthin* in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht.«

Rezeption einzustellen, über die sie nicht mehr verfügt und denen sie nicht ausweichen kann.[8] Die Performance des Dialogs verändert kirchliche Erinnerungsvollzüge.

(2.) Dokumente: Performanzen des jüdisch-katholischen Dialogs Nachdem absehbar war, dass die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum die Position von NA 4 im Jubiläumsjahr der Deklaration bekräftigen und fortschreiben würde (G&C), wurde auch von jüdischer Seite, insbesondere der Orthodoxie, die Bedeutung dieses Ereignisses für den jüdisch-christlichen Dialog aufgegriffen (TDW und BJR). Vor allem Rabbiner der *Conference of European Rabbis* (CER) drängten auf eine offizielle Erklärung. Die Idee für ein entsprechendes Statement, das von einzelnen Rabbinern unterzeichnet werden könnte, wurde im Rahmen einer katholisch-jüdischen Konferenz im Mai 2015 in Israel geboren. Eine Woche vor Erscheinen des katholischen Dokumentes wurde am 3. Dezember 2015 der Text TDW veröffentlicht. Dieser wiederum gab Anlass zu einer zweiten, offiziellen rabbinischen Erklärung, die als erste ihrer Art von drei Rabbinervereinigungen mitgetragen wurde. Wenn auch erst am 31. August 2017 offiziell an Papst Franziskus übergeben, ist BJR dem 50-jährigen Jubiläum von NA ausdrücklich zugeordnet.

Diese und weitere »Dialogdokumente«, die im Horizont des jüdisch-katholischen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden, werden im Folgenden kulturwissenschaftlich als *Performanzen* des jüdisch-katholischen Dialogs abgebildet.[9] Performanzen zunächst deshalb, weil Dialoge nicht als reine Theoriekonzepte funktionieren und als solche auch nicht hinreichend beschrieben sind. Es gibt nicht »den« jüdisch-christlichen Dialog, sondern immer nur konkrete Kommunikationsakte zwischen Jüd*innen und Christ*innen. Sie sind immer schon akutes, schaffendes und damit *performatives Geschehen*. Dokumente, die im Horizont des jüdisch-katholischen Dialogs entstanden, sind in die Performance des Dialogs eingelassen. Als Texte sind sie schriftlich fixierte, zu Zeichen geronnene symbolische Praktiken, Darstellungs- und Repräsentationsformen des jüdisch-katholischen Dialogs. Sie generieren, repräsentieren und inszenieren Bedeutung. Damit sind sie erkenntnisproduktiv und handlungsleitend.

Dokumente als Performanzen zu verstehen, macht außerdem auf Zuordnungsmuster in all ihrer Komplexität aufmerksam: Dialogdokumente sind nicht einfach »Teil« des Dialogs. Sie sind spezifische Handlungsformen im Feld vielschichtiger (institutioneller, ritueller, materieller) jüdisch-katholischer Kommunikations- und Übersetzungsprozesse (Kapitel 1.3). Es ist der konkrete Austausch, der Anlass für ihre Entstehung, Veröffentlichung und Rezeption ist. Sie sind Ergebnis gemeinsamer Reflexionsarbeit *aus* dem und

8 Vgl. dazu Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung, 179f.

9 Der hier verwendete Performanz-Begriff ist eine Adaption des Konzepts *kultureller Performanzen* nach Clifford Geertz. Nach Geertz sind Performanzen kulturelle Darstellungsformen, in denen die jeweiligen Weltdeutungen sichtbar werden. Vgl. Geertz, Clifford: Religion als kulturelles Phänomen. In: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 89. Mit Andreas Nehring: »Die symbolischen Ausdrucksformen einer Gesellschaft, d.h. die kulturellen Performanzen, sind, so sieht es Geertz, öffentliche Selbstauslegungen einer Kultur insofern, als Bedeutungen inszeniert werden.« Nehring: Religion und Kultur, 30. Diese Bedeutungen stehen für Geertz allerdings nicht fest, sondern können nur im Modus ständiger Perspektivenwechsel und raum-zeitlicher Verschiebungen beschrieben werden.

im Dialog. Das trifft bereits auf NA zu, wie in der Beschäftigung mit Abraham J. Heschel deutlich wurde (Kapitel 4.2). Insofern können sie folgerichtig nie völlig außerhalb des Dialogs als Glaubensraum *in between* im Sinne eines gemeinsam geteilten jüdisch-katholischen Glaubensraums verortet werden (Kapitel 2). Zugleich weisen die Dokumente dieses Dialogs aber aus diesem Glaubensraum *in between* heraus in die jeweilige Glaubensgemeinschaft hinein. Bisher ist keines der Dokumente als gemeinsamer, jüdisch-katholischer Text entstanden. Sie bilden bisher einen Binnendiskurs der jeweiligen Glaubensgemeinschaft ab, der aber wiederum nicht unberührt bleibt von der performativen Transformationskraft des Dialogs, die auf die jeweilige Glaubenstradition zurückwirkt. Indem Dialogdokumente also an Schnittstellen und Übergängen zum *thirdspace* des Dialogs zu verorten sind, vermitteln sie Innen- und Außenperspektiven aneinander. Sie vermessen mit Barbara Schmitz standortbezogen das diskursive Feld des jüdisch-katholischen Dialogs, spielen unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten ein und bieten Orientierung an: sie beschreiben Grenzen und Überschreitungen, definieren getrennte und geteilte Räume und zeigen Möglichkeiten neuer Wege, die noch zu erschließen sind.[10]

5.2 Dialog und Dokumente
Raum-Narrative (Topoi) zur Erschließung des Glaubensraums Dialog

5.2.1 Vermessung des Glaubensraums Dialog

Das 50-jährige Jubiläum von NA wurde nicht nur von Katholik*innen in seiner Relevanz gewürdigt, sondern insbesondere auch von der jüdischen Orthodoxie in seinem Potential für die Weiterentwicklung des jüdisch-katholischen Gesprächs aufgenommen. Das Jubiläum wird zum gemeinsamen Ausgangspunkt der drei Dokumente G&C (2015), TDW (2015) und BJR (2017), die dem Dialog neue Impulse sowohl in der Praxis als auch in seiner theoretischen Reflexion verleihen. Dass es nicht nur NA als gemeinsame Bezugsgröße, sondern *weitere Referenzorte* gibt, die Judentum und Christentum *verbinden*, legt bereits die im ersten Teil entwickelte theoretische Anlage dieser Studie nahe. Wir erinnern uns:

- Insofern im Dialog zwischen Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit jeweils konkret-operativ *Verständigung hergestellt* wird, kann Dialog zunächst als performativer, Wirklichkeit nicht nur abbildender, sondern produzierender Sprech*akt* beschrieben werden (Kapitel 1.1.1).
- Hermeneutisch entsteht Verständigung durch permanente *Position*swechsel (topologisch!) im Sinne wechselseitiger Perspektivenübernahmen und unabschließbarer

10 Vgl. dazu folgenden Beitrag: Schmitz, Barbara: Die jüdischen Erklärungen »Zwischen Jerusalem und Rom« und »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« – eine Landschaft wird neu vermessen. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 99–108.

Interpretationsschleifen.[11] Dialog lässt sich deshalb auch als *kulturelle Praktik* im Sinne vielschichtiger *Übersetzung*shandlungen beschreiben (Kapitel 1.3.1).

- Durch diese Verständigung herstellenden Übersetzungspraktiken *zwischen* Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit, entsteht eine interreligiöse Kontaktzone, ein dialogischer *Zwischenraum* (Kapitel 1.3.2), den Jüd*innen und Christ*innen *gemeinsam* gestalten.
- Aus christlicher Perspektive ist der jüdisch-christliche Dialog nicht nur eine interkulturelle und interreligiöse Kontaktzone. Dem jüdisch-christlichen Dialog eignet eine *einzigartige*, *theologische* Dimension an und zwar im *gemeinsamen* und zugleich *unterschiedenen Bezug* auf die Wirklichkeit des Gottes Israels innerhalb dieses dialogischen Zwischenraums (Kapitel 2.2).
- Die Möglichkeit eines gemeinsam-unterschiedenen Bezuges auf den Gott Israels ist religionsgenealogisch im Modus der Beanspruchung eines gemeinsamen Ursprungs (Kapitel 1.4.1 und 2.1) und kanonhermeneutisch in der gemeinsamen Verpflichtung auf die Heiligen Schriften Israels (TaNaK/Altes Testament, Kapitel 2.2 und 3.4) ausweisbar. Die Kirche ist bleibend an das Judentum verwiesen, insofern ihr Verständnis von der Wirklichkeit Gottes immer an der »jüdischen Bestimmungsgeschichte ›Gottes‹«[12] hängt.
- Diese Verwiesenheit hat für die Kirche offenbarungs- und erkenntnistheologische Konsequenzen: Im Dialog »erfährt [die Kirche] im jüdischen Anderen etwas von Gott«[13]. Ohne den christlichen Bezug auf das Judentum, ohne den Dialog mit dem Judentum »kann sie [die Kirche] ihre Sendung nicht erfüllen«[14].
- Der jüdisch-christliche Dialog hat deshalb für die Kirche »unbedingte theologische Dignität«[15], insofern er sich im gemeinsamen glaubenden Bezug auf den Gott Israels als Performance jüdisch-christlicher Bundespartnerschaft vollzieht (Kapitel 2.2.3).[16]

---

11 Vgl. Hoff: Performative Theologie, 164.

12 Ebd. 174.

13 Ebd. 165.

14 »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«. Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz, 195. Oder wie Philip A. Cunningham es ausdrückt: »When we [Christians and Jews – AS] engage in dialogue, we engage in holy work.« So äußerte sich Cunningham in einer Diskussion zu einem unveröffentlichten Vortrag »The Nature (and Dynamics) of ›The Dialogue‹« in Salzburg, 09.1.2023. Und weiter: »We are convinced: God is present in ›the Dialogue‹, in becoming friends with the other tradition.«

15 »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«. Eine Antwort der Deutschen Bischofskonferenz, 195.

16 »We can feel God's presence in ›the‹ dialogue, in becoming friends. When we learn together, we can learn more about the God with whom we live in covenant. Dialogue is a sacred space where God is encountered.« So wiederum Cunningham in der soeben erwähnten Diskussion in Salzburg am 09.1.2023 (FN 14 in diesem Kapitel). Ähnlich auch Gregor Maria Hoff: »Damit gewinnt aus christlicher Sicht der jüdisch-christliche Dialog eine einzigartige Bedeutung: als ein eigener *locus theologicus* mit einer performativen theologischen Qualität. Das unterscheidet ihn aus christlicher Sicht von jedem anderen Religionsdialog, weil sich dieser Dialog als *Performance* jener Offenbarung vollzieht, die von Juden und Christen in den Schriften Israels grundgelegt ist.« Ders.: Performative Theologie, 174.

- Wegen der Einzigartigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen im Zeichen einer Bundespartnerschaft vollzieht sich der Dialog nicht nur als interreligiöser Zwischenraum, sondern als Erkenntnis- und Glaubensraum *in between*.

Wie aber kann dieser Glaubensraum *in between* (erkenntnis-)theologisch erschlossen und zugänglich gemacht werden? Eine Möglichkeit eröffnen offizielle Dokumente von jüdischer und katholischer Seite, die die jüdisch-christlichen Beziehungen reflektieren (»Dialogdokumente«, Kapitel 5.1.2). Als Performanzen des Dialogs, das heißt als symbolische Ausdrucksformen des Dialogs machen sie Deutungen sichtbar und inszenieren Bedeutungen. Sie vermessen den Glaubensraum Dialog. Das *Verfassen und Veröffentlichen von Dokumenten* kann dementsprechend in einem erweiterten, metaphorischen[17] Sinn als *Vermessung*[18] im Sinne einer *kulturellen Technik* zur Erschließung des Glaubensraums Dialog erfasst werden. Die konkreten *Dokumente* schreiten wie in mittelalterlichen Itineraren oder *Topografien*, geistigen Landkarten gleich, den Glaubensraum Dialog ab: Sie bringen ihn interpretierend zur Darstellung und erschließen ihn, indem sie einem spezifischen Erkenntnisinteresse folgend eine Ordnung des Dialogs und seiner Orte und der Orte im Dialog vornehmen.[19]

5.2.2 Raum-Narrative (Topoi): Erschließung des Glaubensraums Dialog

Diese »Orte« oder *Topoi*, über die in Dokumenten der Glaubensraum Dialog vermessen und dargestellt wird, besitzen Raum-Qualität. Sie sind *Raum-Narrative*. Sie *schaffen* den Zwischenraum Dialog, insofern sie *Verständigung* herstellen. Wie? Indem sie bei allen bleibenden Differenzen Jüd*innen und Christ*innen *verbinden*. Die folgende Analyse (Kapitel 6) begibt sich auf die Suche nach diesen Topoi und ihrer topologischen Erschließungskraft für den jüdisch-christlichen Dialog.[20] Als Kriterium dafür liegt es nahe, nach

17 Im Hintergrund dieser Metaphorisierung steht die theologische Adaption der kognitiven Metapherntheorie George Lakoffs und Mark Johnsons, wie sie von Benedikt Gilich erarbeitet wurde: Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011; Lakoff, George/Johnson, Mark: Metaphors We Live By. Chicago u.a.: Univ. of Chicago Press 1980. Vgl. dazu auch Höftberger, Elisabeth: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs. Eine theologisch-metaphorologische Analyse von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate*. Diplomarbeit Salzburg 2018.

18 Wenn das Verfassen und Veröffentlichen von Dokumenten im Sinne einer Kulturtechnik metaphorisch als Vermessung erfasst wird, bedeutet das nicht, dass es nicht andere Kulturtechniken gäbe, oder dass andere Kulturtechniken defizitär wären. Außerdem sei darauf hingewiesen, dass die »Kulturtechnik« Dialogdokument eine sehr katholische ist, die wiederum nicht unerheblich an einem Verständnis von römischem Katholizismus hängt, vgl. dazu ausführlich Hoff, Gregor Maria: In Auflösung. Über die Gegenwart des römischen Katholizismus. Freiburg: Herder 2023, 38–55 (»Zweite Blende: Römischer Katholizismus – ein Suchbild«).

19 Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 35. Auch Canos topologische Erkenntnislehre funktioniert im Sinne einer (An-)Ordnung theologischer Erkenntnisorte (Kapitel 8.1.2).

20 Vgl. dazu eine Aussage der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz 2019, wonach der Dialog Ausdruck einer »in Gott begründeten *Verbundenheit*« ist. Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 197. Der Ansatz verbindender Topoi, die Verständigung zwischen Judentum und Christentum ermöglichen, lässt sich gut an »jüdische Dialogtheorien« ver-

Topoi zu suchen, die eine performativ-*theologische* Qualität besitzen: die also den jüdisch-christlichen Dialog nicht nur als interkulturelle Kontaktzone produzieren, sondern als Glaubensraum *in between*, insofern sie den gemeinsamen und doch verschiedenen Bezug auf den Gott Israels ausweisen. Die Bedingung der Möglichkeit solcher *verbindender, gemeinsamer Topoi* liegt wiederum in der Einzigartigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen, insbesondere der Heiligen Schriften Israels als geteilter Sprach- und Offenbarungsraum begründet, aber auch in der Performance des Dialogs, denn diese Topoi können erst im Kontakt, also *im Dialog* überhaupt als *verbindende, geteilte* erfahren und zugänglich gemacht werden.

Von welchen Topoi die Rede sein kann und inwiefern sie relevant sind für den jüdisch-christlichen Dialog, verdeutlichen im Folgenden drei Beispiele.[21] Sie zeigen, dass die These von Judentum und Christentum verbindenden, gemeinsam-geteilten Topoi nicht neu ist und dass sie sich nicht nur aus christlicher, sondern auch aus jüdischer Perspektive plausibilisieren lässt. Sie zeigen, dass die Performativität dieser *Raum*-Narrative in ihrer *wechselseitigen Erschließung* (Übersetzung) liegt. Und sie zeigen, dass diese Topoi und der Prozess ihrer wechselseitigen Erschließung im Dialog *erkenntnistheologische Qualität* besitzen.

(1.) Das »jüdische« Neue Testament? (Amy-Jill Levine/Daniel Boyarin) Dass das Alte Testament der grundlegende *locus theologicus* ist, welcher Judentum und Christentum verbindet und welcher *der* entscheidende Marker für die Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs ist, wurde bereits mehrfach ausgewiesen (Kapitel 2.2 und 3.4). Derzeit wird verstärkt auch auf das *Neue Testament* als Topos des Glaubensraums Dialog aufmerksam gemacht.

---

mitteln, exemplarisch bei Ahrens: »Daher sucht ein theologischer Dialog aus jüdischer Perspektive nicht nach einer gemeinsamen Theologie, sondern nach einem besseren *Verständnis* der theologischen Konzepte des anderen.« Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 25; bzw. Ahrens: Jüdische Perspektiven auf den christlich-jüdischen Dialog, 2.

21 Ein weiteres Projekt, das im Entstehen ist, soll hier zwar nicht näher ausgeführt, aber doch erwähnt werden: Die *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online* (EJCR) von den Herausgeber*innen Walter Homolka, Rainer Kampling, Amy-Jill Levine, Christoph Markschies, Peter Schäfer und Martin Thurner. Auf der Homepage der Universität Potsdam heißt es dazu: »Mit dem Forschungs- und Publikationsprojekt *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations* soll ein Überblick über die jahrhundertlange Tradition jüdisch-christlicher Interaktion bis in die heutige Gegenwart gegeben, und damit ein Standardwerk der interdisziplinären Forschung im Bereich jüdisch-christlicher Beziehungen geschaffen werden. Geplant sind Beiträge namhafter internationaler Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, zu bis zu 200 relevanten Themen. Die Beiträge werden sich mit den Themen spezifisch unter dem Gesichtspunkt jüdisch-christlicher Beziehungen auseinandersetzen, d.h. nicht jeweils einen jüdischen und einen christlichen Aspekt isoliert voneinander betrachten, sondern die diesbezügliche Interaktion in den Vordergrund stellen. Anlässlich einer Reihe von Konferenzen werden Autoren ihre Beiträge vorstellen und diskutieren. Neben der Darlegung des gegenwärtigen Forschungsstandes werden damit auch die Grundlagen für die Vertiefung und Erweiterung dieser Thematik geschaffen und neue Perspektiven für die zukünftige Forschung und die Beziehung zwischen diesen beiden monotheistischen Religionen deren Traditionen die Kulturen Europas wesentlich geprägt haben, im Kontext zunehmend säkular und religiös diversifiziert geprägter Gesellschaften, aufgezeigt werden.« Homepage der EJCR: https://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/de/encyclopedia-of-jewish-christian-relations (10.02.2025).

Beachtung erfuhr beispielweise das von Amy-Jill Levine herausgegebene *Jewish Annotated New Testament*, dessen zweite Auflage 2017 erschien.[22] Es ist die erste Bibelausgabe des Neuen Testaments, die einen vollständigen Kommentar von jüdischen Autor*innen aus allen Denominationen und von verschiedenen Kontinenten bereitstellt. Die Kommentare sind dabei nicht nur lehrreiche Erklärungen zum besseren Verständnis des jüdischen Kontexts des Neuen Testaments.[23] Vielmehrt entfalten sie im Akt des Lesens eine performative Wirkung: Indem ein konsequentes Mitlaufen der jüdischen Außenperspektive beim Lesen der neutestamentlichen Texte gewährleistet ist, werden im Leseprozess jüdische Stimmen als den neutestamentlichen Schriften und dem Christentum von Beginn an inhärente Alteritätseinträge bewusst. Das Neue Testament und seine Narrative werden nicht mehr nur als genuin christliche Glaubensräume erlebt, sondern – nicht nur historisch – als geteilte Räume, deren gemeinsame Begehung nicht nur für Christ*innen, sondern auch für Jüd*innen ein tieferes Verständnis ihrer eigenen Glaubenstradition und der anderen ermöglicht.[24]

2021 erschien das deutschsprachige Pendant *Das Neue Testament – jüdisch erklärt. Lutherübersetzung*[25], herausgegeben von Wolfgang Kraus, Michael Tilly und Axel Töllner. Zusätzlich zum Kommentar finden sich darin, ebenso wie im von Levine herausgegebenen

22 The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, v.a. xiii-xiix. In einer neuen Publikation fokussieren Levine und Brettler auf die wichtigsten im Neuen Testament verarbeiteten alttestamentlichen Motive und Narrative und zeigen ihre vielschichtige jüdische und christliche Deutungstradition auf. Levine, Amy-Jill/Zvi Brettler, Marc: The Bible With and Without Jesus: How Jews and Christians Read the Same Stories Differently. San Francisco: HarperOne 2020.

23 »The annotations not only display a sensitivity to what may be perceived to be Jewish interests, they also provide data about history, nuance of language, and connection to earlier biblical texts either in antiquity or today: new discoveries and new theoretical models will continue to advance our knowledge.« Levine, Amy-Jill: Preface to the First Edition. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Dies./Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, xiii-xv, xv. Und weiter: »Just as we have learned much working on this milestone project together, the first time that Jewish scholars have annotated and written essays on the complete New Testament, we hope and anticipate that all who read the annotations and essays will gain a deeper appreciation of this central religious work. We hope that non-Jewish readers will learn to appreciate that significant sections of the New Testament derive from the heart of Judaism, and that they will be able to understand these texts without importing false notions of the tradition of Jesus and his earliest followers. We further hope that this volume will make the New Testament more welcoming to Jewish readers (many of whom are unfamiliar with its contents), that these new readers may become better acquainted with the traditions of their neighbors, and that perhaps they may even experience ›holy envy‹ in the reading.« Ebd.

24 Bereits die Rezeption der ersten Ausgabe zeigte: »It reached a wide Jewish and Christian audience, and in doing so, it has begun to increase both Jewish literacy of the New Testament and Christian awareness of the New Testament's Jewish context«, so Levine im Vorwort zur zweiten Ausgabe. Dies.: Preface to the Second Edition. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, xv-xvi, xvi. Levines grundlegende Überzeugung legt Bezüge zu Abraham J. Heschel nahe: »No religion contains all wisdom expressed perfectly and there is much in the New Testament that we find both beautiful and meaningful.« Ebd., xv.

25 Das Neue Testament – jüdisch erklärt. Lutherübersetzung. Hg. v. Wolfgang Kraus, Michael Tilly und Axel Töllner. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2021. Es ist die deutsche Übersetzung der

Neuen Testament, über fünfzig Essays zu Themen des Neuen Testaments und des jüdisch-christlichen Dialogs aus jüdischer Perspektive. Diese Essays zeigen einen Übergang an zu einer wechselseitigen Erschließung nicht nur des Neuen Testaments als *locus proprius* christlicher Theologie, sondern auch daraus entwickelter christlicher Glaubenslehre: »Baptism and Euchrist«, »Christology« oder »Mary in Jewish Tradition« (Kapitel 8.2.1.2).[26]

Bei Daniel Boyarin, als einem der derzeit versiertesten Forscher zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike, wird dieser Übergang scharf gespielt: er verortet die christlichen Evangelien nicht nur »im Kontext« des Judentums, sondern situiert sie vollständig *innerhalb* des Judentums (Kapitel 1.4.1). Daraus ergibt sich für Boyarin ein Paradigmenwechsel auch in der *Christologie*:

> »While by now almost everyone, Christian and non-Christian, is happy enough to refer to Jesus, the human, as a Jew, I want to go a step beyond that. I wish us to see that Christ too – the divine Messiah – is a Jew. Christology, or the early ideas about Christ, is also a Jewish discourse and not – until much later – an anti-Jewish discourse at all. Many Israelites at the time of Jesus were expecting a Messiah who could be divine and come to earth in the form of a human. Thus the basic underlying thoughts from which both the Trinity and the incarnation grew are there in the very world into which Jesus was born and in which he was first written about in the Gospels of Mark and John. […] Recognizing these ideas as deeply rooted in the ancient complex of Jewish religious ideas may not lead us Jews to accept them but should certainly help us realize that Christian ideas are not alien to us; they are our own offspring and sometimes, perhaps, among the most ancient of all Israelite-Jewish ideas.«[27]

Boyarin lädt Jüd*innen dazu ein, die Jesusbewegung als das neu zu entdecken, was sie historisch betrachtet ist: eine von diversen Strömungen innerhalb des Judentums in der römischen Antike. Das bedeutet, dass die Schriften des Neuen Testaments für Jüd*innen zu einem Erkenntnisort werden können, der mindestens religionshistorisch und -soziologisch einen Beitrag für das Verständnis der Entwicklung der eigenen Glaubenstradition leisten kann.

(2.) Christliche Traktate – jüdisch »übersetzt«? (Peter Ochs/David Sandmel) Dem Anliegen eines jüdischen Zugangs zu und tieferen Verstehens von christlichen Theologumena widmeten Peter Ochs und David Sandmel bereits im Jahr 2000 einen eigenen Sammelband:

---

englischen Originalausgabe und enthält zusätzlich einen Schlussteil »Zur Situation in Deutschland und Europa«.

26 Oliver, Isaac: Baptism and Eucharist. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, 674–676; Rashkover, Randy: Christology. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, 754–755; Lasker, Daniel J.: Mary in Jewish Tradition. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg. v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, 744–746.

27 Boyarin, Daniel: The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ. New York: The New Press 2012, 3.

Christianity in Jewish Terms[28]. Im Vorwort beschreiben sie geschichtlich die Prozesse vorkonziliarer wechselseitiger Übersetzungen und insbesondere deren Problematiken und Scheitern, die sie zur Herausgabe ihres Projektes motivierten:

> »For the past hundreds of years, when Jews have been taught about Christian belief, it has been primarily in non-Jewish terms. During the years of their residence in Christian Europe, Jews learned about Christianity only through the untranslated terms of a Christianity that separated itself from its Jewish roots. Then, during the years that followed Emancipation, Jews learned about Christianity through the equally non-Jewish terms of secular European thought. This was often the most difficult kind of learning, since secular European thought often treated Christianity as a universal religion, as opposed to the particularity or ›tribalism‹ of Judaism. We belief it is time for Jews to learn about Christianity in Jewish terms: to rediscover the basic categories of rabbinic Judaism and to hear what the basic categories of Christian belief sound like when they are taught in terms of this rabbinic Judaism. To hear Christianity in our terms is truly to understand it, perhaps for the first time.«[29]

Jedes Kapitel in *Christianity in Jewish Terms* ist deshalb einem »key theological concept in Judaism and Christianity«[30] gewidmet, dessen Betrachtung jeweils einem methodischen Dreischritt folgt. In dialogisch-responsiver Anordnung gewährleistet dieser eine schriftliche Formalisierung reziproker Übersetzungshandlungen: Ein*e jüdische*r Akteur*in bespricht ein zentrales Gebiet der Glaubenslehre (z.B. »God«) auf Grundlage der jüdischen Tradition und eröffnet darin zugleich Wege für ein Verständnis und eine Reformulierungsoption für eine vergleichbare christliche Glaubensvorstellung. In einem zweiten Essay zeigt ein*e weitere*r jüdische*r Denker*in aus seiner*ihrer Perspektive weitere Verstehensmöglichkeiten dieses theologischen Konzepts in beiden Traditionen auf. In einem dritten Essay antwortet ein*e christliche*r Theolog*in auf den ersten Essay und beantwortet dabei insbesondere folgende Fragen: »Do I recognize my Christianity in what has been written? What is the significance of Judaism for my understanding of Christianity?«[31]

Christianity in Jewish Terms ist ein Beispiel für eine wissenschaftliche Umsetzung eines Verständnisses von Dialog als Übersetzungsraum: Über die wechselseitigen Perspektivenübernahmen ergründen die Autor*innen die Raum-Qualität theologischer Topoi für einen dialogischen Glaubensraum *in between*.

---

28 Dieser Band wurde als Begleitband zu *Dabru emet* (Kapitel 6.2.1) veröffentlicht: Ochs, Peter/Sandmel, David u.a. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000. Für eine Einführung in dieses Projekt s. Sandmel, David/Ochs, Peter: Christianity in Jewish Terms. A Project to Redefine the Relationship. In: CrossCurrents 50 (2001) 4, 448–457.

29 Ochs, Peter/Sandmel, David: Preface. In: Dies.u.a. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000, 1–4, 2.

30 Ebd.

31 Ochs/Sandmel: Preface, 3.

(3.) Mutualität (Philipp A. Cunningham) Mit seinen 2022 erschienenen »Maxims for Mutuality«[32] oder Leitsätzen für Gegenseitigkeit und Wechselbezüglichkeit legt Philipp A. Cunningham christliche Theologie auf eine ständige Bezugnahme auf jüdische Außenperspektiven fest: Sie kann ihre Traktate nur unter Berücksichtigung der Perspektive jüdischer Anderer entwickeln und muss gegebenenfalls mit korrigierenden Einsprüchen rechnen. Für Cunningham und die von ihm geprägte *theology of shalom*[33] ist diese *Mutualität* ein erkenntnistheoretisches Prinzip, eine »Maxime«, die theologische Erkenntnis und theologische Wissensformen über eine Theologie des jüdisch-katholischen Dialogs hinaus in Zukunft axiomatisch anleiten soll und muss. Die Verhältnisbestimmungen von christlicher wie auch von jüdischer Seite zum jeweiligen Gegenüber waren *vor NA* bestimmt von *oppositionalem* Denken, das heißt einer Bestimmung des Verhältnisses in gegensätzlichen und sich ausschließenden Kategorien. Fortschritte im Dialog zeigen sich für Cunningham vor allem dort, wo es gelingt, diese binären Codes zu überwinden und stattdessen Verbindendes wieder zu entdecken, ohne dabei bleibende Differenzen auszublenden: »The point here is that theological progress concerning Christian-Jewish relations often depends on *overcoming binary habits of thinking* that both Christian and Jews have inherited from our long history of opposition. Thinking in *terms of mutuality* is therefore one of the foundations of a theology of shalom.«[34]

Die Performance des Dialogs zeige zunehmend die Unzulänglichkeit, Unrechtmäßigkeit und das Fehlerhafte solchen Denkens auf, so Cunningham:

> »Such binary thinking, which basically casts Jews and Christians in the role of either winners or losers, seems increasingly self-serving as the new relationship between Jews and Christians deepens and both come to greater appreciation of the reflection of the Holy One in each other. As friendship between Christians and Jews grows, this

32 Cunningham: Maxims for Mutuality. Zur Einordnung vgl. auch die vier Modelle, die Paul F. Knitter unterscheidet, vor allem das dritte, das Modell der Mutualität: (1.) *replacement model* (»only one true religion«); (2.) *fulfillment model* (hierzu ordnet Knitter beispielsweise die Religionstheologie des II. Vatikanums ein oder Karl Rahners Lehre vom »anonymen Christsein« (Rahner, Karl: Die anonymen Christen. In: Schriften zur Theologie VI. Zürich: Benziger 1965, 545–554) oder aber auch Jacques Dupuis); (3.) *mutuality model* Dieses Modell ist nicht »pluralistisch«, sondern »mutual«, also gegenseitig im Sinne einer Bereitschaft zum interreligiösen Dialog als einer bewussten Beziehungsgestaltung, die gegenseitige Anerkennung voraussetzt; (4.) *acceptance model*, das differenztheologische Entwürfe umfasst, worunter er vor allem komparative theologische Entwürfe einordnet. Vgl. dazu Knitter, Paul F.: Introducing Theologies of Religions. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 2002.

33 Vgl. dazu Cunningham: Seeking Shalom; oder Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, bspw. ebd. 282: »In published writings, I have referred to this emerging post-Shoah theological tradition as a ›theology of shalom.‹ *Shalom* does not mean simply ›peace.‹ It is also ›a process of living in wholesome relationship with others, ideally where partners and participants trust each other, act with integrity and are dedicated to the common good rather than threatening each other.‹ Shalom thus seems an extremely appropriate term to apply to recent Christian efforts to develop theologies of ›right relationship‹ with the Jewish people and ›wholeness‹ in terms of the church's own self-understanding«. Cunningham verweist auf Klassen, William: Peace. In: A Dictionary of Jewish-Christian Relations. Hg. v. Edward Kessler und Neil Wenborn. Cambridge: Cambridge University Press 2005, 338.

34 Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 298.

> tendentiousness seems more and more incompatible with the gracious, covenanting God of Israel and the church.«[35]

Dialogdokumente können vor diesem Hintergrund auch als Moment eines erkenntnistheologischen Transformationsprozesses gelesen werden, als Ringen um die Überwindung dieses »*theological ›default programe‹*«[36] und einer Implementierung einer *theology of shalom*. Die in den Dokumenten verzeichneten *verbindenden* Topoi können Ressourcen für Mutualität bereitstellen.[37]

5.2.3 Be-Gehen des Glaubensraums Dialog als analytisches Instrumentarium

Die in Kapitel 6 folgende Analyse versteht also das Verfassen und Veröffentlichen von offiziellen Dokumenten als kulturelle Technik, um das jüdisch-christliche Beziehungsgeschehen zu beschreiben, zu reflektieren und zu interpretieren: als Vermessungen des Zwischenraums Dialog (Kapitel 5.2.1). Die konkreten, für die Analyse ausgewählten Dokumenten vermessen jeweils unterschiedlich gleich einer geistigen Landkarte (Topografie) die Dialoglandschaft und stellen sie unter einem je spezifischen, thematischen Zugriff dar (unhintergehbares Interpretationsmoment der Dokumente; Kapitel 5.1.2). Entsprechend dieses topologisch-performativ perspektivierten Verständnisses von Dialogdokumenten ist die Analyse der Dokumente wie ein *Begehen*, wie eine Wanderung durch den Glaubensraum Dialog angelegt, die den Logiken der verzeichneten Topoi (Kapitel 5.2.2) wie entlang einer Landkarte folgt.[38] Dabei werden sich Fragen stellen wie:

- Welches sind die zeitgeschichtlichen Entstehungsbedingungen eines Dokuments? Auf welche argumentations- und darstellungsleitende Intention kann daraus geschlossen werden (bspw. für TDW »Topografie der Überschreitung«)?
- Über welche Topoi wird der Zwischenraum Dialog vermessen und beschrieben (bspw. in NA »Mysterium«)?[39] Welche symbolische Dimension und Bedeutung wird diesen Topoi zugeschrieben?

---

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Für Christ*innen bedeutet das vor allem »coming to honor the inherent value of Jewish covenantal life and thus impair their ability to be fully open to learning from Jew's experiences of God.« Ebd. Für Cunningham wird das vor allem zu einer signifikanten Modifikation der Rede von Verheißung und Erfüllung im Zeichen der Mutualität führen müssen. Ebd. 300. Vgl. Kapitel 7.

38 Vgl. dazu de Certeaus Ausführungen zur raumschaffenden und epistemischen Bedeutung des Gehens (im Gehen entstehen Räume): Certeau: Kunst des Handelns, 200f. Vgl. dazu auch Hoff: Performative Theologie, 35; Gruber: Maps and Tours, 59f.

39 Die in Kapitel 6 aufgeführten Topoi und ihre Analyse erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern versteht sich als exemplarische und anregende Perspektive für das Finden und Besprechen weiterer Topoi. Zu bedenken ist auch: Die Topoi scheinen in der Regel nicht isoliert in nur einem Dokument auf, sondern werden in mehreren Dokumenten verzeichnet (vgl. den Gedanken zu einer sich vollziehenden »Traditionsbildung« des jüdisch-katholischen Dialogs, vgl. Einleitung dieser Studie). Die Dialogdokumente und die analysierten Topoi können auch als Elemente und Narrative einer solchen Traditionsbildung verstanden werden.

- Wie und welches Wissen über den Dialog wird durch Auswahl und (An-)Ordnungen der Topoi aktiviert und produziert?
- Inwiefern besitzen diese Topoi als gemeinsame, verbindende, wechselseitig erschließbare Raum-Narrative raumerschließende Qualität? Worin liegt ihre erkenntnistheologische Relevanz?
- Inwiefern werden diese Topoi, mutuale Erschließungspraktiken sowie die Performance und Theologizität des Dialogs zum Thema gemacht, selbstreflexiv bewertet und anerkannt?

6 Topografien des Dialogs

Analyse katholischer und jüdischer Dokumente zum Dialog

6.1 Katholische Verlautbarungen des Lehramts seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

6.1.1 Topografie einer »Neuausrichtung«: *Nostra aetate* (NA)[1]

Das Zweite Vatikanische Konzil verschreibt sich mit GS den *Zeichen der Zeit*,[2] also denjenigen konkreten Orten in der Geschichte, an denen sich angesichts realer Probleme und damit verbundener Relativierungen und Infragestellungen die Tragfähigkeit und Bedeutung des Evangeliums Jesu Christi jeweils neu zu erweisen hat.[3] Auch NA, ursprünglich als »Judenerklärung« beabsichtigt, wendet sich einem drängenden geschichtlichen Moment zu, nämlich der Schuldgeschichte der Kirche gegenüber dem Judentum einerseits und der globalgesellschaftlichen Realität des religiösen Pluralismus andererseits.[4]

---

1 Nostra aetate. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil 1965. In: Hünermann, Peter (Hg.): in HThKVatII 1. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 355–362. Onlineversion (wobei die Übersetzung nicht dieselbe wie die in HThKVatII ist): www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (10.02.2025). Wo nicht anders angegeben wird auf die deutsche Übersetzung auf der angegebenen Homepage zurückgegriffen.

2 »Zur Erfüllung dieser Aufgabe obliegt der Kirche durch alle Zeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die beständigen Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann.« (GS 4)

3 Bereits diese Überzeugung, dass Offenbarung nicht anders als in Geschichte erfahrbar ist, ist nicht christliches Proprium, sondern verweist die Kirche immer schon an die Geschichte des Volkes Israels mit Gott, wie sie im TaNaK überliefert ist. Christentum und Judentum teilen sich die Überzeugung von der offenbarungstheologischen Dignität der Geschichte, Kapitel 2.3.

4 »Wer Gewalt verwirft, muss sich der eigenen Geschichte der Gewalt stellen.« Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 24. Für Hoff entstand das ursprünglich als Erklärung über die Juden vorgesehene Konzilsdokument neben einer theologischen Bestimmung Israels vor allem aufgrund einer »mehrfachen Notwendigkeit einer ›Reinigung des Gewissens‹: angesichts der

Das Konzil strebt einen Moduswechsel in der theologischen Beziehungsbestimmung der Kirche zum Judentum an und – wie die Konzilsgeschichte zeigt – letztendlich auch »zu den nichtchristlichen Religionen«: eine bewusste *Abkehr* von einer »Lehre der Verachtung« (Jules Isaac)[5] und eine *Neuausrichtung* hin zu einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Judentum und der Entwicklung einer Haltung der *Anerkennung*. Um diesen habituellen Paradigmenwechsel vollziehen zu können, ändert sich mit dem Zweiten Vatikanum notwendigerweise die kommunikative Form. *Dialog* wird das neue Leitmotiv für kirchliche Kommunikation nach außen, nicht nur im Gegenüber zu anderen Religionen, sondern grundsätzlich auch zu Gesellschaft, Politik und Kultur (Kapitel 1.1.2).[6] Unter diesem Paradigma wird in NA eine veränderte Grammatik etabliert. Diese »Tiefengrammatik«[7], wie Roman A. Siebenrock es bezeichnet, wird ausgehend von verschiedenen Topoi angeleitet,[8] entlang derer sich eine neue Hermeneutik implementieren lässt.

Schoah, angesichts judenfeindlicher Momente der Kirchengeschichte, angesichts verzerrter Darstellungen des Judentums in der kirchlichen Verkündigung sowie des theologischen Grundproblems, die bleibende Bedeutung des Judentums post Christum zu bestimmen.« Hoff: Nostra Aetate 4 als Anfrage, 127. Hoff verweist auf Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate. In: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.): HThKVatII 3. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 591–693, 662. Eine Möglichkeit wäre, diese Schuldgeschichte und den mit NA 4 vollzogenen Paradigmenwechsel über den rabbinischen Topos *Teshuva* zu formulieren. *Teshuva* meint einen Prozess des Bekennens und Bereuens von Sünden.

5 Im Vorfeld des Konzils im Jahr 1960 konnte der französische jüdische Historiker Jules Isaac im Rahmen einer Privataudienz bei Papst Johannes XXIII. seine Forschungsergebnisse zur, wie er es nannte, kirchlichen »Lehre der Verachtung« präsentieren (vgl. dazu Connelly, John: Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Schöningh 2016, 154). Die persönliche Begegnung zwischen Jules Isaak und Papst Johannes XXIII. wie auch die Erfahrungen, die dieser Papst mit Jüd*innen machte, denen er während des Zweiten Weltkriegs zur Flucht verhalf, sind wie schon Heschel Beispiel für den Einfluss jüdischer Akteur*innen auf katholische Lehrentwicklung. Isaak beschäftigte sich bereits während des Zweiten Weltkriegs mit dem christlichen Antijudaismus als Legitimationsgrundlage für den Antisemitismus der Nazis. Die »Lehre der Verachtung« meint christliche Konzepte und Narrative, die bereits in der Antike im Kontext von Identitätsdiskursen entwickelt wurden (Substitutionstheologie, vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 26–52; ders./Kampling, Rainer: Einleitung. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2019, 9–19). Entlang dieser Darstellungsmuster wurde das Judentum zu einem Konstrukt des kirchlichen Identitätsdiskurses. Zur Erinnerung: der Historiker für jüdische Geschichte, Jeremy Cohen, spricht in diesem Zusammenhang vom »hermeneutical Jew« (Cohen: Living Letters of the Law, 2).

6 Vgl. dazu beispielsweise folgende Dokumente des Zweiten Vatikanums: UR 4,2 sowie 9; 11; 18; 20–21; CD 13,2; GE 11,1; DG 3,2; AG 11,2.

7 Siebenrock spricht von einer »Tiefengrammatik für das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen«. Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 647.

8 Gregor Maria Hoff beschreibt diesen permanenten Positions- und Ortswechsel des Konzils als Strategie, um »Aussagen miteinander zu verbinden, die nicht ohne Spannung stehen.« Ders.: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 130. Vgl. ähnlich: »Es handelt sich um einen Diskurs im Text selbst [dass das geschichtliche Moment der theologischen Reflexion in den Diskurs eingeht], der sich im gesamten Dokument von Ortswechseln her entwickelt: Im Prozess des Nachdenkens, im Bezug auf die Stimmen der anderen Religionen.« Ebd. 128.

Die neue Grammatik, die theologisches Denken und Sprechen im Zeichen einer Hermeneutik der Anerkennung anleitet, führt zu erheblichen erkenntnistheologischen Umstellungen, denn die religiöse Pluralität »hat […] im Konzil einen eigenständigen Ort mit theologischer Signifikanz erhalten,«[9] so Sigrid Rettenbacher.

Im Zeichen dieser erneuerten Hermeneutik erkennt sich die Kirche mit NA zunächst über die eigene Wesensbestimmung ihrer bleibenden Verwiesenheit an das Judentum: Was Kirche ist, lässt sich nur über einen ständigen Bezug zum Judentum aussagen. Das entscheidend, denn damit werden Orte, von denen aus die Kirche ihren Wahrheitswert bestimmt, in NA 4 zum ersten Mal bewusst als nicht genuin eigene, sondern als *verbindende*, das heißt mit dem Judentum geteilte Topoi wahrgenommen und als solche explizit ausgewiesen. Die folgende Analyse greift exemplarisch den Topos des *Mysteriums* und jenen des *gemeinsamen geistlichen Erbes* auf.[10] Beide übernehmen gleichsam eine komplexe Scharnierfunktion, insofern sie soteriologische, offenbarungstheologische, eschatologische und ekklesiologische Dimensionen mit israel- und religionstheologischen Überlegungen verschalten und dabei Innen- und Außenperspektiven (*ad intra et ad extra*) aneinander vermitteln.

9 Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 25. Rettenbacher verweist auch auf LG 15f., AG 11, DiH 2 und OT 16. Vgl. dazu auch Peter Hünermann: »Die Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils legt in ihrem ersten Kapitel die Basis für ein theologisches Verständnis der Offenbarung, damit aber auch für ein theologisches Verständnis der Religionsgeschichte wie der Beziehung der Religionen mit der Kirche. *Nostra aetate*, die Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, baut auf diesem Fundament auf. Hier werden die Lehren von *Dei Verbum* in Handlungsanweisungen umgesetzt. Die Aussagen von *Dei Verbum* stehen darüber hinaus in einem engsten Zusammenhang mit den Ausführungen über das Mysterium der Kirche in der Konstitution *Lumen gentium*.« Hünermann, Peter: Juden auf dem Weg des Heils. Eine theologische Reflexion auf die Frage von Offenbarung und Geschichte im Ausgang von *Dei Verbum*. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 420–459, 423.

10 Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch der jüdische Gelehrte Michael Signer in seiner Analyse von *Nostra aetate*. Für ihn sind beide entscheidende »Elemente einer Theologie von Nostra Aetate«. Signer, Michael: Vierzig Jahre nach Nostra Aetate. In: ders. (Hg.): Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis (SKI 29). Berlin: Institut Kirche und Judentum 2013, 303–318, 308. Oder: »Ich glaube, dass vier Schlüsselbegriffe existieren, welche die fortdauernde Beziehungsarbeit von Katholiken zu den Juden um ein tieferes Verständnis des eigenen Glaubens willen anregen.« Ebd. Signer identifiziert als diese vier Elemente »Mysterium«, »Erbe«, »Dialog«, »gegenseitiger Respekt«. Ebd. 314–318.

6.1.1.1 Mysterium Gottes – Mysterium der Kirche. Oder: Mysterium und Dialog?

In NA 1 wird die *dialogische Neuausrichtung* über den Topos des Mysteriums[11] vorbereitet.[12] Die Rede vom Mysterium strukturiert die Wahrnehmung kultureller und religiöser Verschiedenheit vor, die im Zuge globaler Vernetzungen von Menschen unterschiedlicher Herkunft zunehmend bewusst und als Problemdruck für Kirche und Theologie wahrgenommen werden. Damit verändert sich gewissermaßen das erkenntnistheologische Vorzeichen: Die religiöse Pluralität ist strukturgebend durch das zu betrachten, was allen Menschen *gleich* ist, was die Menschen bei aller Verschiedenheit miteinander *verbindet*, nämlich »jenes letzte und unaussprechliche *Mysterium*, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben« (NA 1,3).[13] Die Religionen haben ihren gemeinsamen Grund in der menschlichen Suche nach Antworten auf die letzten Geheimnisse ihrer Existenz. Die Rede vom Mysterium wird zum Deutungsmotiv und sprachlichen Code angesichts menschlicher Kontingenzerfahrungen.[14] Die Kirche steht den unterschiedlichen Antwortversuchen der Religionen nicht (länger) gleichgültig gegenüber: Sie werden mit NA und über den Topos des »Mysteriums« auch für die christliche Suche nach dem Mysterium als relevant und erkenntnistheologisch von Bedeutung ausgewiesen.[15] Dazu Gregor Maria Hoff:

> »Wenn in anderen religiösen Traditionen eine wirkliche Wahrheit über Gott begegnet, dann ist es eine in der eigenen Gottesrede so nicht ausgesprochene, aber trotzdem eine Wahrheit. Man ist konfrontiert mit einer unbekannten, im eigenen Rahmen nicht

11 In diesem Zusammenhang soll der Übersetzung »Mysterium« gegenüber »Geheimnis« der Vorzug gewährt werden, weil er stärker an den theologischen Ursprung dieses Wortes in den Heiligen Schriften Israels erinnert.

12 Vgl. Hoff: NA 4 als Anfrage, 131. Das Mysterium ist es, das sich »in der Kirche findet, sie aber auch mit allen anderen religiösen Traditionen verbindet […]« Warum? Weil, mit Grosshans, »Religion und Glaube genau das [thematisieren], was im irdischen Leben nicht aufgeht, und sie haben dort ihren Ort, wo keine einheitliche Linie des Sinns im Leben entsteht« Grosshans, Hans-Peter: Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie. In: ZThK 108 (2011), 472–489, 486.

13 Vgl. dazu Johann Figl und Ernst Fürlinger: »Wenn man den Einleitungsworten eines Textes aus hermeneutischer Sicht zurecht eine besondere Stellung gibt, dann ist die Feststellung der Konzilsväter von der immer intensiveren Vernetzung der Welt, also des starken Globalisierungsprozesses, wie wir heute sagen würden, das wesentliche Kennzeichen der historischen Situation, […]. In dieser Situation besinnt sich die Kirche auf ihre zentrale Aufgabe, die sie in diesem Text darin erblickt, ›Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern‹. In dieser prinzipiellen Absicht ist eine universalanthropologische Intention gegeben: Es wird vor allem das ins Auge gefasst, ›was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt‹ (NA 1,1).« Figl, Johannes/Fürlinger, Ernst: Nostra aetate – Grundsatzerklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen. In: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 405–419, 406.

14 Vgl. Phillips, Dewi Zephania: From Fantasy to Faith. Morality, Religion and Twentieth-Century Literatures. Basingstoke u.a.: Palgrave Macmillan 1991. Vgl. dazu Grosshans: Geheimnis des Glaubens, 483–487.

15 Vgl. Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 132: »Die Kirche teilt diese Fragen mit allen anderen Religionen, sie setzt sich zu ihnen in ein Verhältnis gemeinsamen Ringens und geschichtlichen Suchens – gerade auch dort, wo sie auf ihre christologischen Antworten besteht (vgl. NA 2,2; NA 4,8; Schluss). Textpragmatisch setzt sich damit eine dialogische Haltung durch – die Bereitschaft, die anderen Religionen kennenzulernen, sich von ihrem Wahrheitswert beeindrucken zu lassen.«

> vorkommenden und auch nicht vorgesehenen Sprache für Gott. Man steht vor dem unerwarteten Gott. Dass Gott unerwartet auftreten kann, darum hat die Kirche immer gewusst – die Evangelien verpflichten sie in vielen Erzählungen darauf. Der unerwartete Gott hat Raum in der theologischen Erkenntnistheorie – zumal in den *loci alieni*, wie sie die theologische Erkenntnistheorie des Melchior Cano vorsieht. Es gibt theologisch exemte Orte, auf die sich die Theologie beziehen muss, um im Blick auf die Autorität des Evangeliums sprachfähig zu werden. Solche modernen *loci alieni* sind die nichtchristlichen Religionen.«[16]

Gerade angesichts des religiösen Pluralismus wird der Kirche die Einzigartigkeit ihrer Beziehung zum Judentum bewusst. Wenn das Konzil davon spricht, dass »[a]lle Völker […] auch ein letztes Ziel [haben], Gott, dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und *Heilsratschlüsse* sich auf alle erstrecken […].« (NA 1,2[17]), wird die soteriologisch begründete Heilsgemeinschaft im erinnernden Rückbezug auf Weish 8,1 und damit auf die Tradition Israels erschlossen.[18]

In dem Moment also, in dem das Konzil das letzte Mysterium menschlicher Existenz als *Heilsmysterium* bestimmt, führen die religionstheologischen Überlegungen unmittelbar hinein in den Glaubensraum des jüdisch-christlichen Dialogs. Nicht nur, weil wegen der Performance des jüdisch-christlichen Gesprächs nach der Schoah überhaupt erst ein Dokument wie NA möglich wurde, sondern aus *theologischen* Gründen. Das Mysterium verweist die Kirche sprach- und motivgeschichtlich in den gemeinsamen Glaubensraum der Heiligen Schriften Israels (Kapitel 2.2). Der interreligiöse Dialog ist deshalb dem jüdisch-christlichen Dialog immer schon zugeordnet, bzw. vorgeschaltet, denn einen Zugang zu den fremden Sprachen über Gott im Modus einer alle Religionen einenden Suchbewegung kann es nicht *außerhalb* des jüdisch-christlichen Dialogs geben.

Neutestamentlich verbürgt, ist die Rede vom Geheimnis Gottes für Christ*innen von zentraler Bedeutung. Die Semantik des Codes »Mysterium« allerdings kann die Kirche nicht anders als über den Gottesbezug Israels erschließen: Am prominentesten ist etwa das alttestamentliche Motiv des *deus absconditus* aus Jes 45,15: »Wahrhaftig, du bist ein verborgener Gott,/Israels Gott, der rettet.« Das Jesaja-Zitat zeigt, dass das Mysterium Gottes keine undurchschaubare Schicksalsmacht meint, die aus Ermangelung menschlicher Erkenntnis und Sprache den Menschen verborgen bliebe und nicht zugänglich wäre.[19] Vielmehr: »Gott ist nicht verborgen, weil wir ihn nicht erkennen oder weil wir nicht

---

16 Hoff, Gregor Maria: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007, 198.

17 Deutsche Übersetzung zitiert nach HThKVatII 1, Hervorhebung AS.

18 Vgl. dazu Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 650: »Die verschiedenen Völker sind deshalb eine einzige Gemeinschaft, weil sie ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott haben, dessen Vorsehung sich auf alle Menschen erstreckt. Ursprung und Ziel werden mit ›orgio‹ und ›finis‹ beschrieben. Diese Begriffe sind aber nicht philosophisch bestimmt, sondern innerhalb eines heilsgeschichtlichen biblischen Rahmens verwendet. Der Ursprung wird mit einem Zitathinweis aus der Areopagrede gestützt [Apg 14,17 – AS]. Das letzte Ziel ist mit dem eschatologischen Bild der Heiligen Stadt illustriert [1 Tim 2,4 – AS]. Aber nicht nur Ursprung und Endziel werden biblisch begründet. Alle Menschen sind in Gottes Güte und Vorsehung eingeschlossen [Weish 8,1 – AS].« Vgl. auch Hoff: NA 4 als Anfrage, 133.

19 Vgl. Grosshans: Geheimnis des Glaubens, 485.

angemessen von Gott reden können, sondern weil Verborgenheit ein wesentliches Merkmal Gottes ist.«[20] Dieses Merkmal der Verborgenheit bleibt nicht vage und unbestimmt, sondern ist mit Jesaja näher bestimmt, heilsam qualifiziert als »Israels Gott, der *rettet*«. Oder anders gewendet: Das Mysterium Gottes codiert Gottes Selbstmitteilung als schöpferische und erlösende Liebes- und Lebensmacht.[21] Mit NA ist die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel, die sich in den Traditionen von Christentum und Judentum verstetigt (Bund, Kapitel 2.2), konstitutiv in den Topos des Mysteriums eingelassen.

Die Rede vom »Mysterium« eröffnet einen Zugang zum Ort des Judentums innerhalb der Kirche: Das »Mysterium« findet sich in der Kirche, weist aber immer schon über die Kirche hinaus und bindet sie an das Judentum.[22]

> »Indem sie das *Mysterium der Kirche* (*mysterium ecclesiae*) untersucht, gedenkt diese Heilige Synode des Bandes, durch das das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist [NA 4,1]. Die Kirche Christi anerkennt nämlich, dass sich nach dem Heilsmysterium Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Kinder Abrahams dem Glauben nach in der Berufung ebendieses Patriarchen eingeschlossen sind und das Heil der Kirche im Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft *in mystischer Weise vorgebildet* wird [NA 4,2].« NA 4[23]

Der Bezug zum Judentum ist für die Kirche konstitutiv, das jüdische Volk ist immer schon »Teil des ›mysterium ecclesiae‹«[24], so Michael Signer, insofern die Kirche ohne den Kontakt zu ihm ihre Identität nicht angemessen ausdrücken könnte (Kapitel 2.1). Israel gehört »in die geschichtliche und theologische Bestimmung des Geheimnisses der

---

20 Ebd.

21 Vgl. dazu Grosshans: »Denn wenn das Geheimnis des Glaubens, das göttliche Geheimnis, dem weltlichen Leben wirklich neue – lebenserneuernde, erlösende – Möglichkeiten zuspielt, die nicht bereits seine eigenen sind, dann folgt daraus eine grundsätzliche Unterbrechung des weltlichen Lebenszusammenhangs.« Ebd. 477. »Denn Jesus Christus kommuniziert nicht nur den unbestimmbaren Gott und das opake göttliche Geheimnis des Lebens, sondern offenbart und qualifiziert das göttliche Geheimnis eindeutig als Liebe (vgl. 1 Joh 4,16). Das jedem Menschen wie der ganzen Welt zugrunde liegende und vorausgehende, jenseitige göttliche Geheimnis ist dann nicht als die undurchschaubare Schicksalsmacht vorzustellen, sondern dieses göttliche Geheimnis kann dann als die große und eindeutige Bejahung jedes Menschen geglaubt und bedacht werden.« Ebd. 489.

22 Vgl. dazu Hoff: »Der kirchliche Bezug auf das Judentum und Israel ist »mit dem Akt der theologischen Selbstbestimmung verbunden« Hoff, Gregor Maria: Fünfzig Jahre nach *Nostra aetate*. Jüdische Stellungnahmen im 21. Jahrhundert. In: Mariano Delgado/Gregor Emmenegger/Volker Leppin (Hg.): Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte. Basel/Stuttgart: Schwabe/Kohlhammer 2021, 481–495, 482. Israeltheologisch gewendet und mit Siebenrock: »Die Juden sind konstitutiv in die Suche nach dem kirchlich-christlichen Selbstverständnis und jeder Beziehung der Kirche zu ihnen eingebunden, weil die Grundlage im Evangelium nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne auf das aktuelle Judentum zu horchen.« Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 663.

23 Übersetzung entsprechend HThKVatII 1.

24 Michael Signer drückt es so aus, dass mit NA »das jüdische Volk als Teil des ›mysterium ecclesiae‹ betrachtet und die Bedeutung dieses Begriffes aus der Heiligen Schrift erklärt« wird. Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 309. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Rekurs auf LG, vor allem das erste Kapitel mit dem Titel »Das Mysterium der Kirche«.

Kirche hinein.«[25] Signer weist auch auf das angezeigte dialogische Potential des Topos Mysterium hin, nämlich in dem Sinne, »dass der Begriff Mysterium die Möglichkeit offen lässt, dass das Thema der Beziehungen [der Christen – AS] zu den Nachkommen aus Abrahams Stamm durch keine abgegrenzte Begriffsbestimmung oder eine einzelne geschichtliche Periode vereinnahmt werden kann. Es entspricht dem innersten Wesen des ›Mysteriums‹, dass es sich ständig aufs Neue enthüllt.«[26]

Dieses dynamische Verständnis von Mysterium als Code für die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Bundesbeziehung verbindet die Kirche mit dem Volk Israel aufs Innerste. Der gemeinsame Topos des Mysteriums ist Ausweis des gemeinsam-unterschiedenen Bezugs auf Gott im Dialog und damit die Theologizität des Dialogs (Kapitel 2 und 8).

6.1.1.2 »Gemeinsames geistliches Erbe«: Abrahams Kinder und sein Segen

Mit dem Judentum eint die Kirche nicht nur die Suchbewegung nach dem »unaussprechliche[n] Mysterium« (NA 1) menschlicher Existenz. Kirche und Judentum sind in besonderer Weise auch in Form des *gemeinsamen Bezugs* auf das *göttliche Mysterium* (NA 4,2) verbunden, das sein Wesen in den Heiligen Schriften und bis in die Gegenwart hinein immer neu selbst mitteilt. Dieser gemeinsame Gottesbezug materialisiert sich mit NA 4,5 im *Abrahamssegen* (Gen 12,2[27]). Das Konzil beansprucht, Jüd*innen wie Christ*innen seien gleichermaßen »als Kinder Abrahams dem Glauben nach in der Berufung ebendieses Patriarchen eingeschlossen« (NA 4,2). Der Segen Abrahams ist für das Zweite Vatikanum »das reiche Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe (*patrimonium spirituale*)« (NA 4,5).[28]

Michael Signer erinnert daran, dass der Topos des »Erbes« kein neuer ist, sondern dass er einen konkreten geschichtlichen Ort in den Beziehungen zwischen Judentum und Christentum hat: Seit der Spätantike und mit der Genese von rabbinischem Judentum und Christentum gibt es einen kontroversen Diskurs über die Frage, welche Glaubensgemeinschaft das rechtmäßige Erbe des Segens Abrahams antritt.[29] Für die Kirche hat die Rede vom »Erbe« ihren Sitz im Leben ursprünglich in den Apologien und Polemiken gegen das Judentum (vgl. der substitutionstheologische Topos der Kirche als »wahres Israel«/*verus Israel*). NA 4 nimmt demgegenüber eine entscheidende Umstellung vor:

---

25 Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 127.

26 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 314.

27 »Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.« (Gen 12,2 EÜ 2016).

28 Der Topos des »Erbes« wird auch in anderen Dokumenten aufgegriffen, v.a. in PJSE, bspw. PJSE 87, Kapitel 6.1.2.

29 Vgl. dazu Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315: »Fast zweitausend Jahre lang fand sich das »Erbe« des Segens Abrahams im Zentrum der Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen.« Auch Siebenrock identifiziert das »gemeinsame geistliche Erbe« in einer gemeinsamen Beziehung zu Abraham. Vgl. Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3, 661. An der Rede vom »geistlichen Erbe« zeigt sich exemplarisch, dass solche Topoi im jüdisch-katholischen Dialog nie neutral sind, sondern dass sie religionspolitisch aufgeladen sind und entsprechend der wechselhaften Beziehungsgeschichte ein komplexes Bedeutungsgewebe mit sich führen, was nach einer entsprechenden Sensibilität im wissenschaftlichen Diskurs verlangt.

Das »Erbe« des abrahamitischen Segens wird nicht mehr unter den substitutionstheologischen Codes von Ablösung, Ersetzung oder Übernahme verhandelt, sondern als verbindendes, »gemeinsames« und »geistliches« neu qualifiziert.

Diese Umcodierung leitet eine Neuausrichtung der Beziehungen der Kirche zum Judentum auf zwei Ebenen entscheidend an: (1.) Die Bestimmung des Erbes als »geistlich« ist pneumatologisch zu lesen und weist vor allem die dynamische und präsentische Dimension des gemeinsamen Erbes aus: Es sichert nicht nur die Möglichkeit eines *historischen* Rückbezugs. Auf Grundlage des gemeinsamen Erbes ist die Beziehung zum *gegenwärtigen* Judentum nicht nur ermöglicht, sondern als theologisch bedeutsam bestimmbar, weil der Segen Abrahams und seine Verheißung weiterhin in der Geschichte des jüdischen Volkes mit dem Gott Abrahams wirksam ist.[30] (2.) Gregor Maria Hoff führt diesen Gedanken konsequent weiter: Denn die Bestimmung »gemeinsam« weist das »Erbe« dezidiert als erkenntnistheologischen Topos aus, auf den Judentum und Christentum gleichermaßen Zugriff haben. Die Bedeutung und Wirklichkeit dieses Erbes gilt es reziprok und also dialogisch, im gegenseitigen Kontakt zu erschließen. Für die Zeit der Abfassung von NA liegt darin eine epistemologisch und theologisch bedeutsame Umstellung: Das Judentum kann nicht länger Objekt oder Gegenstand theologischer Forschung sein, sondern es wird zum Subjekt, zum Gegenüber, zum Gesprächs- und Lernpartner christlicher Theologie.[31]

Die Rede vom geistlichen Erbe hat darüber hinaus auch eine performative Dimension. NA 4,1 spricht vom »Band«, durch welches Kirche und Judentum »geistlich verbunden« sind:

---

30 Das konstatierte bereits Roman A. Siebenrock: »Das *patrimonium spirituale* ist präsentisch zu lesen.« Siebenrock: Theologischer Kommentar zu NA in HThKVatII 3A, 661. Vgl. auch Gregor Maria Hoff: »Die Charakterisierung dieser Beziehung als *spiritualiter* verstärkt den Bezugsrahmen theologisch. *Spiritus* steht in einem pneumatologischen Kontext. Geistlich verbunden zu sein, ist christlich nur möglich, wenn der Heilige Geist wirkt. Die Kirche ist seine Ortsangabe, der geschichtliche Raum seiner Gegenwart. Auf diese Weise zeichnet sich im metaphorischen Hintergrund von NA 4,1 eine Verbindung von Kirche und Israel im Geist ab, wobei im gemeinsamen Gottesbezug – im Sinne einer semantischen Präsupposition – auch Israel pneumatologisch qualifiziert wird.« Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 130. Für den Dialog wird mit der Kennzeichnung des gemeinsamen Erbes als »geistlich« beansprucht, dass *im gemeinsamen Kontakt* zwischen Kirche und Israel *Gottes Geist wirksam* ist. Das wird uns in den Kapiteln VI und VII weiter beschäftigen. Das Konzil, so Hoff weiter, lasse das Worin der theologischen Bedeutung Israels, das die Kirche bestimmen muss, noch offen: »Offenbar liegt sie in der Heilsgeschichte selbst begründet, führt aber zugleich über die Vergangenheit in die Gegenwart hinein.« Ebd.

31 Auch Signer regt dazu an, dass im jüdisch-christlichen Dialog diskursiv jeweils neu zu bestimmen ist, worin dieser Segen Abrahams und sein Judentum und Christentum einendes Potential liegen könnte und wie man gemeinsam diesem Segen gerecht werden kann. Vgl. das Motiv *tikkun olam*, Kapitel 6.2. Signers Vorschlag: »Vielleicht wäre es für den Augenblick besser, wenn man sich über die Verantwortung unterhalten würde, die wir miteinander teilen aufgrund der Tatsache, dass wir Abraham als unseren gemeinsamen Vater ansehen – ein Erbe, das wir ja auch mit den Muslimen teilen. Diese Verantwortung muss als ein Segen betrachtet werden. Papst Johannes Paul II. hat diesen Gedanken während seines Pontifikats mehrfach geäußert. Juden und Christen sind die Erben des Segens Abrahams. Sie müssen zuerst einmal zum Segen füreinander werden, bevor sie zum Segen für die Menschheit werden können.« Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315.

> »Das ›geistliche Band‹ zwischen Judentum und Kirche ist nicht ein Gegenstand, der zu Beginn der Suche bereits voll bekannt ist, sondern wird *im Verlauf der Suche nach dem ›Mysterium‹* als eine Wirklichkeit *entdeckt*, die auch weiterhin dem *Prozess der Entdeckung* beständig offen steht. Die neue Beziehung zwischen Judentum und Katholizismus wird also gleichsam im Prozess der Suche der Kirche nach ihrer eigenen Identität geboren.«[32]

Die Anerkennung dieser Verbundenheit im Geiste ist die Bedingung, die überhaupt erst einen theologischen Dialog mit dem Judentum ermöglicht. Und sie ist Indiz für die Theologizität des Dialogs, weil sich darüber die *theologische* Bedeutung eines dialogischen Erschließungsprozesses argumentieren lässt. Wie schon mit dem Topos des Mysteriums, eröffnet auch der Topos des reichen *gemeinsamen geistlichen Erbes* einen Raum für das Judentum im innersten Raum kirchlicher Identitätsbestimmung: »das *Heil der Kirche* [ist in der Berufung Abrahams und im Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft – AS] *in mystischer Weise vorgebildet*« (NA 4,2). Der Bezug auf das Judentum hat für die Kirche heilsgeschichtlichen Rang.[33] Mit dem Judentum eint die Kirche aus christlicher Perspektive nicht nur eine Gleichursprünglichkeit, materialisiert in den Anfängen des Glaubens und der Erwählung des Volkes Israels. Der Topos des »Erbes« ruft auch eine damit verbundene, gemeinsame eschatologische Hoffnung auf, nämlich die gemeinsame Vision, dass am Ende der Zeiten alle Völker mit einer einzigen Stimme das göttliche Mysterium anrufen werden.

Bei allem Potential des Topos »Erbe« als gemeinsamer Erkenntnisraum ist aus jüdischer Perspektive allerdings mit einem Einspruch zu rechnen, den Michael Signer exemplarisch einspielt: »Wie können die Juden, die eine Traditionslinie entwickelt haben, nach der der Segen und die Verdienste der Väter – Abraham, Isaak und Jakob – die Kontinuität des Volkes Israel bedeuten und letztlich das Erbe des Gelobten Landes (Erez Jisrael) beinhalten, wie können sie sich eine mit anderen geteilte Abfolge von Segen vorstellen?«[34]

6.1.2 Topografie des »Grundes«: *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (PJSE)

Bei seinem Besuch in einer Synagoge in Mainz im Jahr 1980 formulierte Papst Johannes Paul II. einen richtungsweisenden Satz, der nicht nur grundlegend für unsere Überlegungen zu einer Erkenntnistheologie des Dialogs ist (Kapitel 2.2), sondern der auch zum Ausgangspunkt für ein 2001 promulgiertes Dokument wird: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein *Dialog* innerhalb un-

32 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 308. Hervorhebung AS. Ähnlich Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 70: Hoff spricht in diesem Zusammenhang von der »*Aktivierung* des Bezuges: Das ›geistliche Band‹ zwischen Israel und Kirche wird in diesem Moment wirksam – präsentisch, ab jetzt *immer jetzt*, wenn man den Text liest. Es wird wirksam, insofern es die Gedankenführung von NA 4 anleitet und bestimmt.«

33 Vgl. Hoff: Fünfzig Jahre nach *Nostra aetate*, 482.

34 Signer: Vierzig Jahre nach *Nostra Aetate*, 315.

serer Kirche, gleichsam *zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel*.«[35] Die Inversionen des Zweiten Vatikanums in der Verhältnisbestimmung zum Judentum in NA und ein in DV grundgelegtes dynamisches Offenbarungsverständnis legten vor dem Hintergrund der Schuldgeschichte der Kirche Missstände im christlichen Umgang mit der Bibel offen und machten eine veränderte christliche *Hermeneutik* der Bibel notwendig.[36] Dieser Aufgabe widmete sich die Päpstliche Bibelkommission 2001 mit der Verlautbarung *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* (PJSE). Im Vorwort schreibt der damalige Kardinal Josef Ratzinger:

> »Die Bibelkommission konnte aber bei ihrer Arbeit nicht von dem Kontext unserer Gegenwart absehen, in der der Schock der Schoah die ganze Frage in ein anderes Licht getaucht hat. *Zwei Hauptprobleme* stellten sich: Können die Christen nach allem Geschehenen noch ruhig Anspruch darauf erheben, rechtmäßige Erben der Bibel Israels zu sein? Dürfen sie mit einer christlichen Auslegung dieser Bibel fortfahren, oder sollten sie nicht lieber respektvoll und demütig auf einen Anspruch verzichten, der im Licht des Geschehenen als Anmaßung erscheinen muss? Damit hängt die zweite Frage zusammen: Hat nicht die Darstellung der Juden und des jüdischen Volkes im Neuen Testament selbst dazu beigetragen, eine Feindseligkeit dem jüdischen Volk gegenüber zu schaffen, die der Ideologie derer Vorschub leistete, die Israel auslöschen wollten? Die Kommission hat sich beiden Fragen gestellt.«[37]

Die prä-konziliare Lehre der Kirche zur Hermeneutik des Alten Testaments basierte im Wesentlichen auf der *Adversus Iudaeos*-Tradition zur Zeit der Kirchenväter, die sich in einer »Lehre der Verachtung« verstetigte. Polemiken gegen Jüd*innen begegnen schon in den neutestamentlichen Schriften (Kapitel 1.4.1 und 3.2.1). Vor allem diese biblischen

---

35 Papst Johannes Paul II: Ansprache zur Begegnung mit Vertreter*innen der jüdischen Gemeinde am 17. November 1980 in Mainz: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html (10.02.2025). Henry Wansbrough beispielsweise weist ausführlich auf die impulsgebende Rolle Johannes Pauls II. für das 2001 erschiene Dokument hin: Wansbrough, Henry: The Jewish People and its Holy Scripture in the Christian Bible. In: Irish Theological Quarterly 67 (2002), 265–275.

36 NA 4,2: »Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie *durch jenes Volk*, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, *die Offenbarung des Alten Testaments empfing*.« Hervorhebung AS. Edward Kessler schließt aus dem Faktum, dass es die Päpstliche Bibelkommission war, die 2001 ein »Dialogdokument« veröffentlichte, auf die ganzheitliche Dimension des jüdisch-christlichen Verhältnisses für Kirche, Lehramt und Theologie: »This is significant because it illustrates that consideration of the Christian-Jewish encounter extends beyond the Pontifical Commission for Religious Relations with the Jews. It is the concern of the Church as a whole.« Kessler, Edward: The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible: A Response to the Pontifical Biblical Commission Document. JC Relations 2003: https://www.jcrelations.net/article/the-jewish-people-and-their-sacred-scriptures-in-the-christian-biblea-response-to-the-pontifical-biblical-commission-document.html ?tx_extension_pi1%5Baction%5D=detail&tx_extension_pi1%5Bcontroller%5D=News&cHash=f0d431225705ae589d2697cfe7f0d25e (10.02.2025).

37 Ratzinger, Josef (Kardinal): Vorwort. In: Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152). Bonn: o. V. 2001, 7–15, 13.

Narrative sind es, die über die Jahrhunderte und bis heute für die christliche Legitimierung antijüdische Ressentiments missbräuchlich herangezogen werden.[38] Im Kern impliziert die prä-konziliare Hermeneutik, dass die Heiligen Schriften Israels nicht länger dem jüdischen Volk gehören, sondern mit dem Christusereignis und der Stiftung des Neuen Bundes an die Kirche als Eigentümerin übergingen. In diesem Setting wurden die Heiligen Schriften des Volkes Israel, insbesondere Texte in prophetischer Tradition, in erster Linie typologisch auf Christus hin gedeutet. Eine solche christologische Leseweise wurde als einzig legitime Auslegungspraxis proklamiert. Ebenso wie in der christlichen Theologie das Judentum als verworfen und überholt konstruiert wurde, konnten jüdische Interpretationstraditionen des TaNaK als grundsätzlich falsch und deshalb für christliche Hermeneutik als bedeutungslos abgewertet und weitgehend ignoriert werden.[39] Bis heute hält sich in christlichen und jüdischen Gemeinschaften die Vorstellung, Jüd*innen und Christ*innen würden *per definitionem* in Konflikt stehen, weil sie den TaNaK/das Alte Testament unterschiedlich lesen und interpretieren.

Spätestens nach dem Holocaust, mit NA 4 und dem Pontifikat Johannes Pauls II, das dem »ungekündigten Bund« des Judentums Ausdruck verlieh, werden solche Strategien des Unsichtbarmachens der traditionellen Hermeneutik und die Plausibilitäten, welche sie als *hidden patterns* argumentativ stützen, erschüttert. Das Judentum kann nicht länger als von Gott verworfen oder durch das Christentum überholt dargestellt werden, sondern ist als lebendige Religionsgemeinschaft in der Tradition Israels in ihrem Eigenwert anzuerkennen (vgl. NA und *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*[40]).

PJSE zieht daraus mehrere Konsequenzen in Form *epistemologischer Vorannahmen*, die eine *veränderte Hermeneutik* der Bibel strukturieren. Im Glaubensraum des Dialogs lassen sich diese *patterns* als *verbindende Topoi* in ihren raum-zeitlichen Koordinierungen rekonstruieren:

- im Topos der Heiligen Schriften Israels (christlich: Altes Testament; jüdisch: TaNaK) als gemeinsamer Grund und Fundament, auf dem dieser Glaubensraum *in between* überhaupt erst entstehen kann (*Ursprung*, Kapitel 6.1.2.1),

38 Das Dokument nähert sich dieser Herausforderung über einen Dreischritt an: Im ersten Teil (PJSE 2–18) wird erörtert, warum die »Heilige Schrift des jüdischen Volkes [das Alte Testament] als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel« anzusehen ist. In einem umfangreichen zweiten Teil (PJSE 19–65) werden »Grundthemen der Schrift des jüdischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus« vorgestellt. Im abschließenden dritten Teil (PJSE 66–83) werden Darstellungen von Jüd*innen und Judentum im Neuen Testament problematisiert, vor allem jenen Aspekt antijüdischer Polemiken in neutestamentlichen Texten und die Forderung, sie in Forschung und Katechese als innerjüdische Polemiken in prophetischer Tradition zu kontextualisieren (PJSE 70–83).

39 Vgl. Kessler: The Jewish People, o.S. Vgl. Auch Cunningham: Seeking Shalom, 24 (und allgemein zu PJSE ebd. 26–33). Solche Strategien des Unsichtbarmachens sind mittlerweile zwar vielfach (vor allem im Bereich Rassismusforschung) kritisch reflektiert, gesellschaftlich und kirchlich aber noch immer hochwirksam.

40 Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 23. April 1993. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115). Bonn: o. V. [5]2017.

- im Topos der jüdischen Schriftauslegung, die für das Christentum zum Erkenntnisort wird (*Gegenwart*, Kapitel 6.1.2.2) und
- im Topos einer geteilten Messiashoffnung (*Eschaton*, Kapitel 6.1.2.3).

6.1.2.1 Grund: Der Raum der Schrift[41]

Der gemeinsame Bezug auf die Heiligen Schriften Israels begründet für die Kirche eine *grund*legende, tiefe Beziehung zum Judentum, ohne die sie nicht existieren kann. Dieser Beziehungs*grund*[42] lässt sich religionshistorisch und -soziologisch konkretisieren als »geschichtliche[r] Ursprung« (PJSE 2), auf den sich Christentum und rabbinisches Judentum gleichermaßen beziehen: die Geschichte des Volkes Israel (Kapitel 1.4.1). Die Geschichte dieses Volkes ist in seinen Schriften verbürgt. Ohne zwar je die Sinndimensionen geschichtlich einholen zu können, sichern diese Texte doch qua Verschriftlichung den Zugang zu diesem Ursprung und stellen performativ eine aktualisierende Verbindung zu diesem geschichtlichen Ausgangspunkt her, der für Judentum und Christentum normativ ist:[43] »Ein ständiges aktuelles Zeichen dieses Bandes vom Ursprung her besteht in der Annahme der Heiligen Schriften des jüdischen Volkes durch die Christen als Wort Gottes, das auch an sie gerichtet ist.« (PJSE 2)[44]

Theologisch bedeutsam sind die Schriften also nicht als rein historische Zeugnisse, sondern als *Glaubenszeugnisse*. *Innerhalb* der jüdischen und christlichen *Traditionen* werden sie als solche Zeugnisse, die einen authentischen Gottesbezug reklamieren (PJSE 2: »als *Wort Gottes*«), rezipiert.[45] Um die sakrale und theologische Bedeutung und die normative Qualität dieser Schriften abzusichern, werden sie im Zuge komplexer, Jahr-

---

41 Als theoretischen und theologischen Hintergrund zur Bezeichnung der Schrift als »Glaubensraum« s. Hoff: Glaubensräume, 303f. (»Repertoire«).

42 Als Referenz für die fundamentaltheologische Bedeutung der Metapher »Grund« vgl. Gregor Maria Hoff: Hoff arbeitet entgegen eines substantialistischen Vernunftkonzepts mit einem Vernunftverständnis im Sinne eines rationalen sich ins Verhältnis Setzens *im Geben und Nehmen von Gründen*: »Theologie reflektiert die Sinngehalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen. In ihrem topologischen Zuschnitt geht sie von den Orten aus, an denen sich Glaubensrealitäten vermitteln. Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an ›Gott‹ ihr Wissen generiert. Sie bezieht sich auf die Referenzorte, die im Zuge von Glaubensperformanzen Quellen des Glaubens entwickelt haben – im klassischen Sinn die *loci theologici*. Zu ihnen zählt die Vernunft – als ein Geben und Nehmen von Gründen, das selbst geschichtlich abläuft. Plausibilitäten werden entwickelt, aber auch kritisch geprüft. Dafür werden spezifisch theologische, aber auch philosophische Argumente und Kriterien beansprucht, ohne dafür auf ein Konzept von Vernunft zurückgreifen zu können, das noch einmal jenseits von Geschichte situiert wäre.« Hoff: Glaubensräume, 28, FN 19. Vgl. auch ebd. 450f. (»Repertoire«). Vgl. dazu bspw. auch Erich Zenger, der von der Heiligen Schrift Israels als »*Grund*lage des christlich-jüdischen Dialogs« spricht: Zenger, Erich: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 239–261.

43 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 303.

44 Französischer Originaltext: »Une manifestation toujours actuelle de ce lien d'origine consiste dans l'acceptation, par les chrétiens, des Saintes Écritures du peuple juif comme Parole de Dieu qui leur est adressée à eux aussi.« Vgl. Kapitel 3.3.

45 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 299. Ausführlich dazu s. ebd. 285–304 (»Kapitel 12: Gründe geben – im Zeugnisraum der Schrift«).

hunderte lang andauernder Prozesse als verbindlich kanonisiert.[46] Diese Prozesse des Ein- und Ausschließens von Texten wirken für Glaubensgemeinschaften identitätsstiftend und -stabilisierend.[47] Die normative Anerkennung und theologische Bedeutung der Schriften Israels als *Heilige Schrift* ist für die christliche Tradition aber weniger identitätspolitische Entscheidung. Sie ist vielmehr bereits im Neuen Testament angelegt und damit der Kirche immer schon vorgegeben: »Die Schriften des Neuen Testamentes geben sich an keiner Stelle als etwas grundlegend Neues aus. Sie erweisen sich vielmehr als *tief* in der langen Glaubenserfahrung Israels *verwurzelt*, wie sie sich in unterschiedlicher Form in den Heiligen Büchern widerspiegelt, die die Schrift des jüdischen Volkes ausmachen. Das Neue Testament erkennt diesen eine *göttliche Autorität* zu.« (PJSE 3)[48]

Für die Kirche erweist sich der offenbarungstheologische Raum, den das Alte Testament aufspannt, gleichsam als *Grund*, auf dem der Glaubensraum des Dialogs zwischen Christentum und Judentum gründet – und zwar genau in der Doppeldeutigkeit dieses Terminus: Einerseits *räumlich* im Sinne einer Verräumlichung der zeitlichen Dimension des *gemeinsamen Ursprungs* (PJSE 2). Die historische Realität des christlichen Kanons, die Bezeugung des Alten Testaments in seiner Theologizität, bildet den Grund auf dem die Kirche steht und sichert damit den bleibenden Bezug der Kirche auf Israel (PJSE 2). PJSE führt als Ausweis dafür beispielhaft den »Gebrauch einer gemeinsamen Sprache« (PJSE 3) an.[49] Die Heilige Schrift als Erinnerungsmedium aktualisiert den Ursprung der

46 Vgl. Kapitel 3.3. Vgl. dazu ebenso Stroumsa, Guy G.: Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 4). Berlin/Boston: De Gruyter 1999. Ähnlich auch bei Hoff: »Heilige Schriften besitzen von daher eine gemeinschaftsbegründende und -stabilisierende Funktion. Sie justieren religiöse Zusammengehörigkeit und stellen Ordnungsregister zur Verfügung, indem sie ihre Bestimmungen normativ einspielen und zugleich transzendent entziehen. Als heilige Schriften reklamieren sie in der Form eines bezeugenden Ausweises – literal als ›Wort Gottes‹ bzw. ›Spruch Gottes‹ oder in der Absicherung durch Visionen und Auditionen – eine Offenbarung, die wiederum nur über die Schrift erreicht werden kann.« Hoff: Glaubensräume, 294.

47 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 303: »Die *heilige Schrift* im Singular eines umfassenden Geltungsanspruchs bildet damit einen Glaubensraum: den Raum, in dem sich vergemeinschafteter Glaube durch die Zeiten an seinen normativen Ausgangspunkt bindet. Wo Schrift gelesen und gehört wird, nimmt dieser Raum konkrete Gestalt an – in konkreten Gottesdiensträumen wie im *Volk Gottes*. In ihm lebt die Schrift weiter, indem sie überliefert und nach ihren Impulsen gelebt wird.«

48 Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Les écrits du Nouveau Testament ne se présentent jamais comme une complète nouveauté. Ils se montrent, au contraire, solidement enracinés dans la longue expérience religieuse du peuple d'Israël, expérience enregistrée sous diverses formes en des livres sacrés, qui constituent les Écritures du peuple juif. Le Nouveau Testament leur reconnaît une autorité divine.«

49 »Das Griechische des Neuen Testaments hängt stark von demjenigen der Septuaginta ab, ob es sich nun um grammatikalische Wendungen handelt, die vom Hebräischen beeinflusst sind, oder um den Wortschatz, vor allem den religiösen. Ohne eine Kenntnis des Griechischen der Septuaginta lässt sich der genaue Sinn vieler wichtiger Ausdrücke im Neuen Testament nicht erfassen.« PJSE 3. Französischer Originaltext: »*Pour partir du moins explicite, qui est cependant révélateur, notons d'abord l'emploi d'un même langage.* Le grec du Nouveau Testament dépend étroitement du grec de la Septante, qu'il s'agisse des tournures grammaticales influencées par l'hébreu ou du vocabulaire, surtout du vocabulaire religieux. Sans une connaissance du grec de la Septante, il est impossible de saisir exactement le sens de beaucoup de termes importants du Nouveau Testament.«

Kirche in Israel. Das geschieht im Modus einer Entgrenzung von Raum und Zeit, wenn sich diese Beziehung zum Ursprung im Modus des Lesens oder des liturgischen Vollzugs der Schrift performativ durchsetzt. Im Akt der Vergegenwärtigung entsteht eine Verbindung mit allen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Lesenden und Hörenden der Schrift. Eine besondere Qualität gewinnt diese identitätsstiftende Entgrenzung im Dialog: Wenn Jüd*innen und Christ*innen in konkreten Dialogsituationen gemeinsam die Heilige Schrift lesen und auslegen, vollzieht sich das *Volk Gottes*, die Bundespartnerschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen als *Schriftgemeinschaft* (s. Philip A. Cunningham: *co-covenanting companions*, Kapitel 2.2.3 und 6.1.3).[50] In dieser Schriftgemeinschaft im Modus des Dialogs können sich Christ*innen wie Jüd*innen als eingebunden in das *Volk Gottes* erfahren, dem, wie Emmanuel Levinas es sagte, nicht ein Buch *gehört*, sondern das einem Buch (dem TaNaK/Alten Testament in der zweieinen Bibel) *an*gehört.[51]

Mit den Überlegungen zur räumlichen Dimension von »Grund« hängt die zweite Bedeutungsdimension zusammen, nämlich die *logische* und zwar in dem Sinne, dass der gemeinsame Raum der Schrift und die Schriftgemeinschaft von Jüd*innen und Christ*innen die *Singularität* des jüdisch-christlichen Dialogs gegenüber anderen Religionsdialogen, seine *Unverzichtbarkeit* und *Theologizität* überhaupt erst rational be*gründ*bar macht.

»In diesem Sog [von räumlicher und logischer Semantik– AS] steht G. [Grund] im philosophischen Diskurs der Neuzeit für *Erstes* oder Letztes, für etwas Festes, etwas *Unhintergehbares*.«[52] Vom TaNaK/Alten Testament als Grund des jüdisch-christlichen Dialogs zu sprechen, bringt also einen normativen Sonderstatus zum Ausdruck. Es meta-

50 Christoph Dohmen meint ähnliches, wenn er von einer aktiven *Israelerinnerung* im Raum der Kirche spricht, die sich im Akt des Lesens des Alten Testaments vollzieht. Er spricht von einer »Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel«, die sich im Modus einer doppelten Leserichtung vollzieht: Die Prae-Position des Alten Testaments, die sich aus der Kanonstruktur ergibt, impliziert eine vorgeschriebene Leserichtung. Idealiter würde zuerst das Alte Testament ohne irgendeine christologische Interpretation gelesen, dann das Neue Testament und von da aus wiederum eine Relecture des Alten Testaments. In der idealen Form dieser doppelten Leserichtung vollzieht sich eine aktive »Israelerinnerung« im Raum der Kirche. Vgl. dazu Dohmen, Christoph: Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel«. In: ders. (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 9–20, 17f. Vgl. dazu PJSE 19: »Auf der einen Seite will das Neue Testament im Lichte des Alten gelesen werden, auf der anderen Seite lädt es aber auch dazu ein, das Alte Testament im Lichte Jesu Christi ›neu zu lesen‹ (vgl. Lk 24,45).« Französischer Originaltext: »Mais le rapport est réciproque: d'une part, le Nouveau Testament demande à être lu à la lumière de l'Ancien, mais il invite aussi, d'autre part, à ›relire‹ l'Ancien à la lumière du Christ Jésus (cf Lc 24,45).«

51 Vgl. Levinas, Emmanuel: Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel. In: ders.: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. Hg. und übersetzt von Frank Miething. München/Wien: Hanser 1991, 172–182, 176.

52 Brise, Olaf: Grund. In: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 162. Hervorhebung AS. Und weiter bei Brise: »Damit wird dieser metaphysische Topos auch für Wissens- und Wissenschaftstheorien des 20. Jh.s. attraktiv. So geht es in Edmund Husserls (1859–1938) transzendentalphänomenologischem Konzept einer sog. Lebenswelt um die transzendental-logisch möglichen Anfänge von Wissen, Wissenschaft und Philoso-

phorisiert das, was Gregor Maria Hoff den »epistemischen Vorrang der Schrift«[53] für christliche Theologie nennt; denn »[j]enseits der Schrift«, so Hoff, »gibt es weder die sich entwickelnde Tradition noch die Kirche als Gemeinschaft, in der sie gelesen, ausgelegt und weitergegeben wird. Die historische Tatsache dieses Überlieferungskomplexes ist theologisch bestimmend, weil die Schrift als Authentizitätsgewähr des Anfangs dient […].«[54] Und jenseits der Schrift, so kann man mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog mit Hoff weiterdenken, wäre der Dialog nicht als gemeinsamer Offenbarungs- und Glaubensraum bestimmbar.

Der Metapher des Grundes, so könnte man auch sagen, die für etwas Erstes und Unhintergehbares steht, ist eine *Radikalität* eingeschrieben. In diesem Zusammenhang ist die semantische Nähe zur organischen Metapher der Wurzel (lat. *radix*) auffallend, die ähnlich funktioniert. Sie begegnet in lehramtlichen Texten, so auch in NA 4 und PJSE häufig als Metapher, um den Ursprung des Christentums, seine Ver*wurzel*ung im Judentum, aus der das intensive Näheverhältnis zwischen Jüd*innen und Christ*innen erwächst und die bleibende Verwiesenheit, zu beschreiben: »Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.« (PJSE 84) Erich Zenger resümiert: »Gott selbst, der in der Bibel zu uns spricht, fordert von uns Christen den Dialog mit Juden, der in dieser Hinsicht ein innerbiblischer Dialog ist und sich auf fundamentale Gemeinsamkeiten stützt.«[55]

6.1.2.2 Bleibend gültig: Jüdische Schriftauslegung als gemeinsamer Erkenntnisraum

Wenn PJSE aus christlicher Perspektive die Heiligen Schriften Israels als Glaubensraum entwirft, den sich die Kirche mit dem Judentum teilt, dann vollzieht es die hermeneutischen Umstellungen, zu denen das Zweite Vatikanische Konzil den Anstoß gab (Kapitel 6.1.1). Wo man einander vor NA die Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der je anderen Schriftauslegungstradition abgesprochen hat, wird nun von christlichen wie jüdischen Akteur*innen zugestanden, dass nicht nur die christologische Leseweise des Alten Testaments, sondern auch die jüdische Tradition der rabbinischen Leseweise des TaNaK eine retrospektive Lesart der Heiligen Schriften Israels darstellt.[56] Entsteht auf diesem Grund eine *voneinander lernende Schrift- und Lesegemeinschaft* zwischen Jüd*innen und Christ*innen, bedeutet das, dass die Texte der Heiligen Schriften gemeinsam, das heißt wechselseitig lernend erschlossen werden (Kapitel 5.2.2). Das ist erkenntnistheologisch bedeutsam: Es setzt notwendigerweise voraus, dass die Lesart des Gegenübers als gültig

---

phie und damit letztlich um Fundamente für Kultur schlechthin.« Ebd. Mit Melchior Cano ist die Heilige Schrift als ein Raum der Gründe für katholische Erkenntnislehre ausgewiesen.

53 Hoff: Glaubensräume, 295.

54 Ebd.

55 Zenger: Die Bibel Israels, 239.

56 Vgl. Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 292: »Not only are Christological rereadings of the ›Old Testament‹ perceived to be retrospective, but the Jewish traditions of the rabbis, especially as contained in the Talmud, are themselves seen as retrospective interpretations of the Tanakh.«

anzuerkennen und ihr erkenntnistheoretische Bedeutung von theologischem Rang zuzusprechen ist.[57]

> »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. […] Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können.«[58] (PJSE 22)

Wenn die jüdische Leseweise als »organisch« sich ergebende »Möglichkeit« beschrieben wird, bedeutet das mit Hans Hermann Henrix: »Möglichkeit besagt Plausibilität, Angemessenheit und Legitimität. Und doch wird von der jüdischen Leseweise noch mehr gesagt: sie ist treue Glaubenssicht, nicht einfach freihändige oder beliebige Kommentierung biblischer Grundlage, sondern Frucht und Ausdruck von Glauben, der auf die biblische Offenbarung positiv antwortet.«[59]

Der Tradition jüdischer Schriftauslegung, nicht nur jener »der ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung, sondern auch [der] aktuelle[n] jüdische[n] Exegese«[60], so Ansorge, wird Gültigkeit und ein eigenständiger Wert zugesprochen. Diese umfängliche

---

57 Vgl. Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 292: »Most significantly, since Jewish rereadings are ›analogous‹ to Christian retrospective processes of interpretation, they have legitimaces and value.«

58 Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Mais par rapport à la première question, la situation est différente, car les chrétiens peuvent et doivent admettre que la lecture juive de la Bible est une lecture possible, qui se trouve en continuité avec les Saintes Écritures juives de l'époque du second Temple, une lecture analogue à la lecture chrétienne, laquelle s'est développée parallèlement.« Im Hintergrund von PJSE 22 und ähnlicher Aussagen stehen vor allem Klaus Koch und Walter Groß, die zum »doppelten Ausgang der Bibel Israels« in zeitlicher Nähe zur Veröffentlichung des Dokumentes arbeiteten: Koch, Klaus: Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum. In: Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (1991), 215–242; Groß, Walter: Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments. In: ders. (Hg.): Das Judentum – eine bleibende Herausforderung christlicher Identität. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2001, 9–25. Vgl. dazu Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 133. EG spricht beispielsweise von einer »reichen Komplementarität« beider Lesarten, die dabei helfen kann, »die Reichtümer des Wortes neu zu ergründen« (EG 249). Ähnlich äußert sich auch G&C 25: »Das Judentum und der christliche Glaube sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann« (mit Bezug auf Ps 62,12); ähnlich auch G&C 21 und 31. Vgl. dazu auch Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 92–112, v.a. 108–110; Cunningham: Seeking Shalom, 26–32.

59 Henrix, Hans Hermann: »Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich.« Ein theologischer Vermerk von Gewicht. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 51–62, 53.

60 Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 126.

Anerkennung jüdischer Methoden der Exegese erfuhr in der Rezeption von PJSE große Aufmerksamkeit.

Jüdische Schriftauslegung wird für das Christentum mindestens prinzipiell als Möglichkeit zu einem Topos von erkenntnistheologisch und offenbarungstheologischem Rang.[61] Schon das 1993 erschienene Dokument der Päpstlichen Bibelkommission *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* würdigte die rabbinische Tradition der Exegese: »Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente.« (Nr. 2) Im Dokument von 2001 wird allerdings die rabbinische Schriftauslegung nicht nur als Bereicherung im Gebiet der Exegese gewürdigt, sondern »die pharisäisch-rabbinische Lesart in neutestamentlicher Zeit« wird in ihrem Eigenwert anerkannt und »als theologisch gleichwertig angesehen«[62]. Zwar lege das Dokument, so Paul Petzel, nahe, dass eher die methodischen Verfahren jüdischer Auslegungstraditionen gemeint sind und weniger die »theologischen« Aussagen:

> »Abwertungen jüdischer Schriftauslegung sind also im neuesten Dokument der Bibelkommission verneint, das spezifisch Jüdische in seiner Dignität aber noch nicht hinreichend bezeichnet: dass es die Gelehrsamkeit von Zeugen des einen Gottes ist, die hier begegnet; dass also in ihrem Zeugnis möglicherweise ein Niederschlag von *Gotteserfahrung* zu finden ist, was noch ganz anders als ›Gelehrtheit‹ christlich zu denken aufgibt.«[63]

Dennoch liegt darin ein performatives Überschreitungsmoment: Denn christliche Theologie hat damit nicht nur die christliche Exegese als autoritativen Referenzort zu berücksichtigen (vgl. die epistemische Vorrangstellung und relativierende Macht der Schrift, die in der Exegese ihre Auslegung erfährt und auf die Disziplinen wie die Fundamentaltheologie ver- und angewiesen sind), sondern teilt sich mit dem Judentum auch die jüdische Auslegungstradition und gegenwärtige Leseweisen als Referenzort für ihre Erkenntnisgewinnung. Oder in den Worten Paul Petzels:

> »Dann wäre neben einem Sinn für die *hebraica veritas* auch ein christlicher Glaubenssinn für die *iudaica veritas* zu entwickeln: eine Sensibilität und ein Bewusstsein dafür, dass wir bleibend (gewiss in nicht unkomplizierter Weise) auf die Juden verwiesen

---

61 Zwar kann der nachfolgende Satz in PJSE 22 als Einschränkung der Bedeutung jüdischer Lesetradition auf den Bereich der Exegese ausgelegt werden. Aber selbst in dieser konservativen Auslegung von PJSE hätte aufgrund des »epistemischen Vorrangs« der Schrift eine Exegese, die von der jüdischen Auslegungstradition lernt, erkenntnistheoretischen Wert für die Theologie insgesamt.

62 Frankemölle, Hubert: Die heiligen Schriften der Juden und die Christologie. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 37–50, 38.

63 Petzel, Paul: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum – Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 95–108, 104. Hervorhebung AS.

> sind, wenn wir als Christen die Heilige Schrift heute zur Sprache bringen wollten. Um es als Frage zu formulieren: Wenn die Bibel als schriftlichen Niederschlag von Offenbarungserfahrung je und je Gegenwart ›erheischt‹, verlangt das von christlicher Exegese nicht, auch und gerade nachbiblische jüdische Auslegungen als potenzielle Glaubenszeugnisse aufzunehmen?«[64]

Wenn dies auch in PJSE noch nicht explizit zu finden zu sein scheint und selbst wenn, worauf Kessler kritisch verweist, in PJSE die Aufwertung jüdischer Auslegungstradition textpragmatisch unterminiert wird, weil das Dokument selbst kaum auf die rabbinische Kommentartradition oder rabbinisches Schriftverständnis überhaupt referiert,[65] so zeigt die Performance des jüdisch-christlichen Dialogs schon jetzt an, dass sich ein Bewusstsein für die *iudaica veritas* zunehmend durchsetzt.

Im Zusammenhang mit Forschungen zum »Parting of the Ways« wurde in den vergangenen Jahren deutlich, dass nicht nur die alttestamentliche Exegese, sondern auch jene des Neuen Testaments auf die Rezeption jüdischer Auslegungen der neutestamentlichen Texte angewiesen ist.[66] »Das *kompliziert* durchaus die christliche Auslegung. Eine andere Lesart läuft mit«[67], so Petzel. Diese Komplexitätssteigerung, die mit der Schrift- und Lesegemeinschaft im Raum der Schrift notwendigerweise wirkt und die die Zukunft des Dialogs in noch nicht abschätzbarer Weise bereichern wird, verstärkt aus christlicher Perspektive den Wunsch, dass nicht nur der TaNaK/das Alte Testament gemeinsam gelesen wird, sondern dass Jüd*innen auch die neutestamentlichen Schriften lesen und auslegen, wie im *Jewish Annotated New Testament* anfanghaft bereits verwirklicht (Kapitel 5.2.2).

Eine auf dieser Basis sich konstituierende Lese- und Auslegungsgemeinschaft von Jüd*innen und Christ*innen realisiert den Dialog als Performance der Bundespartnerschaft. Die performative Theologizität eines so verstandenen Dialogs wird sich in Zukunft dort durchsetzen und zeigen lassen, wo ein gegenseitiges Interesse für das Schriftverständnis und die Auslegungstradition des jeweils anderen und ein lernender Austausch darüber zu einer engen Zusammenarbeit führen.

---

64 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 104.

65 Vgl. Kessler: The Jewish People, o.S. Kessler kritisiert außerdem eine Überbetonung der Bedeutung der Qumran-Gemeinde im Kontext der Pluralität jüdischer Strömungen zur Zeit Jesu und vermisst außerdem eine Erklärung, warum es möglich war und ist mit neutestamentlichen Schriften politisch motivierten Hass und Feindschaft gegenüber Jüd*innen zu legitimieren.

66 Erinnert sei an die derzeitige Forschung zum »Parting of the Ways« (Kapitel 1.4.1) und die Annahme, dass die Schriften des Neuen Testaments allesamt als jüdische Schriften gelesen werden müssen. Vgl. dazu Morgenstern: Wie die Rabbinen auf die Herausforderung des Christentums antworten, 48–52. Vgl. dazu das *Jewish Annotated New Testaemnt*, Kapitel 5.2.2. Nimmt man das Judentum und den Dialog als *locus theologicus* ernst, stellt sich für christliche Exeget*innen grundsätzlich die Frage, ob Exegese überhaupt anders möglich ist als im Modus des Dialogs, das heißt in Form eines aufmerksamen Einbeziehens jüdischen Schriftverständnisses und jüdischer Leseweisen in die eigene Arbeit.

67 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 106.

6.1.2.3 Einspruch und Zuspruch im Hoffnungsraum einer geteilten Messiaserwartung

Die Überlegungen der Kommission zu den Implikationen einer christlichen Hermeneutik, vor allem jene zum erkenntnistheologischen Wert jüdischer Schriftauslegungstradition für christliche Theologie, kulminieren in einer bemerkenswerten Aussage: »Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos. Sie kann für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. *Wir wie sie* leben von der *Erwartung*.« (PJSE 21)[68]

Den letzten Satz möchte ich entsprechend dem französischen Originaltext als »*in* Erwartung« übersetzen, um sowohl die eschatologische Ausrichtung als auch die spatiale Dimension im Sinne eines *Hoffnungsraumes* stärker anzuzeigen. Diesen Zuspruch von »höchst positiver Qualität« für die jüdische Messiaserwartung kennzeichnet Hans Hermann Henrix in seiner Bedeutung als »theologiegeschichtlich außerordentlich. Wir stehen hier vor einem theologischen Vermerk mit Gewicht.«[69] Wie schon für die jüdische Leseweise wird durch die Verwendung des Präsens in diesem Abschnitt auch für die jüdische Messiashoffnung als genuiner Teil dieser Auslegungstradition markiert, dass nicht nur die biblische, alttestamentlich verbürgte Messiaserwartung gültig bleibt, sondern auch jene des gegenwärtigen jüdischen Volkes. Was sich zunächst plausibel anschließen lässt, ist aus erkenntnistheologischer Perspektive brisant: »Diese positive Kennzeichnung jüdischer Messiashoffnung aus christlicher Sicht ist nicht harmlos. Sie hat nämlich deutlich und klar vor Augen, dass das jüdische Volk mit seiner Messiashoffnung ein *Nein zum Messias Jesus von Nazaret* sagt«[70], so Henrix.

Zwar ist daran zu erinnern, dass die Messiaserwartung im Judentum nicht denselben grundlegenden Stellenwert einnimmt, wie sie ihn *theologisch* aufgrund der Zentralität der Jesus-Figur im Christentum hat. Vor dem *geschichtlichen* Hintergrund jüdisch-christlicher Beziehungen aber wird die Tragweite der Aussage von PJSE 21 ersichtlich: Die Polemiken gegen Jüd*innen entzündeten sich im Laufe der Jahrtausende vor allem daran, dass Jesus von Jüd*innen nicht als Messias anerkannt wird.[71] Markierte die Vorstellung des »Messias Israels« über die Jahrtausende das *Trennende* zwischen Judentum und Christentum, nimmt das Dokument von 2001 eine entscheidende Umstellung vor,

---

68 Für Henrix ist die deutsche Übersetzung an dieser Stelle »zu vorsichtig«. Henrix: Die jüdische Messiashoffnung, 51. Er plädiert für eine positive Formulierung: die jüdische Messiashoffnung ist mehr als »nur ›nicht gegenstandslos‹«, sondern »sie hat ihren Grund, ihren Sinn, ihre Berechtigung, ihre Nichtvergeblichkeit.« Ebd. 52. Französischer Originaltext: »L'attente juive messianique n'est pas *vaine*. Elle peut devenir pour nous chrétiens un puissant stimulant à maintenir vivante la dimension eschatologique de notre foi. *Nous comme eux*, nous vivons *dans l'attente*.« Hervorhebungen AS. Ausführlicher zur christlichen und jüdischen Messiaserwartung s. Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: Lit-Verlag 2019, 201–217 (»Christusglaube der Christen und jüdische Messiashoffnung«) und Verweise auf weiterführende Literatur. Vgl. dazu auch Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 108–110. Vgl. auch die Promotion von Hendrik Rungelrath aus dem gemeinsamen Doktoratskolleg: Rungelrath, Hendrik: Das Messianische. Zum Gebrauch eines Begriffs im Werk von Giorgio Agamben. Bielefeld: transcript 2022.

69 Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 52.

70 Ebd. 54. Hervorhebung AS.

71 Vgl. ebd. 57.

auf die Hans Hermann Henrix hinweist: Der Topos »Messias Israels« wird mit PJSE 21 zum *Verbundenheitsmotiv*[72]. Er wird im Glaubensraum des Dialogs zu einem, der Judentum und Christentum eint und der sich einer reziproken Durchdringung anempfiehlt.

Die Spannungen, die dadurch entstehen, könnten zunächst als für den Dialog störend und hinderlich wahrgenommen werden. Tatsächlich aber müssen und können im Dialog als *thirdspace* solche »Störfaktoren« nicht ausgeblendet oder aufgelöst werden, sondern werden als geradezu notwendiges und wesentliches Merkmal von Übersetzungsprozessen im Glaubensraum Dialog benennbar und als *theologisch* bedeutsam qualifizierbar (Kapitel 2.3). Der Dialog lebt von solchen Friktionen, die dann entstehen, wenn jüdische und christliche Leseweise und Messiasglaube als Gegenüber, als je Eigenes, in sich Stehendes in ihrer Gültigkeit zugelassen werden.[73] Diese Differenzen und Diskontinuitäten lassen sich als heilsgeschichtlich bedeutsam und als verbindend wahrnehmen, wenn, mit Paul Petzel, *Gottes Ja* zum *Nein der Jüd*innen* zu Jesus als Messias (Topos: ungekündigter Bund) entdeckt wird.[74] Sie sind relativierend und erkenntnisproduktiv zugleich, wenn sie zum Anlass einer wechselseitigen Auseinandersetzung mit dem Messiaskonzept angenommen werden. Für christliche Theologie kann das exemplarisch dazu führen, dass in alttestamentlichem, frühjüdischem und frühchristlichem Traditionsmaterial über das Messianische der Blick für Fragmentarisches und Unabgegoltenes geschärft wird und schließlich wiederum in einer Reformulierung des christlichen Messiaskonzepts einfließt.[75] So erinnert beispielsweise Clemens Thomas mit seinem »Messiasprojekt« daran: »Weil es vor dem Neuen Testament im Gesamtbereich des Frühjudentums keinen *typischen* Messias gegeben hat, kann man auch nicht von Jesus als einem *untypischen* Messias sprechen. Man kann ihn höchstens einen in dieser Konkretheit so unerwarteten, noch nicht entworfenen Messias nennen. […] Der neutestamentliche Messiasglaube ist eine bestimmte Ausformung des frühjüdischen Messianismus.«[76]

Im Kommissionsdokument selbst ist zu beobachten, dass sich diese Haltung zwar noch nicht stringent, dafür aber anfanghaft durchsetzt: PJSE zeichnet die Figur Jesu in erster Linie als »Erfüllungsfigur des Messianischen« (bspw. PJSE 65). Ein Bewusstsein für die eschatologische Dimension der Messianität Jesu ist dennoch an einigen Stellen präsent, bspw. in PJSE 11[77] oder PJSE 21[78].

---

72 Vgl. ebd. 56.

73 Vgl. ebd. 52.

74 Vgl. Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 106.

75 Vgl. Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 59.

76 Thoma, Clemens: Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Beziehungen. Augsburg: Pattloch 1994, 134; zitiert nach Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 58.

77 »Was das Urchristentum freilich von all diesen Richtungen unterscheidet, ist die Überzeugung, dass die eschatologischen Verheißungen der Propheten nicht einfach nur für die Zukunft gelten, sondern dass ihre Erfüllung in Jesus von Nazaret, dem Chrisus bereits *begonnen* hat.« PJSE 11. Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »Mais ce qui distingue le christianisme primitif de tous ces courants est la conviction que les promesses prophétiques eschatologiques ne sont plus à considérer simplement comme objet d'espérance pour l'avenir, car leur accomplissement *a déjà commencé* en Jésus de Nazareth, le Christ.«

78 »Die *endgültige Vollendung* wird die des *Endes* sein, mit der Auferstehung der Toten und dem neuen Himmel und der neuen Erde.« PJSE 21. Hervorhebung AS. Französischer Originaltext: »*L'accomplis-*

Ein Bewusstsein für eine verbindende Messiashoffnung führt wiederum zu notwendigen Umstellungen des Schemas von *Verheißung und Erfüllung*. In PJSE wird das nur angedeutet:[79]

> »Der christliche Glaube sieht in Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels, doch betrachtet er die Erfüllung nicht einfach als das Eintreffen dessen, was geschrieben steht. […] Vielmehr verwirklicht sich im Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus die Erfüllung in unvorhersehbarer Weise. Jesus spielt nicht einfach eine vorgegebene Rolle – die Rolle des Messias –, sondern er verleiht den Begriffen des Messias wie des Heils eine Fülle, die sich zuvor nicht erahnen ließ; er erfüllt sie mit neuer Realität; […] Die Messianität Jesu hat einen neuen und unerhörten Sinn. (PJSE 21)«[80]

Werden die Momente der Unerwartbarkeit, des Unvorhersehbaren und Unerhörten in der Messianität Jesu stärker berücksichtigt, ändert das die Haltung gegenüber jüdischen Gesprächspartner*innen, wie es Friedrich-Wilhelm Marquardt beschreibt:

> »Ausgeschlossen ist eine Fortsetzung des christlichen Verfahrens, Israels Unglauben ›anzuklagen‹, wenn eine von Christen behauptete, mit wieviel jüdischem Traditionsmaterial auch immer ›belegte‹ jüdische Denkmöglichkeit der Messianität Jesu jüdisch nicht akzeptiert wird. Christliche Theologie muß sich abfinden damit, daß der Messias Jesus nicht jüdisches Vorstellungsvermögen, sondern christliche Beweise des Geistes und der Kraft abfordert – in Nachfolge solcher [Geisterweise], die Jesus womöglich wirklich längst gegeben hat. *Dies zusammengenommen bewegt dazu, Jesus als Messias Is-*

---

sement définitif sera celui de la *fin*, avec la résurrection des morts, les cieux nouveaux et la terre nouvelle.«

79 Genauer zum Schema von Verheißung und Erfüllung s. Kapitel 6.1.3 und 7.2. Petzel aber macht auch in diesem Zusammenhang auf Spannungen innerhalb des Dokuments aufmerksam: »Es sind Aussagen dieser Art [PJSE 11 oder 63– AS], die insofern problematisch sind, als sie (m.E. in gewisser Spannung zu anderen Aussagen des Dokumentes) das Verständnis decken können, das Alte Testament und die Geschichte, für die es steht, sei an ein Ende gekommen. Denn hat es, wenn es letztlich auf diesen Christus abzielt, nicht mit dessen Kommen seinen Zweck erfüllt?« Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 100.

80 Französischer Originaltext: »La foi chrétienne reconnaît l'accomplissement, dans le Christ, des Écritures et des attentes d'Israël, [mais elle ne comprend pas l'accomplissement comme la simple réalisation de ce qui était écrit. Une telle conception serait réductrice.] En réalité, dans le mystère du Christ crucifié et ressuscité, l'accomplissement s'effectue d'une manière imprévisible. Il comporte un dépassement. Jésus ne se limite pas à jouer un rôle déjà fixé — le rôle de Messie — mais il confère aux notions de Messie et de salut une plénitude qu'on ne pouvait pas imaginer à l'avance; il les remplit d'une réalité nouvelle; [on peut même parler, à ce sujet, d'une »nouvelle création«. On aurait tort, en effet, de considérer les prophéties de l'Ancien Testament comme des sortes de photographies anticipées d'événements futurs. Tous les textes, y compris ceux qui, par la suite, ont été lus comme des prophéties messianiques, ont eu une valeur et une signification immédiates pour les contemporains, avant d'avoir une signification plus pleine pour les auditeurs futurs.] Le messianisme de Jésus a un sens nouveau et inédit.«

raels als eine Hoffnung zu denken, die wir Israel schuldig sind, nicht mehr als eine Erkenntnis, die Israel bisher angeblich Gott schuldig geblieben ist.«[81]

Das jüdische Nein zu Jesus als Messias hält den Protest wach gegen alles Lebensvernichtende dieser Welt, gegen die Unerlöstheit der Welt (vgl. Tikkun olam, Kapitel 6.2.2). Damit bleibt die Geschichte Jesu »in die offene Verheißungsstruktur der Geschichte Israels eingeschrieben«, so Paul Petzel.[82] Die Messiaserwartungen des Judentums sind deshalb auch für das Christentum Hoffnungs- und Erkenntnisraum zugleich.

6.1.3 Topografie der »Tiefe«: »*Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt*« (Röm 11,29) (G&C)

Fünfzig Jahre nach der Promulgation von NA veröffentlichte die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 ein Dokument, das zu einer *Vertiefung* der jüdisch-katholischen Beziehung in der jüngsten Gegenwart beitragen wollte. Der Wert des Dokuments liegt insbesondere in der von vatikanischer Seite damit offiziell bestätigten Ablehnung einer sogenannten »Judenmission« (Zwischenfazit Teil 2 und Kapitel 7). Wie für das Begehen von Jubiläen kennzeichnend (Kapitel 5.1.1), wird in G&C ein zweifach gerichtetes Anliegen formuliert: Nämlich »dankbar auf alles zurück[zu]blicken, was in den letzten Jahrzehnten in den jüdisch-katholischen Beziehungen erreicht worden ist und […] zugleich für die Zukunft neue Impulse [zu] geben« (G&C Vorwort)[83]. Die Reflexionen über die Transformationen kirchlicher Lehre und die weitgehend positive Performance des jüdisch-katholischen Dialogs in den fünfzig Jahren nach NA regen zunächst zu dem Anspruch an, dieses Gespräch vertiefen und auf eine neue Ebene heben zu wollen: »Sie [die Überlegungen der Kommission] beabsichtigten, Ausgangspunkt für eine weitere *theologische* Reflexion zu sein, so dass die *theologische* Dimension des jüdisch-katholischen Dialogs bereichert und intensiviert wird.« (G&C Vorwort)[84]

---

81 Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2. München u.a.: Kaiser 1991, 217. Hervorhebung AS. Zitiert nach Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 59. Vgl. Henrix: »Eine Erfüllung von Erwartungen, welche neben dem Moment der Entsprechung auch das Moment des Unvorhersehbaren, des Nicht-erahnbaren und des unerhört neuen Sinns hat, gibt keinen Rechtstitel an die Hand, den Glauben an sie als eine zwangsläufige Folge aus Erwartungen einzufordern. Das ist natürlich im Blick auf die belastete Geschichte hin gesagt, in deren Verlauf solche Einforderung von Christen gegenüber Juden immer wieder geschah.« Henrix: Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich, 59.

82 Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 102. Für Petzel behält das AT wegen dieses Verheißungsüberschusses, der sich über Messiaserwartungen exemplarisch zeigen lässt, seinen Eigensinn: »Die Juden, die die hebräische Schrift tradieren, lesen und auslegen, ihr primäres Auslegungsmilieu darstellen, sind dann nicht weniger als Hüter unabgegoltener Hoffnungen anzusprechen.« Ebd. 103.

83 Englischer Originaltext: »The following reflections aim at looking back with gratitude on all that has been achieved over the last decades in the Jewish-Catholic relationship, providing at the same time a new stimulus for the future.«

84 Englischer Originaltext: »It is intended to be a starting point for further *theological* thought with a view to enriching and intensifying the *theological* dimension of Jewish-Catholic dialogue.« Hervorhebung AS.

In den Jahrzehnten, die auf das Zweite Vatikanum folgten, vollzog sich in der katholischen Theologie und Lehre eine Abwendung von substitutionstheologischen Konzepten: G&C spricht im Vorwort von einem »neuen theologischen Rahmen«[85] seit NA 4. Im Zuge dessen wuchs auf christlicher Seite das Bewusstsein und die Überzeugung, dass Gott den Verheißungen an sein Volk Israel und das gegenwärtige Judentum treu bleibt (Röm 11,29). Blieb in NA 4 die Bedeutung des *gegenwärtigen* Judentums noch weitgehend unterbestimmt, versucht G&C explizit eine theologische Verhältnisbestimmung zum jüdischen Volk, mit dem die Kirche »in einer bleibenden Kontinuität«[86] steht. Um dieser Überzeugung Ausdruck zu verleihen, instituierte sich vor allem seit Johannes Paul II. die Vorstellung von einem *ungekündigten Bund* Gottes mit Israel zu einer fest gefügten Formel (Kapitel 2.2). G&C bestätigt offiziell dieses theologische Paradigma (bspw. in G&C 27, 33, 34) und fragt nach den *theologischen Konsequenzen* zunächst für das Verhältnis dieses ungekündigten Bundes zum Neuen Bund in Jesus Christus (G&C 27–34); sodann für die christliche Vorstellung von der Heilsuniversalität Jesu Christi (G&C 35–39) und schließlich für den Evangelisierungsauftrag der Kirche hinsichtlich des Judentums, also die Frage nach der »Judenmission« (G&C 40–43; Kapitel 7). Unberührt lässt das Dokument die für jüdische Vertreter*innen bedeutsame Frage nach den Konsequenzen des Postulats vom ungekündigten Bund für die (theologische) Bedeutung von Land und Staat Israel.[87]

Das zeigt: G&C gibt als »Dialogdokument« vor allem über einen innerkatholischen Prozess Auskunft. In G&C vollzieht sich noch immer die Wende, die die Kirche mit NA 4 begonnen hat. Wie die zahlreichen Kommentierungen und Analysen,[88] aber auch diese

85 Englischer Originaltext: »new theological framework«.

86 Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 129.

87 Vgl. dazu Cunningham: »Moreover, in its [the commissions – AS] consideration of biblical promises to the People Israel, G&C focuses on one promise, the ›blessing to the nations,‹ neglecting the fact that Genesis 12:1-3 also includes the promise to Abram of a land—a promise covenantally sealed in Genesis 15:7, 18 and 17:7-8. Although G&C is aware of Jewish religious attachment to the Land of Israel […] (§5), it devotes no attention to the biblical land promise itself. This indicates a difficult but necessary task for the future: the development of a Catholic theology of the Land of Israel that relates biblical land promises to the world of the twenty-first century (a challenge, incidentally, for Jews as well).« Cunningham, Philip A.: Gifts and Calling. Coming to Terms with Jews as Covenantal Partners. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18, 17. Ähnlich D'Costa: »The doctrinal question is this: if the land was part of the covenant that God makes with his people, the Jews, and the covenant is irrevocable, then does that promise still stand?« D'Costa, Gavin: The Catholic Doctrine of God's Irrevocable Covenant to the Jewish People. In: ders.: Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II. Oxford: Oxford University Press 2019, 1–26, 6. Zu einer Theologie des Landes vgl. Feldbauer: Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog.

88 Weiterführende Literatur zu G&C: Wansbrough, Henry: The Gifts and the Calling of God are Irrevocable. In: European Judaism 50 (2017) 1, 81–92; Tapie, Matthew: Christ, Torah, and the Faithfulness of God: The Concept of Supersessionism in »The Gifts and the Calling«. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18; Ru-tishauser, Christian: Christian Mission to the Jews Revisited. Exploring the Logic of the Vatican Document »The Gifts and Calling of God are Irrevocable«. In: SCJR 14 (2017) 1, 1–16; Gregerman, Adam: Superiority without Supersessionism: Walter Kasper, The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable, and God's Covenant with the Jews. In: Theological Studies 79 (2018) 1, 36–59; D'Costa: The Catholic Doctrine of God's Irrevocable Covenant, 1–26; Cunningham.: Gifts and Calling, 1–18; Cunningham, Philip A.: The Sources behind »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the

Studie belegen, gelingt das auch fünfzig Jahre nach dem Konzil noch nicht völlig spannungsfrei. So fordert beispielsweise Philip A. Cunningham: »Future Catholic documents should make explicit what G&C expresses imprecisely.«[89] Alle Kritik darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kommission mit G&C das eindeutige Anliegen verfolgt, den Dialog mit dem Judentum in seiner Mutualität zu vertiefen, ihn in Richtung eines theologischen Dialogs hin weiterzuentwickeln und dafür aus der Tradition der katholischen Kirche entsprechende Ressourcen bereitzustellen.[90]

G&C greift »zum ersten Mal dezidiert theologische Fragestellungen«[91] auf und nimmt theologische *Tiefenbohrungen*[92] in der Dialoglandschaft vor. Die Frage nach der *Theologizität* des jüdisch-christlichen Dialogs schwingt dabei mit. Dass G&C zwar betont, »nicht ein Dokument des Lehramts oder eine lehramtliche Unterweisung der Katholischen Kirche« (G&C Vorwort) zu sein, aber dennoch nach Einschätzung von Norbert Hofmann, dem Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum des Heiligen Stuhls, »ein offizielles Dokument des Heiligen Stuhls« ist, »das für

---

Occasion of the 50th Anniversary of Nostra Aetate (No. 4). In: SCJR 12 (2017) 1, 1–39; Moyaert, Marianne: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Theological *Reflection*. In: Irish Theological Quarterly 83 (2018) 1, 24–43; Moyaert, Marianne: Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue. From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness. In: Modern Theology 28 (2012) 1, 25–52; Abulafia, Anna Sapir: Response to »The Gifts and the Calling of God are Irrevocable«. In: European Judaism 50 (2017) 1, 92–98; Pushkin, Yehuda/Goldman, Katharina: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung …« aus jüdischer Perspektive. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 95–98.

89 Cunningham: Gifts and Calling, 11.

90 Vgl. exemplarisch Cunningham: »To sketch the alternatives in binary fashion: Does ›evangelize‹ mean that Christians should: (a) encourage Jews to be baptized or (B) work with Jews in service to the Reign of God? Does ›mission‹ to Jews after Nostra aetate mean: (A) to seek to bring them to faith in Christ or (B) to engage in mutually enriching religious dialogue with them? Does ›witness‹ mean that Christians explain their faith to Jews: (A) to bring them to faith in Christ or (B) to share reciprocally the experience of covenantal relationship with God? Do Catholics ›dialogue‹ with Jews (A) in the hope that they will turn to Christ or (B) to deepen a relationship of mutuality?« Cunningham: Gifts and Calling, 6.

91 Hofmann, Norbert J.: Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft zwischen Juden und Christen. In: Jehoschua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 184–194, 191.

92 Als Referenz für die Metaphorik der Tiefe im Kontext einer performativ arbeitenden Theologie kann zum einen Clifford Geertz und seine Analysemethode der »dichten Beschreibung« (»thick description«) des balinesischen Hahnenkampfes als »deep play« herangezogen werden. Geertz macht mit diesem ethnologischen Konzept darauf aufmerksam, dass es in der Ethnologie nicht um eine Beschreibung sozialer Handlungen/Rituale geht, sondern dass Ethnologie vor allem eine Interpretation und Deutung dieser ist. Vgl. Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983; ders.: »Deep play« – Ritual als kulturelle Performance. In: Andrea Belliger/David Krieger (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften ^{3}2006, 95–115. Zum anderen kann Abraham J. Heschel und seine *deepth theology* als Referenz ausgewiesen werden (Kapitel 4.2.2.2 und 4.2.3.1).

die gesamte katholische Kirche maßgeblich und bindend ist«[93], qualifiziert den Dialog bereits performativ in seiner Theologizität, ohne dass dazu die theologische Dimension dieses Dialoges und seine erkenntnistheologische Bedeutung explizit ausgesagt werden müssten.

6.1.3.1 Gemeinsamer Bezug auf den »einen Gott, den Gott des Bundes« (G&C 24)

Auf der Suche nach Topoi, die einen katholischen Entwurf einer Erkenntnistheorie des jüdisch-katholischen Gesprächs anleiten können, bietet sich mit G&C jener des *ungekündigten Bundes* an.[94] Er steht im Mittelpunkt der Reflexionen von G&C; von hier aus werden die theologischen Problemfelder ausgewiesen und argumentativ justiert. Und doch wirkt der methodische Zuschnitt dieser Studie und die gesetzte Anforderung, *verbindende*, gemeinsame Topoi zu identifizieren, performativ: Sie regt zu einem Umweg an, zu einer Verlagerung dieses Topos, mit der entscheidende Umstellungen einhergehen. Diese weisen, und darauf sei ausdrücklich hingewiesen, über G&C hinaus.[95] Sie können an dieser Stelle auch nicht in aller Konsequenz theologisch durchdacht werden. Im besten Fall aber können sie helfen, die Intention von G&C, codiert über den Topos des ungekündigten Bundes, klarer herauszustellen und vor allem freier von Missverständnissen an jüdische Dialogpartner*innen zu vermitteln. Als gemeinsamer Topos wird deshalb statt jenem des »ungekündigten Bundes« jener des gemeinsamen Bezugs auf »den *Gott des Bundes*« (G&C 24) vorgeschlagen. Diesen Topos übernimmt die Kommission als Zitat aus einer Rede Papst Franziskus an die Mitglieder des ICCJ vom 30. Juni 2015: »*Beide* Glaubenstraditionen beziehen sich auf den *einen* Gott, den *Gott des Bundes*, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat.« (G&C 24)[96]

Die angedeuteten Umstellungen, die damit verbunden sind, betreffen in erster Linie folgenden Aspekt: Wie ausführlich von Adam Gregerman analysiert, arbeitet G&C mit der Theologie Walter Kaspers:

---

93 Hofmann: Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft, 185f.: »Derartige Dokumente müssen vatikanintern sowohl von der Glaubenskongregation als auch vom Staatssekretariat das ›nulla osta‹ erhalten. Im Vorfeld wird zur Abfassung derartiger Texte auch das ›placet‹ des Papstes eingeholt. […] Das Dokument hat die gleiche Autorität wie alle anderen Texte, die von vatikanischen Dikasterien herausgegeben werden. […] Insofern handelt es sich […] um ein in jedem Fall offizielles und gültiges Dokument des Heiligen Stuhls mit entsprechendem Verbindlichkeitscharakter.« Ebd.

94 Hans Hermann Henrix gibt einen Überblick, inwiefern und in welcher Qualität das Motiv des »nie gekündigten Bundes« Eingang in die »christliche Schultheologie der Gegenwart« gefunden hat: Henrix, Hans Hermann: Der nie gekündigte Bund. Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses. In: Jewish-Christian Relations. O. J.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/der-nie-gekuendigte-bund-basis-des-christlich-juedischen-verhaeltnisses.html (10.02.2025). Vgl. Kapitel 2.2.

95 Das Innovationsmoment gilt auch für die anderen Dokumentenanalysen, wird aber in G&C besonders deutlich.

96 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »The Christian confessions find their unity in Christ; Judaism finds its unity in the Torah. Christians believe that Jesus Christ is the Word of God made flesh in the world; for Jews the Word of God is present above all in the Torah. *Both* faith traditions find their foundation in the One God, *the God of the Covenant*, who reveals himself through his Word. In seeking a right attitude towards God, Christians turn to Christ as the fount of new life, and Jews to the teaching of the Torah.‹ (Address to members of the International Council of Christians and Jews, 30 June 2015).«

> »As Catholics, they [the authors of G&C – AS] do not start »from scratch,« but see themselves as contributing to *a developing tradition*, building upon and adapting earlier statements and views. Above all, these include statements by Cardinal Walter Kasper, head of the CRRJ from 2001 to 2010, whom they quote or paraphrase extensively and with whom they nearly always agree. His views are directly incorporated into *Gifts* [G&C – AS], for he offers one of the most substantive and detailed Catholic (and perhaps Christian) approaches to many of the central questions in Jewish-Christian relations over the last few decades. In his writings starting in 2001 we find an extensive and sophisticated approach in Church statements to some of the most important outstanding questions. The reliance on Kasper in *Gifts* is understandable and cannot be overstated. Yet, surprisingly, there are no critical studies of Kasper's thoughts on Judaism.«[97]

Kaspers Bundestheologie setzt den Bund Gottes mit Israel als bleibend gültig voraus. In seinen Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum, von Altem und Neuem Bund arbeitet er dementsprechend nicht mit den binären Codes einer Substitutionstheologie: ungültig vs. gültig, verloren vs. gerettet; verworfen vs. geliebt etc. Kaspers Überlegungen aber, wie sie in G&C verarbeitet sind, verbleiben innerhalb einer Logik von *Verheißung* und *Erfüllung*.[98] Zum Beispiel: »Der Neue Bund hebt nicht die früheren Bünde auf, sondern *bringt sie zur Erfüllung*. […] Der Neue Bund kann nie den Alten ersetzen, sondern setzt ihn voraus und gibt ihm eine neue Sinndimension, indem er die im Alten Bund geoffenbarte personale Natur Gottes bekräftigt und sie als Offenheit für all

97 Gregerman, Adam: Superiority without Supersessionism: Walter Kasper, The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable, and God's Covenant with the Jews. In: Theological Studies 79 (2018) 1, 36–59, 40.

98 Marianne Moyaert weist außerdem darauf hin, dass sich G&C innerhalb einer inklusivistisch angelegten Religionstheologie (auch in bewusster Abwehr einer pluralistischen Religionstheologie, vgl. DI) bewegt. Moyaert: The Gifts and the Calling, 30.
Im Hintergrund zur Bedeutung Kardinal Walter Kaspers für G&C und die Argumentationslogik in G&C sind zwei kirchen- und diskurspolitisch brisante Kontexte mitzulesen: *Der eine* ist die Debatte um die Neuformulierung der Karfreitagsbitte und der Diskurs um die Judenmission aus dem Jahr 2008. Kasper trat in dieser Krise der jüdisch-katholischen Beziehungen als Vermittler auf, seine Interpretation konnte den Konflikt entschärfen. Vgl. Henrix: Israel trägt die Kirche, 92; weiter dazu ebd. 41–44. Kasper argumentierte in diesem Zusammenhang für eine Erlösungstheologie, die wegen der Schöpfungsmittlerschaft Christi im Rahmen neutestamentlicher Christologien (Joh, Kol) sowie trinitätstheologisch zwar nicht unabhängig von Christus gedacht werden kann, die aber kein Christusbekenntnis voraussetzt. Denn Kasper gehe, so Thomas Fornet-Ponse, »von einem immer neu aktualisierten und interpretierten Bund Gottes mit Abraham aus, der durch Jesus Christus endgültig neu interpretiert werde, weswegen der alte Bund wegen einer christologischen Erfüllung fortdauere, sodass aus christlicher Sicht nicht von einem Heil ›außer Christus‹ gesprochen werden könne.« Ders.: Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung? In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 486–506, 501. *Der andere Kontext* – und mit dem ersten verbunden – ist das Pontifikat Benedikt XVI. und der Communio-Artikel jenes emeritierten Papstes aus dem Jahr 2018. Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ 47 (2018) 4, 387–406. Vgl. ausführlicher Fornet-Ponse: Keine organisierte Judenmission, 499–503. Die Debatte um den Ratzinger-Aufsatz zeigt offene Flanken des Dialogs und des Dokuments.

jene bestimmt, die unter den Nationen gläubig eine Antwort geben (vgl. Sach 8,20-23; Ps 87).« (G&C 27)[99]

Diese Logik als Deutungsschlüssel für das Verhältnis zum nachbiblischen Judentum ist schon in PJSE zu beobachten.[100] Sie versucht das Dilemma zu bearbeiten, »dass der Alte Bund von Gott her weiterhin in Kraft ist, Israel aber den Neuen Bund nicht angenommen hat« (G&C 34). Wie schon substitutionstheologische Argumentationen, lässt auch sie sich über eine Palette binärer Codes abbilden, die zwar nicht antonymisch-kontrastiv arbeiten, dafür aber komparativ-progressiv; oder in den Worten Gregermans nach dem Prinzip *gut* vs. *besser*:[101] alt vs. neu, Partikularität vs. Universalität, Schwäche vs. Stärke, Mangel vs. Fülle, Inferiorität vs. Superiorität etc. Die Problematik solcher Codierungen, der einen wie der anderen, liegt nahe: es ist ihre Performativität, die prinzipiell machtvollen und potenziell gewaltförmigen Auswirkungen der sprachlichen Codierungen wie uns die Schuldgeschichte gerade der jüdisch-christlichen Beziehungen lehrt. Und sie tritt in G&C dort offen zutage, wo diese Erfüllungs-Logik mit dem Grundanliegen von G&C in einem spannungsvollen Verhältnis steht. Das zeigt exemplarisch der viel und kontrovers diskutierte Passus zur Frage nach der Heilsmöglichkeit für Jüd*innen: »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und *bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes*.« (G&C 36)[102]

---

99 Englischer Originaltext: »The New Covenant can never replace the Old but presupposes it and gives it a new dimension of meaning, by reinforcing the personal nature of God as revealed in the Old Covenant and establishing it as openness for all who respond faithfully from all the nations (cf. Zech 8:20-23; Psalm 87).« Weitere Belege: G&C 32–34.

100 So weist Petzel darauf hin, dass vor allem christologische Aussagen in PJSE auf eine »Erfüllungschristologie« hin tendieren (vgl. vor allem PJSE 11 oder 63 und Codes wie »alle«, »letztlich«, »voll«, »Sinnfülle«), obwohl die Kommission nach eigener Auskunft (PJSE 21) ein komplexes Erfüllungs-Konzept zugrunde legt. Dennoch ist Petzel zuzustimmen, wenn er schreibt: »Es sind Aussagen dieser Art, die insofern problematisch sind, als sie (m.E. in gewisser Spannung zu anderen Aussagen des Dokumentes) das Verständnis decken können, das Alte Testament und die Geschichte, für die es steht, sei an ein Ende gekommen. Denn hat es, wenn es letztlich auf diesen Christus abzielt, nicht mit dessen Kommen seinen Zweck erfüllt?« Petzel: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum, 100.

101 Gregerman: »The terms I use in these theological models of the relationship—bad and/versus good (the first, traditional model, which they reject), and good and better (the present, post- Nostra Aetate model, which they affirm)—are obviously my own. Though blunt, they allow me to illustrate the developments in Catholic theology regarding the relationship between the Old and New Covenants. Their use of the second comparative model is what marks a major move in Catholic theology, for it allows them to reconcile the two claims discussed above that are in tension with each other.« Gregerman: Superiority without Supersessionism, 42. Dass auf der semantischen Grundlage von Jer 31,31-34 und der Verheißung eines »neuen« Bundes keineswegs eine Antithese zu einem »alten« Bund und gar einer Ablösung dieses Bundes gemeint ist und dass deshalb auch die Bezeichnung des Judentums als »Volk des Alten Bundes« problematisch ist, zeigt bereits im Jahr 2007 Zenger: The Covenant That Was Never Revoked, 103–106.

102 Weitere Passagen, in denen diese Spannung spürbar ist: G&C 25, 30, 33, 37. Auch René Dausner und Josef Wohlmuth fassen die Forderungen des Internationalen Kongresses zum Ende der 50-jährigen Jubiläumszeit des Zweiten Vatikanums vom 6. bis 8. Dezember 2015 in München nach einem »konsequenten Umdenken« bzgl. der Logik von Verheißung und Erfüllung wie folgt zusammen: »Unter Judentum sind dabei nicht nur jene Formen des Judentums vor und in der Zeiten-

Obwohl zu würdigen ist, dass mit dem Verweis auf Gottes Mysterium (das bereits für NA zentraler Topos ist, Kapitel 6.1.1.1) eine eschatologische Perspektivierung eingezogen wird und damit dem heilsamen Offenbarungswirken Gottes Raum gegeben wird, so erweckt es im Kontext von G&C doch den Eindruck einer Verlegenheit, der triumphalistischen Dynamik, welche der Erfüllungslogik innewohnt, entkommen zu wollen. Für Marianne Moyaert versucht der Ausweg über das Geheimnis Gottes eine Leerstelle zu füllen:

> »Ultimately, the document states – and here the hand of Cardinal Kasper and that of Cardinal Koch can both be clearly seen – the relationship between the Church and Synagogue and how Christ mediates salvation for the Jews is a mystery of faith that we can accept because we live on the basis of the hope that God will finally unite Christians and Jews. It is striking that a document that has resulted from so many years of theological discussion between the Church and Israel has so little to say about what, according to the Commission, is the heart of the theological discussion.«[103]

Vor dem skizzierten Hintergrund nimmt der hier vorgeschlagene Topos des gemeinsamen Bezuges auf den einen »Gott des Bundes« einen entscheidenden Positionswechsel vor: Der Zugriff auf den ungekündigten Bund ist nicht mehr einer, der *vom Trennenden* ausgeht, wie er in G&C präsent ist, insofern der Neue Bund vor allem über *Christus* bestimmt wird.[104] Stärkt man demgegenüber den Topos des »Gottes des Bundes«, richtet sich der Blick auf den ungekündigten Bund von dem aus, was Judentum und Christentum *gemeinsam* ist: eine »Ausrichtung«, die »für *beide* [Judentum und Christentum] je-

---

wende zu verstehen, sondern auch jene, welche die Zeit der Kirche bis zur endgültigen Ankunft des Reiches Gottes begleiten. Dies verlangt noch ein viel konsequenteres Umdenken in der Theologie vor allem bezüglich des missverständlichen Denkschemas ›Verheißung-Erfüllung‹, wonach das Judentum einer Zeit des Schattens zugehöre, während die Kirche bereits in der Zeit des Lichtes, der Wahrheit und somit der Erfüllung lebe. Der Kirche muss deshalb bewusst bleiben, dass sie auch selbst noch auf die Erfüllung Ausschau hält. (Vgl. Lumen Gentium Nr. 48) Die Christenheit darf folglich in Zukunft das Judentum nie mehr heilsmäßig von sich abspalten, da diesem die großen Verheißungen auch in nachbiblischer Zeit unkündbar zugesprochen bleiben. Mit Paulus hofft die Kirche deshalb, dass die Erfüllung der Verheißungen durch die Rettung ›ganz Israels‹ geschehen wird (vgl. Röm 11,26).« Dausner, René/Wohlmuth, Josef: Erläuterungen zur Münchner Schlusserklärung. 6. Kirche und Judentum. In: Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 60–67.

103 Moyaert: The Gifts and the Calling, 31. Ähnlich setzt auch Christian Rutishauser im Kontext der Frage nach der Judenmission an: ders.: Christian Mission to the Jews Revisited. Exploring the Logic of the Vatican Document »The Gifts and Calling of God are Irrevocable«. In: SCJR 14 (2017) 1, 1–16, 9.

104 Beispielsweise in G&C 23: »Die Kirche ersetzt nicht das Gottesvolk Israel, denn als auf Christus gegründete Gemeinschaft stellt sie in ihm die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißungen dar.« Englischer Originaltext: »The Church does not replace the people of God of Israel, since as the community founded on Christ it represents in him the fulfilment of the promises made to Israel.« G&C selbst identifiziert die Beurteilung der Gestalt Jesu als »Fundamentalunterschied zwischen Judentum und Christentum« G&C 14. Englischer Originaltext: »Herein consists the fundamental difference between Judaism and Christianity, that is, how the figure of Jesus is to be evaluated.«

weils in einer einzigartigen Gottesbeziehung besteht (vgl. die Bundesformel ›Ich bin euer Gott und ihr seid mein Volk‹, z.B. in Lev 26,12)« (G&C 27), das heißt dem *gemeinsamen* Glauben an einen Gott, der sich in der Heiligen Schrift in seiner »personalen Natur« offenbart (G&C 27)[105]. Der Topos betont die Relationalität des Bundes: die *Beziehung*, die Gott mit den Menschen eingeht, die sich zu ihm bekennen (Kapitel 2.2.2). Das Bundes-Motiv ruft einerseits die schöpfungstheologische Perspektive des Noah-Bundes im Sinne einer Erneuerung der Schöpfungsordnung auf (Kapitel 6.2.2). Andererseits ist es mit Röm 9–11 eschatologisch perspektiviert, wenn der Bund Gottes bei Paulus vor allem über das Motiv der reuelosen Treue bestimmt wird, woran Josef Wohlmuth erinnert: »Auch wenn Israel seinen Bundesverpflichtungen nicht nachkommt, obsiegt immer noch Gottes unerschütterliche Treue zu seinem Volk.«[106]

Der Topos des gemeinsamen Bezugs auf den einen »Gott des Bundes« ist in G&C durchaus angelegt, tritt aber gegenüber einer Verhältnisbestimmung im christologisch grundierten Modus von Verheißung und Erfüllung zurück. Dabei ist der Topos des »Gott des Bundes« in mehrfacher Hinsicht anschlussfähig:

- religionshistorisch und -theologisch an den Topos des Abrahamsegens, der bereits für NA 4 konstitutiv ist (G&C 33[107] und Kapitel 6.1.1);
- an exegetisch-offenbarungstheologische Überlegungen in PJSE zur Bedeutung des TaNaK/Alten Testaments im Kontext des Dialogs (G&C 32[108] und Kapitel 6.1.2);
- an alternative Reformulierungen einer Bundestheologie, beispielsweise schöpfungspneumatologische;
- eschatologisch im Sinne einer gemeinsamen Messiashoffnung (Kapitel 6.1.2.3) und schließlich
- dialogtheologisch an jüdische Reflexionen zur Bedeutung des Bundes Gottes mit seinem Volk.

6.1.3.2 Gottes Bund und »die Gemeinschaft des Gottesvolkes« (G&C 25)

Mit dem Topos »Gott des Bundes« stellt sich die Frage nach der Bezugsgröße dieses Bundes: Das *Volk Gottes*, das im Bund mit diesem Gott lebt. Dazu Bruno Forte: »Die Beziehung

105 Englischer Originaltext: »[T]he *orientation for both* consists in a *unique relationship with God* (cf. for example, the covenant formula in Lev 26:12, ›I will be your God and you will be my people‹).«

106 Wohlmuth, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium. In: ders./Hubert Frankemölle: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 460–485, 474. Deshalb gilt für Paulus, dass »ganz Israel gerettet werden wird« (Röm 11,26).

107 »Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham konstitutiv, da er nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist.« (G&C 33) Englischer Originaltext: »For Jewish-Christian dialogue in the first instance God's covenant with Abraham proves to be constitutive, as he is not only the father of Israel but also the father of the faith of Christians.«

108 »Da die beiden Leseweisen dem Ziel dienen, Gottes Willen und Wort recht zu verstehen, wird einsichtig, wie wichtig die Wahrnehmung der Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Abrahams ist.« (G&C 32) Englischer Originaltext: »Since each of the two readings serves the purpose of rightly understanding God's will and word, it becomes evident how important is the awareness that the Christian faith is rooted in the faith of Abraham.«

zu Ihm muss […] im Bund gelebt werden, der eine lebendige Gemeinschaft auszeichnet, die Seine Sprache bewahrt und erkennt und sie ihren Mitgliedern beizubringen weiß, auf dass sie ihrerseits zu deren schöpferischen Hütern und Übermittlern werden. Diese Gemeinschaft ist das Volk Gottes.«[109]

G&C grenzt sich von substitutionstheologischen Vorstellungen ab, denen zufolge die Kirche das neue Gottesvolk sei, nachdem das Judentum aufgehört habe, Gottes auserwähltes Volk zu sein (G&C 17, 23, 32–34). Stattdessen seien »[d]as Judentum und der christliche Glaube […] zwei Wege, wie *die Gemeinschaft des Gottesvolkes* sich die Heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann.« (G&C 25)[110] Das Volk Gottes geht also nicht im biblischen Volk Israel auf, sondern die Kirche beansprucht, dass die Tradition dieses Volkes in ihr selbst und im Judentum weiterlebt, denn, so Hans Hermann Henrix, »die Bundeswirklichkeit umgreift beide«[111]. Das Leben im Bund *verbindet* Judentum und Christentum: sie bilden die »Gemeinschaft des Gottesvolkes«, weil »beide […] durch die Worte der heiligen Schriften, in denen die Offenbarung Gottes für immer festgehalten ist, entstanden sind und genährt werden«[112]. Sowohl die jüdische wie die christliche Tradition sind bei aller Differenz eine »›Ant-Wort‹ auf das heilsgeschichtliche Wort Gottes« und können »den Zugang zu Gott erschließen« (G&C 25, s. auch TDW und Kapitel 6.2.2)[113].

Ebenso wie der Topos des »Gottes des Bundes« eröffnet auch das Gegenstück dazu, jener der »Gemeinschaft des Gottesvolkes«, Möglichkeiten, die in G&C noch weitgehend binär strukturierten Zuordnungsmuster zwischen dem ungekündigten Bund Gottes mit

---

109 Forte, Bruno: Berit olam – ein ewiger Bund. Israel und die Kirche. In: Markus Himmelbauer u.a. (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (QD 290). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018, 256–273, 264. Auch Forte versucht in seinem Beitrag Elemente der Kontinuität in der Rede vom ungekündigten Bund mit Israel und dem Neuen Bund der Kirche zu identifizieren.

110 Englischer Originaltext: »Judaism and the Christian faith as seen in the New Testament are *two ways* by which God's people can make the Sacred Scriptures of Israel their own. The Scriptures which Christians call the Old Testament is open therefore to both ways.«

111 Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.

112 Bereits 1988 stellte der evangelische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt den ungekündigten Bund Gottes an den Beginn seiner Dogmatik. Darin schreibt er: »Die christliche Kirche erkennt aus der Heiligen Schrift und bekennt sich […] dazu, […] Gott verbunden nur als Bundesgenosse des zwischen Gott und dem jüdischen Volk geschlossenen Bundes zu sein.« Ders.: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München: Kaiser 1988, 435. In der Bundesgenossenschaft mit dem jüdischen Volk konstituiert sich die Kirche als »erwählt nur als Miterwählte, berufen nur als Hinzugerufene, geheiligt nur als Mitgeheiligte, gottgebunden nur als Bundesgenosse des Bundes zwischen Gott und Israel.« Ebd. 425. In diesem Duktus denkt er auch christologisch: für ihn ist Christusbeziehung verwirklicht in der christlichen Lebensgemeinschaft mit dem jüdischen Volk. Auch das kann wiederum als Marker für die Theologizität des jüdisch-christlichen Kontakts qua Dialog gewertet werden. Zu einer Würdigung von Marquardts Ansatz s. Henrix, Hans Hermann: Vom Dialog zur Dogmatik. In: Kirche und Israel 4 (1989) 1, 66–72.

113 Herbert Vorgrimler hat 1998 darauf aufmerksam gemacht, dass die Rede von der Kirche als Volk Gottes nicht biblisch ist, sondern erst im Barnabas-Brief auftaucht, und dass dort Israel zwar nicht abgewertet wird, dass es aber infolge des hohen christlichen Selbstbewusstseins ausgeblendet bleibt. Dafür braucht es Sensibilität, wenn der Topos Volk Gottes in den Dialog eingespielt wird. Vgl. ders.: Volk Gottes oder Communio? In: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger). Würzburg: Echter 1998, 41–53, 46.

seinem jüdischen Volk und dem Neuen Bund in Jesus Christus neu zu denken und alternativ zu bestimmen.[114] Dazu wird es in Zukunft entscheidend sein, die messianisch-eschatologische Dimensionierung dieser Gemeinschaft als *pilgerndes* Gottesvolk zu stärken.[115] Judentum und Christentum sind als »Gemeinschaft des Gottesvolkes« einander verbunden im gemeinsamen Bezug auf den »Gott des Bundes«: einem Beziehungsgeschehen und einer Suchbewegung, die erst in messianischer Zeit (eschatologisch) an ein Ende kommen wird. Marianne Moyaert beschreibt die Vorläufigkeit der geschichtlichen Realisierung des Bundes und des Lebens als Volk Gottes in beiden Traditionen und spricht von Jüd*innen und Christ*innen als Partner*innen in Bedrängnis und Unsicherheit (»companions in adversity«):

> »Both Israel and the Church wrestle with the Word as revealed in the Torah or by following the Way of Jesus and thus attempt to remain truth to God's covenant and to doing God's will. Both do this in their particular way *in expectation of the Age to Come*. In expecting the eschaton, Jews and Christians are *two pilgrim peoples, neither of which has access to the full meaning of God's Word*. One could add here that Israel and the Church, each with its own understanding of covenantal life, are also, in a certain sense, *companions in adversity*: both live in an imperfect time, both are called to build up the Kingdom of God here and now while knowing that they will always fall short and that it will ultimately be up to God to usher in the end of time. This mutual connection is an important correction to the supersessionist and triumphalist theology that one-sidedly emphasized the blindness of the Jewish people over against the Church that walked in the light.«[116]

Jüd*innen und Christ*innen sind auf je eigene Weise und doch gemeinsam unterwegs. Die »doppelte Identität des Volkes Gottes« und der Status dieses Volkes als *pilgernd* zeigt für René Dausner auch die *erkenntnistheologische* Qualität des Topos der »Gemeinschaft des Gottesvolkes« und des jüdisch-christlichen Dialogs an: »Doppelte Identität lässt sich m.E. verstehen als eine Differenz im Selben, als ein [sic.] Spannung im Inneren der eigenen Identität, die nicht in sich abgeschlossen ist, sondern *geöffnet* ist für Andere, ja die Anderheit konstitutiv in sich trägt. Für die interreligiösen Beziehungen erweist sich das einzigartige Verhältnis zwischen Juden und Christen als wegweisend, weil eine *doppelte Identität des Volkes Gottes* einen Dialog von innen heraus erforderlich macht.«[117]

Die Kirche ist in ihrem Selbstverständnis als Volk Gottes immer auf die bleibende Erwählung Israels verwiesen und kann ihre Sendung als Volk Gottes nicht »ohne diesen

---

114 In G&C wird das Verhältnis zwischen dem Judentum und seiner bleibenden Erwählung als Volk Gottes und der Kirche als »erneuertes Gottesvolk« (G&C 32) noch über das im vorausgehenden Kapitel 6.1.3.1 beschriebene Schema von Verheißung und Erfüllung (bspw. G&C 21–23, 32–34) beschrieben – mit den entsprechenden Problematiken.

115 Zur messianischen Bedeutung der beiden Völker s. ausführlich auch Forte: Berit Olam, 263–273.

116 Moyaert: »The Gifts and the Calling«, 35.

117 Dausner, René: Das Volk Gottes und die messianische Zeit. Zur dogmatischen Herausforderung von Nostra Aetate 4 im 21. Jahrhundert. In: Reinhold Boschki/Josef Wohlmuth (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn: Schöningh 2015, 83–100, 93. Wenn Dausner von der »doppelten Identität« des Volkes Gottes spricht, nimmt er Bezug auf Hoff: Ekklesiologie, 49 (bspw.: »Mit Israel wird in der Kirche ein Ort außerhalb ihrer erfasst.«).

Dialog […] erfüllen«[118]. Der jüdisch-christliche Dialog als Glaubensraum *in between* ist die Performance, ist Wesen und Ausdruck der Gemeinschaft des pilgernden Gottesvolkes. In diesem Topos liegt für die Kirche auch »eine offenbarungstheologische Voraussetzung ihres Dialogs mit dem Judentum«[119].

Aus dialogsensiblen Überlegungen sei auch einem Einspruch von jüdischer Seite gegen den Topos der »Gemeinschaft des Gottesvolkes« Raum gegeben, den es im Glaubensraum Dialog aufrechtzuerhalten und auszuhalten gilt. Denn noch im Modus des theologisch qualifizierten Einspruchs vollzieht sich performativ die Theologizität des Dialogs. Hans Hermann Henrix erinnert deshalb daran:

> »Gott hat in seiner Barmherzigkeit durch Christus Jesus aus ›Fernen‹ ›Nahe‹ gemacht (vgl. Eph 2, 13) und die Völker in den Bund Israels hineingenommen. Davon aber weiß die jüdische Tradition nichts. Sie erkennt die Hereinnahme der Kirche in den Bund Gottes mit Israel nicht an. Sie sieht die Christen lediglich in den Bund Gottes mit Noach einbezogen. Sie vermag den Abrahams- und Sinaibund nur beim Volk Israel und nicht auch bei der Kirche zu sehen. Das ist durch die inneren Voraussetzungen der christlichen Anerkennung des nie gekündigten Alten Bundes infrage gestellt. Die Glaubensgewißheit der Kirche, daß sie im Bunde Gottes steht, enthält eine Problematisierung des Bundesverständnisses Israels. Sie sollte Christen allerdings nicht zu einem Abringen und Abtrotzen jüdischer Zustimmung verleiten. Kirchliche Bundesgewißheit hat ihre Bewährungsprobe darin, daß sie auch im Blick auf jüdische Zurückweisung des kirchlichen Bundesverständnisses daran festhält: der Bund Gottes mit Israel ist ungekündigt.«[120]

6.2 Dokumente jüdischer Provenienz zum Dialog
Auf dem Weg zu einer »jüdischen Theologie« des Christentums: »Neue« Räume des Dialogs?

Für die folgende Analyse von Dokumenten jüdischer Akteur*innen sei auf einen methodisch-hermeneutisch entscheidenden Positionswechsel hingewiesen. Aufgrund der Perspektivität dieser Studie, die von einer katholischen Theologin im deutschsprachigen Raum verfasst und in einen entsprechenden theologischen Diskurs eingebunden ist, ist die folgende Analyse jüdischer Dokumente wissenschaftstheoretisch nicht in derselben Kategorie zu verorten wie jene der katholischen Dokumente (Kapitel 6.1). Erfolgte die Analyse der katholischen Dokumente aus einer Innenperspektive, kann die Analyse der jüdischen Dokumente nicht anders als von einer Außenperspektive aus geschehen. Bereits die Rede von »verbindenden« Topoi, auf die zu identifizieren die Analyse angelegt

118 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 195.

119 Ebd. 196. Unter Berücksichtigung von Kapitel 7.3 ist auf ein weiteres Potential des Topos der Gemeinschaft des pilgernden Volk Gottes aufmerksam zu machen, nämlich auf die eschatologisch-universalisierende Perspektive dieses Volkes als »Volk aus Völkern«, vgl. dazu Faber: Volk Gottes, 182, bzw. ebd. 182–184.

120 Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.

ist, ist für das Judentum nicht in derselben Weise annehmbar wie für katholische Theologie. Das gilt insbesondere mit Blick auf die Orthodoxie. Zwar wird in dieser Studie versucht, die jüdische Perspektive bestmöglich in der Analyse zu berücksichtigen, indem insbesondere jüdische Autor*innen als Referenzgrößen eingespielt werden. Dennoch kann sie nie ganz eingeholt werden, denn auch der Zugriff auf jüdische Stimmen zu den Dialogdokumenten bleibt notwendigerweise ein katholischer.

Für eine kompetente Einschätzung der jüdischen Dokumente, insbesondere jener aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie (TDW und BJR), werden deshalb entlang von acht Kontextfaktoren die Entstehungsbedingungen der Dialogdokumente skizziert.

Exkurs: Dialogdokumente und jüdische Orthodoxie. Von *Avodah Zarah* zu »Partnern in der Welterlösung«

Nach den Entwicklungen, die den jüdisch-christlichen Dialog in den vergangenen knapp sechs Jahrzehnten vorantrieben, und infolge der sich stabilisierenden und sich als solide erweisenden Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Vertreter*innen zeichnen sich in den letzten Jahren erste Ansätze hin zu einem wirklich *theologischen* Austausch zwischen Jüd*innen und Katholik*innen ab. Dennoch mag es aus katholischer Sicht verwundern, dass es fünfzig Jahre dauerte, bis mit TDW und BJR eine offizielle Antwort der jüdischen Orthodoxie auf NA folgte. Generell sind die Positionierungen innerhalb der Orthodoxie zum jüdisch-christlichen Dialog bis heute vielfältig. Sie reichen von Ablehnung und Verbot des Dialogs, meist unter der Prämisse, das Christentum sei Götzendienst (*Avodah Zarah*[121]), über Indifferenz gegenüber dem Christentum bis hin zu offener Dialogbereitschaft.[122] Die paradigmatische Wende, die die Kirche vollzog, wurde innerhalb der Orthodoxie bereits zu Zeiten der Promulgation *Nostra aetates* vielfach positiv aufgenommen. Für das orthodoxe Judentum ergab sich daraus aber zunächst keine Notwendigkeit für einen formalen Respons.

Die Gründe dafür, wie Philip A. Cunningham und Adam Gregerman sie rekonstruieren, sind vielfältig und spielen auf verschiedenen Ebenen:[123] Katholik*innen müssen

121 Zur Frage, ob das Christentum Götzendienst (*Avodah Zarah*) ist, vgl. auch den »Exkurs: Rabbi Feinsteins Verbot des jüdisch-christlichen Dialogs (1967)« und die Ahrens-Homolka-Debatte in der HK im Frühjahr 2021, Kapitel 4 in FN 3.

122 Vgl. Ahrens, Jehoschua: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: ders. et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 53–79, 70. Zum kulturgeschichtlichen Kontext des jüdischen Konzepts des Götzendienstes (*Avodah Zarah*) und der Rolle dieses Konzepts in der Haltung gegenüber dem Christentum s. Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?) Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum und ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ^{2}2020, 90–106.

123 Vgl. dazu: Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: The Import of *To Do the Will* – a Catholic and a Jewish Perspective. In: Jehoschua Ahrens/Irving Greenberg/Eugene Korn (Hg.): From Confrontation to Covenantal Partnership. Jews and Christians Reflect on the Orthodox Rabbinic Statement *To Do the Will of Our Father in Heaven*. Jerusalem/New York: Urim Publications 2021, 127–141, 128–130.

sich immer neu bewusst machen, dass (1.) *historisch* die lange Geschichte christlicher Aversion und Ressentiments gegenüber Jüd*innen im kollektiven Gedächtnis des jüdischen Volkes stärker präsent ist als im Christentum und (2.) jüdische Gesprächspartner*innen außerhalb Israels von einer Minderheitenposition aus, vor allem in Europa, in den Dialog eintreten (*religionssoziologisch-psychologischer Aspekt*). Diese und weitere Faktoren wirken herausfordernd und produktiv zugleich auf jüdische Identitätskonstruktionen, die gerade in den vergangenen fünfzig Jahren virulent wurden und bis heute bleiben. Bezogen auf die »Erwartungshaltung« der katholischen Kirche stellte sich in den Worten Michel Bollags die Situation jüdischer Glaubender in den Jahrzehnten nach der Schoah folgendermaßen dar:

> »Juden waren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Frage der eigenen Identität und der Kontinuität des Judentums beschäftigt, besonders in Europa. Genau in diesem Kontext jedoch bahnte sich unmittelbar nach der Schoah die nächste Herausforderung in Form eines Paradigmenwechsels innerhalb der Kirchen des Westens an. Dieser stellte die jüdische Gemeinschaft, die mitten in ihrer eigenen Krise steckte, vor die Frage einer neuen Verhältnisbestimmung zum Christentum und damit vor die Frage, ob damit auch selbst ein weitere Paradigmenwechsel aus jüdischer Sicht vorzunehmen sei. […] Dadurch sahen sich die jüdischen Dialogpartner in den letzten fünfzig Jahren zunehmend herausgefordert und vor die Frage gestellt, wie man angemessen auf das Versöhnungsangebot vieler Kirchen und christlichen Menschen im Westen reagieren sollte.«[124]

(3.) *Institutionell* ist die jüdische Orthodoxie anders organisiert als die katholische Kirche, denn dort gibt es keine vergleichbare Hierarchie.[125] Ebenso wenig existiert eine formal eingerichtete Institution, die für die Erstellung und Veröffentlichung offizieller Dokumente zuständig wäre: »There are no recognized spokespersons ready to respond to Christian statements on behalf of the diverse and decentralized Jewish world.«[126] TDW und BJR entstanden deshalb je situationsgebunden auf die Initiative mehrerer Rabbiner und jüdischer Gelehrter hin, die als Verfasser fungieren.[127] Weitere jüdische Rabbiner und Intellektuelle drückten als Unterzeichner ihre Zustimmung zum Dokument aus

---

124 Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 124–134, 131, 128f. Ausführlicher zum »Kontext« der Erklärungen TDW und BJR s. ebd. 127–129.

125 Vgl. dazu eine humoristische Bemerkung des jüdischen Gelehrten Ernst Ludwig Ehrlichs: »Mir scheint, dass es […] keine allgemeinen Entscheidungen geben kann – zu denen glücklicherweise bei den Juden ja auch die Behörde fehlt, sonst hätten wir die gleichen Sorgen wie die Katholiken. Mir ist das Durcheinander und die Unklarheit dann noch lieber.« Zitiert nach Connelly, John: Juden – Vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Paderborn: Schöningh 2016, 242.

126 Cunningham/Gregerman: The Import of To Do the Will, 129. Ähnlich Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 124.

127 Um sichtbar zu machen, dass keine weiblichen Akteurinnen beteiligt waren, wurde hier bewusst auf eine gendergerechte Schreibweise verzichtet.

und stützen es damit autoritativ ab. Exemplarisch schreibt Michel Bollag über die Unterzeichner von TDW:

> »Diese Rabbiner gehören alle zu einer intellektuellen Elite, die bereit ist, die Herausforderungen unserer Zeit zu sehen und sich ihnen zu stellen. Sie haben nicht nur ein intensives, zum Teil langjähriges Jeschiwa-Studium (Talmudschule) hinter sich, sondern vielfach auch eine akademische jüdische und weitere geisteswissenschaftliche Bildung häufig mit PhD-Abschluss. Mit diesem Hintergrund stellen sie innerhalb des orthodoxen Judentums eine Minderheit dar, deren Einfluss beschränkt ist. Einfluss haben diese Rabbiner – und damit auch die Deklaration – genau in dem Milieu, in dem sie sich bewegen.«[128]

(4.) Während es für die Kirche und ihre Identität eine *(erkenntnis-)theologische* Notwendigkeit ist, sich mit dem Judentum auseinanderzusetzen, erfordert das theologische Selbstverständnis des jüdischen Volkes dies nicht in der gleichen Weise: »While Jews who became aware of *Nostra Aetate* and similar texts welcomed their novel, positive tone, they tended not to see any theological significance in them for their own religious life, hence they found no need for a communal religious response.«[129]

(5.) *Religionsrechtlich* und *religionstheologisch*[130] abgestützt wird diese Nichtnotwendigkeit durch Soloveitchiks *Confrontation* (Kapitel 4.1.3) und seine Absage an einen theologischen Dialog: »Orthodox Jews generally avoid theological engagement with Christians. This stance was encouraged by a leading Orthodox authority, Rabbi Joseph Soloveitchik who […] offered several reasons why Jews should not converse with Christians about their respective theologies and beliefs.«[131]

(6.) M*ethodologisch-wissenschaftstheoretisch* kommt ein weiterer Aspekt hinzu: Jüdische Theologie – sofern man diesen christlich konnotierten Terminus überhaupt auf jüdisches Denken und Lehren übertragen will – arbeitet anders als katholisch-christliche Theologie. Die Logiken, nach denen im Judentum theologisches Wissen generiert wird, verlaufen nicht analog zu jenen christlicher Wissensproduktion.

---

128 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 127.

129 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 128. Im Umkehrschluss bedeutet das aber nicht, dass es für das Judentum keine Gründe gäbe, sich mit dem Christentum zu beschäftigen. Aus einer katholischen Perspektive sind erste Ansätze eines zunehmenden Bewusstseins dafür im jüdischen Diskurs bereits erkennbar (vgl. TDW, BJR über Narrative wie den Noahidischen Bund, Tikkun Olam etc.).

130 Zur »eigentümlichen Rezeption« der Position Soloveitchiks s. Kapitel 4.1.2.1. Jehoschua Ahrens plädiert in diesem Zusammenhang: »Daher [nach der offiziellen Abschaffung der Judenmission durch die Kirche – AS] können wir heute Rabbiner Soloveitchiks Artikel als das einordnen, als das er gedacht war: eine *religionsphilosophische* Betrachtung zu seiner Zeit – keine *halachisch-verbindliche* Aussage in Bezug auf den Dialog.« Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie. Einführung in eine komplexe Beziehung. In: ders./Arie Folger (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 11–40, 34. Hervorhebung AS.

131 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 129f.

> »Das Judentum hat keine systematische Theologie im christlichen Sinne entwickelt, sondern andere Reflexionsformen, die der Zentralität des Gesetzes gerecht werden. Das Christentum wird auf jüdischer Seite nicht, wie das Judentum in der christlichen Theologie, in einer Dogmatik behandelt, sondern im Rahmen von Rechtsdiskursen. Rechtliche Entscheidungen werden im orthodoxen Judentum aber dezentral und individuell von Rabbinern entschieden, anders als durch den Papst und Konzilien auf christlicher Seite. Die […] genannten Erklärungen [TDW und BJR] sind da in gewisser Weise ein Novum, auch wenn sie eher im Bereich der *Haschkafa* (›Weltanschauung‹; ›Leitphilosophie‹) als der *Halacha* (›verbindliches Religionsrecht‹) anzusiedeln sind.[132]

In TDW und BJR wird das nicht völlig spannungsfreie Unternehmen gewagt, sich zu einem Thema (die religiöse Bedeutung des Christentums für Jüd*innen) zu äußern, das in der jüdischen Tradition nur rudimentär behandelt wird, sich aber gleichzeitig innerhalb dieser Tradition zu bewegen: »There are relatively few resources in the Jewish tradition for them [die Verfasser von TDW und BJR – AS] to draw upon in order to speak theologically about Christianity, for it is a topic that has been taken up by only a small number of thinkers.«[133] Dieses Bestreben blieb nicht ohne Kritik. Am versiertesten in diesem Punkt ist die Analyse David Bergers, der die Darstellungen der Positionen von Maimonides und Jehuda Halevi in TDW als zu einseitig und die Ambivalenzen verschweigend kritisiert.[134] Gegen diese Kritik wendet Daniel Krochmalnik ein:

> »So wie *Nostra aetate* 4 zur jüdischen Religion hauptsächlich auf Römerbrief 9–11 von Paulus baut, so steht auch das orthodoxe Dokument auf einer recht schmalen Quellenbasis. Wobei die angeführten Zitate freilich nur eine kleine Auswahl bieten, dahinter stehen umfangreiche Quellensammlungen und -studien, die zwei der Unterzeichner, R. Alon Goshen-Gottstein, Direktor des Elijah Interfaith Institute in Jerusalem und R. Eugene Korn, Direktor des Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation in Efrat vorgelegt haben.«[135]

---

132 Ahrens/Hoff: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, 25.

133 Cunningham/Gregerman: From Confrontation to Covenantal Partnership, 135. Zum theologischen und historischen Kontext der Dokumente s. ausführlicher ebd. 132–135. Nur einige Stichworte dazu: Für Gregerman ist die Frage nach der Bedeutung einer anderen religiösen Tradition für das Judentum auch deshalb kaum behandelt, weil für das traditionelle jüdische Denken eine Zweiteilung der Menschen in Jüd*innen und Nichtjüd*innen spezifisch ist. So kennt die jüdische Tradition zwar die Frage danach, welche Bedeutung den Nichtjüd*innen im Heilsplan Gottes zukommt. Zentral in der jüdischen Tradition ist demnach, ob und inwiefern diese die noahidischen Gebote einhalten. Problematisch mit Blick auf das Christentum waren und sind in diesem Zusammenhang die christlichen Vorstellungen von Trinität und Inkarnation. Bereits im Mittelalter wurde unter jüdischen Gelehrten die Frage diskutiert, ob diese christlichen Konzepte dem noahidischen Verbot von Idolatrie entgegenstünden. Denker, die das Christentum positiv würdigen (wie etwa in Ansätzen Maimonides und später Samson Raphael Hirsch) tuen dies nicht aufgrund des christlichen Selbstverständnisses, sondern insofern christliche Glaubensvorstellungen mit jenen der jüdischen Tradition kompatibel sind.

134 Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the impact of »Nostra Aetate« on Jewish-Christian relations. In: Tablet Magazine, 15.12.2015: https://www.tabletmag.com/sections/community/articles/vatican-ii-at-50 (10.02.2025).

135 Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und

Als einer der Verfasser räumt Jehoschua Ahrens die Kritik Bergers zwar grundsätzlich ein, gibt aber zu bedenken, dass das Dokument bewusst die positive Wertschätzung des Christentums durch beide Autoritäten betont, um zu einer innerjüdischen Diskussion anzuregen.[136] Ahrens markiert damit einen zweiten methodologischen Punkt: Werden TDW und BJR hier wie in vielen wissenschaftlichen Beiträgen als »Dialogdokumente« bezeichnet, darf das – wie schon im Kontext der katholischen Dokumente mehrfach erwähnt – nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie in erster Linie nicht an christliche Gesprächspartner*innen adressiert sind, sondern dass sie vor allem auch eine Stimme nach Innen sein wollen. Sie sprechen mitten hinein in einen noch immer andauernden innerorthodoxen »Legitimierungsprozess des christlich-jüdischen Dialogs bei orthodoxen Intellektuellen, Geisteswissenschaftlern und Rabbinern.«[137]

> »Diesen Legitimierungsprozess fortzusetzen und der modern-orthodoxen und religiös-zionistisch gemäßigten Gemeinschaft positive Beurteilungen des Christentums nahezubringen, die innerhalb der Tradition vertreten, aber wenig gelehrt wurden und deshalb in der Regel wenig bekannt sind, ist – neben dem Ausdruck der Dankbarkeit gegenüber dem innerchristlichen Umkehrprozess – das primäre Ziel der Deklaration *To Do the Will*.«[138]

TDW und BJR schöpfen für ihre Argumentation bewusst aus der jüdischen Tradition, um sie als *halachisch*, also mit dem jüdischen Religionsgesetz konform auszuweisen. Nur so können die Texte als Diskussionsgrundlage ihre Performativität im innerorthodoxen Diskurs um die Möglichkeit einer theologischen Neubestimmung des Christentums entfalten. Dazu werden zumindest im Fall von TDW auch gewohnte Rezeptionsmuster durchbrochen und kaum rezipierte Lesarten jüdischer Tradition aufgerufen, die – so die Hoffnung, die im eben angeführten Zitat Bollags aufscheint – eine performative Wirkung auf die jüdische Sichtweise des Christentums entfalten.[139]

Über Cunningham und Gregerman hinaus seien zwei weitere Aspekte angefügt:

Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ²2020, 137–148, 138f.

136 Vgl. Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 67. Ausführlicher zur Kritik an TDW s. ebd., 65–68.

137 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 131. Ähnlich auch Ahrens mit Bezug auf TDW: »Die Erklärung schließt also keine Diskussion ab, sondern eröffnet vielmehr eine solche Diskussion innerhalb des Judentums, speziell innerhalb der Orthodoxie.« Ahrens: Den Willen unseres Vaters tun, 74.

138 Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 131f.

139 Michel Bollag exemplarisch zum Kommentar Rabbiner Naftali Zvi Berliners zu Jakob und Esau, der in TDW aufgerufen wird: »Diesen Kommentar [Berliners] in den Vordergrund zu stellen ist deshalb aus der Sicht orthodoxer, in den rabbinischen Quellen verankerter Gelehrter ein mutiger Schritt. Der Text der Thora wird hier gegen eine mächtige rabbinische Tradition gelesen, die in einer Sicht, die nur schwarz und weiß kennt, Jakob immer als den Guten und Esau stets als den Bösen charakterisiert. Interpretationen wie die von Rabbiner Naftali Zvi Berlin haben langfristig das Potenzial, wenn sie im Rahmen von Lehrverträgen, Draschot (Auslegungen) und im Religionsunterricht vermittelt werden, im Laufe der Zeit dazu beizutragen, eine neue Ära jüdisch-christlicher Beziehungen einzuleiten.« Bollag: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel, 133.

(7.) *Religionspolitisch* wird aus christlicher Perspektive häufig die diskurstheoretische und damit machtpolitische Dimension übersehen. Vor allem in Europa geht es innerhalb der jüdischen Denominationen auch um die Frage, welche jüdischen Stimmen und welche jüdischen Akteur*innen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen und gehört werden.[140] Das zeigt exemplarisch die Debatte um Ahrens und Homolka in der *Herder Korrespondenz* Anfang 2021.[141] Zwar ist für diesen Aspekt zwischen der Situation des jüdischen Volkes in Europa (gesondert nochmal im deutschsprachigen Raum) und jener in Israel und in den USA jeweils zu differenzieren. Doch für Deutschland sind beispielsweise im Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit (DKR) keine Stimmen aus der Orthodoxie im Vorstand vertreten. Die beiden Dokumente TDW und BJR haben deshalb im jüdisch-katholischen Dialog die Relevanz der jüdischen Orthodoxie auf die nächsten Jahre hin gestärkt. Diese machtförmige Dimension scheint auch in folgendem Zitat Jehoschua Ahrens durch:

> »Natürlich stellte sich die Frage, ob angesichts der jüdischen Erklärung *Dabru Emet* aus dem Jahr 2000 noch eine weitere jüdische Erklärung notwendig sei. […] Zwar war mit Michael Wyschogrod, […] ein orthodoxer Jude einer der frühen Initiatoren, doch *Dabru Emet* entwickelte sich zu einem nicht-orthodoxen Projekt und erfuhr viel Kritik […]. Und es gibt noch weitere bedeutende Unterschiede zu unserer Erklärung. *Dabru Emet* war vor allem amerikanisch, nicht-orthodox und wissenschaftlich in seiner Entstehung und Ausrichtung. Unsere Erklärung ist international (vor allem bezieht sie die Situation aus den drei großen jüdischen Zentren Israel, USA und Europa mit ein, was nicht immer leicht war, denn die jeweilige Situation des Dialogs ist ziemlich unterschiedlich), orthodox und religiös. Entsprechend ist *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* sehr quellenbasiert und halachisch-argumentativ. Interessanterweise macht unsere Erklärung etwas, das *Dabru Emet* wollte, aber nicht schaffte: Sie formuliert eine theologische Perspektive. Damit ist sie sozusagen eine weitergehende Ergänzung zu *Dabru Emet*.«[142]

(8.) *Wissenssoziologisch* sei abschließend auf einen weiteren Aspekt hingewiesen, nämlich der Frage nach dem Verständnis von »Theologie«. Nicht selten wird im jüdisch-katholischen Dialog von beiden Seiten der Begriff einer »jüdischen Theologie« gebraucht. Was vor allem für Katholik*innen eine neutrale Kategorie zu sein scheint, entpuppt sich im jüdisch-christlichen Dialog immer wieder als zutiefst christlich geprägtes Konzept, das

---

140 Zu dieser Frage vgl. auch den bereits erwähnten Beitrag der Autorin gemeinsam mit Teilnehmenden des *Network of Young Scholars in Jewish-Christian Dialogue*: Herberger/Höftberger/Koch/Schmuck: Who can speak on behalf of whom?, o.S.

141 Vgl. Kapitel 4 in FN 3.

142 Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, 61. Dazu ähnlich auch Christian M. Rutishauser, der in einer ersten Reaktion im theologischen Feuilleton *feinschwarz.net* schreibt: »TDW aus orthodoxer Feder geht in einigen Punkten jedoch sogar weiter […] als *Dabru emet*, weil es dezidiert aus jüdischer Perspektive geschrieben ist und nicht den Konsens mit Christen sucht: Die großen Autoritäten aus dem Mittelalter, Moses Maimonides und Jehuda Halevi, wie auch Rabbiner der Neuzeit werden zitiert, die im Christentum eine monotheistische Religion sehen, die Nicht-Juden zum Gott Israel geführt haben. (Nr. 3)« Rutishauser, Christian M.: Der jüdisch-katholische Dialog lebt! Zwei neue theologische Dokumente von Qualität: https://www.feinschwarz.net/der-juedisch-katholische-dialog-lebt/ (10.02.2025).

nicht ohne Weiteres auf jüdisches Lernen und Lehren zu übertragen ist. Nicht nur im Dialog, sondern auch innerhalb des Judentums selbst gibt es einen Diskurs darüber, ob eine Selbstbezeichnung als »jüdische Theologie« für die Forschung von Wissenschaftler*innen, die sich aus der jüdischen Tradition heraus verstehen und/oder die sich mit der jüdischen Tradition beschäftigen, angemessen ist.[143] Das christliche Verständnis von Theologie, obgleich der Begriff schon bei den Philosophen der griechischen Antike vorgebildet ist, bekommt seinen spezifischen Zuschnitt seit dem europäischen Mittelalter.[144] »Theologie« als θεο-λογία (»Lehre von Gott«) ist kein universales Konzept, das so auch in anderen Religionstraditionen vorfindbar wäre. Es ist eine *(west-)kirchlich* geprägte Kategorie, die sich vor allem mit und seit der Gründung von Universitäten entwickelte (institutionell), also in einem *akademischen* Kontext (sozial) vorwiegend innerhalb *Europas* (geografisch, philosophisch, diskurstheoretisch), in dem sich spezifische Methoden etablierten (wissenschaftstheoretisch). Hanspeter Heinz macht vor diesem Hintergrund die Skepsis von jüdischer Seite gegenüber dem traditionellen christlichen Theologiebegriff für Christ*innen verständlich:

> »In Judaism, there is often the suspicion that theology is a superfluous, un-Jewish and untrustworthy occupation. Superfluous because it is seen as a theoretical superstructure on top of Scripture and of life; further, superfluous because Jews do not have to define their self-understanding in connection with and in contrast to Christianity, which on the other side is not possible for Christians. Un-Jewish because theology is seen to be basically the teaching of dogmatic principles coming from an authoritarian teaching body which does not exist in Judaism. Untrustworthy because also modern theology in a friendly, dialogical garment is believed to be in truth nothing other than the classical controversial theology with its apologetic argumentation; or because conversations about faith with people of other faith communities either lead to an intensification of the differences in belief and to enmity or to a softening of one's own conviction (thus the right wing of Orthodox Judaism).«[145]

Wenn der jüdisch-christliche Dialog wie in dieser Studie vorgeschlagen als Übersetzungsraum zur Geltung kommt, werden Schwierigkeiten wie die soeben mit Blick auf den Begriff »Theologie« geschilderten in der Verwendung und Übersetzung im Dialog sichtbar und thematisierbar. Wird in dieser Studie der Begriff »Theologie« mit Blick auf jüdisches Sprechen, Lehren und Lernen von Gott dennoch verwendet, dann nur mit dem Problembewusstsein für die bleibenden Differenzen und Spannungen. Philip A. Cunningham erinnerte während einer Konferenz im Januar 2023 an die unterschiedlichen Kulturen und Grammatiken wissenschaftlicher Diskurse in jüdischen und christlichen Traditionen: »(1.) We have differing Cultures of Discourse. Catholics seek universal

143 Vgl. dazu Jacobs, Louis/Umansky Ellen M.: Theology. In: Encyclopaedia Judaica 2007 (Online-Version), o.S.

144 Zum Theologie-Begriffs s. Schwöbel, Christoph: Theologie. In: RGGonline.

145 Heinz, Hanspeter: Dabru Emet: A German Perspective. Results of a Research Period in the USA. JC Relations 28.02.2003, 1–27, 14f.: https://www.jcrelations.net/article/dabru-emet-a-german-perspective-results-of-a-research-period-in-the-usa.html (10.02.2025).

truths; Jews seek knowledge through debate. (2.) We have differing Grammars of Discourse. We not only use the same terms differently, but those terms reflect different »grammars« or »master narratives« [e. g. in Judaism: God's call and covenant with Abraham, the Tora, the land of Israel; Christianity: fall from humanity, Jesus as redeemer – AS].«[146]

Trotzdem soll im Folgenden nicht auf die Rede von einer »jüdischen Theologie« verzichtet werden. Das macht in dieser Studie, die der Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs nachgeht, schon deshalb Sinn, weil so (von einem katholischen Standpunkt aus und ohne Anspruch auf (uneingeschränkte) Zustimmung durch jüdische Gesprächspartner*innen) markiert werden kann, *wo* im Dialog und im Folgenden speziell in den Dokumenten *über Gott* gesprochen wird, wo Gott und sein Offenbarungshandeln in die Argumentation eingespielt werden. Selbstverständlich bleibt das lediglich eine »Hilfskonstruktion« zum Zwecke der Analyse, denn eine strenge Trennung zwischen theologischen und sozial-ethischen Argumenten ist am Ende weder sinnvoll noch notwendig (Kapitel 4.1.3). Von Bedeutung ist dagegen, dass »[a]lthough Jews and Catholics have different ways of doing theology, it is intriguing to see how both engage their respective traditions in response to their changed relationship.«[147]

6.2.1 Topografie »erster Schritte«: *Dabru Emet* (DE)

Mitte der 1960er Jahre veröffentlichten drei einflussreiche Rabbinerpersönlichkeiten in den USA offizielle Stellungnahmen, in denen sie ihre jeweilige Position zum Christentum und ihre damit verbundene Haltung zum Ausdruck brachten: Josef B. Soloveitchik schrieb vor der Promulgation von NA seinen einflussreichen Aufsatz *Confrontation* (1964), in dem er das jüdisch-christliche Gespräch auf säkularer Ebene begrüßte, Diskurse über theologische Themen aber bewusst ausschloss (Kapitel 4.1). Abraham Joshua Heschel schrieb nach Erscheinen von NA seinen Aufsatz *No Religion Is an Island* (1966), der universalanthropologisch ansetzt und Wege für einen Dialog der Religionen aufzeigt (Kapitel 4.2). Und schließlich Rabbi Moshe Feinstein, dessen Antwort auf NA 1967 erschien, der den jüdisch-christlichen Dialog mit Verweis darauf, das Christentum sei *Avodah Zarah*, gänzlich ablehnt und verbietet (S. 160). In der Folgezeit gab es immer wieder einzelne jüdische Gelehrte, die auf NA referierten (beispielsweise Eugene Borowitz, Irving Greenberg oder Jacob Neusner).[148] Ihre Schriften wurden innerhalb der jüdischen Community kaum rezipiert.

146 Zitiert nach einem unveröffentlichten Handout zu einem Vortrag von Philip A. Cunningham mit dem Titel »The Nature (and Dynamics) of ›The Dialogue‹« in Salzburg, 9.1.2023.

147 Cunningham/Gregerman: The Import of To Do the Will, 129. Ebd. 141.

148 Vgl. dazu Lenk, Marcie: Dabru Emet. In: Yehuda Kurtzer/Claire E. Sufrin (Hg.): The New Jewish Canon. Boston: Academic Studies Press 2020, 199–203, 201.

Das änderte sich mit *Dabru Emet* (im Folgenden DE):[149] »Zu Beginn des neuen Jahrtausends haben die jüdischen Wortmeldungen von Einzelautoren eine korporative Verdichtung erfahren«[150], so Hans Hermann Henrix. Es ist als Statement einer Gruppe amerikanischer Rabbiner*innen und jüdische Gelehrte die erste öffentliche Antwort auf NA und ein Anerkenntnis des »dramatische[n] und unvorhersehbaren Wandel[s] in den christlich-jüdischen Beziehungen« (DE S. 160) seither:

> »Wir sind davon überzeugt, dass diese Veränderungen [in den christlichen Kirchen mit Blick auf das Judentum] eine wohlbedachte jüdische Antwort verdienen. Als eine Gruppe jüdischer Gelehrter unterschiedlicher Strömungen – die nur für sich selbst spricht – ist es unsere Überzeugung, dass es für Juden an der Zeit ist, die christlichen Bemühungen um eine Würdigung des Judentums zur Kenntnis zu nehmen. Wir meinen, es ist für Juden an der Zeit, über das nachzudenken, was das Judentum heute zum Christentum zu sagen hat.« (DE S. 161[151])

Mehr als 170 Frauen und Männer jüdischer Gelehrsamkeit aus unterschiedlichen Denominationen unterzeichneten das Statement, darunter zwanzig Unterzeichner*innen aus dem orthodoxen Judentum. Vorangegangen waren acht Jahre wissenschaftlicher Zusammenarbeit im Rahmen der *Jewish Scholars Group on Christianity*, der unter anderem Tivka Frymer-Kensky, Peter Ochs, David Novak und Michael A. Signer angehörten. Sie gaben auch den bereits erwähnten Diskussionsband *Christianity in Jewish Terms* heraus (Kapitel 5.2.2), in dem die in DE knapp dargestellten Leitsätze ausführlich erläutert sind. Alle Autor*innen sind jüdische Akademiker*innen, die an nichtjüdischen Instituten lehrten und damit religionspolitisch unabhängig von einer offiziellen jüdischen Institution agieren konnten. Für Hanspeter Heinz ist der Wissenschaftsbetrieb und der sozio-politische Kontext des Judentums in den USA der ausschlaggebende Faktor für die Möglichkeit der Entstehung von DE.[152]

---

149 National Jewish Scholar Project: »Dabru Emet.« Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum. 10. September 2000. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 160–165. Seitenzahlen entsprechend dieses Textabdrucks. Englischer Originaltext: »In recent years, there has been a dramatic and unprecedented shift in Jewish and Christian relations.«: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/dabru-emet (10.02.2025).

150 Henrix: Christus im Spiegel anderer Religionen, 56.

151 Englischer Originaltext: »We believe these changes merit a thoughtful Jewish response. Speaking only for ourselves—an interdenominational group of Jewish scholars—we believe it is time for Jews to learn about the efforts of Christians to honor Judaism. We believe it is time for Jews to reflect on what Judaism may now say about Christianity.«

152 Heinz nennt dafür mehrere Gründe: ders.: Dabru emet: A German Perspective, 10–14. Es ist auch ein Spezifikum der akademischen Landschaft in den USA: »This means that both professors from other Christian denominations and Jewish scholars belong to the teaching staff of theological departments, as for example the authors of Dabru Emet. In addition, there are nationally more than twenty Centers or Institutes of Jewish-Christian Studies, most of them maintained by the Catholic Church.« Ebd. 10. Zudem ist die Situation des Judentums in den USA generell eine andere als jene in Israel oder Europa: Jüd*innen sind auch in den USA zwar eine Minorität, aber sie sind ge-

Aufgrund seiner Veröffentlichung an prominenter Stelle in der *New York Times* und in der *Baltimore Sun* am Abend von Yom Kippur am 10. September 2000 erfuhr DE zunächst große Aufmerksamkeit. Trotz teils scharfer Kritik konnte DE einen angeregten Diskurs in Gang bringen.[153] Das entsprach auch dem Anliegen der Autor*innen, denen es um das Anstoßen vor allem eines *innerjüdischen* Klärungsprozesses ging. Michael A. Signer schrieb dazu: »Dabru Emet is not a definitive statement. It is the beginning of a discussion first among Jews themselves.«[154]

Die performative Dynamik dieses Projektes sowohl für den jüdisch-christlichen Dialog wie auch für die jüdischen Traditionen, die bei Signer anklingt, zeigte sich in den Folgejahren an einer Zunahme von Forschungsbeiträgen und Dialoginitiativen, ohne die die gegenwärtigen Entwicklungen des jüdisch-christlichen Dialogs kaum vorstellbar wären. Mehr als zwanzig Jahre später ist rezeptionsgeschichtlich und religionspolitisch Mehrfaches zu beobachten:[155] Zum einen ist erstaunlich, dass es bis heute nie zu einer offiziellen Antwort auf DE vonseiten einer jüdischen Organisation wie beispielsweise dem AJC kam.[156] Zum anderen ist erwähnenswert, dass DE, obgleich einer der Initiatoren der Orthodoxie zuzurechnen ist, weitgehend als Projekt liberaler jüdischer Strömungen wahrgenommen wird. Die gewichtigsten Einwände an DE wurden aus dem Bereich der Orthodoxie vorgelegt, was vermutlich auch dazu beiträgt, dass DE bis heute in der Orthodoxie wenig Beachtung erfährt.[157] Vor und insbesondere nach der Veröffentlichung der noch zu analysierenden Dokumente aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie in

---

sellschaftlich gut integriert und eine einflussreiche Gruppe. Heinz spricht deshalb von einer »self-confidence of American Jews«. Ebd. 11.

153 Am prominentesten sind die Kritiken David Bergers, A. James Rudin und Jon D. Levensons. DE wird vor allem vorgeworfen, es sei zu relativistisch, ginge zu unkritisch mit der christlichen Mitverantwortung am Antisemitismus der NS-Zeit um und argumentiere insgesamt zu undifferenziert. Vgl. dazu u.a. Lenk: Dabru Emet, 202. Vor allem die erste und fünfte These standen im Fokus der Kritik, wohingegen die Schlussthese, wonach Judentum und Christentum zur Zusammenarbeit für Gerechtigkeit und Frieden aufgerufen werden, mit breiter Zustimmung rechnen konnte. Vgl. dazu Henrix: Israel trägt die Kirche, 110.

154 Signer, Michael A.: Dabru Emet. A Contextual Analyses. In: Théologiques 11 (2003) 1–2, 187–202, 194.

155 Als weitere Anmerkung zur Rezeption von DE: Hanspeter Heinz macht darauf aufmerksam, dass die Publikation und Rezeption von DE von gleich mehreren Ereignissen überschattet wurde: Zunächst auf katholischer Seite von der Seligsprechung Pius IX eine Woche vor der Publikation und zwei Tage nach der Promulgation der Erklärung *Dominus Iesus*. Dazu Heinz: »These events were seen as a contradiction of the often attested acknowledgment through this same pope [John Paul II] of the covenant with the people of Israel which has never been revoked; they were also seen as a contrast to the moving symbolic actions of the pope which had moved the world a few months earlier: his public confession in St. Peter's of the Catholic church's historical guilt and his pilgrimage to Jerusalem.« Heinz, Hanspeter: Dabru Emet: A German Perspective. Results of a Research Period in the USA. JC Relations, 28.02.2003, 1–27, 2: https://www.jcrelations.net/article/dabru-emet-a-german-perspective-results-of-a-research-period-in-the-usa.html (10.02.2025). Dazu kam das Versagen der Kommission jüdisch-katholischer Historiker zur Studie der Rolle des Vatikans während des Zweiten Weltkriegs. Auch die Zuspitzung des Konflikts im mittleren Osten und der Terroranschlag 9/11 überschatteten die Promulgation. Vgl. ebd. 6.

156 Vgl. dazu Heinz: Dabru Emet: A German Perspective, 6.

157 Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 120: »Das Dokument löste seinerzeit sowohl innerhalb progressiver Juden als auch in christlichen Kreisen lebhafte Diskussionen aus. Von jüdisch-orthodoxer Seite

den Jahren 2015 und 2017 nahm das (Forschungs-)Interesse an DE deutlich ab: Bis auf wenige Ausnahmen (vor allem rund um das 20-jährige Jubiläum von DE, dem beispielswiese die Zeitschrift *American Religion* eine Sonderausgabe widmete)[158] ist zu beobachten, dass die Zahl der Publikationen dazu seither rückläufig ist.[159]

In DE werden von jüdischen Standpunkten aus *erste*, tastende *Schritte* in den Glaubensraum Dialog hinein gewagt. Das wird vor allem auch mit Blick auf das Begleitwerk *Christianity In Jewish Terms* deutlich: Der darin angestoßene dialogische *Übersetzungsprozess* (Kapitel 1.3.3) kommt einem ersten Abtasten gleich, einem Suchen nach Zugängen zum jüdisch-christlich Dialog als *geteiltem Glaubensraum*. Diesem Setzen erster Schritte wohnt eine Performativität inne: *im Gehen*, und sei es noch so unsicher und zaghaft, erschließen sich die gesuchten Zugänge bereits, neue Räume eröffnen sich. Diese ersten Schritte auf dem Terrain eines (damals) neu zu vermessenden *jüdisch-christlichen Glaubensraums* verlaufen entlang theologischer Motive, die in DE zum ersten Mal von jüdischer Seite systematisch verdichtet als verbindende, »gemeinsame« bestimmt werden. Viele dieser Schritte sind nicht völlig neu, sondern können sich an ersten Gehversuchen bspw. von Franz Rosenzweig, Martin Buber, Abraham J. Heschel und den bereits genannten Persönlichkeiten Eugene Borowitz, Irving Greenberg oder Jacob Neusner orientieren.[160] Neu aber ist die Absicht, mit der sie gesetzt werden: DE geht es nicht nur um den Dialog mit dem Christentum unter der Prämisse »Nie wieder Auschwitz!«. Vielmehr reflektiert es *grundsätzlich* auf das jüdische Verhältnis zum Christentum. DE geht über einen Dialog auf (friedens-)ethischem Gebiet hinaus und betritt bewusst *theologisches Terrain*.

---

blieb es weitgehend unbeachtet; einige orthodoxe Rabbiner – darunter Jacob Neusner und Hillel Goldberg – übten harsche Kritik an Dabru Emet.«

158 Vgl. dazu die Online-Ausgabe der *American Religion*: Dabru Emet. 20 Years Later: https://www.american-religion.org/dabruemet (06.02.2025). Eine ausführliche rezeptionsgeschichtliche und theologische Reflexion des 20jährigen Jubiläums von DE kann an dieser Stelle nicht geleistet werden und bleibt damit weiterhin ein Desiderat für künftige Auseinandersetzungen.

159 Vgl. dazu Henrix: Israel trägt die Kirche, 11: »Die öffentliche Kontroverse um ›Dabru Emet‹ innerhalb des Judentums war jedoch in den letzten Jahren zur Ruhe gekommen. In diese Ruhe sprachen dann die beiden Erklärungen aus dem orthodoxen Judentum hinein.« Die Auswahl der Forschungsliteratur in diesem Kapitel spiegelt diesen Befund wider. Für erste ausführliche Reaktionen und Analysen, die im deutschsprachigen Raum erschienen, s. v.a. Kampling, Rainer (Hg.): Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit Christen. Gütersloh: Kaiser 2003; Dirscherl, Erwin/Trutwin, Werner (Hg.): Redet Wahrheit – dabru emet: jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog (Forum Christen und Juden 4). Münster: Lit-Verlag 2004; Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru Emet – redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius 2005.

160 Man denke beispielsweise an Heschel oder die bereits genannten Persönlichkeiten wie Greenberg oder Neusner. Oder auch die Seelisberger Thesen von 1947 »Die Kirchen und das Judentum.«, vgl. Ahrens, Jehoschua: Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden 19). Berlin u.a.: Lit-Verlag Verlag 2020; Steiner, Martin: Personen und Thesen der Seelisberg-Konferenz. In: 75 Jahre Seelisberg-Konferenz. Broschüre hg.v. der Inländischen Mission. Zofingen: o. V. 2022, 7–15.

6.2.1.1 Glaube an »den gleichen Gott«

Die Ernsthaftigkeit dieser ersten Schritte wird zu Beginn von DE deutlich. Der Einsatz könnte höher nicht sein. Mit dem ersten Schritt wird alles riskiert: Es ist der Glaube an den »gleichen Gott«, der Judentum und Christentum *verbindet*: »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« (DE S. 161[161]) Diese in den Worten Hans Hermann Henrix' »theozentrische Eröffnungsthese« wird gleichsam performativ als Fundament eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum von jüdischer Seite gelegt.[162] Es ist zugleich das stärkste Fundament, das eine Glaubensgemeinschaft einbringen kann. Auf dieser Basis realisiert und vollzieht sich der jüdisch-christliche Dialog nicht anders als in seiner Theologizität: DE anerkennt das christliche Bekenntnis zum Gott Israels, würdigt es als *Beziehungsgeschehen* Gottes mit Christ*innen und nimmt es dadurch offenbarungstheologisch ernst. »Wenngleich der christliche Glaube für Juden keine annehmbare Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind.«[163] (DE S. 161) Menschen jüdischen und christlichen Glaubens stehen diesem Gott »gemeinsam gegenüber«[164], wie Henrix es formuliert.

Dass es gegen die Postulierung dieses starken Topos innerjüdisch heftige Einsprüche gab, verwundert nicht. Diese jüdischen Einsprüche sind im Glaubensraum des Dialogs nicht einfach aufzulösen, sondern ihnen ist ein (erkenntnistheologisch relevanter) Ort zuzuweisen. Entlang solcher Einwände können im Dialog Möglichkeiten ausgelotet werden, um mit Henrix zu sprechen, »in klarer Sicht der Andersheit des Grundverständnisses einen Respekt theologischer Qualität zu formulieren.«[165]

In der eschatologisch ausgerichteten sechsten These wird der gemeinsame Erkenntnisort des Glaubens an den »gleichen Gott« weitergeführt und offenbarungstheologisch verschärft.[166] Zunächst unter dem Vorzeichen der Betonung der unaufhebbaren Differenzen zwischen Judentum und Christentum, werden diese Differenzen in DE *theologisch* interpretierbar und qualifizierbar. »Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien.« (DE S. 163) In der

---

161 Englischer Originaltext: »Jews and Christians worship the same God.«

162 Vgl. Henrix, Hans Hermann: Christus im Spiegel anderer Religionen. Berlin: Lit-Verlag 2014, 56. In bewusster Abgrenzung zu Henrix, der diese These als »Eingangsportal« für das Judentum in das Gespräch mit dem Judentum metaphorisiert, möchte ich von einem »Fundament« für den Dialog als Glaubensraum sprechen. Zugänge zu diesem Glaubensraum sind von jüdischer Seite mehrere möglich, die im Folgenden und in den Analysen zu TDW und BJR exemplarisch angedeutet werden.

163 Englischer Originaltext: »While Christian worship is not a viable religious choice for Jews, as Jewish theologians we rejoice that, through Christianity, hundreds of millions of people have entered into relationship with the God of Israel.«

164 Henrix: Christus im Spiegel anderer Religionen, 57.

165 Ebd.

166 Die These lautet: »Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlöst haben wird, wie es die Schriften prophezeien.« (DE S. 163) Englischer Originaltext: »The humanly irreconcilable difference between Jews and Christians will not be settled until God redeems the entire world as promised in Scripture.«

Erläuterung heißt es: »Christen wissen von Gott und dienen ihm durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden wissen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. […] So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten wir auch von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren.« (DE S. 163[167])

Der sprachlich bewusst gewählte Parallelismus von Christ*innen/Jesus Christus/christlicher Tradition und Jüd*innen/Tora/jüdischer Tradition setzt performativ die Beziehung Gottes zu seinem jüdischen Volk parallel zum Beziehungsgeschehen Gottes mit Christ*innen. Der christliche Glaube erfährt damit von jüdischer Seite eine Aufwertung, insofern der Treue der Christ*innen zu ihrem Glauben und zu Christus grundsätzlich offenbarungstheologische Qualität zugesprochen wird. Dazu Henrix:

> »Der erste Teil dieses Doppelsatzes bedeutet die jüdische Anerkenntnis, dass im Christentum etwas von Gott her geschehen ist. Das hat den Charakter eines qualitativ Neuen. Es fordert nämlich im innerjüdischen Ringen den Respekt gegenüber Christinnen und Christen und zwar, weil sie ihrer Glaubenstradition gegenüber treu sind. Das ist ein neuer Klang. Das gute jüdische Wort eines Respekts gegenüber christlichen Frauen und Männern hat oft deren Menschlichkeit im Blick und dies manchmal abseits ihres Christseins. Hier aber wird die christliche Menschlichkeit nicht unter Absehung vom Christsein, sondern infolge des Christseins respektiert. Das ist menschliche Begegnung in theologisch-religiöser Bewusstheit. Wenn Christinnen und Christen jüdischen Respekt nicht trotz ihrer Treue zu ihrer Glaubenstradition, sondern *aufgrund dieser Treue* verdienen, dann erscheint eine solche Feststellung wie eine zentrale Aussage einer jüdischen Theologie des Christentums.«[168]

Das spiegelt auch die Überzeugung der Autor*innen von *Christianity in Jewish Terms* wider, nämlich dass für Jüd*innen durch das Studium des Christentums die eigene religiöse Tradition besser verstehbar wird. Der christliche Glaube ist mit DE ein Erkenntnisfundort für die jüdische Suche nach Gott.

Auf dem als *gemeinsam* ausgewiesenen Fundament des Dialogs werden in den folgenden Thesen von DE erste tastende Schritte entlang theologischer Topoi auf das neue Terrain des jüdisch-christlichen Glaubensraums gewagt und gleichsam die Tragfähigkeit des theozentrischen Topos erprobt. Diese Topoi konstituieren sich auf dem Fundament des Glaubens an den gleichen Gott performativ als gemeinsame Topoi. Es ist nicht nur »das *gleiche* Buch – die Bibel (das die Juden ›Tanach‹ und die Christen das ›Alte Testament‹ nennen«[169] (DE S. 161), das einen Zugang zu diesem Glaubensraum ermöglicht (Kapitel 6.1.2.1), es sind auch »moralische Prinzipien« der Tora, auf die sich Juden und Christen gleichermaßen verpflichtet wissen: »Juden und Christen anerkennen die

---

167 Englischer Originaltext: »Christians know and serve God through Jesus Christ and the Christian tradition. Jews know and serve God through Torah and the Jewish tradition. […] Jews can respect Christians' faithfulness to their revelation just as we expect Christians to respect our faithfulness to our revelation.«

168 Henrix: Israel trägt die Kirche, 111.

169 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »Jews and Christians seek authority from the same book—the Bible (what Jews call ›Tanakh‹ and Christians call the ›Old Testament‹).«

moralischen Prinzipien der Tora. […] Diese uns *gemeinsame* moralische Haltung kann die Grundlage für ein verbessertes Verhältnis zwischen unseren beiden Gemeinschaften sein.«[170] (DE 162) Daraus entsteht auch die in These 8 formulierte Notwendigkeit eines gemeinsamen Einsatzes zum Wohle der Welt: »Juden und Christen müssen sich *gemeinsam* für Gerechtigkeit und Frieden einsetzen.«[171]

6.2.2 Topografie der »Überschreitung«: *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* (TDW)

Bereits mit dem Titel »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« spielen die Verfasser von TDW *programmatisch* eine *theologische* Ebene ein: TDW will eine theologische Perspektive auf das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum formulieren. Das geschieht zunächst über eine Anerkennung sowohl der Umstellungen in christlicher und katholischer Lehre als auch der positiven Erfahrungen mit katholischen Dialogpartner*innen. Vor allem die offizielle Ablehnung der Judenmission wird als Eintritt in eine neue Phase des Dialogs interpretiert.[172] Die Performance dieses Dialogs wird als ein Momentum aufgenommen, das nach einer Auskunft sowohl über die Bedeutung *des Christentums* wie auch über die Bedeutung *des Dialogs* für das jüdische Volk verlangt.[173] Ziel ist es, »von jüdischer Seite her *einen Schritt weiterzugehen* im Dialog und den Standort neu zu bestimmen, insbesondere in Bezug auf den theologischen Status des Christentums«[174], so Jehoschua Ahrens.

Um das leisten zu können, schafft TDW aus Beständen der eigenen Tradition, vor allem über die jüdischen Autoritäten Maimonides und Jehudah Halevi, eine Basis für eine theologisch begründete Würdigung des Christentums. Für die Orthodoxie, darauf macht Christian Rutishauser aufmerksam, ist erst dieser Rückbezug auf jüdische Autoritäten und Traditionen ein Ermöglichungsgrund für einen (theologischen) Dialog mit dem Christentum.[175] »Dieser Vorschlag, in der eigenen Landkarte einen Raum für das Christentum vorzusehen, eröffnet weitreichende Perspektiven für das Gespräch und ist eine große Stärke dieser Erklärung,«[176] so Barbara Schmitz.

Diese Bestände aus der jüdischen Tradition haben topologische Qualität als autoritative Fundorte: Sie leiten die Bestimmung der Bedeutung des Christentums für das

170 Hervorhebung AS. Englischer Originaltext: »Jews and Christians accept the moral principles of Torah. […] All of us were created in the image of God. This shared moral emphasis can be the basis of an improved relationship between our two communities.«

171 Hervorhebung AS. Zum Motiv des *Tikkun Olam* als jüdisch-christlichen Topos s. ausführlich das nachfolgende Kapitel 6.2.2. Englischer Originaltext: »Jews and Christians must work together for justice and peace.«

172 »Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte.« (TDW 3)

173 Vgl. dazu auch Hoff: Identität in Beziehung, 168.

174 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 31.

175 Rutishauser: Der jüdisch-katholische Dialog lebt!, o.S.

176 Schmitz: Die jüdischen Erklärungen »Zwischen Jerusalem und Rom« und »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun«, 102.

Judentum und die Bedeutung des Dialogs für das Judentum argumentativ an. Als Topoi werden sie *im* Dialog und seiner mutualen Übersetzungsprozesse auch für das Christentum zugänglich gemacht. In *katholischer Lesart* können sie deshalb als verbindende Topoi im Sinne von Kapitel 5 reformuliert werden (Kapitel 5.2.2). Diese Topoi sind Moment einer *Überschreitung*, nämlich dort, wo die Verfasser bewusst für die Orthodoxie klassisch gewordene Grenzziehungen (bspw. Soloveitchik, Kapitel 4.1) für den Dialog übertreten.

6.2.2.1 Die vielen Boten Gottes: Raum der Potentialität

TDW räumt prinzipiell die Möglichkeit ein, dass Gott sich auch Nichtjüd*innen erschließt und dass Gottes Wort auch außerhalb Israels zu suchen und zu finden ist:[177] »Wir glauben, dass G-tt viele Boten nutzt, um Seine Wahrheit zu offenbaren, […].«[178] (TDW 6) Dieser Topos ist als Gegendarstellung zur Interpretationsfolie des Christentums als *Avodah Zarah* angelegt. Er bleibt zunächst vage und deutungsoffen, weil zum einen lediglich als Möglichkeit angezeigt und zum anderen ohne direkten Bezug auf Jesus oder das Christentum. Nur unter Einbezug von TDW 3 kann indirekt ein Bezug auf Jesus erschlossen werden, wenn dort unter Berufung auf Rabbiner Jacob Emden daran erinnert wird, dass Jesus die Tora bestätigt, die Götzen der Völker beseitigt und die sieben noachidischen Gebote in Erinnerung gerufen habe.[179] Trotz oder gerade wegen seiner Schemenhaftigkeit eröffnet der Topos einen dialogischen Interpretations- und Übersetzungsraum, von dem aus eine Wertschätzung des Christentums um seiner selbst willen, nicht (nur) aufgrund seines Beitrags zur universalen Verbreitung jüdischer Werte, allen voran der Offenbarung des Wort Gottes in Form der Heiligen Schriften Israels in einer zunehmend säkularer werdenden Welt, ausgelotet werden kann.[180] TDW schafft damit die *Möglichkeit* eines eigenständigen Offenbarungshandelns im Christentum, das in einem Bezug zur Offenbarung Israels steht. In Zukunft wird sich zeigen, ob auf dieser Basis die Beanspruchung der Kirche, in den Bund Gottes hineingenommen zu sein und zum auserwählten Volk Gottes zu gehören (vgl. G&C, Kapitel 6.1.3.1 und 6.1.3.2) von jüdischer Seite positiv bewertet werden kann. Damit könnte ein Weg angezeigt sein, auch

177 Vgl. Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 137.

178 Englischer Originaltext: »We believe that God employs many messengers to reveal His truth.«

179 Vgl. TDW 3. Englischer Originaltext: »Rabbi Jacob Emden wrote that ›Jesus brought a double goodness to the world. On the one hand he strengthened the Torah of Moses majestically […] and not one of our Sages spoke out more emphatically concerning the immutability of the Torah. On the other hand he removed idols from the nations and obligated them in the seven commandments of Noah so that they would not behave like animals of the field, and instilled them firmly with moral traits […]. Christians are congregations that work for the sake of heaven who are destined to endure, whose intent is for the sake of heaven and whose reward will not be denied.‹"

180 So bewertet beispielsweise David Rosen das Christentum positiv als Träger jüdischer Werte. Das Christentum sei »relevant für unsere eigene heilige Aufgabe, *Kiddusch HaSchem*, den Namen Gottes zu heiligen!« Rosen, David: Eine Theologie des Anderen? Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 159–63, 163. Und weiter: »Diese Heiligung des göttlichen Namens unter den Völkern ist eine herausragende religiöse Verantwortung, die für Israels Zielsetzung und Vorsehung von grundlegender Bedeutung ist.« Ebd.

von jüdischer Seite den Dialog als Glaubensraum zwischen Jüd*innen und Christ*innen in seiner Theologizität als Performance der Bundespartnerschaft zu würdigen.

6.2.2.2 *Tikkun Olam*: ein gemeinsamer göttlicher Auftrag

TDW verortet die Bedeutung des Christentums für das Judentum in einer Kooperation »bei der Artikulierung der wesentlichen moralischen Werte für das Überleben und das Wohl der Menschheit«[181] (TDW 3). Soloveitchik siedelt diese Zusammenarbeit auf einer sozialen und politischen Ebene an. TDW macht die genuin *theologische* Dimension, die theologische Verfasstheit einer solchen Zusammenarbeit geltend und sichert sie über das Aufrufen mehrerer theologischer Topoi ab. Der erste besteht in einer »gemeinsamen Aufgabe in der Verheißung des Bundes«: »Juden wie Christen haben eine *gemeinsame Aufgabe in der Verheißung des Bundes* (*a common covenantal mission*), die Welt unter der Herrschaft des Allmächtigen zu verbessern, sodass die gesamte Menschheit Seinen Namen anruft und Laster von der Erde verbannt werden.« (TDW 4)[182]

Schon mit dem bewussten Anklang an das *Alenu*-Gebet, das Schlussgebet der jüdischen Tagesgebete, wird ein theologischer Bezugsrahmen aufgespannt.[183] Im Zentrum des *Alenu* steht das rabbinische Motiv des *Tikkun Olam*, das Ausdruck einer *messianischen* Hoffnung (Kapitel 6.1.2.3) auf die Errichtung von Gottes Reich auf Erden und auf die Vereinigung aller Menschen in Anbetung des einen Gottes ist (vgl. auch DE 8).[184] Jehoschua Ahrens betont, dass die Zusammenarbeit von Jüd*innen und Christ*innen als Partner*innen in TDW nicht nur gesellschaftlich-politisch gemeint ist, sondern mit dem *Alenu*-Gebet auch theologisch, nämlich in dem Sinne »gemeinsam dafür einzustehen, dass die ganze Welt erkennt, dass Gott der eine Gott ist.«[185] Wenn das *Tikkun Olam* mit

181 Englisches Original: »We are no longer enemies, but unequivocal partners in articulating the essential moral values for the survival and welfare of humanity«. Zitiert nach dem Vierten Treffen der Bilateralen Kommission des israelischen Oberrabinats und des Heiligen Stuhls für religiöse Beziehungen mit dem Judentum, Grottaferrata, Italien am 19. Oktober 2004.

182 Englischer Originaltext: »Both Jews and Christians have a common *covenantal* mission to perfect the world under the sovereignty of the Almighty, so that all humanity will call on His name and abominations will be removed from the earth.« Hervorhebung AS.

183 »Der Beginn [von TDW 4] ist fast ein wortwörtliches Zitat aus der jüdischen Liturgie«, so Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 34.

184 Zu Tikkun Olam s. ausführlicher: Flusser, Johann: Tikun Olam in Judentum und Islam. Das jüdisch-rabbinische Konzept zur Verbesserung der Welt im Lichte des jüdisch-muslimischen Dialogs: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tikun-olam-in-judentum-und-islam.html (10.02.2025); s. auch Grötzinger, Karl Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 5. Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2019, 256–260 (»*Tikkun ›Olam* – eine universalistisch sozial-liberale *social justice*-Bewegung«). Grözinger betont, dass das Konzept des Tikkun Olam vor allem im Zuge einer »Protestantisierung des Judentums« im Frühen Reformjudentum zu einem zentralen Begriff stilisiert wurde, um politische, linke und demokratische Agenden zu pushen (problematisch wird das dort, wo antizionistische Reflexe so stark werden, dass letztendlich eine Assimilation und Auflösung des Judentums angestrebt wird). Die rabbinische Verwendung des Terminus intendierte hingegen gerade eine Stärkung des Gesetzes, nämlich in dem Sinne, dass kleine Änderungen und Ausnahmen vom strengen Recht zugelassen werden sollten, um die Akzeptanz und Stabilität der *Olam*, also der menschlichen Gesellschaft und Ihres Rechtssystem, garantieren zu können. Vgl. ebd. 257.

185 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 32f.

TDW ausdrücklich Christ*innen mit einschließt, denn »[k]einer von uns kann G-ttes Auftrag in dieser Welt alleine erfüllen« (TDW 4), und damit die *Notwendigkeit* der Zusammenarbeit *theologisch* bestimmt, dann ist auch von christlicher Seite und *im jüdisch-christlichen Dialog* zu erschließen, was *Tikkun Olam* als gemeinsames Handlungsziel bedeuten kann.[186]

Die partnerschaftliche Zusammenarbeit von Judentum und Christentum auf dieses Ziel hin, hat vor Gott Bedeutung und wird mit TDW dementsprechend *(heils-)theologisch* qualifiziert. Im englischen Original wird das durch die attributive Zuschreibung »covenantal« besonders deutlich. Diese »common covenantal mission«, die im Schlusssatz von TDW wiederholend aufgenommen wird,[187] ist ein erkenntnistheologischer Topos, ein Ansatzpunkt für eine Formulierung der Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs mit Kategorien der jüdischen Tradition. Die Rede vom Bund und die göttliche Erwählung des jüdischen Volkes ist wesentliches Element jüdischen Selbstverständnisses. In der jüdischen Tradition schließt Gott den Noah-Bund mit allen Menschen guten Willens. Nichtjüd*innen sind auf die sieben sogenannten »noachidischen Gebote« verpflichtet und können so einen Zugang zur Kommenden Welt, zur *olam ha-bah* erhalten, ohne sich an die für Jüd*innen verpflichtenden 613 Gebote und Verbote der Tora halten zu müssen.[188] Mit TDW sind Christ*innen in diesen Bund Gottes mit Noah in besonderer Weise eingeschlossen, denn sie achten nicht nur die noachidischen Gesetze, sondern haben darüber hinaus mit Jüd*innen »viel mehr gemeinsam, als uns trennt« (TDW 5)[189]. Deshalb können sie als Bündnispartner*innen bestimmt werden, die gemeinsam eine aktive Rolle im *Tikkun Olam*, dem theologischen Konzept von der »Wiederherstellung der Welt«, übernehmen.

Über diese gemeinsame Aufgabe, die als »*Bündnis*auftrag« qualifiziert ist und die nicht nur in einer moralischen Verantwortung liegt, sondern vor allem eine religiöse meint (»all humanity will call on His name«), ist das Christentum in das Bundesgeschehen zwischen Gott und seinem Volk mit hineingenommen: »TDW occasionally and with caution alludes to some kind of *covenantal relationship* between the One God of Israel and Christians, which, of course, is how Christians understand themselves.«[190] Auf dieser Basis kann auch die Trennung von Judentum und Christentum theologisch interpretiert werden als eine *Gott gewollte* »Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden« (TDW 3)[191], die

186 Vgl. zu den Motiven *Zimzum* und *Tikkun Olam* und die »covenantal responsibility of Jews and Christians«: Greenberg, Irving: Judaism, Christianity, and Partnership after the Twentieth Century. In: Ochs, Peter/Sandmel David et al. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000, 25–36, 33.

187 Englischer Originaltext: »Jews and Christians will remain dedicated to the Covenant by playing an active role together in redeeming the world.«

188 Vgl. Gen 9,1-13 und die Talmud-Tradition Sanhedrin 56a/b.

189 Englischer Originaltext: »We Jews and Christians have more in common than what divides us«.

190 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 138. Ähnlich Hoff, demzufolge das Christentum »in die Offenbarungsgeschichte Gottes mit Israel hineingenommen« wird. Hoff: Identität in Be-ziehung, 168.

191 Englischer Originaltext: »In separating Judaism and Christianity, G-d willed a separation between partners with significant theological differences, not a separation between enemies.«

einen Platz im Heilsplan Gottes hat. Die postulierte theologische Qualität der Partnerschaft von Judentum und Christentum und ihr gemeinsamer göttlicher Auftrag, münden in offenbarungstheologischen Aussagen über den Status des Christentums für das Judentum. Und: es ist auch eine theologische Aussage über die Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn diese partnerschaftliche Zusammenarbeit, der theologische Qualität zukommt, ist nur *im Modus des Dialogs* möglich. Der erkenntnistheoretische Ort des Christentums und des jüdisch-christlichen Dialogs als gemeinsamer Glaubensraum von Judentum und Christentum kann mit TDW über den Topos des *tikkun olam* in der jüdischen Landkarte verortet werden.

6.2.2.3 Gemeinsam in »Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde«

Weil sowohl Jesus als auch den christlichen Kirchen mit TDW »eine konstitutive Rolle im göttlichen Heilsplan«[192] zugesprochen wird, formuliert TDW: »Wie Maimonides und Jehudah Halevi vor uns erkennen wir an, dass das Christentum weder ein Zufall noch ein Irrtum ist, sondern *g-ttlich gewollt* und ein *Geschenk an die Völker*.« (TDW 3)[193] Mit TDW wird dem Christentum ein inhärenter Wert mit theologischer Qualität zugesprochen. Dieser liegt in einer eigenständigen Beziehung mit dem Gott Israels begründet, die parallel zur Gottesbeziehung des jüdischen Volkes gesetzt wird: »Wir Juden und Christen haben viel mehr *gemeinsam*, als was uns trennt: […]; die *Beziehung zum Einen Schöpfer des Himmels und der Erde*, der uns alle liebt und umsorgt; […].« (TDW 5)[194] Dazu Philip Cunningham und Adam Gregerman: »This is unexpected. While the authors otherwise speak almost entirely about the good that Christians do and can do, they hint here at a quality not just in Christian actions and beliefs but in *God's involvement* in the world *with Christians*.«[195]

Die in TDW aufgerufenen erkenntnistheoretischen Topoi – jener der vielen Boten, der *gemeinsamen* Aufgabe in der Verheißung des Bundes, der *gemeinsamen* Erfüllung des göttlichen Auftrags und der *gemeinsamen* Beziehung zum Einen Schöpfer – werden bereits semantisch als Orte innerhalb des Judentums kartiert, die mit christlichen Orten überlappen. TDW macht sie einer gemeinsamen Begehung zugänglich und kennzeichnet sie als theologische Übersetzungsräume im jüdisch-christlichen Dialog. Zurecht kann deshalb mit Blick auf TDW von einem Eintritt in eine neue Phase des Dialogs gesprochen werden. Hier vollzieht sich performativ bereits das, was TDW anstoßen will, nämlich, wie Gregor Maria Hoff schreibt, ein »theologisches Dialoggeschehen […], insofern einer der Partner (1.) die theologische Umstellungsarbeit des anderen Partners

192 Ansorge, Dirk: Gottes Treue zu Israel, 138.

193 Englischer Originaltext: »As did Maimonides and Yehudah Halevi, we acknowledge that the emergence of Christianity in human history is neither an accident nor an error, but the willed divine outcome and gift to the nations.« Vgl. dazu auch Heschel: No Religion Is an Island, 126: »Christianity and Islam, far from being accidents of history or purely human phenomena, are regarded as part of God's design for the redemption of all men.« Zu Heschel s. Kapitel 4.2.

194 Englischer Originaltext: »We Jews and Christians have more in common than what divides us [including] *the relationship with the One Creator of Heaven and Earth*, Who loves and cares for all of us …«

195 Cunningham/Gregerman: The Import of *To Do the Will*, 137. Hervorhebung AS.

anerkennt, dies (2.) im Bezug auf theologische Topoi bestimmt und diesem Vorgang (3.) eine theologische Qualität zuspricht.«[196]

6.2.3 Topografie der »Grenzen«: *Zwischen Jerusalem und Rom* (BJR)

Zwei Jahre nach Erscheinen von TDW wird das Statement BJR veröffentlicht, welches seine Reflexionen zum Status des Christentums titelgebend in einem *Zwischen*raum ansiedelt. *Zwischen Jerusalem und Rom* spielt zunächst auf den seit 2002 institutionalisierten Austausch zwischen dem Oberrabbinat in Israel und der Päpstlichen Kommission an, deren regelmäßige Treffen abwechselnd in Jerusalem und Rom stattfinden. Die beiden Städtenamen verweisen als rhetorische Figuren aber auch auf eine *pars pro toto*-Beziehung: Sie stehen jeweils für von jüdischer und christlicher Glaubensgemeinschaft beanspruchte, konstruierte und als religiöse Zentren codierte Orte. Dabei waren diese Zentren kulturell nie homogen, sondern vielmehr immer auch Schauplätze kultureller und religiöser Pluralität und des kulturellen und religiösen Austauschs. Sie sind konkrete Orte mit einer dichten symbolischen Aufladung.[197] Im Kontext dieser Studie ist vor allem das »Zwischen« von Interesse, die bewusste Verortung des Dokuments im jüdisch-christlichen Dialog als Glaubensraum *in between*. Wie in Teil eins dieser Studie deutlich wurde, wird mit dieser Verortung keineswegs alles einfacher, sondern es werden im Gegenteil Bruchlinien sichtbar und die Fragilität und Vulnerabilität des jüdisch-christlichen Dialogs als religiös-theologischer Übersetzungsraum tritt zutage. Darauf macht auch Barbara Schmitz in ihrer Analyse von BJR aufmerksam:

> »Mit dieser Überschrift wird […] ein Raum eröffnet, der ein *Spannungsfeld* darstellt: Dieses sehr junge und neue Gespräch, das durch die Neuausrichtung der katholischen Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil möglich wurde, steht im Spannungsfeld zu der fast 2000-jährigen Geschichte voller Gewalt und Leid, bei der die katholische Kirche ihren Anteil hatte. Dieses neue und junge Gespräch zwischen Judentum und katholischer Kirche befindet sich nicht im sicheren Hafen, sondern zwischen Jerusalem und Rom, d.h. – um im Bild zu bleiben – auf hoher und immer auch unsicherer See.«[198]

Diese Verortung im Zwischen ohne sicheren Boden findet rhetorischen Niederschlag: Setzt man BJR in Beziehung zu TDW, drängt sich aus katholischer Perspektive zunächst der Eindruck eines »Zurückruderns« auf, vor allem weil man sich ausdrücklich auf die Unterscheidungen und Begrenzungen Soloveitchiks rückbesinnt: »Außerdem werden unsere interreligiösen Gespräche durch die tiefen Einsichten solch großer jüdischer Denker wie Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik, Rabbiner Lord Immanuel Jakobovits und vieler anderer bereichert, die wortgewandt argumentierten, dass die religiöse

196 Hoff: Identität in Beziehung, 168.

197 In diesem Zusammenhang wäre (als Desiderat) eine Untersuchung Jerusalems und Roms im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs im Zuge einer theologischen Adaption der von Edward Soja entwickelten Konzepten von *Thirdspaces* oder *Real-And-Imagined-Places* anschlussfähig (Soja: *Thirdspace*), vgl. Kapitel 1.3.

198 Schmitz: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 23.

Erfahrung eine private ist, die häufig nur innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft wahrhaft verstanden werden kann.« (BJR S. 187)[199]

BJR ist ausgehend vom Glaubensraum *in between* des Dialogs verstärkt auf *Grenzziehungen*[200] und das Ausweisen getrennter Räume ausgerichtet. Insofern scheint dieses Dokument für eine Erkenntnistheologie auf der Suche nach gemeinsamen erkenntnistheoretischen Orten herausfordernder, weil es Vorbehalten und kritischen Einwänden von jüdischer Seite gegen einen theologischen Dialog mehr Gewicht verleiht.[201] So werden die »theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum«, für die exemplarisch der christliche Glaube an die Messianität Jesu und an die Trinität angeführt werden, als »tiefgreifend« und »unüberbrückbar« akzentuiert (BJR S. 186)[202]. Gestützt auf Joseph Soloveitchik und Immanuel Jakobovits werden die *Differenzen* in den jeweiligen Glaubensüberzeugungen generell als *getrennte Räume* abgebildet, die nicht über den Glaubensraum des Dialogs als gemeinsame Räume bespielt werden können: »Die Unterschiede in der jeweiligen Lehre sind wesentlich und können nicht debattiert oder verhandelt werden; ihre Bedeutung und Wichtigkeit sind Bestandteil der *internen* Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft.« (BJR S. 187)[203] Diese Aussage setzt ho-

199 Englischer Originaltext: »In the biblical account of creation, God fashions a single human being as the progenitor of all humanity.« Die im Folgenden zur Kürzel angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Abdruck des deutschen Textes in: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 176–192. Der englische Originaltext wird jeweils zitiert nach: Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra Aetate*: https://www.jcrelations.net/statements/statement/between-jerusalem-and-rome-kll-ofrt-bin-iroshlim-lromi.html (10.02.2025).

200 Als Referenz für die Metapher der Grenze und ihre erkenntnistheologische Qualität kann Hans Waldenfels angeführt werden. Innerhalb seines Entwurfes einer Kontextuellen Fundamentaltheologie wird der Theologie in der Anerkennung »fremder« Erkenntnisorte die Grenzen der eigenen Erkenntnis und Wissensproduktion bewusst. Darin konstituiert sich Theologie als »Grenzwissenschaft«: Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a.: Schöningh [4]2005, 80. Vgl. ausführlicher ders.: Fundamental théologie als Grenzwissenschaft. In: ders./Heimo Dolch/Helmut Pfeiffer (Hg.): Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe Für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Paderborn u.a.: Schöningh 1982, 13–36. Fundamentaltheologie und auch diese Studie müssen eigene Grenzen sprengen, um neue Gründe freisetzen zu können. Für weitere Impulse zu »Grenze« und Theologie vgl. den Tagungsband Schweitzer, Friedrich (Hg.): Kommunikation über Grenzen: Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21. bis 25. September 2008 in Wien. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2009.

201 Gregor Maria Hoff fragt, ob die Feststellung von »unüberbrückbaren theologischen Differenzen« nicht selbst bereits eine theologische Expertise voraussetzt (und damit implizit das theologische Moment des Dialogs markiert). Vgl. Hoff: Identität in Beziehung, 166.

202 Englischer Originaltext: »The theological differences between Judaism and Christianity are profound. The core beliefs of Christianity that center on the person of Jesus as the Messiah and the embodiment of the second person of a triune God create an irreconcilable separation from Judaism.«

203 Englischer Originaltext: »The doctrinal differences are essential and cannot be debated or negotiated; their meaning and importance belong to the internal deliberations of the respective faith communities.« Weiter heißt es: »Judaism, drawing its particularity from its received Tradition, going back to the days of its glorious prophets and particularly to the Revelation at Sinai, will for-

mogene, stabile religionsgemeinschaftliche Identitäten voraus. Tatsächlich erweisen sie sich religionssoziologisch aber als übergängig, heterogen und dynamisch. Performanztheoretisch wäre rückzufragen, ob und inwieweit die gesetzten Grenzen (»intern«) bereits performativ überschritten werden, indem sie (1.) nach außen und (2.) im Kontext des Dialogs artikuliert werden. In diesen performativen Überschreitungsmomenten eröffnen sich kreative Räume.

Die Makroanalyse des Dokumentes über die spatiale Metapher der Grenze macht auf das inhärent *interpretative* Momentum solcher diskursiver Grenzmarkierungen aufmerksam, dem (1.) nicht zu entkommen ist und mit dem (2.) eine nicht unwesentliche Komplexitätssteigerung einhergeht.[204] Grenzen sind nie rein deskriptiv oder neutral. Sie stehen nicht einfach »natürlich« fest, sondern sind Konstrukte in genuin von Machtverhältnissen durchzogenen Diskursen.[205] Grenzen sind ambivalente und paradoxe Phänomene: denn eine Grenze *trennt* und *verbindet* zugleich.[206] Und: Im kognitiven Konzept der Grenze ist immer schon die Möglichkeit der (bewussten) Überschreitung angelegt. Diskursiven Grenzziehungen und deren inhärentes Überschreitungsmoment wohnt eine *performative* Dynamik inne: Sie *schaffen* neue Räume und *transformieren* (durch Grenzverschiebungen) bekannte Räume. Grenzen haben aus diesem Grund einen inhärent hohen erkenntnistheoretischen Wert. Nur durch das Markieren von Grenzen können Orte eindeutig lokalisiert werden. Ohne das Ausweisen von Grenzen wären gerade auch Zwischenräume im Sinne von Phänomenen der Übergängigkeiten, Überlappungen, von Berührungslinien und Überschneidungspunkten nicht als solche bestimm- und benennbar.

Darin liegt auch der Wert von BJR und die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Dokuments für den jüdisch-christlichen Dialog begründet. Grenzen, die den eigenen Ort und den Ort des Dialogpartners markieren, lassen Zwischenräume und Räume, die gemeinsam bespielt werden können, nur umso klarer hervortreten. So sind in BJR zwar »keine Aussagen zum heilsgeschichtlichen Stellenwert des Christentums«[207] beabsichtigt, wie Dirk Ansorge resümier. Dem Christentum wird aber dennoch ein »besondere[r]

---

ever remain loyal to its principles, laws and eternal teachings. Furthermore, our interfaith discussions are informed by the profound insights of such great Jewish thinkers as Rabbi Joseph Ber Soloveitchik, Rabbi Lord Emanuel Jakobovits, and many others, who eloquently argued that the religious experience is a private one which can often only be truly understood within the framework of its own faith community.« Hervorhebung AS.

204 Zur »Grenze« als spatialer Metapher, die unser Denken, unsere Kognition strukturiert vgl. Wagner, Hedwig: Grenze. In: Günzel, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 160f.; Zill, Rüdiger: Grenze. In: Konersmann, Ralf: Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: WBG ³2011, 138–148. Gregor Maria Hoff spricht mit Blick auf BJR »*theologisch*« von einem »komplexen Bild«. Vgl. Hoff: Identität in Beziehung, 47.

205 Vgl. dazu Wagner: Grenze, 161: »Ausgehend von der geographischen Determiniertheit hat sich die Vorstellung von G. durch raumsoziologische Erörterungen ihrer sozialen Bedingtheit sowie durch Relativierung der Wesensbestimmung der G. durch die Geschichtsschreibung gewandelt. G. wird heute vornehmlich politisch gedacht und als Konstrukt angesehen.«

206 Zur raumphilosophischen Diskussion um das Paradoxon der Grenze s. Wirth: Zwischenräumliche Bewegungspraktiken, 12–19.

207 Ansorge: Gottes Treue zu Israel, 123.

Status« (BJR S. 186)[208] zugesprochen. Die bleibenden religiösen und theologischen Differenzen werden hervorgekehrt und ein theologischer Diskurs abgelehnt; eine »friedliche Zusammenarbeit« (BJR S. 187)[209] zwischen Judentum und Christ*innen als »Partner, enge Verbündete und Brüder bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt, in der Friede, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen mögen« (BJR S. 188)[210] aber ausdrücklich begrüßt. BJR eröffnet also, um auf Barbara Schmitz zurückzukommen, vor allem »Räume des *gemeinsamen Handelns*«[211].

Aber nicht nur: Das komplexe Zusammenspiel von Grenzziehungen und dem Eröffnen gemeinsamer Räume ist eingebettet in einen theologisch durchkomponierten Text und wird über das Einspielen theologischer (halachischer) Topoi abgesichert. Gregor Maria Hoff beispielsweise macht auf den schöpfungstheologischen Auftakt der theologiegeschichtlichen Präambel aufmerksam: »In der biblischen Schöpfungsgeschichte formt Gott einen einzelnen Menschen als Vorfahr der gesamten Menschheit.« (BJR S. 176[212]) Dazu Hoff: »Dieser theologischen Grundperspektive ist die Reflexion zur katholischen Kirche zugeordnet.«[213] Schließlich hält der Text in der Reflexion auf den Dialog auf einen biblisch-ethisch perspektivierten Schluss rund um das bereits mit TDW ins Spiel gebrachte jüdische Konzept des *Tikkun Olam* (Kapitel 6.2.2.2) zu:

> »Wir bemühen uns um eine Vertiefung des Dialogs und der Partnerschaft mit der Kirche, um gegenseitiges Verständnis zu fördern und um die o.g. Ziele zu erreichen. Wir suchen nach zusätzlichen Möglichkeiten, die uns in die Lage versetzen, gemeinsam die Welt zu verändern: Gottes Wegen zu folgen, die Hungrigen zu speisen, die Nackten zu kleiden, Witwen und Waisen Freude zu bringen, den Verfolgten und Unterdrückten Zuflucht zu bieten und uns damit seiner Wohltaten würdig zu erweisen.« (BJR S. 187)[214]

Die in der skizzierten Argumentation von BJR eingespielten theologischen Topoi wirken performativ und *erkenntnistheologisch* produktiv auf den jüdisch-christlichen Dialog: Der

---

208 Englischer Originaltext: »Christians maintain a *special status* because they worship the Creator of Heaven and Earth Who liberated the people of Israel from Egyptian bondage and Who exercises providence over all creation.« Hervorhebung AS.

209 Englischer Originaltext: »However, doctrinal differences do not and may not stand in the way of our *peaceful collaboration* for the betterment of our shared world and the lives of the children of Noah.« Hervorhebung AS.

210 Englischer Originaltext: »Despite the irreconcilable theological differences, we Jews view Catholics as our partners, close allies, friends and brothers in our mutual quest for a better world blessed with peace, social justice and security.«

211 Schmitz: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 25. Hervorhebung AS.

212 Englischer Originaltext: »In the biblical account of creation, God fashions a single human being as the progenitor of all humanity.«

213 Hoff: Identität in Beziehung, 165.

214 Englischer Originaltext: »We seek to deepen our dialogue and partnership with the Church in order to foster our mutual understanding and to advance the goals outlined above. We seek to find additional ways that will enable us, together, to improve the world: to go in God's ways, feed the hungry and dress the naked, give joy to widows and orphans, refuge to the persecuted and the oppressed, and thus merit His blessings.«

Dialog, der gemeinsame Handlungsräume von Judentum und Christentum überhaupt erst erschließt, wird dadurch mindestens implizit *theologisch* qualifiziert.

6.2.3.1 Gemeinsame Kindschaft Noachs

Im Kontext der Präambel ergibt sich dabei zunächst eine erkenntnistheologisch bedeutsame Verschiebung: Die Reflexion über die Signifikanz des Christentums wird nicht über das bereits angesprochene traditionelle Narrativ des Bruderzwistes zwischen Esau und Jakob eingeführt, sondern in bewusster Abkehr davon über das Motiv des noachidischen Bundes:[215] »Nach der Sintflut wird diese Botschaft [der göttlichen Vorsehung, die sich auf die universelle, undifferenzierte Menschheit bezieht] in der Erzählung von Noach bekräftigt, indem diese neue Phase der Geschichte wieder von einer einzelnen Familie eingeleitet wird. Am Anfang bezieht sich die göttliche Vorsehung auf die universelle, undifferenzierte Menschheit.« (BJR S. 176f.)[216]

Dieses Motiv der gemeinsamen Kindschaft Noahs, das als *positive* Bestimmungsgrundlage für das Verhältnis von Judentum und Christentum aufgerufen wird, wird biblisch-traditionsgeschichtlich weitergeführt: »Als Gott Abraham, Isaak und Jakob auserwählte, vertraute Er ihnen einen doppelten Auftrag an: die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als *eine* Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte.« (BJR S. 177)[217]

Wenn Christ*innen in BJR auch nicht explizit in die Gründungsgeschichte Israels hineingenommen werden (was nach christlichem Selbstverständnis beansprucht wird), so passiert durch das Aufrufen der Abrahams- und Erzelternerzählung performativ-topologisch doch zweierlei:

(1.) *Offenbarungstheologisch* wird der biblische Rahmen der gemeinsam-geteilten Heiligen Schriften Israels aufgespannt. Dieser wird im Weiteren auch explizit gemacht, wenn BJR festhält, dass das Judentum Wertvorstellungen mit den »abrahamitischen Religionen allgemein und […] denen, die die Hebräische Bibel verehren, im Besonderen«

215 Vgl. dazu Barbara Schmitz: »Der interne Verständigungsprozess innerhalb der orthodox-jüdischen Gemeinschaft, das Gespräch mit dem Christentum nicht über die Denkfigur »Esau« abzulehnen, sondern über den Gedanken des Bundes Gottes mit der ganzen Menschheit aus Gen 9 aufzunehmen, bestimmt den Ort von Kirche und Christentum über die Brücke der Kinder Noahs, nicht aber über Abraham, den Juden Jesus oder Paulus. Das dürfte für viele christliche Ohren ungewohnt und gewöhnungsbedürftig sein.« Dies.: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 26.

216 Englischer Originaltext: »And after the deluge of Noah, this message is reinforced when the new phase of history is once again inaugurated by a single family. In the beginning, God's providence is exercised over a universal, undifferentiated humanity.« Vgl. Henrix: Der nie gekündigte Bund, o.S.: In der jüdischen Tradition wird unterschieden zwischen dem Noahidischen Bund als universal für alle Menschen guten Willens und dem Abrahams- und Sinaibund, der lediglich der besonderen Erwählung des jüdischen Volkes gilt. Der Anspruch der Kirche in den Abrahams- und Sinaibund hineingenommen zu sein, ist für Jüd*innen nicht akzeptabel.

217 Englischer Originaltext: »As God chose Avraham, and subsequently Yitzchak and Yaakov, He entrusted them with a dual mission: to found the nation of Israel that would inherit, settle and establish a model society in the holy, promised land of Israel, all while serving as a source of light for all mankind.«

teilt (BJR S. 186)[218]. Dem Christentum wird ein »besondere[r] Status« (BJR S. 186) für das Judentum zugesprochen, der über einen weiteren Topos explizit *theologisch* qualifiziert wird, nämlich über den Glauben von Christ*innen an »den Schöpfer des Himmels und der Erde […], der das Volk Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreite und dessen Vorsehung der gesamten Schöpfung gilt.« (BJR S. 186)[219]

(2.) Damit verschaltet sich eine zweite Dimension. Der gemeinsame offenbarungstheologische Erkenntnisort der Heiligen Schrift qualifiziert Christ*innen zur Zusammenarbeit mit Jüd*innen. Die in der Präambel eingeführte Erzählung der Kinder Noahs und die Gründungsgeschichte Israels wird vor allem *normativ-ethisch* beansprucht: »Jedoch sollen diese Unterschiede der jeweiligen Lehre unserer friedlichen Zusammenarbeit zum Wohl unserer gemeinsamen Welt und der Kinder des Noach nicht im Weg stehen. Deshalb ist es erforderlich, dass unsere Glaubensgemeinschaften sich weiterhin begegnen, miteinander vertraut werden und das Vertrauen des jeweils anderen gewinnen.« (BJR S. 187)[220]

Die Gründung des Volkes Israel ist an einen »Auftrag« (BJR S. 177) gebunden, der über den Topos Israels als »Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit« (BJR S. 177) formuliert wird. In diesen Auftrag, der im rabbinischen Prinzip des *Tikkun Olam* entfaltet ist, ist das Christentum aufgrund seiner offenbarungstheologisch verbürgten Sonderstellung mit eingeschlossen.

Beide, sowohl die offenbarungstheologische Dimension als auch die normativ-ethische Dimension, eröffnen deshalb nicht nur gemeinsame *Handlungs*-Räume, sondern sie weisen – wenn auch sprachlich zurückhaltender als in TDW – für das Christentum einen spezifisch erkenntnistheologischen Ort *innerhalb* der Tradition des jüdischen Volkes aus: als »Partner, enge Verbündete und Brüder«, um die »jüdische Berufung« und den damit einhergehenden »Auftrag« erfüllen zu können, »*ein Licht für die Völker* zu sein, was uns verpflichtet, dazu beizutragen, dass die Menschen Heiligkeit, Moral und Frömmigkeit wertschätzen.«[221] (BJR S. 188)

Über die Topoi der Kinder Noahs, der Gründungsgeschichte Israels und des Auftrages, Licht für die Völker zu sein, die in der Lesart dieser Studie als Jüd*innen und Christ*innen verbindende Topoi ausgewiesen werden können, wird in BJR eine *halachisch-theologische Grundlage* für einen jüdisch-katholischen Dialog gelegt.[222] Wenn

218 Englischer Originaltext: »We acknowledge that this fraternity cannot sweep away our doctrinal differences; it does, rather, reinforce genuine mutual positive dispositions towards fundamental values that we share, including but not limited to reverence of the Hebrew Bible.«

219 Englischer Originaltext: »Christians maintain a special status because they worship the Creator of Heaven and Earth Who liberated the people of Israel from Egyptian bondage and Who exercises providence over all creation.«

220 Englischer Originaltext: »We seek to deepen our dialogue and partnership with the Church in order to foster our mutual understanding and to advance the goals outlined above. We seek to find additional ways that will enable us, together, to improve the world: to go in God's ways, feed the hungry and dress the naked, give joy to widows and orphans, refuge to the persecuted and the oppressed, and thus merit His blessings.«

221 Englischer Originaltext: »We understand our Jewish mission to include being *a light unto the nations*, which obliges us to contribute to humanity's appreciation for holiness, morality and piety.«

222 In diesem Zusammenhang ist sicherlich Cunningham/Gregerman zuzustimmen, die zu bedenken geben, dass die Autoren von BJR zwar positiv über das Christentum in jüdischen Worten sprechen,

dieser im Sinne BJR auch auf politische und soziale Themen zu beschränken und unter Ausschluss von Glaubensfragen zu führen ist, so wird das Christentum, seine Bedeutung für das Judentum und damit die Bedeutung des Dialogs nicht nur sozial-ethisch begründet, sondern *theologisch* aus der Tradition des Judentums heraus formuliert. Gregor Maria Hoff spricht in diesem Zusammenhang davon, dass dieser motivisch komplexe Befund von BJR als Performanz des jüdisch-christlichen Dialogs in Zukunft »Auskunft über seine implizite Theologizität verlangt«[223].

dass aber im Gegensatz zu TDW keine Reflexion über das christliche Selbstverständnis stattfindet: »In contrast to TDW, there is no reflection of Christian self-understanding in BJR, nor any broader hint about God's being in a living relationship with Christians.« Cunningham/Gregerman: The Import of To Do the Will, 138. Dennoch möchte ich dafür plädieren, die aufgerufenen Topoi und ihre performative Kraft auf den jüdisch-christlichen Dialog, die sie in den nächsten Jahren und Jahrzehnten entfalten können, in ihrer transformierenden Dynamik wahrzunehmen.

223 Hoff: Identität in Beziehung, 166.

Zwischenfazit dritter Teil

Dialogdokumente als Topografien gemeinsamer Erkenntnisorte

Der dritte, anwendungsbezogene Teil dieser Studie analysiert Dokumente, die im Umfeld des jüdisch-christlichen Dialogs seit dem Zweiten Vatikanum entstanden. Welche Bedeutung kommt offiziellen Erklärungen und Dokumenten zum jüdisch-christlichen Dialog von jüdischer und katholischer Seite für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs im Kontext einer erkenntnistheoretischen Studie zu? Für eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ist eine Auseinandersetzung mit offiziellen Dokumenten zum einen deshalb bedeutsam, weil sie Fundorte (Topoi) aus den jeweiligen Traditionen verzeichnen, die eine Erkenntnistheologie argumentativ anleiten und stützen können; zum anderen insofern, als die Dokumente jeweils anders und neu Fragen an einen erkenntnistheologischen Entwurf stellen:[1] NA beispielsweise fragt nach dem Ort des Jüdischen im Christlichen, PJSE fragt nach dem Verhältnis des Christentums zum TaNaK/Alten Testament und seiner theologischen Bedeutung, G&C fragt nach der Theologizität des Dialogs, DE fragt nach einer angemessenen Antwort im Sinne einer Neubestimmung der Beziehungen mit Blick auf den Paradigmenwechsel christ-

1 Es zeigt sich in dem Zusammenhang vor allem, dass der Dialog selbst die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs und seiner Theologizität freisetzt. Vgl. Hoff: Identität in Beziehung, 169. »Wie man sich zur Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Juden und Christen stellt, ist selbst *erkenntnistheologisch* bestimmt. Theologische Überzeugungen werden *im Diskurs* auf die Möglichkeit eines echten *Dialogs* bezogen. Damit werden nicht nur *theologische* Perspektiven beansprucht, die aus dem Hintergrund wirksam sind und den Eigensinn der eigenen religiösen Tradition bestimmen. Vielmehr wird diese Position in einen Austauschprozess *zwischen* Judentum und Christentum eingebracht. Dieser Austausch hat noch nicht zwingend die Qualität eines echten Dialogs, der immer auch eine institutionelle Dimension hat: Partner, Treffen, Themen, Gesprächsformate. Aber die Absage an einen *theologischen Dialog* befindet sich nach mehr als einem halben Jahrhundert von Dialogerfahrungen faktisch nicht mehr jenseits von *theologisch aufgeladenen* Fragestellungen. 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.«

licher Kirchen, TDW fragt nach der theologischen Dignität des Christentums und BJR fragt nach dem Ort des Dialogs.

Wie lässt sich diese Bedeutung *methodisch* bestimmen? Die Methode für die Analyse von Dialogdokumenten ist in Kapitel 5 in Fortführung des ersten Teils topologisch-performativ angelegt: Die Dialogdokumente werden in ihrem komplexen Eingelassensein in die Performance des Dialogs als dessen *Performanzen* rekonstruiert: Sie sind kulturelle Praktiken, das heißt Darstellungs- und Repräsentationsformen des jüdisch-christlichen, genauer jüdisch-katholischen Dialogs. Sie reflektieren nicht nur das Dialoggeschehen, sondern sie deuten und interpretieren es auch. Dadurch generieren und inszenieren sie Bedeutung. Wie sich ihre Entstehung der Performance des Dialogs verdankt, wirken sie wiederum performativ auf die Performance des Dialogs und in die jeweiligen Glaubensgemeinschaften hinein zurück. Diese Vermittlung von Innen- und Außenperspektiven zeigt ihre spatiale Dimension an. Das Verfassen von Dialogdokumenten ist eine kulturell-religiöse Diskurstechnik zur Vermessung der Dialoglandschaft: Es werden Zugangsmöglichkeiten zum Raum des Dialogs eingespielt, Räume und Grenzen des Dialogs beschrieben und neu zu erschließende Gebiete ausgewiesen.

Solche raumschaffenden Techniken sind nie neutral: Jedes der analysierten Dokumente fokussiert einen bewusst gewählten Bereich bei der Darstellung des Glaubensraums Dialog. Um diesen spezifischen Zugriff des jeweiligen Dokuments kenntlich zu machen, werden die einzelnen Dokumente als *Topografien* metaphorisiert. In Topografien geht es um eine detaillierte Beschreibung: *Was* in den Dokumenten zur Darstellung gebracht wird – und was nicht – und *wie* es zur Darstellung gebracht wird, hängt vom jeweils spezifischen Interesse derjenigen Akteur*innen ab, die die Dokumente entwerfen. NA beispielsweise geht es um eine *Neuausrichtung* der Kirche, PJSE fragt nach der theologischen *Grund*lage für den Dialog, G&C geht es um eine *Vertiefung* des Dialogs, DE wagt *erste Schritte* in Richtung eines theologischen Dialogs, TDW wagt es, bisherige Grenzen zu *überschreiten*, BJR hält an klaren *Begrenzung*en fest. Es ist deshalb nie zufällig, *welche* Orte (Topoi) und ihre räumliche Qualität *wie* abgebildet werden.

Die Analyse der Dokumente in Kapitel 6 fokussierte sich deshalb auf einige (sicherlich nicht alle) in den jeweiligen Dokumenten dargestellte Orte, vor allem auf jene, die für eine Epistemologie aussage- und anschlussfähig sind. Inwiefern? Insofern sie Wissen *über den* und *aus dem* Dialog und seine theologische Qualität (Theologizität) generieren. Die These dabei ist: Die in den Dokumenten verzeichneten Orte aus der jeweils *eigenen Tradition*, lassen sich aufgrund der Situierung in den Dokumenten als Performanzen des Dialogs als Glaubensraum *in between* nicht mehr länger als rein »eigene« Wissensbestände abbilden. Im Dialog werden die *relationalen* und *reziproken* Dimensionen dieser Orte bewusst: Sie erweisen sich performativ als *gemeinsam-verbindende* Erkenntnisorte, die es braucht, um überhaupt *Verständigung* über theologische Fragen herstellen zu können und damit einen theologischen Dialog zu ermöglichen. Nimmt man die Topoi in ihrer erkenntnisgenerierenden Potentialität ernst, gelingt das nur, wenn sie ihrer Anlage entsprechend mutual, also *im Dialog* von Jüd*innen und Christ*innen gemeinsam erschlossen werden. Das ist nicht misszuverstehen in dem Sinne, dass ein theologischer Konsens über die analysierten Topoi hergestellt werden müsste. Es geht vielmehr darum, dass die Topoi eine Suche nach *Kontinuitäten* anleiten können. Diese sind notwendig, um

ein gemeinsames Lernen zu ermöglichen, um die Tradition der Anderen immer besser verstehen zu können und von dort aus auch die eigene Tradition.

Welche Argumente, bzw. Argumentationsfiguren (Topoi) aus jüdischen und christlichen Traditionen können aus den Dialogdokumenten für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden? Unter diesem methodischen Zugriff wurden folgende Topoi identifiziert und analysiert: Der gemeinsame Bezug auf den TaNaK/das Alte Testament ist gleichsam der theologische Grund (PJSE), der die Rede vom Dialog als Glaubensraum *in between* überhaupt erst sinnvoll macht und die Möglichkeit weiterer verbindender Topoi denkbar werden lässt. Auf dieser Basis lassen sich folgende Räume in ihrer gegenseitigen Durchdringung koordinieren: das Mysterium Gottes in seiner anthropologisch verbindende Grunddimension (NA), der Abrahamssegen als gemeinsames Erbe in seiner soteriologischen Dimension (NA) und die Messiaserwartung in ihrer eschatologischen Dimension (PJSE). Der gemeinsame Bezug auf die Heiligen Schriften Israels, der sich über diese Topoi konkretisiert, begründet eine Schriftgemeinschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen. Die bleibende Gültigkeit jüdischer Schriftauslegung (PJSE) ist eine (hermeneutische) Konsequenz daraus. Der jüdisch-christliche Dialog ist die Performance dieser Schriftgemeinschaft, ist Ausdruck und Wesen der »Gemeinschaft des Gottesvolkes«, das »dem Gott des Bundes« (G&C) angehört und mit ihm in Beziehung steht.

In DE werden die angeführten Topoi bereits bewusst und explizit als »gemeinsame« markiert: Jüd*innen wie Christ*innen stehen in Beziehung mit dem »gleichen Gott«, sie lesen »das gleiche Buch«, sie teilen eine »gemeinsame moralische Haltung« und haben den Auftrag, sich »gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden ein[zu]setzen«. Für die Dokumente aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie ist der Befund komplexer. In TDW werden vor allem wenig beachtete Topoi und Auslegungen aus Traditionsbeständen gehoben, die auf eine theologische Qualität des Christlichen für das Judentum hinweisen. TDW bringt Jesus als potenziellen »Boten Gottes« ins Spiel, durch den nicht nur der TaNaK, sondern auch jüdische Wertvorstellungen in einer nicht-jüdischen Welt Bedeutung erlangen. Deshalb erweisen sich Christ*innen als Partner*innen, mit denen zusammen Jüd*innen ihrem Bündnisauftrag (*Tikkun Olam*) nachkommen können; geeint von der messianischen Hoffnung auf die Errichtung von Gottes Reich auf Erden und auf die Vereinigung aller Menschen in der Anbetung des einen Gottes. Wenn sie gemeinsam diesen Auftrag erfüllen, tun Jüd*innen und Christ*innen »den Willen unseres Vaters im Himmel«. Das Christentum ist deshalb »weder ein Zufall noch ein Irrtum […], sondern *g-ttlich gewollt* und ein *Geschenk an die Völker*«. BJR betont die gemeinsame Kindschaft Noahs aller Menschen. Aufgrund der Verehrung der »Hebräischen Bibel« kommt Christ*innen ein Sonderstatus unter den Völkern zu. Der Ort des jüdisch-christlichen Dialogs liegt in der Zusammenarbeit von Jüd*innen mit Christ*innen als »Partner, enge Verbündete und Brüder«, die implizit theologisch bestimmt wird, insofern sie beiträgt, die »jüdische Berufung« erfüllen zu können, »ein Licht für die Völker zu sein«.

Gerade mit Blick darauf, dass die Promulgation von NA mittlerweile bereits sechzig Jahre zurückliegt, bleibt für die Zukunft der jüdisch-katholischen Beziehungen zu hoffen, dass »Dialogdokumente« im wortwörtlichen Sinn verfasst und publiziert werden: nämlich Dokumente in jüdisch-christlicher Ko-Autorenschaft, die im Gespräch zwischen jüdischen und katholischen (oder selbstverständlich in einem ökumenischen

Kontext »christlichen«) Akteur*innen entstehen und gemeinsam veröffentlich werden. Diese Studie und insbesondere die Analyse der bisherigen Dokumente konnte zeigen, dass es dafür genügend Potential gäbe.[2]

Die Erkenntnisse aus den Analysen des dritten Teils jedenfalls wirken als Hintergrundfolie kreativ-produktiv und justierend-korrigierend zugleich auf die Aufgabe, der sich der nun folgende letzte Teil dieser Abhandlung widmet: einer theologischen Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs.

2 Dies wäre gerade auch aufgrund der Zäsur des 7. Oktober 2023 wichtig – und ist zugleich aufgrund der Spannungen seither im jüdisch-katholischen Verhältnis derzeit eher unwahrscheinlich. Zu wünschen wäre es dennoch.

Vierter Teil: Grundlegung des Dialogs

Im abschließenden vierten Teil geht es nun an die theologische Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs. Dazu wird zunächst über das Thema Judenmission die Notwendigkeit eines solchen Vorhabens deutlich. Inwiefern ist das Thema »Judenmission« ein »neuralgischer Punkt« des jüdisch-christlichen Dialogs? Warum ist die Frage nach der Judenmission entscheidend für eine Erkenntnistheorie des Dialogs, bzw. inwiefern zeigt sich hier die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs? Anschließend werden Ansätze dargestellt und analysiert, die das »Problemfeld ›Judenmission‹«[1] bereits bearbeiten. Welche katholischen Ansätze gibt es, die Bedingungen von jüdischer Seite an die Möglichkeit eines theologischen Dialogs mit Christ*innen in christlicher Theologie einzulösen? Welche Leerstellen zeigen sich in diesem Zusammenhang? Im Anschluss daran geht es an die theologische Grundlegung der erkenntniskonstitutiven Bedeutung des Judentums als *locus theologicus* christlicher Theologie sowie die erkenntnistheologische Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs als Glaubensraum *in between* entlang einer topologisch-performativen Theologie. Welche erkenntnistheologischen Umstellungen sind nötig angesichts eines Verzichts auf Judenmission und um einen theologischen Dialog mit dem Judentum zu ermöglichen? Wie lässt sich die erkenntnistheologisch konstitutive Bedeutung des Judentums und des Dialogs mit dem Judentum theologisch einlösen?

1 Vgl. dazu den Sammelband Frankemölle, Hubert/Wolmuth, Josef (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission«. Freiburg: Herder 2010.

7 Verzicht auf Judenmission?
Zur theologischen Begründung des Dialogs

7.1 Präambel: Dialog und Mission

7.1.1 Mission und liturgische Performance: Debatte um die Karfreitagsfürbitte (2008)

»Oremus et pro perfidis Judaei: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostraum.« Zu deutsch: »Lasset uns auch beten für die treulosen Juden, dass Gott, unser Herr, wegnehme den Schleier von ihren Herzen, auf dass auch sie erkennen unsern Herrn Jesus Christus.«[1] So wurde über Jahrhunderte bis zur Promulgation des *Missale Romanum* 1970 in einer Fürbitte in der katholischen Feier der Karfreitagsliturgie gebetet. Diese Fürbitte ist Ausdruck und Manifestation einer Jahrhunderte währenden Ersetzungslehre der Kirche, die in einer kirchlichen Praxis gegenüber Jüd*innen handlungsleitend und konkret wurde, welche Missionierung und Bekehrung zum Ziel hat: Jüd*innen sollten Christus als Messias und Gottes Sohn anerkennen und sich taufen lassen.[2] Die Rede von den »perfides Judaeis«

1 Lateinischer und deutscher Text nach dem Missale Romanum 1962, das auf dem *Missale Romanum* von 1570 (Trienter Konzil) basiert. Zitiert nach Wolf, Hubert: Perfide Juden? Streit im Vatikan über den Antisemitismus. In: ders.: Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. München: C. H. Beck 2012, 95–143, 98. In den Erläuterungen des *Missale Romanum* war zu lesen: »Hier unterlässt der Diakon die Aufforderung zur Kniebeugung, um nicht das Andenken an die Schmach zu erneuern, mit der die Juden um diese Stunde den Heiland durch Kniebeugen verhöhnten,« ebenfalls zitiert nach ebd. Seit dem 6. Jahrhundert sind Fürbitten am Karfreitag für Jüd*innen belegt, vgl. *Sacramentarium Gregorianum* (um 592). Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg (1928) gab es Bemühungen von Seiten einer Gruppierung von Priestern, der »Amici Israel«, die Fürbitte zu ändern, vor allem die Worte »perfidis« (treulos) und »perfidiam« (Treulosigkeit) zu streichen. Vgl. dazu ebd., 95–143; ders.: »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholischer Kirche und Antisemitismus. In: HZ 279 (2004) 3, 611–858.

2 Vgl. Moyaert: »The Gifts and the Calling«, 26. Und weiter: »One could state that breaking with the past of contempt and the choice for dialogue are fruits of the activity of the Spirit.« Ebd. 36.

in ihrer rituellen Reproduktion prägte sich tief in das kollektive Gedächtnis von Katholik*innen ein und ist mitverantwortlich für die Ermöglichung und Legitimierung von Verfolgung, Vertreibung und Ermordung von Jüd*innen in christlich geprägten Gesellschaften.[3] Erst mit der Revision der Karfreitagsfürbitte im Zuge der Erneuerung und grundsätzlichen Überarbeitung des Römischen Messbuchs auf Grundlage der Liturgiekonstitution (SC) änderte sich diese liturgische Praxis.[4] Seit dem ersten Fastensonntag 1976 lautet die für die deutschsprachigen Diözesen gültige Fassung:

> »Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will. [Beuget die Knie. Erhebet Euch.]
> Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheißung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn. Amen.«

Entsprechend groß war die Verunsicherung und Empörung auf jüdischer wie auch auf christlicher Seite um ein Vorkommnis von 2008.[5] Ausgangspunkt war eine Neuübersetzung der Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen durch Papst Benedikt XVI. für die außerordentliche Form des Ritus. Seit 1984 ist es beispielsweise der Piusbruderschaft erlaubt, die Messfeier nach dem *Missale Romanum* von 1962 unter Auflagen, beispielsweise einer Nichtinfragestellung des ordentlichen Ritus von 1970, abzuhalten. Benedikt XVI. weitete diese Zulassung mit dem Motu proprio *Summorum Pontificum* in dem Sinne aus, als diese Einschränkungen für Messen, »die ohne Volk gefeiert werden«, entfallen konnten.[6] Dass

---

3 Vgl. dazu auch die Oration zur Karfreitagsfürbitte für die Juden: »Allmächtiger, ewiger Gott, der du sogar die treulosen Juden von deiner Erbarmung nicht ausschließt, erhöre unser Flehen, das wir ob jenes Volkes Verblendung dir darbringen: auf dass es das Licht deiner Wahrheit, welche Christus ist, erkenne und seinen Finsternissen entrissen werde. Durch Christus unseren Herrn. Amen.«

4 Vgl. dazu Uder, Manuel: 50 Jahre Promulgation des Missale Romanum. In: Gd 53 (2019) 10: https://www.herder.de/gd/hefte/archiv/2019/10-2019/50-jahre-promulgation-des-missale-romanum/ (10.02.2025). Gerade mit Blick auf die dargestellte Performance des Dialogs, die Transformationen katholischer Lehre und Haltung zum Judentum sowie die gewachsene Sensibilität katholischer Theologie und ihrer Antijudaismen, stellt sich die Frage eines erneuten Revisionsbedarfs des katholischen Messbuchs und insbesondere der derzeitigen Formulierung der Karfreitagsfürbitte.

5 Vgl. beispielsweise die Stellungnahme des Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee deutscher Katholiken vom 9. März 2009: »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen.«: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokument e/erklaerung-201enein-zur-judenmission-2013-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen201c (10.02.2025).

6 Benedikt XVI.: Summorum Pontificum. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 7. Juli 2007, Art. 2. Zum Hintergrund vgl. ausführlich Graulich, Markus: Vom Indult zum allgemeinen Gesetz. Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Summorum Pontificum

dieser kirchenpolitische Annäherungsversuch an die Pius-Bruderschaft, welche NA ausdrücklich ablehnt und die mehrere Holocaust-Leugner zu ihren Mitgliedern zählt, heikel ist, zeigt sich im Bewusstsein des Papstes, dass die Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen nicht wie eingangs zitiert übernommen werden konnte. Statt aber die Fürbitte aus dem *Missale Romanum* von 1970 zu übernehmen, was denkbar gewesen wäre, entschied er sich für eine Neuübersetzung.[7] Darin enthaltene Formulierungen wurden allerdings von jüdischen als auch christlichen Akteur*innen als problematisch bewertet, weil darin substitutionstheologische Muster und die christliche Tradition der Judenmission einen Widerhall finden würden. So beispielsweise, wenn es heißt: »Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen.«[8]

Der Diskurs um die Karfreitagsfürbitte steht in einer Reihe mehrerer Brüskierungen während des Pontifikats Benedikts XVI., wie die Rekonzilierung von vier Bischöfen der eben genannten Pius-Bruderschaft (2009), die Bemühungen um die Seligsprechung Pius XII., dessen Rolle während des Zweiten Weltkrieges noch nicht abschließend erforscht ist, sowie der Communio-Artikel *Gnade und Berufung ohne Reue* aus dem Jahr 2018.[9]

---

in kirchenrechtlicher Perspektive. In: ders. (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 13–54.

7 Vgl. dazu die Beiträge im Sammelband Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.

8 Zitiert nach Heinz, Hanspeter/Brandt, Henry G./Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK: Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008. In: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 10–14, 11. Michael Theobald gibt zu bedenken: Dass die Karfreitagsfürbitte für Jüd*innen »nur am Rand der Kirche liturgische Anwendung findet, mindert ihr Gewicht nicht. Aus der Feder des Papstes stammend, ist sie Niederschlag seiner persönlichen Israel-Theologie und beansprucht von daher höchstes Interesse. Wer sie verstehen will, hat sie im Horizont seiner bisherigen Äußerungen zu lesen.« Theobald, Michael: Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld ›Judenmission‹ (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 507–541, 507.

9 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ 47 (2018) 4, 316–335 mit einem Geleitwort von Kurt Kardinal Koch. Vgl. dazu Briefwechsel Benedikt XVI – Rabbi Arie Folger. In: IKaZ 47 (2018) 6, o.S.; Jäggle, Martin: Benedikt XVI. irritiert das Judentum. In: Die Furche 30 (2018), 11; Geyer, Christian: Ins Unreine geschrieben. In: FAZ. 18. Juli 2019: http://plus.faz.net/faz-plus/geisteswissenschaften/2018-07-18/58186d3bc385e561 f9aea9a3fc2a4470?GEPC=s9; vgl. Hoff, Gregor Maria: Ohne Reue? Die Anmerkungen Benedikt XVI. zum Traktat »De Iudaeis«. In: ZEIT. 19. Juli 2019; Rutishauser, Christian: An Christus führt kein Weg vorbei. Benedikt XVI. bekräftigt seine Haltung. Die Juden sind Gottes Volk, aber die Wahrheit liegt im Christentum. In: NZZ. 7. Juli 2018; Rutishauser, Christian: Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-katholischen Dialog. In: Stimmen der Zeit 10 (2019), 673–682. Die Herder-Korrespondenz hat zur Debatte um Ratzingers Communio-Artikel das Dossier »Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs« zusammengestellt: https://www.herder.de/hk/dossiers/zukunft-des-jue-disch-christlichen-dialogs/ (10.02.2025).

7.1.2 Dialog und Vulnerabilität: Judenmission als »neuralgischer Punkt« des Dialogs

Papst Franziskus nahm im Juli 2021 in einem traditionstheoretisch bemerkenswerten Akt mit dem Apostolischen Schreiben *Traditionis custodes* noch vor Ableben des emeritierten Papstes die erweiterte Erlaubnis der Feier des außerordentlichen Ritus und damit auch die Neuformulierung der Fürbitte für Jüd*innen zurück.[10] Dieser Schritt war eine für den Dialog bedeutsame Zeichenhandlung. Von jüdischer Seite wurde und wird angesichts der prekären Performativität des christlichen Konzepts »Judenmission« ein Verzicht auf jegliche Evangelisierungsbestrebungen als Vorbedingung für einen theologischen Dialog eingefordert, so beispielsweise in den 1960er Jahren von Joseph B. Soloveitchik[11] oder Abraham J. Heschel[12] (Kapitel 3). Aber auch in den vergangenen Jahren wurde mehrfach ein Verzicht auf Judenmission verlangt, beispielsweise in den beiden Statements aus dem Bereich der jüdischen Orthodoxie: 2015 in TDW[13] (Kapitel 6.2.2) und 2017 in BJR[14] (Kapitel 6.2.3).

---

10 Vgl. Franziskus: Apostolisches Schreiben *Traditionis Custodes*. 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (10.02.2025). Vgl. dazu auch Höftberger: Religiöse Tradition in Bewegung, 226–232.

11 Wenn Soloveitchik in *Confrontation* auch nicht explizit von »Mission« spricht, so ist die Forderung eines Verzichts auf Judenmission implizit enthalten: »It is self-evident that a confrontation of two faith communities is possible only if it is accompanied by a clear assurance that both parties will enjoy equal rights and full religious freedom. We shall resent any attempt on the part of the community of the many to engage us in a peculiar encounter in which our confronter will command us to take a position beneath him while placing himself not alongside of but above us.« Soloveitchik: Confrontation, 104f.

12 Heschel: No Religion is an Island, 124: »A Christian ought to realize that a world without Israel will be a world without the God of Israel.« Oder: »The mission to the Jews is a call to the individual Jews to betray the fellowship, the dignity, the sacred history of their people. Very few Christians seem to comprehend what is morally and spiritually involved in supporting such activities. We are Jews as we are men. The alternative to our existence as Jews is spiritual suicide, extinction. It is not a change into something else. Judaism has allies but no substitutes. The wonder of Israel, the marvel of Jewish existence, the survival of holiness in the history of the Jews, is a continuous verification of the marvel of the Bible. Revelation to Israel continues as a revelation through Israel.« Ebd. 128f. Und weiter: »Is it really the will of God that there be no more Judaism in the world? Would it really be the triumph of God if the scrolls of the Torah would no more be taken out of the Ark and the Torah no more read in the Synagogue, our ancient Hebrew prayers in which Jesus himself worshipped no more recited, the Passover Seder no more celebrated in our lives, the law of Moses no more observed in our homes? Would it really be *ad Majorem Dei gloriam* to have a world without Jews?« Ebd. 129.

13 Mit Bezug auf und Würdigung von G&C: »Now that the Catholic Church has acknowledged the eternal Covenant between G-d and Israel, we Jews can acknowledge the ongoing constructive validity of Christianity as our partner in world redemption, without any fear that this will be exploited for missionary purposes.« TDW 3.

14 Ebenso mit Bezug auf und Würdigung von G&C ist in BJR S. 184 zu lesen: »Though the Catholic Church has not disavowed witnessing to Jews, we understand that it has nonetheless shown understanding and sensitivity towards deeply held Jewish sensibilities, and distanced itself from active mission to Jews.«

Worauf gründet die christliche Tradition der Mission (im Sinne von Bekehrungsabsichten) gegenüber Jüd*innen? Sie wird vor allem aus dem biblischen Missionsbefehl Mt 28,19 und aus der biblischen Darstellung Jesu Christi als universaler Heilsbringer abgeleitet.[15] Bereits in der Frühphase der Entstehung des Christentums ist Judenmission ein äußerst komplexes und differenziert zu betrachtendes Thema.[16] Es steht im Kontext einer Substitutionstheologie, insofern davon ausgegangen wird, dass Jüd*innen nur dann am Heil Anteil erhalten, wenn sie Jesus als Messias anerkennen und sich taufen lassen. Den Befürwortenden einer Judenmission gehe es, laut Peter von der Osten-Sacken, in erster Linie um die Wahrung einer »reinen« kirchlichen Identität, die am Absolutheits- oder Wahrheitsanspruch des Evangeliums hängt.[17]

Theolog*innen jüngerer Generationen könnten annehmen, diese Tradition sei mit NA an ein Ende gekommen und die Frage nach der Judenmission ein Relikt vor-konziliarer Theologie. Dass dem nicht so ist, zeigt nicht nur die Debatte um die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte 2008, sondern auch ein aktueller Fall: Im Juni 2023 wandten sich der Oberrabbiner von Rom, Riccardo Di Segnis, und weitere Intellektuelle Italiens mit einem Appell an Papst Franziskus, er möge das Kirchenrecht zur Nottaufe ändern, weil es im kollektiven Gedächtnis von Jüd*innen Erinnerungen an Zwangstaufen wecke. Der can. 868 § 2 sieht vor, dass Kinder in Todesgefahr auch gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden können. Hintergrund ist die Verfilmung eines Falls einer Nottaufe eines jüdischen Kindes im 19. Jahrhundert in Bologna und die Veranlassung der Entführung

15 Beispielsweise Joh 14,6: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.« Apg 4,12: »Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.«

16 Vgl. dazu ausführlich Osten-Sacken, Peter von der: Ein Empfehlungsbrief Christi? Zur Debatte um Judenmission, Judenchristen und messianische Juden. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 77–112, 81–88 (»2. Geschichtliche Anfänge und Echo des Judenchristentums in Synagoge und Kirche«).

17 Vgl. ebd. 80. Als Beispiel sei an eine innerkatholische Diskussion aus dem Jahr 2002 erinnert um problematische Aussagen Kardinal Avery Dulles, vgl. dazu Henrix, Hans Hermann: Weichenstellungen in katholischen Positionen – von »Nostra Aetate« bis zu Papst Benedikt XVI. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 18–35, 27. Dem hält von der Osten-Sacken eine historische Kontextualisierung der biblischen Referenzen entgegen: »Begriffe oder Argumente wie ›Absolutheit‹ und ›Absolutheitsanspruch‹ verdecken freilich von Beginn an, was gerade jene Aussagen im Neuen Testament kennzeichnet, die dafür herhalten sollen, beide zu begründen. Sie stellen Bekenntnisse dar, die die *Wahrheitsgewissheit* einer Gemeinschaft bezeugen, nicht aber Aussagen, auf die man einen Anspruch der genannten Art gründen könnte. Denn er schlüsse ein, dass der Einzelne oder die Gemeinschaft oder eine Institution, die beide verträte, ein Recht hätte, sich mit dem Absoluten zu identifizieren, um dessen Anspruch geltend zu machen.« Ebd. 107. Und weiter: »Der biblische Begriff für diesen Auftrag, der mit der Gottes- oder Wahrheitserkenntnis gegeben ist, ist in der Bibel Israels wie im Neuen Testament der des Zeugnisses. Zu diesem der Gerichtssprache angehörigen Begriff wiederum gehört konstitutiv das Moment der Glaubwürdigkeit.« Ebd. Osten-Sacken geht auch auf einen Fragenkomplex in diesem Zusammenhang ein, der aber in dieser Studie nicht weiter verfolgt wird: Jener der historischen und gegenwärtigen Einschätzung der Bedeutung von sogenannten Judenchristen. Vgl. dazu ausführlicher ebd.

dieses Kindes durch Papst Pius IX. (*Die Bologna-Entführung: Geraubt im Namen des Papstes.* Historiendrama von Marco Bellocchio 2023).[18] Eine reine Verzichtserklärung auf Judenmission reicht deshalb nicht aus. Es braucht eine konsequente Verabschiedung von substitutionstheologischen Codes in allen Bereichen von Kirche und Theologie, auch im kirchlichen Recht.[19]

Die Frage nach der Haltung der christlichen Dialogpartner*innen zum Thema Judenmission ist ein »neuralgischer Punkt« im jüdisch-christlichen Gespräch – weil er die Fragilität und Vulnerabilität dieses noch jungen Beziehungsgeschehens offenlegt. Selten wird die Körperlichkeit des Dialoggeschehens sichtbarer und bedeutsamer wie hier: Sowohl für das Judentum als auch für das Christentum geht es um existentielle Fragen – für das Christentum eher abstrakt, für das jüdische Volk allerdings konkret existenzvernichtend. Das Christentum ist insofern betroffen, als der biblische Missionsauftrag (Mt 28,19) von Beginn an Identitätsmarker kirchlichen Lebens und kirchlicher Vollzüge ist. Für das jüdische Volk ist die Frage nach der Judenmission eine des Überlebens. Die unsäglichen Leiden, die Christ*innen über die Jahrtausende unter Berufung auf diesen

---

18 Vgl. Tück, Jan Heiner: Entführung im Namen des Heils? In: Die Presse 07.09.2023: https://www.diepresse.com/14701836/entfuehrung-im-namen-des-heils (10.02.2025). Für eine intensivere Auseinandersetzung der Entführung des jüdischen Jungen, Edgardo Mortara, und seiner Bedeutung für den gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog s. Schmuck, Andrea: Die Bologna-Entführung. Ein Krimi über Vertrauen als dialogische Ressource. In: Geist & Leben 98 (2025) 3, o.S. (die Seitenzahlen können an dieser Stelle noch nicht angegeben werden, da das dritte Heft der Zeitschrift Geist & Leben bei Drucklegung des Manuskripts noch nicht veröffentlicht war).

19 Als weiteres Beispiel, das deutlich macht, wie tief substitutionstheologische Muster auch gegenwärtig vor allem in Form von Ausblendungen noch wirken, sei in diesem Zusammenhang auf einen Ansatz Barbara U. Meyers hingewiesen. Für sie ist die Entwicklung einer christlichen Theologie des Sabbats eine Leerstelle. Vgl. dazu Meyer, Barbara U.: Not Just the Time of the Other. What Does It Mean for Christians Today to Remember Schabbat and Keep It Holy? In: JC Relations, o.S.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/not-just-the-time-of-the-other.html (10.02.2025). Der Sabbat ist nämlich Ausdruck des Bundes. Der christliche Sonntag ist dagegen verbunden mit Denkkonzepten der Ersetzung jüdischer Sabbat-Traditionen. Die christliche Einhaltung der Sonntagsruhe könne die theologischen Dimensionen des in der Heiligen Schrift tradierten Sabbat nicht abdecken. Dazu einige Aussagen Meyers: »The challenge to developing a post-supersessionist Christian theology of Shabbat lies in the fact that the Sabbath is for Christians not simply ›the time of the Other.‹ Instead, Christians know of Shabbath from both parts of their own scriptures. Sadly, historical critical exegesis did not help Christian readers of the New Testament to respect Jewish observances of the Sabbath, which suffered through a long history of Christian misinterpretation.« Ebd. Meyer weiter: »My original question of how Christians who are committed to the ongoing covenant between Jews and God can express their own memory of the biblical Shabbat while still acknowledging its distinctively Jewish observance today, may be preliminarily answered with Christians beginning to learn how to sanctify time without forgoing the sanctity of Judaism's otherness. The sanctification of Shabbath by witnessing this sign of the living covenant and the Other's holiness offers Christians an opportunity to learn holy time in the Heschelian sense, not by rivalry but by sharing [Heschel, Abraham Joshua: The Sabbath. New York: Farrar, Strauss und Giroux 2005, 99]. Importantly, sharing time does not mean joining the Other's particular ritual of sanctifying time. Christian post-supersessionist remembrance of Shabbat need not be ritual.« Ebd. Eine Ausnahme bildet Barths Sabbat-Interpretation im Kontext des Schöpfungsnarrativs im Buch Genesis, die Meyer ausführlich darstellt: Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Bd. 3. Die Lehre der Schöpfung. 4. Teil. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag 1961.

Missionsauftrag verübten, prägten sich körperlich in das kollektive Gedächtnis des jüdischen Volkes ein.[20] »Judenmission« steht symptomatisch für die gewaltförmige Performativität der Substitutionstheologie, ihrer realen Auswirkungen auf jüdisches Leben: »Deep within the collective memory of the Jewish people is the long history of tensions, disagreements and violence resulting from centuries of persecution, expulsions and *forced conversions of Jews* by the Catholic Church and its followers. All of this was underpinned by the ›*teaching of contempt*‹, the dehumanization of Jews, which fueled antisemitism.«[21]

Es geht um die Glaubwürdigkeit christlicher Dialogbemühungen, um die Ernsthaftigkeit der Abkehr von einer Lehre der Verachtung und die Wende zum Dialog ohne verschleierte Konversionshoffnungen. Diese Glaubwürdigkeit wurde durch Irritationen wie jene unter dem für jüdisch-christliche Beziehungen ambivalenten Pontifikat Benedikts XVI. auch in den vergangenen zwanzig Jahren immer wieder erschüttert.[22]

Der doktrinal bekannte Verzicht der katholischen Kirche auf Judenmission in G&C 2015 (Kapitel 6.1.3) war deshalb ein überfälliger und notwendiger Akt des Vertrauensaufbaus.[23] Ohne gegenseitiges Vertrauen sind Beziehungen nicht möglich; ohne gegenseitiges Vertrauen kann auch ein theologischer Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen nicht gelingen. Die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche und ihrer Bemühungen um den Dialog mit Jüd*innen entscheidet sich an der Absage an die Judenmission. Sie ist jene Bedingung, die es mindestens braucht (so vor allem Positionen, die der Orthodoxie zugeordnet werden können), damit Jüd*innen prinzipiell bereit sind, in einen theologischen Dialog mit der Kirche einzutreten: »Jetzt, da die katholische Kirche den ewigen Bund zwischen G-tt und Israel anerkannt hat, können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als Partner bei der Welterlösung anerkennen, ohne jede Angst, dass dies zu missionarischen Zwecken missbraucht werden könnte.« (TDW 3[24])

20 Ähnlich auch Neuhaus: Where to from Here? o.S. Punkt 2: »Salvation for the Jews?«.

21 WJC: Kishreinu, o.S. Hervorhebung AS. Vgl. auch Henrix: Israel trägt die Kirche, 163.

22 Aktuell sind jüdische Akteur*innen irritiert über das weitgehende Schweigen katholischer Akteur*innen zum Angriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023.

23 Allerdings bleibt strittig, inwiefern G&C ein Dokument des Lehramtes ist. Dementsprechend ist ebenfalls strittig, wie der autoritative Status der Erklärung des Verzichts auf Judenmission zu bewerten ist. Für einen lehramtlichen Charakter des Verzichts auf Judenmission spricht m.E. auch eine Bemerkung in der Enzyklika EG aus dem Jahr 2013: »Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, *noch rechnen wir die Juden zu denen*, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott *zu bekehren* (vgl. 1 Thess 1,9).« EG 247.

24 Ähnlich, aber deutlich zurückhaltender, wohl auch, weil G&C 40 eindeutiger hätte ausfallen müssen (Kapitel 6.1.3), s. BJR: »Obwohl die katholische Kirche nicht darauf verzichtet hat, gegenüber Juden Zeugnis abzulegen, verstehen wir, dass sie für jüdische Empfindungen Verständnis und Einfühlungsvermögen gezeigt und sich von der aktiven Judenmission distanziert hat.« BJR S. 184. Vgl. Osten-Sacken: Ein Empfehlungsbrief Christi?, 79.

7.1.3 Mission und Theologizität: Zur Relevanz einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

In NA 4 ist dieser Verzicht *ex negativo* angezeigt.[25] Das Konzil verzichtet noch auf jeden Hinweis zu einer Absage an Judenmission, aber, so David Neuhaus, es drücke ebenso wenig ein Interesse an einer Taufe von Jüd*innen aus.[26] Dafür spielt es den gemeinsamen, eschatologisch perspektivierten Topos der Völkerwallfahrt zum Zion ein (NA 4). Dass G&C 2015 die Forderung nach einem Verzicht auf Judenmission schließlich explizit einlöste, wurde deshalb als Durchbruch und als Eintritt in eine neue Phase des Dialogs gewertet (Kapitel 6.1.1): »Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche *keine spezifische institutionelle Missionsarbeit*, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt.« (G&C 40[27])

Doch es bleiben Spannungen und Vagheiten erhalten, vor allem im Zueinander der Nummern 38–43, welche sich exemplarisch in Nummer 40 in der Adjektivierung »institutionell« manifestieren:

> »Es ist leicht zu verstehen, dass die so genannte ›Judenmission‹ für Juden eine sehr heikle und sensible Frage darstellt, weil sie in ihren Augen die Existenz des jüdischen Volkes selbst betrifft. Diese Frage erweist sich auch für die Christen als heikel, weil für sie die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, *in einer anderen Weise* als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. […] Obwohl es eine *prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission* gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der großen Tragik der Schoah.« (G&C 40)[28]

---

25 Vgl. Resonanz auf Zionsverheißung in NA 4: »Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Soph 3,9).« Philip A. Cunningham erinnert in diesem Kontext an eine Diskussion um das Thema Judenmission während der Arbeiten an der Erklärung NA auf dem Konzil, vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 29f.

26 Neuhaus: Where to from Here?, o.S.

27 Hervorhebung AS. Englisches Original: »In concrete terms this means that the Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission work directed towards Jews.« Fraglich im Zusammenhang einer »*institutionellen* Missionsarbeit« bleibt die Bewertung der Geschichte und Rolle der sogenannten *Schwestern Unserer Lieben Frau von Sion*.

28 Englisches Original: »It is easy to understand that the so-called ›mission to the Jews‹ is a very delicate and sensitive matter for Jews because, in their eyes, it involves the very existence of the Jewish people. This question also proves to be awkward for Christians, because for them the universal salvific significance of Jesus Christ and consequently the universal mission of the Church are of fundamental importance. The Church is therefore obliged to view evangelization to Jews, who believe in the one God, *in a different manner* from that to people of other religions and world views. […] While there is a principled rejection of an institutional Jewish mission, Christians are nonetheless called to bear witness to their faith in Jesus Christ also to Jews, although they should do so in

Diese Spannungen, die sich (wie schon in Kapitel 6.1.3 gezeigt) aus einer verschobenen Weiterführung substitutionstheologischer Codes ergeben, markieren eine unbearbeitete Leerstelle innerhalb der katholischen Theologie und des Lehramtes, die in der Rezeption von G&C angezeigt ist: Wie kann der Verzicht auf jegliche Missionstätigkeiten gegenüber Jüd*innen, die zwar »faktisch, aber noch nicht theologisch geklärt«[29] sei, *theologisch begründet* werden? Es gilt also – und darin zeigt sich die theologische Performativität und Dignität des Dialogs – das, was die Performance des Dialogs vorwegnimmt, theologisch einzuholen. Auch unabhängig von jüdischen Forderungen besteht für katholische Theologie im Sinne einer Kohärenz der eigenen Lehrentwicklung seit NA 4 das Interesse, das Problemfeld Judenmission zu bearbeiten. Die Dringlichkeit eines begründeten katholischen Standpunktes gegen eine Judenmission ist auch ökumenisch mit Blick darauf angezeigt, dass in evangelikalen und fundamentalistischen kirchlichen Bewegungen Judenmission teilweise offen propagiert wird.[30]

Für Hans-Hermann Henrix ist der Dialog »die angemessene Weise der Kirche, der Pflicht zum Zeugnis im Verhältnis zum jüdischen Volk zu entsprechen.«[31] Dass auch abseits von Missionsbestrebungen Ansprüche (wie das christliche Bestehen auf der Notwendigkeit eines theologischen Dialogs, Kapitel 2), im Dialog bestehen bleiben und sogar notwendig für den Dialog sind (Kapitel 1.1.3.2), ist mit dem Verzicht auf Judenmission nicht obsolet geworden. In der Arbeit Notger Slenczkas beispielsweise wird in einer extremen Ausprägung ein christliches Unbehagen gegenüber einem solchen Anspruch deutlich: In seiner Betonung der Eigenständigkeit von Judentum und Christentum, kann er die bleibende Verwiesenheit des Christentums an das Judentum nicht mehr jenseits von Aneignung und Vereinnahmung denken (Kapitel 3.1.2). Umso dringlicher ist es aber, diese Ansprüche nicht zu verschweigen, sondern sie offenzulegen und im Dialog zu diskutieren.

Wenn diese Studie die offenbarungs- und erkenntnistheologische Qualität des Judentums und des Dialogs bestimmt (Kapitel 2 und 8), eröffnet sie damit auch Perspektiven einer theologischen Begründung des Verzichts auf Judenmission, denn, so Gregor

---

a humble and sensitive manner, acknowledging that Jews are bearers of God's Word, and particularly in view of the great tragedy of the Shoah.« Hervorhebung AS.

29 So schon 2008: Kasper, Walter Kardinal: Das Wann und Wie entscheidet Gott. In: FAZ. 20. März 2008, 39: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/karfreitagsfuerbitte-das-wann-und-wie-entscheidet-gott-1512132.html (10.02.2025), wobei sie auch nach G&C 2015 noch offen ist.

30 Vgl. dazu Ariel, Yaakov: Instructing Christians and Jews. Evangelical Missions to the Jews. In: ders.: An Unusual Relationship. Evangelical Christians and Jews, 111–125. Vgl. auch Frankemölle, Hubert/Wohlmuth, Josef: Einführung der Herausgeber. In: Dies.: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 9–15.

31 Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 27f. Bspw. Auch die Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee deutscher Katholiken vom 9. März 2009: »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen.«: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/erklaerung-201enein-zur-judenmission-2013-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen201c (10.02.2025). Vgl. dazu auch Amherdt, François-Xavier/Delgado, Mariano (Hg.): Dialogue et mission. Une contradiction? Actes du sixième Forum *Fribourg Église dans le monde*, Université de Fribourg, 17 octobre 2014 (Théologie pratique en dialogue/Praktische Theologie im Dialog 47). Basel: Schwabe Verlag 2018.

Maria Hoff, »[f]ür die katholische Kirche würde die entsprechende Zustimmung« zur Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs »in theologischer Hinsicht jeder Judenmission die Grundlage entziehen«[32]: »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. Dies als (1.) theologische Dialogvoraussetzung und (2.) die dialogische Performativität von beiden Seiten wahrzunehmen, aber auch geltungstheoretisch umzusetzen, steht freilich noch aus, wie BJR belegt.«[33]

7.2 Perspektiven: katholische Ansätze zur theologischen Begründung des Verzichts auf »Judenmission«

Die Frage danach, wie theologisch begründet werden kann, was historisch zwingend und doktrinal bereits verbürgt ist – nämlich dass die katholische Kirche auf jede Form der institutionalisierten Missionstätigkeit gegenüber Jüd*innen verzichtet – ist eine entscheidende Drehscheibe für eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs. Wie unter einem Brennglas erscheint ein Dilemma im Zueinander zweier theologischer Grundperspektiven: Wie ist (1.) das christliche Bekenntnis zu Jesus als *Messias* und universalem Heilsbringer zu vermitteln an (2.) die in den vergangenen sechzig Jahren aus dem lebendigen Kontakt mit dem Judentum, also dem Dialog heraus gewachsene christliche Anerkennung, dass Jüd*innen bleibend im *Bund* mit Gott leben?[34] »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes.« (G&C 36)

Mit diesem soteriologischen Problem ist umzugehen und zwar – so fordert es die Traditionsbildung des Dialogs und so benennt es Philip A. Cunningham, auf dem Niveau, dass dabei die Lebendigkeit und bleibende Bedeutung des Judentums und des Bundes einerseits wie auch die historisch-faktische Schuldhaftigkeit der Kirche gegenüber Jüd*innen andererseits mitbedacht werden.[35] Zwar kennt die Kirche Heil auch außer-

32 Hoff: Identität in Beziehung, 169.

33 Ebd.

34 Dieses soteriologische Problemfeld weist selbstverständlich über den jüdisch-katholischen Dialog hinaus und ist verortet im größeren Diskurs der Frage nach der soteriologischen Bedeutung anderer, nicht-christlicher Glaubenstraditionen. Vgl. dazu Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie.

35 Die Frage danach, ob Jüd*innen am Heil Anteil haben, ist, darauf macht David Neuhaus aufmerksam, vor allem eine *christliche*, : »Jews tend not to debate the question ›who is saved?‹. Nonetheless, for Christians engaged in the relationship with the Jewish people, the soteriological issue remains a signivicant even if ambiguous one.« Ders.: Salvation and the Jews. In: JC Relations (10.02.2025), o.S.: https://www.jcrelations.net/d/arti-kel/artikel/salvation-and-the-jews.html (10.02.2025). Sie ist vor allem eine inner*katholische* insofern, als es um die Kohärenz der Lehre geht. Vgl. dazu Cunningham: »Aside from creeds, theologies and curricula that are rooted in a salvation history approach not only need to acknowledge the vitality of Judaism in the past and present; they also need to acknowledge forthrightly when Christians have in history sinned in relations to Jews.« Cunningham: Maxims for Mutuality, 55. »The challenge is intensified by the fact that the Second Vatican

halb der Kirche (LG 16 und NA 1 und 2). Wie aber geht die Kirche mit dem expliziten »Nein« des Judentums zu Jesus als dem Christus um, ein »Nein«, welches »das Innerste der Kirche berührt«[36]?

> »Vor allem im Hinblick auf den Dialog mit dem Judentum, *der das Innerste der Kirche berührt*, wird deutlich, dass die Kirche nicht über die Präsenz Gottes und seines Wortes in der Zeit verfügen kann. Das Zweite Vatikanum hat in seinem Bekenntnis zur bleibenden Erwählung Israels, zur Religionsfreiheit und zur Möglichkeit des Heiles auch außerhalb der Kirche bezeugt, dass die Kirche die Liebe Gottes nur dann glaubwürdig verkünden und leben kann, wenn sie das Leben Gottes nicht für sich allein beansprucht, sondern sich als Zeichen und Werkzeug (LG 1) für alle öffnet und das Heil in einer Art Machtverzicht, Paulus und Augustinus folgend, dem unendlichen Gott überlässt, der sich für alle Menschen öffnen will, damit sie das Leben haben.«[37]

In den vergangenen Jahrzehnten wurden dazu unterschiedliche Ansätze entwickelt.[38] Aus diesem forschungstheologischen Diskurs werden im Folgenden die Hauptargumentationslinien und wiederkehrende Begründungsfiguren extrahiert und besprochen.[39] Lösungsversuche gibt es derzeit vor allem dahingehend, dass Implikationen in den

---

Council really did not address contemporary theological developments in Christology or soteriology as it did with ecclesiology, liturgy, or revelation,« so Cunningham weiter. Ebd. 59.

36 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 9f.

37 Ebd.

38 Die Spannung zwischen allgemeiner Heilsbedeutung Jesu Christi und dem Glauben, dass der Bund mit Israel nicht gekündigt ist, weiter zu bedenken, sei der christlichen Theologie aufgegeben, vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 96–98. Diese Frage betrifft nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. NA 1–3) aber nicht nur den jüdisch-katholischen Dialog, sondern Dialoge der katholischen Kirche mit anderen Religionsgemeinschaften generell und bildet auch gegenwärtig noch ein unabgeschlossenes, dynamisches Forschungsfeld. Vgl. dazu auch die Diskussion um die ZdK-Erklärung »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog« von 2009. Darin heißt es: »Wann, wie und ob sich Juden und Christen auf ihrem Weg zum ›Reich Gottes‹ begegnen, bleibt ein uns Menschen verborgenes Geheimnis Gottes.« In einer Stellungnahme vom 14.04.2009 kritisierte Gerhard Ludwig Kardinal Müller die Erklärung als »Verkürzung der katholischen Glaubenslehre von der Verwirklichung des universalen Heilswillens in Jesus Christus und dessen einziger Heilsmittlerschaft und der daraus folgenden Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Taufe«. Vgl. dazu Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen – von »Nostra Aetate« bis zu Papst Benedikt XVI., 34.

39 Zur Auswahl: Da sich das Dilemma in dieser Studie in erster Linie vor dem Hintergrund katholischer Lehrentwicklung stellt (wobei die Fragestellung natürlich christliche Traditionen generell betrifft), beschränkt sich die Auswahl auf katholische Theolog*innen. Sie bildet derzeit exemplarisch die (im Kontext des hier vorgestellten Forschungsansatzes, vgl. Teil 1 dieser Studie) überzeugendsten (s. die folgenden Unterkapitel) Ansätze dieses innerkatholischen Diskurses ab. Ein weiteres Auswahlkriterium ist, dass die Ansätze auf dem oben genannten »Problemniveau« argumentieren, dass sie also keinen Logiken von *richtig-falsch* (bspw. »nur die Kirche kann im Bund mit Gott stehen«) oder von umgekehrter Proportionalität (je bedeutender die Heilsuniversalität Jesu Christi, desto weniger Bedeutung kann dem gegenwärtigen Judentum im Heilshandeln Gottes zugesprochen werden) erliegen. Diskutiert werden folgende Theolog*innen: Josef Wohlmuth, John T. Pawlikowski, Philip A. Cunningham, Hans Hermann Henrix, René Dausner, Erwin Dirscherl, Klaus von Stosch, Marianne Moyaert, Barbara U. Meyer. Interessant wären darüber hinaus die konservativeren Ansätze Jan-Heiner Tücks oder Gavin D'Costas, die in dieser Studie nicht mehr berücksichtigt werden konnten.

theologischen Grundperspektiven *Jesus Christus* und *Bund* genauer bestimmt und Problemüberhänge sichtbar gemacht werden. Dadurch können die kontradiktorischen Spannungen im Zueinander beider Perspektiven abgebaut werden.

Hans Hermann Henrix beobachtet, dass die Argumentationen je unterschiedlich ausfallen, abhängig davon, ob entweder die universale Heilsbedeutung Christi und/oder der Kirche oder die bleibende Gültigkeit des Bundes stärker betont werden.[40] Entlang dieser Einschätzung wird für die folgende Darstellung der Begründungsansätze eine Differenzierung eingezogen.[41] Es geht dabei aber im Folgenden weniger wie bei Henrix darum, welche Perspektive stärker betont wird, sondern darum, an welcher Perspektive die Argumente ansetzen: Versuchen sie eher eine Bestimmung der Heilsuniversalität Jesu Christi (Kapitel 7.2.1.2, 7.2.1.3 und 7.2.2) – oder eine des ungekündigten Bundes (Kapitel 7.2.3.1, 7.2.3.2 und 7.2.3.3)?

Was die Ansätze insgesamt eint, ist der Versuch, antithetisches Denken zu überwinden. Dabei zeichnet sich eine Abkehr von einem Verheißungs-Erfüllungs-Schema[42] ab und eine Hinwendung zu differenzhermeneutischen Überlegungen. Differenzhermeneutische Ansätze versuchen in den Bestimmungen von Christologie und Bundestheologie stärker die Kontinuitäten zwischen Judentum und Christentum zu betonen und bleibende Differenzen als von Kontinuität getragen und als theologisch bedeutungsvoll darzustellen (vgl. auch den Ansatz der Dokumentenanalyse in Teil 3, nach Judentum und Christentum *verbindenden* Topoi zu suchen, Kapitel 5.2.2). Gleichzeitig werden Differenzen, Brüche und Alterität in der eigenen Identität bewusster wahrgenommen. Insgesamt deutet sich eine Transformation christlicher Grammatik an, eine Um- und Neuorientierung der Grundstruktur christlich-theologischen Denkens und Sprechens.

Mit Blick auf den in Kapitel 8 entworfenen Dialog als Erkenntnisraum wird hier bereits die erkenntnistheologische Dignität des jüdisch-christlichen Dialogs nachvollziehbar: die Performance des Dialogs, d.h. vor allem die vielfältigen Relativierungen durch das Judentum als *locus theologicus* (Kapitel 8.2.1) zeigen Verzerrungen, Überbetonungen, Einseitigkeiten, triumphalistische Tendenzen sowie Übersehenes und Ausgeblendetes in der Theoriebildung katholischer Theologie auf. Im Erkenntnisraum des Dialogs muss und darf sich die Kirche an ihre Schuldhaftigkeit und die Vorläufigkeit ihrer Lehre und ihrer Lebensvollzüge erinnern lassen.

---

40 Vgl. Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 34.

41 Wichtig in diesem Zusammenhang ist ein relativierender Hinweis: Diese Unterteilung will nicht mehr, aber auch nicht weniger, als ein Hilfskonstrukt sein. Tatsächlich nämlich treten die Argumente nie in »Reinform« auf, sondern gehen ineinander über und funktionieren auch nur durch gegenseitige Zuordnungen. Dabei wird weder der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben noch darauf, in diesem Rahmen die Ansätze umfassend darstellen zu können.

42 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 63: »In der Tat ist die Rede von einer Progression [bspw. in PJSE oder G&C – AS], in der Kontinuität und Diskontinuität quasi aufgehoben werden sollen, ambivalent. Ist das nicht die Sprache der quantitativen Überbietung?"

7.2.1 Christus als universaler Heilsbringer (Grundperspektive I)

7.2.1.1 Christologie und Inkarnation: Jesus der Jude

Christliche Theologie steht heute sowohl aus historischen, dialogtheoretischen wie auch aus theologieimmanenten Gründen vor der Herausforderung, Christologie so neu zu formulieren, dass damit nicht das Leben im bleibend gültigen Bund des jüdischen Volkes, also das Heilshandeln Gottes im und mit dem jüdischen Volk limitiert oder negiert wird. Die frühchristlichen Konzilien, die bis heute grundlegend für christliche Dogmatik und die Christologie insbesondere sind, zeugen retrospektiv im Lichte des Dialogs von einer bedeutsamen Leerstelle, auf die Philip A. Cunningham aufmerksam macht: Im Nicäno-Konstantinopolitanum beispielsweise werden weder das Volk Israel und seine Bündnisbeziehung mit Gott noch das Judesein Jesu explizit erwähnt.[43] Diese Ausblendungen des konstitutiv eingeschriebenen Jüdischseins in die Person Jesu, führt vielfach zu einer unhistorischen und entkörperten Wahrnehmung und Darstellung.[44]

Eine erste inkarnatorische Perspektive legt sich im Kontext der historisch-exegetischen Forschung zum sogenannten »Parting of the Ways« nahe (Kapitel 1.4.1). Die Erinnerung daran, dass Jesus selbst sich als ganz und gar zugehörig zum jüdischen Volk verstand und auch seine Zeitgenoss*innen bei aller Streitbarkeit seiner Person und Lehre diese Zugehörigkeit nicht in Abrede stellten,[45] dass er die schriftliche und mündliche Tora kannte und studierte, dass er sich an das damalig gültige jüdische Recht hielt und sich aktiv in halachische Diskussionen einbrachte, hilft Christ*innen, so Barbara U. Meyer, »to perceive Jesus' humanity in accordance with the earliest dogma [of him as fully human], even illuminating it by making humanness more concrete.«[46]

Christ*innen teilen die für Jesus alltäglichen Lebensvollzüge heute nicht mehr. In den jüdischen Traditionen aber besteht sie weiter (zwar transformiert, aber doch aktiv tradiert und gelebt). In der Beschäftigung mit Jesus begegnen Christ*innen deshalb jüdische Andere, so Meyer weiter: »Jesus the Jew remains an Other for contemporary Christians with regard to his embodiment of Torah and bodily practice of the command-

43 Vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 54. Auch das in der gegenwärtigen katholischen Liturgie verortete Apostolische Glaubensbekenntnis kommt ohne diese Bezüge aus (sofern man es nicht implizit mit dem Hinweis auf Maria mitgemeint weiß).

44 Als Beispiel nennt Cunningham den Communio-Artikel Benedikt XVI. Vgl. dazu Cunningham: Maxims for Mutuality, 56f.; Ratzinger/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue, 387–406.

45 Vgl. Cunningham: Seeking Shalom, 38. Barbara U. Meyer weist darauf hin, dass nicht nur historisch, sondern auch im gegenwärtigen Judentum über die Grenzen einzelner Strömungen hinweg Jesus als Jude anerkannt wird – und dass diese Anerkennung theologisch relevant ist und von der theologischen Performativität des Dialogs zeugt: »In a post-Shoa world, the Jewish recognition of Jesus as a Jew is more than Christians could have hoped for. It is the deepest recognition imaginable, even, and maybe especially, in a context of Jews criticizing Christianity.« Meyer, Barbara U.: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 144–156, 156.

46 Meyer, Barbara U.: Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations. New York: Cambridge University Press 2020, 53.

ments.«[47] Das Ernstnehmen der Inkarnation, also der Fleisch-Werdung des Wortes Gottes im Juden Jesus, verweist Christ*innen bereits unaufhebbar an das Judentum: Der Jude Jesus, seine Person und Botschaft, aber auch der »Vorgang« der Fleisch-Werdung selbst, können ohne Bezug auf die Tradition der Tora und ihrer Rezeption im Leben des jüdischen Volkes nicht angemessen verstanden werden. »[A]s the Word of God incarnated in the first-century Jew who was immersed in God's Word present in the text of the Torah, both the divinity and humanity (and ongoing glorified life) of Christ are inextricably bound to the Jewish people and tradition.«[48]

Das Judesein Jesu ist für die Entwicklung christologischen Denkens auch insofern relevant, als es zeigen kann, dass die Christologie nicht nur die wohl am häufigsten aufgerufene Differenz zwischen Judentum und Christentum ist: Jesu Jüdischsein macht auch auf eine *innerchristliche* Differenz aufmerksam. Barbara U. Meyer spricht von einem »*identity gap* between Jesus and his followers and belivers«[49]. Die Betonung, dass Jesus Jude war und sein Leben aus der jüdischen Tradition und den Gesetzen heraus gestaltete, lässt erahnen, dass das Judesein Jesu in christlichen Vollzügen nicht mehr eingeholt werden kann. Diese Dimension bleibt Christ*innen entzogen. Auch im Bekenntnis zum verherrlichten Jesus als Christus ist dieses Entzogensein ist nicht einfach aufgehoben. Es ist eben diese Differenz in der eigenen, christlichen Tradition, die das christliche Bekenntnis zu Jesus, christliches Sprechen zu und über ihn, bleibend an das Judentum bindet.

Und noch mehr: Für Meyer ist das Judesein Jesu *offenbarungstheologisch* von Bedeutung. Denn das Judesein Jesu bringt Christ*innen überhaupt erst in Beziehung mit der Wirklichkeit des Gottes Israels und schenkt Christ*innen Anteil am Leben in seinem Bund:

> »Among the various identities of Jesus Christ, *it is his Jewishness that binds Christians to the living God of the living covenant*. The memory of Jesus' being Jewish brings with it

47 Ebd. 149.

48 Cunningham: Maxims for Mutuality, 68. Vgl. dazu auch Cunningham: Maxims for Mutuality, 18: »In other word, an appreciation of Jesus's Jewishness is crucial to understanding the central Christian dogma of the Word made flesh. […] The full theological meaning of the Jewishness of Jesus remains an important desideratum for contemporary Christology […].« Pawlikowski erinnert daran, dass zu dieser neuen Sicht auf Jesus bezüglich seiner jüdischen Identität, vor allem auch Jüd*innen beigetragen haben: Pawlikowski nennt Michael Wyschograd, Elliot Wolfson, Benjamin Sommer, Daniel Boyarin und als aktuellen Ansatz jenen von Shaul Magid. Vgl. dazu Pawlikowski, John T.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*. Traduit de l'américain par Robert Kremer. In: Recherches de Science Religieuse 105 (2017) 1, 15–38, 37.

49 Meyer: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, 154f. Hervorhebung AS. Rutishauser schlägt beispielsweise vor, Jesus als Stimme in die Halacha oder die jüdische mündliche Tradition aufzunehmen und begründet das in Resonanz auf Michael Wolffsohn damit, dass das rabbinische Judentum »in Talmudic times« den Geist des historischen Jesus mehr internalisiert und transformiert habe als das Christentum. Vgl. Rutishauser, Christian: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ« – Catholic Doctrines in Contradiction? In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 229–250, 248f.

> a remembering of this Jew to his fellow Jews. Their recognition of Jesus as a Jew is a meaningful acknowledgement and a sign of Christian belonging to the same God. Thus without conversion or confusion, Christians are inseparably and indivisibly responsible to the Jewishness of the one Jew and the other Jews.«[50]

Der Gedanke der Inkarnation, der Einwohnung Gottes in einen Menschen, ist auch insofern *verbindend*, als er – und darauf weist Klaus von Stosch hin – aus der jüdischen Tradition, insbesondere aus messianischen Traditionsbeständen – nachvollzogen werden kann. Der eigentliche Stein des Anstoßes und Grund für das jüdische Nein zu Jesus Christus sei nicht so sehr die Verehrung Jesu als Messias und fleischgewordenes Wort Gottes, sondern, die bleibende Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.[51]

In einer ähnlich akzentuierten Weise versucht John T. Pawlikowski Inkarnation an jüdisches Denken zu vermitteln.[52] Christlicherseits wird Inkarnation häufig als historisches Ereignis in seiner Singularität gedeutet, an dem das christliche Bekenntnis zu Jesus als Messias hängt. Pawlikowski schlägt dagegen vor, die Betonung weniger auf den einmaligen Ereignischarakter zu legen, sondern Inkarnation stärker im Sinne einer *göttlichen Eigenschaft* zu denken. In Resonanz an Paul von Buren spricht Pawlikowski davon, dass das Christusereignis die Menschenfreundlichkeit Gottes und seine einzigartige Beziehung zu den Menschen, die bereits für alttestamentlich-jüdische Traditionen von Bedeutung ist, *transparent*, offenbar werden ließ:

> »[C]ette humanité existait en Dieu depuis le tout début. Ainsi, nous dirions avec saint Paul que Dieu, d'une certaine façon, ne s'est pas fait homme en Jésus, mais *qu'il avait depuis toujours une dimension humaine*. L'humanité était une partie intégrante de Dieu de toute éternité. L'événement-Christ était cependant décisif pour la pleine manifestation au monde de cette réalité. À cet égard, je me sentirais à l'aise d'un point de vue théologique avec le terme *transparent*, une image qu'a lancée Paul van Buren, mais qu'il n'a jamais formellement fait sienne. Selon cette perspective, la venue du Christ a donné une plus grande transparence au lien entre Dieu et l'homme.«[53]

---

50 Meyer: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, 156.

51 Vgl. von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie, 131. Verweis auf: Wyschogrod, Michael: Inkarnation aus jüdischer Sicht. In: EvTh 55 (1995), 385–398, 391.

52 Für Pawlikowski ist eine inkarnatorisch perspektivierte Christologie ein vielversprechender Ansatz: »[J]e pense que la christologie incarnationnelle est l'approche la plus prometteuse pour une compréhension de l'événement-Christ laissant un espace théologique légitime au judaïsme.« Ders.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*, 31. »Mais soyons clair : la vision évoquée ne consiste pas à assimiler Dieu à la totalité de l'humanité. Ce serait dénaturer profondément mon propos. Selon moi, un abîme à jamais infranchissable demeure entre Dieu et la communauté humaine.« Ebd. Ausführlich dazu ders.: Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue. John T. : Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue. Eugene: Wipf and Stock 2001.

53 Pawlikowski: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*, 32.

In Jesus als dem fleischgewordenen Wort Gottes in einem jüdischen Menschen sind aus christlicher Perspektive Judentum und Christentum, sind Differenz und Kontinuität – um einen Bogen zurück zur Christologie der frühchristlichen Konzilien zu schlagen – »*ungetrennt* und *unvermischt*«[54] aufeinander bezogen, wie Gregor Maria Hoff vorschlägt. Meyer führt diesen Gedanken soteriologisch weiter: »It is one and the same God who gave the Torah and who sent Jesus Christ, the same God who created the world and made a covenant with Israel. […] Christian memory bears witness to Torah-observance as the way Jesus lived the covenant even though Christians live and observe the covenant differently.«[55]

7.2.1.2 Christologie und Trinität (logostheologisch): Heil durch den (drei-)einen Gott?

Die Frage, wie es um das Heil derjenigen Menschen bestellt ist, die nicht der katholischen Kirche qua Taufe angehören, beschäftigt die Kirche seit ihrem Beginn. Dass die Kirche Christus als den universalen Heilsbringer bekennt, geht biblisch zurück beispielsweise auf Joh 14,6: »Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.« Mit dem im 15. Jahrhundert als Dogma festgeschriebenen *Extra ecclesiam nulla salus* wurde das Bekenntnis zu Jesus als Christus an den Bekenntnisraum der Kirche gebunden: Nur wer sich zu Christus bekenne und durch die Taufe zur Kirche gehöre, könne am ewigen Heil teilhaben.[56] Neben diesem Dogma kennt die kirchliche Tradition immer auch die Lehre von Heilsmöglichkeiten für Menschen, die nie die Möglichkeit hatten, von Christus und der Kirche zu hören. Dementsprechend heißt es auch in LG 14:

> »Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. *Mk* 16,16; *Joh* 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.« (LG 14)

Die Erklärung DI aus dem Jahr 2000 hält an Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche fest, bindet sie aber immer zurück an das Heilshandeln Christi durch den Heiligen Geist

---

54 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria: A Realm of Differences: The Meaning of Jewish Monotheism for Christology and Trinitarian Theology. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 202–220, 218: »From a Christian point of view Judaism and Christianity are both independent – and as expressed in the language of the Council of Chalcedon – *inseparable* and *distinct*, linked together.«

55 Meyer: Jesus the Jew in Christian Memory, 54.

56 Wichtig ist hier der enge Zusammenhang zwischen Heil und den Sakramenten (Vermittlung durch die Kirche), auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, dessen genauere Betrachtung aber sicherlich ebenso wertvoll für die Frage nach dem Heilshandeln Gottes in Israel sein könnte.

und die Vermittlung im Raum der Kirche durch die Sakramente: »Bezüglich der *Weise*, in der die heilbringende Gnade Gottes, die immer *durch Christus im Heiligen Geist* geschenkt wird und *in geheimnisvoller Beziehung zur Kirche* steht, die einzelnen Nichtchristen erreicht, stellt das Zweite Vatikanische Konzil lediglich fest, dass Gott sie schenkt ›auf Wegen, die er weiß‹ (AG 7). Die Theologie ist damit beschäftigt, dieses Thema zu vertiefen.« (DI 21)[57]

Mit Blick auf das Judentum sind solche inklusivistischen religionstheologischen Aussagen, die sich für Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche öffnen, in besonderer Weise problematisch: Denn Jüd*innen kennen Christus und die Kirche (das mag individuell zwar nicht zutreffen, ist aber für die jüdische Tradition als Ganzes anzunehmen), lehnen aber für sich ein Bekenntnis zu Christus und der Kirche explizit ab.

Bei der Gelegenheit sei eine erkenntnistheologisch relevante Leerstelle in Soteriologien markiert, die sich von einer Außenperspektive der Kulturtheorien her abzeichnet: Im Kontext der Frage nach Heilsmöglichkeiten *außerhalb* des Raums der Kirche ist genau diese Zuordnung von *innen* und *außen* fragwürdig: Es legt ein Verständnis von Kirche gleich eines abgeschlossenen Raums oder Gebäudes nahe. Ein so akzentuiertes Kirchenverständnis geht von homogenen, stabilen Identitäten aus und ist unsensibel für die Wahrnehmung von *entangled histories*[58], von internen Pluralitäten und Übergängigkeiten. Was bedeutet es vom Dialog als Glaubensraum her und vom christlichen Selbstverständnis, dass das Judentum zum Innersten der Kirche gehört? Für Sigrid Rettenbachers ekklesiologischen Ansatz beispielsweise sind gerade die Fremdeinträge konstitutiv für ein zeitgemäßes Verständnis von Kirche:

> »Während es *Dominus Iesus* um eine Wahrung der abgeschotteten, rein christlichen Identität zu tun ist, die nicht durch andere religiöse Traditionen und ihre Wahrheitsansprüche tangiert und gefährdet werden darf, geht die vorliegende Arbeit davon aus, dass sich andere religiöse Traditionen schon immer in das eigene christliche Selbstverständnis eingeschrieben haben. […] Die Kirche ist in *Dominus Iesus* ein Ort der Identitätswahrung, der nicht noch einmal in seiner Bedingtheit durch komplexe verwobene Geschichten, die die Kirche untrennbar mit anderen religiösen Traditionen verbindet, reflektiert wird. Da nicht erkannt wird, dass sich andere religiöse Traditionen immer schon in das eigene religiöse Selbstverständnis eingeschrieben haben, geht eine wichtige erkenntnistheoretische Perspektive verloren.«[59]

Während die christozentrische Logik im Kontext einer Religionstheologie zumindest teilweise zu greifen scheint, verschärft sich die von Rettenbacher angesprochene Proble-

---

57 Philip A. Cunningham versucht eine kollektive Lesart dieser soteriologischen Aussagen in DI. Die Heilszusage gilt für Cunningham nicht nur für Individuen, sondern auch für deren Glauben und die religiösen Gemeinschaften, in denen dieser Glaube tradiert und gelebt wird: »People without knowing or accepting Christ (i.e., the Word incarnate) through ways known to God alone, which involve the raised Christ action in their hearts through the power of the Spirit. This saving activity of Christ and the Spirit is at work not only in the hearts of individuals, but also in their cultures and religions.« Cunningham: Maxims for Mutuality, 62.

58 Zum Konzept entangled histories s. Kapitel 1.4.1 sowie Conrad/Randeria: Einleitung. Geteilte Geschichten, 9–49; Mintz: Sweetness and Power.

59 Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 353.

matik mit Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog und das besondere Naheverhältnis zum Judentum. Es ist deshalb kaum überraschend, dass das Judentum in DI keine explizite Erwähnung findet. So bleibt die Frage, wie die in NA 4 und DI präsente inklusivistische Religionstheologie zu vermitteln ist an biblische Aussagen wie Joh 4,22 (»[…], denn das Heil kommt von den Juden.«) oder Röm 11,26 (»Dann wird ganz Israel gerettet werden.«). Ist DI überhaupt relevant für den Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs insofern, als das Judentum keine der Kirche äußerliche religiöse Tradition ist, sondern vielmehr schon immer bereits konstitutiv zum Innenraum der Kirche gehört (Heilige Schrift, Bund, Jesus der Jude etc.)?[60] Für Philip A. Cunningham ist das fraglich: »[It] leads to the question of how helpful *Dominus Iesus's* treatment of the salvation of the followers of the world religions in general is to the particularity of Judaism's relationship with God. After all, the Catholic Church affirms that Jews are covenanting with God, so Jew's relationship with God is hardly through means ›known to God alone‹.«[61] Wie kann man dann christologische und vor allem soteriologische Aussagen mit Blick auf das Judentum konkretisieren, wenn gilt, dass Jüd*innen aufgrund ihres Lebens im bleibend gültigen Bund mit Gott am Heil teilhaben *ohne* Bekenntnis zu Christus und ohne Aufnahme in die Kirche qua Taufe?

Ansätze in diese Richtung argumentieren vor allem trinitäts- und logostheologisch.[62] Aus einer christlichen Perspektive ist, so Cunningham, jener Gott, den

60 In eine ähnliche Richtung gehen auch die Überlegungen Josef Wohlmuths im Kontext der Diskussion um die Karfreitagsfürbitte: »Die Rettung Israels geschieht somit – parallel und unabhängig vom Vorgang der Völkermission – durch Gott, nicht durch die Kirche. Von Judenmission kann deshalb nicht die Rede sein.« Wohlmuth, Josef: Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen. In: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 191–204, 200. Und weiter: »Dies bedeutet, dass in der Karfreitagsfürbitte von 2008 aus der paulinischen Überzeugung der Rettung ganz Israels am Jüngsten Tag eine Geschichtsaussage wird: Während das Heil durch Jesus Christus der gesamten Völkerwelt via Kirche vermittelt wird, geschieht durch Gott die Rettung Israels.« Ebd. 201. Klaus von Stoschs Einwand dazu ist allerdings nicht unberechtigt und sollte in Überlegungen dieser Art nicht übergangen werden: »So wichtig diese Feststellung ist, so drängend bleibt die Frage, ob bei diesem eschatologischen Konzept die Versöhnung zwischen Judentum und Christentum nicht einseitig zu Lasten des Judentums erhofft wird.« Von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 129.

61 Cunningham: Maxims for Mutuality, 62. Vgl. G&C 20: »Als ›inter-religiösen Dialog‹ im eigentlichen Sinn kann man daher das jüdisch-christliche Gespräch nur mit Vorbehalt bezeichnen; man könnte eher von einer Art ›intra-religiösem Dialog‹ oder ›innerfamiliärem Dialog‹ sui generis sprechen. Der Heilige Papst Johannes Paul II. drückte diesen Sachverhalt in seiner Ansprache am 13. April 1986 in der römischen Synagoge folgendermaßen aus: ›Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.‹"

62 An dieser Stelle sei als Desiderat angemerkt (vor allem mit Blick auf den interreligiösen Dialog) eine Erweiterung logostheologischer Christologien um pneumatologisch reformulierte Christologien, die die körperliche Dimension der Inkarnation berücksichtigen. Vgl. dazu Pawlikowski: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue, 8–14, v.a. 8 und 11 und Verweis auf Lodahl, Michael E.: Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion. Mahwah NJ: Paulist Press 1992.

Christ*innen im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu als einen Gott erfahren haben, der Leben und Liebe in Beziehung ist (s. christliche Rede von der Trinität), derselbe Gott wie jener, der mit dem jüdischen Volk im Bund steht: »Again, although Jews do not conceive of God in this manner, or to put in another way, Jews are not participants in the Christian revelation, nonetheless, by virtue of the intimacy of living in covenant with God, Christians must conclude that the Creator/Sustainer, Word, and Spirit are dynamically at work in Jewish covenantal life.«[63]

Ähnlich formuliert G&C unter Aufnahme einer Rede von Papst Franziskus: »›Beide Glaubenstraditionen [die jüdische und die christliche – AS] beziehen sich auf den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat.‹ (Rede an die Mitglieder des *International Council of Christians and Jews*, 30. Juni 2015).« (G&C 24, Kapitel 6.1.3.1) Wenn Christ*innen anerkennen, dass Gott weiterhin im jüdischen Volk wirkt (EG 249), dann erkennen sie den trinitarischen Gott am Werk, ohne dabei zu beanspruchen, dass Jüd*innen diesen Gott ebenfalls als trinitarisch erfahren und bekennen müssten, so Cunningham: »Jews and Christians are thus co-covenanting companions with distinctive ways of walking with God, or in two different »modes« of covenanting. By stressing the divine Word's active presence in the community of Israel, Christians can perceive the glorified Jesus at work in Jewish spirituality.«[64]

Wie schon zuvor inkarnationstheologisch, macht Erwin Dirscherl auch bezüglich der zwei Modi des im Bund Stehens mit Gott nicht nur eine Diskontinuität aus, sondern wiederum eine Kontinuität. Diese Kontinuität verortet er im Logos, im Wort, das Gott zu uns Menschen spricht: »Es gibt bei aller Diskontinuität eine *Kontinuität* der Heilszusage *durch das Wort Gottes*. Diese Kontinuität muss letztlich doch höher bewertet werden als die Diskontinuität, selbst wenn das Judentum zu einer anderen Glaubenssicht kommt als die Christen. Denn mit der unwiderruflichen Heilszusage an sein Volk steht die Treue Gottes ebenso auf dem Spiel wie der Charakter des Alten Testaments als Wort Gottes ›aus sich heraus‹.«[65]

Der Logos, der nach christlichem Bekenntnis in Jesus Fleisch geworden ist (Inkarnation), wirkte und wirkt auch nach Christus und bis heute aufgrund der unverbrüchlichen Bundeszusage Gottes im jüdischen Volk:

> »From a Christian viewpoint this must mean that even after the time of Christ, the people of Israel have been interacting covenantally with the Triune One. The rise of rabbinic Judaism and Jewish religious life up to today must therefore be seen as expressions of the divine Logos and Spirit living in the midst of the covenanting and divinely sustained community of the people Israel. […] From a Christian perspective, then, the glorified

63 Cunningham: Maxims for Mutuality, 63.

64 Ebd. 66.

65 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 65. Hervorhebung AS. »Und wenn Gott zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zu konkreten Menschen sein erwählendes, berufendes und zum Zeugnis ermächtigendes Wort gesprochen hat, dann gehört die Konkretion des Volkes Israel als physische Größe bleibend zur Erwählung hinzu und kann nicht auf eine spirituelle Ebene reduziert werden. Gott hat sich konkret an sein Volk in Raum und Zeit gebunden, was auch geschieht. Das gehört zur Inkulturation des Wortes Gottes, das gehört zur Ernstnahme des Judeseins Jesu und inkarnatorischen Denkens. Diese konkrete Bindung kann von Menschen nicht gelöst werden.« Ebd.

> Christ covenantally abides both within the church and within the community of Israel because the triune God abides with both peoples.«[66]

Die Heilszusage Gottes, also die Zusage des heilvollen Wirkens des Logos, bleibt für Jüd*innen gültig auch ohne Bekenntnis zum inkarnierten Logos in Christus (Kapitel 7.2.3.2):

> »This leads to the conclusion that on both historical and theological grounds Jews do not need to share in the Christian experience of the Logos incarnated as Jesus to be participants in covenant with a saving God, since they continue to experience the indwelling of God within their community and people. From a Christian perspective, this indwelling necessarily involves the Logos, notwithstanding that the Word's incarnation in Jesus has not been revealed to Israel as a whole.«[67]

Hoff erinnert zudem an den eschatologischen Vorbehalt, an die Vorläufigkeit, die dem christlichen Ja zu Jesus als dem inkarnierten Logos und der christlichen Rede vom trinitarischen Gott eingeschrieben ist:

> »Two perspectives – decisive for logos-theology – are suggested: (1) in a Christian context we must be prepared for the unknown and indeterminate and, ultimately, even for indeterminable languages of God's revelation. (2) The traditional Christian language of God's revelation for us, localized in Jesus Christ, remains not only somehow unutterable (the *mysterium stricte dictum* of the incarnation of God), but also as *unfinished*. The Judgement still awaits us. Thus every theology of revelation retains a *messianic quality* – something awaited.«[68]

Aus diesem Grund wurden in den vergangenen Jahren diejenigen Ansätze zunehmend von Bedeutung, die diesen eschatologischen Vorbehalt im Moment des Messianischen zur Geltung bringen.

7.2.1.3 Christologie und das Messianische (eschatologisch): Leben in Erwartung des (Wieder-)Kommens des Messias

An zwei Punkten in der Christologie konnten bereits problematische Überhänge gezeigt und alternative Perspektiven aufgezeigt werden. Dabei wurde deutlich, dass in alle zunächst offensichtliche Diskontinuität und Differenz der Christologie zum Judentum immer auch Momente der Kontinuität eingeschrieben sind: (1.) das Ernstnehmen des Jü-

66 Cunningham, Philip A./Pollefeyt, Didier: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2011, 183–201, 197f.

67 Ebd. 199.

68 Hoff: A Realm of Differences, 211. Hervorhebung AS. Diese Vorläufigkeit resultiert aus unseren sprachlichen Begrenztheiten, Gott zur Sprache bringen zu können: »Our efforts to express the inexpressible force us to define the reality of God in the course of our experience of God's historical reality – that is, in the context of its relevance for our salvation.« Hoff: A Realm of Differences, 213.

dischseins Jesu für die Bestimmung von Inkarnation (Kapitel 7.2.1.1) und (2.) die Wahrnehmung, dass das heilvolle Wirken des göttlichen Logos und Geistes trotz des Bekenntnisses zum inkarnierten Logos in Jesus Christus im Bekenntnisraum der Kirche nicht auf die Kirche beschränkt ist (Kapitel 7.2.1.2). Dazu kommt (3.) das Moment des Messianischen. Es kann für die Christologie dort korrigierend wirken, wo die Heilsbedeutung der Person Jesu zu sehr über die Codes von Erfüllung/Fülle und Vollendung bestimmt werden und Dimensionen des Vorläufigen und noch Ausstehenden unterbestimmt bleiben.[69] Das ist erkenntnistheologisch nicht harmlos: Denn dort, wo in Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie eine Hermeneutik der Erfüllung, der Fülle und Vollendung greift, gibt es keinen Grund für eine erkenntnistheologische Bedeutung des Judentums oder des Dialogs. Dann ist für jüdische Andere kein Platz, bzw. erscheinen jüdische Andere notwendigerweise als defizitär.[70] Das sieht auch John T. Pawlikowski so: »Une christologie fondée sur la notion de Jésus accomplissant les prophéties messianiques, ou celle reposant sur la vision du Christ ›purifiant‹ l'humanité de tout péché grâce au versement de son sang sur le Calvaire, nous laisse peu ou pas d'espace pour créer une théologie constructive des relations judéo-chrétiennes, capable de saper définitivement la théorie de la substitution.«[71]

Zwei Beispiele aus DI und G&C, in der ebensolche christozentrische Argumentationen aufscheinen, sollen das verdeutlichen – wobei sich eine Entwicklung insofern abzeichnet, als in G&C die »Fülle« auch für das jüdische Volk ausgesagt werden soll:

> »I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi. […] Es ist nämlich *fest zu glauben*, dass im Mysterium Jesu Christi, des fleischgewordenen Sohnes Gottes, der

69 Im deutschsprachigen Raum arbeiten dazu derzeit vor allem Erwin Dirscherl und René Dausner über die Rezeption des Messianischen bei Giorgio Agamben und dessen Römerbriefkommentar: Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Originaltitel: Il tempo che resta. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2006. Vgl. beispielsweise Dausner, René: Christologie und Messianismus, v.a. 367–377 (»2.2 Diskurseröffnungen: Thesen für eine Differenzchristologie in messianischer Perspektive«). Zu einer Rezeption Agambens im Horizont des jüdisch-christlichen Dialogs s. auch Rungelrath: Das Messianische. Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit diesem Ansatz, der derzeit, so zumindest die Wahrnehmung der Autorin, im jüdisch-christlichen Dialog verstärkt rezipiert wird und an Bedeutung gewinnt, sei an das Werk Dirscherls und Dausners verwiesen.

70 Auch für Dirscherl, der auf Wohlmuth referiert, könne nicht davon die Rede sein, »dass Gott unterschiedslos Mensch wird und sich verendliche, dass Adonai, der Gott Israels inkarniere und sich dabei alles in eine Eindeutigkeit auflöse. Es ist Gottes Wort, die zweite göttliche Person von der dies gesagt wird. Gott bleibt auch angesichts der Inkarnation der unbegreifliche, in der Nähe der ferne, in der Immanenz der transzendente, in der Anwesenheit der abwesende Gott. Die Nähe Gottes ist nicht herstellbar oder verfügbar, sie wird gewährt.« Dirscherl, Erwin: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum. Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christlichen Glaubens an den einen Gott. In: Christian Danz/Kathy Ehrensperger/Walter Homolka (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (Dogmatik in der Moderne 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 209–228, 223. So spricht Wohlmuth von der christologischen Differenz des »unvermischt« als dem »jüdische[n] Stachel in der Christologie«. Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Paderborn/München/Wien: Herder 2002, 182.

71 Pawlikowski: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 37.

> »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (*Joh* 14,6) ist, die *Fülle der göttlichen Wahrheit* geoffenbart ist [DI 5] […] Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig, unvollkommen und komplementär zu jener in den anderen Religionen [DI 6].« (DI 5 und 6)

> »Die Kirche ersetzt nicht das Gottesvolk Israel, denn als auf Christus gegründete Gemeinschaft stellt sie in ihm die Erfüllung der an Israel ergangenen Verheißungen dar. Das heißt nicht, dass das nicht zu solcher Erfüllung gelangte Israel nicht mehr als Volk Gottes betrachtet werden könnte. [G&C 23] […] ›Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle (vgl. Pirqe Awot II,7).‹ [G&C 24]« (G&C 23 und 24)

Aussagen wie diese lassen das inhärent eschatologische Moment des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als Messias in den Hintergrund treten. Dabei lebten und wirkten Jesus selbst und seine ersten Anhänger, davon zeugen vor allem die Briefe des Paulus, ganz aus der Naherwartung, also aus der Vorstellung des bald sich durchsetzenden Reiches Gottes mit dem endzeitlichen Wiederkommen des Messias (Parusie). Christlicher Identität ist diese hoffnungsvolle Erwartung in der Logik eines *schon* und *noch nicht* eingeschrieben.[72]

Cunningham weist darauf hin, dass auch der jüdischen Tradition diese Dynamik eines *schon – noch nicht* in den Erfahrungen mit dem Gott Israels keineswegs fremd ist. Die Erfahrung, dass Gottes endgültige Offenbarung zwar noch aussteht, seine Wirklichkeit aber bereits in der Zeit fragmentiert begegnet, eint Judentum und Christentum: »Although it is sometimes said that Christians stress that the redemption of the world has begun (or even already happened) and Jews emphasize the unredeemed state of the world, *both* in *different* ways see themselves as *experiencing anticipations of the age to come*. For example, Jews see the Shabbat as a taste of the messianic era, while Christians understand that by his resurrection, ›Jesus is introduced into the *world to come*.‹«[73]

Die eschatologisch-messianische Struktur christlicher Gotteserfahrung in Jesus Christus verweist das Christentum erneut und in mehrfacher Weise an das Judentum: in der Deutungsmöglichkeit für Jesu als den erwarteten Messias, in der Erwartung auf das noch ausstehende Reich Gottes und im göttlichen Auftrag, an der Durchsetzung dieses Reiches mitzuarbeiten. Auch wenn diese christlichen Glaubensgegenstände im Zuge einer Deutung des Christusereignisses eine massive Umdeutung erfuhren, sind sie dennoch zunächst jüdischer Traditionsbestand (Kapitel 4.1.1 und 6.1.2.3). Christian Rutishauser beschreibt das komplexe Ineinander von Diskontinuität und Kontinuität jüdischer und christlicher Messias-Vorstellungen und den Zusammenhang zu soteriologischen Fragekomplexen:

---

72 Christ*innen bezeugen, dass die ersten Zeichen mit Jesu Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung gesetzt sind, dass in seiner Nachfolge ein »Vorgeschmack« des Reiches Gottes erfahrbar wird (*schon*), bis es sich am Ende der Tage endgültig durchsetzt (*noch nicht*).

73 Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 300 (Hervorhebung AS); mit Verweis auf Päpstliche Bibelkommission: Bibel und Christologie, 6. Januar 1984, §1.2.6.2: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_bibbia-cristologia_ge.html (10.02.2025).

»*Jewish messianism* is transformed into the *christology of the church*. The messianism of Jesus' time, aiming to gather and restore the Jewish people, is a pre-Christian phenomenon. It has to be respected as a reality of its own, different from ecclesiastical Christology with its universal claim of salvation driven by the church's theological interpretation of Jesus‹ death and resurrection. But messianism and Christology are inseparably linked to each other. From a Jewish perspective messianism occurs at the end of time and the fulfillment of the Torah; from a Christian perspective Christ is the beginning, the origin of a new history of covenant of all people. This is a complete *dialectical shift*; messianism functions in Judaism differently than Christology does in Christianity. Jesus Christ as the personification of the Jewish road to salvation becomes the road of salvation for all humankind through his handing over from within the covenant of Sinai to the pagan world and through his divine transition from death to resurrection. God himself here directs the history of salvation and makes Judaism fully enact its universal significance for the world without dissolving the covenant of Mount Sinai. To the contrary: when Jews live their vocation according to the Torah they produce salvation for the Gentiles. This is the way of God's providence, of divine thoughts that are so different from human thoughts (cf. Isa. 55:8; Rom. 11:33-35).«[74]

Traditionell wurden die christliche sowie die jüdische Messiasvorstellung als sich gegenseitig ausschließende Kategorien angesehen. Cunningham wie auch schon Rettenbacher verorten diese Tradition als Bestandteile des Erbes einer antithetisch angelegten Selbstdefinition der Kirche:[75] Für die Kirche stand fest, bei der endzeitlichen Wiederkunft würde sich erweisen, dass Jesus der wahre Messias ist, woraufhin Jüd*innen ihr Nein zu Jesus als Messias revidieren und Jesus endzeitlich ebenfalls als Messias anerkennen würden.[76] Seit NA und insbesondere mit PJSE 21 jedoch gilt: »Was sich in Christus bereits erfüllt hat, das muss sich in uns und in der Welt noch erfüllen. Die endgültige Vollendung wird die des Endes sein, mit der Auferstehung der Toten und dem neuen Himmel und der neuen Erde. *Die jüdische Messiaserwartung ist nicht gegenstandslos*.«[77] Für Cunningham resultiert diese bleibende Gültigkeit aus der bleibend gültigen Bundesbeziehung und der Treue Gottes zu seinen Verheißungen an sein jüdisches Volk.[78]

Die Herausforderung für christliche Theologie besteht derzeit also darin, das endzeitliche Geschehen des (Wieder-)kommens des Messias so zu denken, dass die substitutionstheologische Logik eines *entweder – oder* (Cunningham spricht von einem Null-

74 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 238.

75 Vgl. Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 303.

76 Vgl. ebd. 298: »Jews and Christians tend to imagine that at the dawning of the messianic age one tradition will finally learn that it was *wrong* and that the other was *right*. Some Christians envision that Jews will finally recognize their error in failing to acknowledge Jesus Christ as the Messiah and Son of God. On the other hand, some Jews believe that the worship of Jesus as God is a serious religious error displeasing to God even if the worshipper is a non-Jew, and that at the end of days Christians will come to recognize this.«

77 Hervorhebung AS. Vgl. Kapitel 6.1.2.2; Pawlikowski: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 34f.

78 Cunningham: Maxims for Mutuality, 41: »Because Jewish covenanting with God continues without interruption since biblical times, Catholic theology must inevitably conclude that ›Jewish messianic expectation is not in vain‹ because God by definition is the ever-faithful covenanting partner.«

summenspiel, einem »zero-sum eschatological scenario«[79]), die in einer »Erfüllungshermeneutik« noch immer zumindest tendenziell präsent ist, nicht mehr länger greift, ohne dabei in das Fahrwasser zweier nebeneinander bestehender Heilswege für Judentum und Christentum zu geraten.

Zweierlei ist dazu hilfreich. Das eine ist, über alle Diskontinuität hinweg das Verbindende eines gemeinsamen Hoffens zu betonen. »Wir wie sie leben in der Erwartung.« (PJSE 21) Zwar sind die Vorstellungen des Erhofften, wie das Zitat Rutishausers zeigte, je unterschiedlich gelagert, sie sind aber nicht unabhängig voneinander. Vielmehr interferieren sie und greifen komplex ineinander, so Erwin Dirscherl: »[B]eide bezeugen Verheißungen und deren Erfüllung, der jüdische wie der christliche Glaube sind auf geduldiges (Er-)Warten angewiesen und deren Hoffnung ruht auf jenen Taten Gottes, die schon in der Zeit geschehen sind und durch den Abschluss eines verschrifteten Kanons von Juden und Christen auf unterschiedliche Zeiträume beschränkt werden. Der christliche Kanon schreibt die Tradition und Auslegung des Gotteswortes anders fort als der jüdische.«[80]

Damit einher geht zweitens eine Haltung oder eine Bewusstheit, die Catherine Cornille als »epistemische Demut« bezeichnet (Kapitel 1.2.2.1): eschatologische Aussagen können nur im Modus von Konjunktiv oder Optativ als Ausdruck einer Hoffnung, nie aber im Indikativ formuliert werden. Die Kategorie des Mysteriums erinnert zudem daran, dass das endzeitliche Geschehen alle unsere bisherigen Kategorien menschlicher Sprache und menschlichen Denkens sprengen wird.[81] Davon zeugt implizit PJSE 21: »Derjenige, der kommen wird, [wird] die Züge Jesu tragen, der schon gekommen ist, unter uns gegenwärtig ist und handelt.« Bedeutungsvoll ist dabei, dass PJSE 21 nicht aussagt, dass der endzeitliche Messias Jesus sein wird, sondern dass der endzeitliche Messias »die *Züge* Jesu tragen wird«. Damit eröffnet PJSE eine Möglichkeit das endzeitliche Geschehen so zu formulieren, dass dabei die Erfüllung *sowohl* der christlichen

79 Ebd. Vgl. ähnlich ders.: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 298 (»overcoming oppositional thinking«) oder ebd. 300: »[T]he traditional Christian language of ›fulfillment‹ is significantly modified in a theology of shalom.« Wie geht das zusammen mit dem christlichen Bekenntnis zu Christus als Richter über alle Menschen am Ende der Tage? Dazu Klaus von Stosch: »Wenn Christen bekennen, dass alle Menschen durch Christus gerichtet werden, so soll dies keine Vereinnahmung anderer sein, sondern es folgt aus der Struktur der christlichen Hoffnung. Für Christen hängt eben alles davon ab, dass wir nicht von einer abstrakten Gerechtigkeit gerichtet werden, sondern dass Gott uns in menschlicher Gestalt und damit in Solidarität und in Sensibilität für unsere menschlich, allzu menschlichen Sorgen und Nöte richten und verwandeln wird. Es hieße einfach dem anderen einen entscheidenden Vorzug vorzuenthalten, wenn ich nicht Christus als Richter für ihn sehen würde.« Ders.: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 131.

80 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 64. Ähnlich Cunningham: »Jews and Christians have different but converging expectations.« Ders.: Emerging Principles of a theology of shalom, 300; oder Hoff: »Thy dynamics of the hope of what is yet to pass unites; the messianic association, the eschatological claims are held in common.« Ders.: A Realm of Differences, 216.

81 Vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 42: »God transcends human binaries.«

als auch der jüdischen Erwartungen denkbar wird. Dazu Philip A. Cunningham und im Anschluss an Klaus von Stosch:[82]

> »Here the PBC ventures to imagine that Christians will recognize the eschatological ›coming One‹ on the basis of ›traits of Jesus,‹ while Jews will experience a similar recognition (since their expectations are not in vain), presumably on the basis of »traits« anticipated in the Jewish tradition. In other words, *both Jews and Christians have expectations of traits* that ›on that Day‹ will converge in the ›coming One.‹ This opens the possibility of a non-zero-sum eschatological scenario: *God will fulfill the hopes of both* Jews and Christians and, conceivably, both will recognize the rightness of each other's perspectives all along.«[83]

Daraus folgt, dass wir auch als Christen längst nicht wissen, wie die Begegnung mit Jesus Christus aussehen wird und was es heißt, ihm zu begegnen. Christlicherseits dürfte es also selbstverständlich sein, dass die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Christi offenbar wird. Die dann erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias könnte von daher sowohl für Juden als auch für Christen einige Überraschungen bringen und könnte beiden die gegenseitige Anerkennung erleichtern. Die Parusie Christi, dessen eschatologisches Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, stellt in dieser Perspektive das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen dar, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zur jüdischen Messiasvorstellung konzipiert werden kann.[84]

In diesem Zusammenhang könnte hilfreich sein, die Dimension der *Bezeichnung* zu stärken: Bisher wird die Messianität Jesu christologisch vor allem im Sinne einer *ontologischen* Kategorie erfasst. »Christus« wieder als das wahrzunehmen, was er alttestamentlich ist, nämlich ein Titel, eine Bezeichnung für den Juden Jesus, macht bewusst, dass sich der Realitätsgehalt nicht anders zeigt als dadurch, dass das Bezeichnete das erschließt, worauf das Zeichen verweist: die Wirklichkeit der göttlichen Lebensmacht, die sich *im* und *als* Bund zeigt und aktualisiert.[85]

---

82 Vgl. ähnlich auch Pawlikowski: »Elle parle du Messie eschatologique comme de Celui qui doit venir et qui va *porter les traits* que les chrétiens ont déjà vus et reconnus en *Jésus* qui est venu et qui demeure dans l'Église. Si la fenêtre ouverte par cette affirmation pour une théologie chrétienne renouvelée du peuple juif est peut-être étroite, il semble qu'on puisse y trouver un espace pour une vue qui considère *qu'une reconnaissance du Messie eschatologique par les juifs* n'a pas besoin de *s'exprimer dans le langage christologique* spécifique du christianisme.« Ders.: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 35.

83 Cunningham: Maxims for Mutuality, 41. Hervorhebung AS. Oder ähnlich: »In particular, the formulation that the eschatological messiah will have ›the traits of Jesus,‹ which would be recognized as such by Christians, is very notable. Crucially, Jewish recognition of the eschatological ›One who is to come,‹ since their ›messianic expectation is not in vain,‹ must logically depend on Jews perceiving some identifiable messianic ›traits‹ conveyed through the Jewish tradition.« Ders.: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 299.

84 Von Stosch: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort, 131. Mit Verweis auf Osten-Sacken, Peter von der: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12). München: Chr. Kaiser 1982, 132–136.

85 Vgl. Hoff: Performative Theologie, 9f.

Aus einem Leben in Erwartung, das sowohl christliche wie auch jüdische Lebensvollzüge bestimmt, resultiert ein Auftrag: das Arbeiten am kommenden Reich Gottes. »Jews and Christians both believe that they must work on behalf of the Age to Come. It is a vocation that they can fulfill together.«[86]

Christ*innen und Jüd*innen leben diesen Auftrag je unterschiedlich aus. Und auch diese Differenzen christlicher und jüdischer Lebensvollzüge, so die Konsequenz aus PJSE und im Kontext eines messianischen Denkens, werden in ihrer Vorläufigkeit am Ende der Tage im Reich-Gottes aufgehoben sein:

> »The use of such expressions as ›we too live in expectation‹ and ›the eschatological dimension of our faith‹ indicates that both Judaism and the church will, in a sense, be superseded in the reign of God. The practices of both traditions will be altered in the age to come. For example, Catholic sacramental life will be rendered obsolete by life in God's direct presence,and while rabbinic traditions describe the joys of the age to come in terms of the sublimity of Torah study or the physical pleasures of meals or sex, there are also texts that imagine a new, immediate experience of God, such as ›The righteous sit with their crowns on their heads and receive pleasure from the radiance of the Divine Presence‹.«[87]

Inwiefern aber sind diese Überlegungen bedeutsam für unsere Fragestellung? Insofern, als über das Messianische, also eine eschatologische Perspektivierung der Christologie, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer soteriologischen Grammatik deutlich wird, die dazu befähigt, christlicherseits an der Heilsbedeutung Jesu Christi festzuhalten und sie so zu denken, dass sie von der Notwendigkeit eines (impliziten) Christusbekenntnisses oder der Zugehörigkeit zur Kirche entkoppelt ist: eine Grammatik, die Räume für jüdische Andere und deren bleibende Heilsbedeutung in der soteriologischen Rede ausweist.[88]

---

86 Cunningham: Seeking Shalom, 78. Vgl. Kapitel 6.2.2 und 6.2.3.

87 Cunningham: Emerging Principles of a Theology of Shalom, 299. Cunningham verweist auf PJSE 21.

88 Wichtig ist dabei: Das macht Jüd*innen nicht zu »anonymen Christ*innen« (Rahner, Karl: Die anonymen Christen. In: Schriften zur Theologie VI. Zürich: Benziger 1965, 545–554), sondern es ermöglicht die christliche Wertschätzung der jüdischen Tradition gerade wegen ihrer Alterität (Alterität als konstitutive Voraussetzung für die Möglichkeit einer positiven Bestimmung des Judentums). Für Pawlikowski folgt aus den Überlegungen von PJSE und der Anerkennung der bleibenden Gültigkeit der jüdischen Messiashoffnung (und in diesem Punkt versteht er seinen Ansatz als über die Theologie Kaspers hinausführend): »[J]e soutiens que les juifs n'auront pas à explicitement faire leur le langage christologique, *même pas à la fin des temps*, comme partie prenante du processus de leur rédemption. Je montrerai donc plus clairement que le cardinal Kasper que les deux voies distinctes se trouvent sur un pied d'égalité. Le chemin chrétien n'est pas intrinsèquement supérieur au chemin juif.« Pawlikowski: La Christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du judaïsme après *Nostra aetate*, 36.

7.2.2 Scharnier: Christologie und Ekklesiologie – Kirche als hineingenommen in das messianische Volk Gottes

Die vorgebrachten Ansätze zu einer messianisch perspektivierten Christologie kulminieren in Überlegungen zur Ekklesiologie, die bisher ausgeblendet blieb, obwohl sie traditionell untrennbar verbunden ist mit der christlichen Frage nach Heilsmöglichkeiten außerhalb der Kirche. Die Kirche ist der erkenntnistheologische Ort dieser Frage, insofern Kirche als Diskursgemeinschaft, in der der christliche Glaube bezeugt und tradiert wird, soteriologische Grammatiken generiert.[89] Die uns beschäftigende soteriologische Frage ist auch insofern eine ekklesiologische, als mit G&C 43 »die bleibende *Rolle* des Bundesvolkes Israel *im Heilsplan Gottes* dynamisch zu beziehen [ist] auf das *›Volk Gottes aus Juden und Heiden – geeint in Christus‹*, den die Kirche als den universalen Schöpfungs- und Heilsmittler bekennt.« Die folgenden ekklesiologischen Überlegungen funktionieren gleich eines Scharniers, das die christologische Grundperspektive mit der zweiten Grundperspektive, jener des ungekündigten Bundes, verbindet. Denn ebenso wenig, wie wir von Jesus ohne Bezug auf das Alte Testament und das Judentum sprechen können, können wir »von der Kirche als Volk Gottes sprechen, ohne zu berücksichtigen, dass Israel bleibend das Volk Gottes ist,«[90] so Erwin Dirscherl, weil es im gültigen Bund mit Gott lebt.

Gerade angesichts eines gegenwärtigen Erstarkens nationalstaatlicher und nationalistischer Bestrebungen wird der Begriff des »Volkes« als politisch aufgeladen bewusst.[91] Im Zeichen des jüdisch-christlichen Dialogs ist der Begriff »Volk Gottes« außerdem substitutionstheologisch vorbelastet. Im kollektiven Gedächtnis sowohl von Christ*innen als auch von Jüd*innen hallt ein Verständnis von Kirche als neues Volk Gottes nach, das Israel als das alte Volk Gottes ersetze. Vor diesem Hintergrund ist für eine christliche Verwendung des »Volk Gottes«-Begriffs im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs äußerste Sensibilität verlangt. Insbesondere auch wegen des jüdischen Einspruchs, den Selbstanspruch der Kirche, Volk Gottes zu sein, nicht ohne Weiteres akzeptieren zu können (Kapitel 6.1.3.2).

In Fortführung der christologischen Ansätze, vor allem jener zum Messianischen, gilt es auch Ekklesiologie aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus zu reformulieren: das heißt, wie bereits mehrfach versucht, auch in der Reflexion auf kirchliche Identität die Schuldgeschichte der Kirche einzuberechnen und Räume für jüdische Andere auszuweisen (vgl. dazu v.a. die Ausführungen in Kapitel 6.1.3.2 zum Topos »Gemeinschaft des Gottesvolkes«). Für Pawlikowski beispielsweise muss alleine schon der historische Konsens darüber, dass Jesus selbst nicht die Gründung einer von Israel getrennten Kirche

89 Ähnlich Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 334f.

90 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42.

91 Erwin Dirscherl und René Dausner entwickeln gerade angesichts dessen ein messianisches Verständnis von Volk Gottes entlang der Überlegungen Giorgio Agambens: »Wenn die vorigen Ausführungen zutreffend sind, bedeutet die Qualifizierung der Kirche als messianisches Volk eine Transformation, die das Völkische des Volksbegriffs nicht gelten lässt.« Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 96.

intendierte, Anlass für ekklesiologische Neubestimmungen geben. Dass Jesus selbst seine Heilsbotschaft stets als innerhalb Israels verortet verstand, darf ekklesiologisch nicht übergangen werden: »Christians […] can no longer simplistically argue that Jesus established a totally new religious entity, apart from Judaism, during his own lifetime. Increasing scholarly evidence undercuts such an ecclesiological outlook.«[92]

Entgegen aller ideologischen Anfälligkeit liegt im eschatologisch perspektivierten Topos des *pilgernden Gottesvolks* ein mehrfaches Potential. Wie bereits erwähnt, bringt das Volk Gottes wie kein anderer die bleibende Verwiesenheit kirchlichen Selbstverständnisses als Volk Gottes an das Judentum und *dessen* bleibende Erwählung als Volk Gottes zum Ausdruck:[93] Man kann nicht von der Kirche als Volk Gottes sprechen, ohne sich dabei auf das jüdische Volk, das bleibend Volk Gottes ist, zu beziehen. Für René Dausner ist das Volk Gottes Ausdruck einer theologischen Grammatik, also einer Grundstruktur theologischen Denkens und Sprechens, die »Einheit in Verschiedenheit« zu denken versucht: »[d]er Volk-Gottes Begriff […] als besonders geeignet, weil er die *Einheit* des Volkes Gottes aus Juden und Christen aus theologischen Gründen und trotz der bleibenden christologischen Differenz zu plausibilisieren vermag. Gerade die *christologische Differenz* öffnet den Blick für die *messianische Dimension dieses Volkes Gottes*, von der in LG 9,2 die Rede ist.«[94]

Auch für Medard Kehl sind mit dem Topos Volk Gottes spezifische ekklesiologische Qualitäten ausgesagt, nämlich die »Möglichkeit einer differenzierten Zugehörigkeit zur Kirche«, die »Kontinuität zwischen Kirche und Israel«, der »geschichtliche und eschatologische Charakter der Kirche sowie die »grundlegende Gemeinsamkeit aller Gläubigen«.[95] Für Peter Hünermann ist es deshalb

> »bedauerlich und bedenkenswert, dass die Bezeichnung *messianisches Volk* in der Rezeption der Ekklesiologie des II. Vatikanums nahezu nirgends auftaucht, da hier ein

92 Pawlikowski, John T.: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue. A Yes and a No. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–14, 4. Pawlikowski verweist auf Meier, John P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. 3. Companions and Competitors: New York: Doubleday 2001, 251. Pawlikowski weiter: »Some Christian biblical scholars such as John Meier now doubt that Jesus had any intention of establishing an ecclesial community totally separated from Judaism. According to Meier, Jesus showed no interest in creating even a separatist sect or a holy remnant along the lines of the Qumran community. But he did envision the development of a special religious community within Israel. The idea that this community ›within Israel would slowly undergo process of separation from Israel as it pursued a mission to the Gentiles in this present world—the long term effect being that his community would become predominantly Gentile itself—finds no lace in Jesus' message or practice.‹« Ebd.

93 Vgl. Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42. Vgl. auch G&C 14 oder PJSE 1 und 2. Ähnlich auch Hoff: Ekklesiologie, 47.

94 Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 93. Hervorhebung AS. LG 9,2: »So hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das nicht dem Fleische nach, sondern im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte.« Vgl. weiter bei Dausner: »Die Rede vom messianischen Volk bietet darum m.E. für das 21. Jahrhundert nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Herausforderung, die Ekklesiologie unter Rücksicht auf das gegenwärtige Judentum als von Gott erwähltes und geliebtes Volk weiterzuentwickeln.« Ebd. 95.

95 Kehl, Medard: Art. Volk Gottes. 3. Systematisch-theologisch. In: LThK Bd. 10. Freiburg i.Br.: Herder ^{3}2010, 848f.

> wichtiger theologischer Ansatzpunkt sowohl zur Bestimmung des Verhältnisses Kirche und Judentum, alt- und neutestamentlichem Gottesvolk, wie zur Charakteristik des *Verhältnisses zu den Völkern* in ihrer kulturellen und gesellschaftlichen *Eigenständigkeit* gegeben ist.«[96]

Der Topos Volk Gottes ist zunächst alttestamentlich-jüdischer Traditionsbestand. Das Selbstverständnis Israels als auserwähltes Gottesvolk ist für Erich Zenger beispielsweise maßgebliches Prinzip für die Zusammenstellung des Kanons: »Im *Zentrum* der Komposition steht die Konstitution Israels als heiliges Volk, in dessen Mitte der heilige JHWH gegenwärtig werden will und wirken will.«[97]

René Dausner und Erwin Dirscherl entwickeln den Topos Volk Gottes entlang von Überlegungen Giorgio Agambens in dessen *Römerbriefkommentar* weiter:[98] Agamben versucht über Paulus die Kategorie Volk jenseits binärer Zuordnungen von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit zu denken. Entscheidend dafür ist ein *zeitlicher* Vermerk: Paulus versteht sich selbst mit dem Christusereignis als in messianischer Zeit, der »Zeit des Messias«[99] lebend. Will sich die Kirche als weltlich-zeitliche Institution nicht in der Zeit verlieren, muss sie diesen messianischen Zeitindex kultivieren.[100] Die Kirche als Volk aus

---

96 Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche: Lumen gentium. In: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hg.): HThK Vat. II Bd. 2. Freiburg: Herder 2004, 263–582, 373. Hervorhebung AS. Vgl. LG v.a. 48–51 (»Kapitel VII: Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche«).

97 Zenger: Einleitung in das Alte Testament, 34.

98 Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Originaltitel: Il tempo che resta. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2006.

99 Agamben: Kirche und Reich, 12. Agamben plädiert dafür, dass Messianische nicht nur personifiziert zu denken, sondern eher im Sinne einer Zeitstruktur. Für Agamben ist die messianische Zeit »die Zeit, die die Zeit benötigt, um zu Ende zu gehen – oder, genauer, die Zeit, die wir benötigen, um unsere Zeitdarstellung zu beenden, zu vollenden.« Ders.: Kirche und Reich, 81. Vgl. dazu Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 97. Agamben meint damit »keine zeitliche Dauer, sondern eine qualitative Transformation der gelebten Zeit.« Ders.: Kirche und Reich, 12. Die messianische Zeit ist eine Ungleichzeitigkeit, insofern »das Ereignis des Messias mit der historischen Zeit übereinstimmten und gleichwohl nicht mit ihr identisch sein können.« Ders.: Der Messias und der Souverän. In: ders.: Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 287–310, 308. Die messianische Zeit ist für Agamben eine Handlungszeit, »insofern sie einen Transformationsprozess im Inneren der chronologischen Zeit anzeige«. Dausner: Christologie und Messianismus, 176. Die messianische Zeit ist »durch eine Umkehrung gekennzeichnet, eine Verdoppelung, die in einem Augenblick Sieg und Niederlage, Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft zusammendrängt und verwandelt, ohne dass diese zusammengedrängte Zeit, diese Restzeit, die in der Zeit bleibt (ital. restare; rimanere), substantiiert wird zu einer weiteren Zeit. Diese Zeit lässt sich mit Agamben als Zone der Ununterscheidbarkeit oder als Schwellenzeit beschreiben, die ein neues Handeln in der Zeit ermöglicht, weil die Zeit nicht als lineare Fortschreibung einer vergangenen Identität gedacht ist.« Dausner: Christologie in messianischer Perspektive, 366.

100 Agamben: Kirche und Reich, 23: »*Paroikia* und *parousia*, der Aufenthalt des Fremden und die Anwesenheit des Messias haben dieselbe Struktur, die im Griechischen durch die Präposition *para* ausgedruckt wird: eine Anwesenheit, die die Zeit dehnt, ein *schon*, das auch ein *noch nicht* ist, eine Verzögerung, die kein Verschieben auf später ist, sondern ein Sprung, ein Bruch in der Gegenwart, der es uns erlaubt, die Zeit zu begreifen.«

»Juden und Heiden« ist für Paulus das messianische Zeichen für die kommende Gegenwart des Herrn: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und nicht Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,28)

> »Die messianische Dimension der Kirche als Volk Gottes darf somit *nicht exklusivistisch* oder gar als Substitution Israels verstanden werden. Das Volk Gottes erscheint vor diesem Hintergrund als eine *messianische Gemeinschaft*, die im Sinn der Nicht-Nicht-Juden weder die Juden ausschließt noch sich auf die Juden beschränkt. Für das christliche Selbstverständnis ist die Öffnung auf eine Zugehörigkeit der Kirche zum Volk Gottes gegeben, sofern die Kirche sich als Volk Gottes und als messianisches Volk versteht, das nicht als eine Institution unter Institutionen in der Zeit aufgeht oder auf das kommende Ende harrt. Vielmehr ist die Kirche als das Volk Gottes berufen, in der Nachfolge Jesu Christi die eigene Messianität zu bezeugen.«[101]

Ähnlich setzt auch Gregor Maria Hoff an, wenn er unter Aufnahme von LG 9, wonach das Volk Gottes »nicht aufhören [darf], sich selbst zu erneuern«, die transformierende und universalisierende Dynamik des Volkes Gottes beschreibt, welche jedes völkische Verständnis von »Volk Gottes« als Ideologie entlarvt:

> »Als [pilgerndes – AS] Volk Gottes ist sie *unterwegs* und nicht zuletzt deshalb auch *Ecclesia semper reformanda*. Die Logik und Pragmatik der Kirche zeigt sich in der Überschreitung von Grenzen, ja sogar in ihrer streng theologischen *Enteignung*. Die Katholizität der Kirche besteht deshalb in ihrer *Offenheit für alle Menschen und ihrer Bestimmung für sie*. Im Blick auf die Ekklesiologie bedeutet dies, dass sich die Identität der Kirche in ihrer Fähigkeit zur *Einschließung aller Menschen* in den Lebensraum Gottes zeigt.«[102]

Für Horst Dietrich Preuss ist diese Offenheit bereits dem alttestamentlichen Verständnis des Gottesvolks eingeschrieben, das als Gemeinschaft »nicht naturhaft, sondern durch geschichtliche Setzung«[103] entsteht und sich ganz von Gott her bestimmt. Gerade in der Spannung aus der »doppelten Identität«[104] dieses Volkes werden *weitere* Kontaktzonen und *Zwischenräume* des Gottesvolks mit anderen Traditionsgemeinschaften sichtbar: nämlich in dem Sinne, als das Volk Gottes aus Jüd*innen und Christ*innen immer auch »im globalen Kontakt [steht] mit anderen christlichen und religiösen Gemeinschaften«[105].

---

101 Dausner: Das Volk Gottes und die messianische Zeit, 98.

102 Hoff: Ekklesiologie, 46. Hervorhebung AS.

103 Preuss, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1991, 57. Und Christian Frevel schreibt: »[D]as Gottesvolk-Konzept [wird] in nachexilischer Zeit zunehmend durch die Zuordnung der Völker zu dem einen Gottesvolk Israel […] geweitet. Voraussetzung dieser ekklesiologisch universalistischen Aussagen ist das Bekenntnis zum einen Gott, dem Weltschöpfer und Gott Israels. Auch wenn im AT die Engführung auf Israel als Bundesvolk überwiegt, ist damit die Einheit der Völker im eschatologischen Gottesvolk bereits im AT fest begründet.« Ders.: Art. Volk Gottes. In: LThK Bd. 10. Freiburg u.a.: Herder ³2010, 843–850, 848f.

104 Hoff: Ekklesiologie, 48–52.

105 Ebd. 47.

Aus christlicher Perspektive lässt sich ekklesiologisch über den Topos »pilgerndes Gottesvolk« die Heilsbedeutung des Judentums denken, insofern es in seiner Eigenständigkeit auch ohne Christusbekenntnis aufgrund seines Lebens im bleibend gültigen Bund, Gottes auserwähltes Volk ist und bleibt. Die Selbstbestimmung der Kirche als Volk Gottes steht dabei stets unter einem letzten Vorbehalt. Als messianisches Zeichen muss sie sich performativ immer neu als würdiges, gelingendes Zeichen erweisen. Das unterläuft jeden machtpolitischen Versuch einer Selbstidentifikation als Reich Gottes, eines Missverständnisses von Kirche im Sinne einer Heilsverwalterin. Die messianische Identität der Kirche betont dagegen die Schwäche und Schuldhaftigkeit, ihr eigenes Angewiesensein auf Gottes Heilshandeln.

> »Sie [die Kirche – AS] steht nicht für sich. Sie übernimmt die Ortsangabe des Heiligen Geistes. Sie gibt dem Reich Gottes geschichtlichen Raum, ohne bereits Reich Gottes zu sein. Als Volk Gottes repräsentiert sie den Weg dorthin; er *ist* bereits die Liebe Gottes für alle Menschen. Die Kirche bleibt Zeichen dieser Lebenswirklichkeit Gottes gerade auch da, wo sie selbst in ihren Gliedern sündig wird, denn ihre Heiligkeit ist die ihres Souveräns, Jesu Christi. Seine Liebe ist Gnade. Sie unterliegt nicht der Verfügung der Kirche, sondern erweist sich in ihren historischen Schwächen als ihr eigentliches Motiv. Von daher bestimmen die sakramentalen Vollzüge die Kirche. Sie reichen weiter als die Sakramente und zeigen die Lebensmacht Gottes in jedem Moment der Geschichte an.«[106]

Der enge Zusammenhang und das Wechselverhältnis zwischen Ekklesiologie und Dialog gilt es für Pawlikowski in Zukunft weiter zu reflektieren: »As a result, our understanding of the Christian-Jewish relationship hast been profoundly altered by the scholarship of the last several decades, an alteration which has left a permanent impact on how the church identifies itself today. Such a re-definition of fundamental ecclesial identity needs to be carried over into any dialogues we develop with the Jewish community, as well as other religious communities.«[107]

7.2.3 Der ungekündigte Bund (Grundperspektive II)

7.2.3.1 Offenbarung differenzhermeneutisch: »Eines hat Gott gesprochen, zweierlei habe ich gehört« (Ps 33)

Wie im vergangenen Abschnitt mehrfach festgestellt, kommen Christ*innen in ihrer Begegnung mit Jesus notwendigerweise mit dem Judentum in Kontakt.[108] Die christologischen Überlegungen des vergangenen Abschnitts wären aber sinnlos, so Erwin Dirscherl,

106 Ebd. 96.

107 Pawilkowski: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue, 2.

108 Vgl. »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.« Die deutschen Bischöfe: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe. 28. April 1980, 4: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/Db26.pdf (10.02.2025).

> »[w]enn es keine Grundlage im Alten Testament gäbe […]. Sie hätte[n] keinen Ort mehr. Ohne den Kontext der alttestamentlichen Bundestheologie wäre eine Rede vom erneuerten Bund in Christus nicht zu fassen. Die Christustitel Sohn und Wort Gottes, Messias, Menschensohn, Prophet etc. werden in Auseinandersetzung mit den Schriften Israels und in den Diskursen, denen sich Jesus und die Jünger aussetzen, entfaltet. Und das, was Jesus lehrt und tut, wird von den Schriften Israels her auf einen Sinn und theologischen Ursprung hin befragt, weil Menschen Heilserfahrungen mit seinen Zeichen, Heilungen und Worten in Verbindung bringen.«[109]

Im christlichen Neuen Testament ist die Botschaft Jesu, das Bekenntnis zu ihm und die Suche nach Sinn- und Deutungsmöglichkeiten aus dem Alten Testament materialisiert. Der zweigeteilte christliche Kanon ist deshalb immer schon bereits formaler Ausdruck der christlichen Verwiesenheit an das Judentum, so Dirscherl weiter:[110] »Wer die Schrift liest, kommt in Berührung mit dem Volk Israel. Von Jesus dem Christus zu künden, bedeutet, von der Erwählungs- und Bundesgeschichte Israels zu erzählen, ohne die Jesus in seiner Bedeutung nicht zur Sprache gebracht werden kann. Das Neue Testament kann ohne das Alte Testament nicht gedeutet werden, so wie eine Pflanze ohne Wurzeln zum Austrocknen verurteilt wäre [PJSE 84 – AS].«[111]

Welche Bedeutung hat der Kanon für die Frage nach der Teilhabe von Jüd*innen am Heil ohne Bekenntnis zu Christus, also in der bleibenden Differenz des jüdischen »Neins« zu Jesus als Messias? Im Schrift*korpus* des zweigeteilten christlichen Kanons ver*körpert* sich die konstitutive Spannung und das komplexe Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum: »Die Bibel der Christen gibt es nicht ohne die Bibel Israels. In beiden Schriften spricht derselbe Gott sein *ungeteiltes Wort*,«[112] so Erwin Dirscherl. René Dausner führt diesen Gedanken weiter:

> »Die Betonung der Zweigestaltigkeit der christlichen Bibel bringt nicht nur die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen zum Ausdruck, sondern verdeutlicht deren Trennungslinie. Denn den Anfang des Christentums begründet kein Buch, sondern Jesus von Nazareth, der als Christus, Messias, bekannt wird. Wer aber ist dieser Jesus von Nazareth? Um eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, ist das Zeugnis der Heiligen Schrift grundlegend. Im Licht der Bibel Israels kann die Person Jesu als Messias gedeutet und bekannt werden; aber auch umgekehrt gilt, dass eine adäquate Interpretation Jesu nicht nur die Anwendung interpretatorischer Muster ist, sondern von Jesus her

109 Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 215f.

110 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 40: »Die besondere, einzigartige Nähe zwischen Christen und Juden spiegelt sich im Kanon der christlichen Bibel.«

111 Ebd. 41. Für Erich Zenger ist darüber hinaus der christliche Kanon auch Ausdruck dafür, dass der jüdisch-christliche Dialog im Sinne eines inner-biblischen Dialogs nicht nur biblisch begründet ist, sondern in der Bibel selbst bereits angelegt ist. Vgl. ders.: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 239; dazu ausführlicher Kapitel 8.2.2. Es ist vor allem Erwin Dirscherl, der daraus eine bibelhermeneutisch perspektivierte offenbarungstheologische Grundlage für den Dialog entfaltet. Dazu ausführlich Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes.

112 Dirscherl, Erwin: Der Ursprung des Messias. Jüdische Messiashoffnung – Christusglaube der Christen. In: Catholica 67 (2013) 3, 217–227, v.a. 224. Papst Franziskus 2013 in EG 247: »Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den *einen Gott*, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen *das gemeinsame offenbarte Wort* an.« Ähnlich ders.: Das menschliche Wort Gottes, 41.

> anzugehen ist. Wenn für diesen Zugang die neutestamentlichen Zeugen unerlässlich sind, zeigt sich umso deutlicher, dass nur im gegenseitigen Verwiesensein von Altem und Neuem Testament die christliche Bibel verständlich werden kann. Gerade in diesem Differenzpunkt zwischen Juden und Christen zeigt sich erneut eine bleibende Verwiesenheit für eine grundlegende Gemeinsamkeit: Der Bezug zum Gott Israels, dessen Offenbarung die Bibel Israels bezeugt.«[113]

Das einzigartige Naheverhältnis zwischen Judentum und Christentum drückt sich darin aus, dass beide religiöse Traditionen die Heiligen Schriften in deren Autorität als Wort Gottes, als göttliche Offenbarung anerkennen und die Performativität des Wortes Gottes bezeugen: dass im Lesen und Hören des Wortes, Gottes Gegenwart erfahrbar wird (Kapitel 2.2.2):

> »Die Bibel bringt eine lebendige Gegenwart Gottes zur Sprache, die das Zentrum des Glaubens ausmacht. Diese Gegenwart ist an das Phänomen des Wortes und der Sprache gebunden, die des Atems bedarf, um hörbar zu werden. Der Mensch wird als sprechendes Bild, d.h. als Repräsentant Gottes zur Sprache gebracht, das Volk Israel trägt das Wort Gottes durch die Zeit und hält es dauerhaft in der Gegenwart, die Kirche hat in ihrer Sakramentalität die Aufgabe, den Menschen Zeiten und Räume für das Entdecken der Gegenwart Gottes und seiner den Menschen zugewandten Liebe in ihrem Leben zu eröffnen.«[114]

Es ist gerade die Performativität des Wortes Gottes, in der für Erwin Dirscherl eine Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum begründet ist – und zwar in dem Sinne, als das Wort Gottes in Judentum und Christentum in je unterschiedlicher Weise für die Gegenwart hörbar, erfahrbar, verstehbar und dementsprechend je unterschiedlich bezeugt wird. »Die komplexe Situation der Rezeption kann demnach als grundlegend für die Heilige Schrift von Juden und Christen angesehen werden, insofern der Prozess der Aneignung, Deutung und Auslegung in den Text selbst einfließt,«[115] so Dausner.

Für Dirscherl ist diese Diskontinuität des Zeugnisses aber immer *theologisch* eingefasst von der Kontinuität des Bezeugten, also des gemeinsamen Bezugs auf den Gott Israels – wie im Psalmwort ausgedrückt: »*Eines* hat Gott gesprochen, *zweierlei* hab ich ge-

---

113 Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen, 64. Verweise auf Dohmen, Christoph: Die Heilige Schrift der »Anderen« in der eigenen Religion. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 360–375, 364f.; Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum. Paderborn u.a.: Schöningh 2002, 160–185. Wohlmuth plädiert in seinem Beitrag für »die These, dass die neutestamentlichen Schriftsteller gut daran getan haben, nicht einen vorgegebenen Messiastitel einfach an Jesus heranzutragen, sondern mit ihren Evangelien schrittweise und durchaus verschiedenartig zu entfalten, was unter dem Messianischen verstanden werden soll, wenn man es von Jesus aussagt.« Ebd. 161. Eine Konsequenz, die sich aus dieser Hermeneutik ergebe, bestehe in der Wahrnehmung der Spannungen bspw. der drei messianischen Bilder des Königtums, des Priestertums und des Prophetentums (vgl. ebd. 162).

114 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 9.

115 Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung, 63.

hört: Ja, die Macht ist bei Gott.« (Ps 62,12) Die Diskontinuität ist *theologisch* von Bedeutung in dem Sinne, als Gottes Gegenwart im Vorgang der jüdischen wie auch christlichen Rezeption zur Sprache gebracht wird und sich in diesem zur Sprache bringen performativ selbst mitteilt: »Es kommt ein Verhältnis zwischen Zweien zur Sprache, das auf spannungsvolle Weise mit dem Phänomen der Einzigkeit zu tun hat. In der Frage nach dem einen Wort Gottes in der Bibel zeigt sich das eine Wort Gottes in der Unterschiedenheit von jüdischer und christlicher Zeugenschaft.«[116]

Im Umkehrschluss bedeutet das, dass sowohl das Alte Testament (PJSE 3–5) als auch die jüdische Schriftauslegung, die in PJSE 22 als Antwort auf die biblische Offenbarung gewürdigt wird, im Christentum einen bleibenden Eigenwert auch jenseits eines christlichen Zeugnisses beanspruchen:[117]

> »Sollten die bisherigen Überlegungen zutreffen, die die Aussagen von DV über die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes zum Ausgangspunkt genommen haben, dann ist dem Alten Testament eine ewige Gültigkeit als Wort Gottes und damit ein Eigenwert auch dann zuzusprechen, wenn diese Schrift als jüdische Bibel außerhalb des christlichen Kanons rezipiert und gelebt wird. *Es wäre theologisch nicht haltbar, dem Alten Testament in eben jenem Moment die Dignität als Gottes Wort im Menschenwort abzusprechen, in dem es post Christum vom Judentum auf andere Weise und auch den Christen gegenüber bezeugt wird.*«[118]

Dieser Zuspruch hat soteriologische Qualität. Für unsere Fragestellung bedeutet das: Gottes heilvolle Zusage seiner Gegenwart, die in den Heiligen Schriften zur Sprache kommt und performativ immer neu erfahren wird, bleibt für das jüdische Volk gültig – auch und gerade weil es in der lebendigen, jüdischen Tradition in anderer Art und Weise als im Christentum performativ erfahren und bezeugt wird, denn »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249). Gott spricht seine heilvolle Zusage bleibend zu Israel durch die Tora. So kommt Dirscherl zu dem Schluss: »Das Phänomen einer gemeinsamen Heiligen Schrift ist von besonderer theologischer und *soteriologischer Dignität* und zwar nicht nur für die Frage nach den jüdischen Wurzeln des Christentums, sondern auch für die soteriologische Bewertung des eigenständigen Weges des Judentums in der Zeit nach Christus.«[119]

Auch Cunningham betont die soteriologische Dimension der doppelten Struktur der Heiligen Schriften:

> »When Catholic theology speaks of »the unrevoked old Covenant,« it accepts the intrinsic value of the Hebrew Bible and its continuation in the Jewish oral tradition. It

116 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 42.

117 Vgl. ebd. 65.

118 Ebd. 61. Hervorhebung AS.

119 Dirscherl: Ursprung des Messias, 224. Dazu Dausner: »Die Reflexionen über die Bibel Israels als ›Grundgesetz‹ des jüdisch-christlichen Dialogs erweisen sich als tragfähig, weil die Bibel auf den sich in der Schrift offenbarenden Gott verweist. Umgekehrt gilt, dass die Verehrung desselben Gottes als verbindendes Element und als Ausgang für weitere Gemeinsamkeiten und Differenzpunkte gewertet werden kann.« Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung, 65. Vgl. Kapitel 6.1.2.

> also accepts God's special redeeming power and the human response to it present in the Jewish faith. Judaism is a grateful response to God's call and represents more than a ›natural religion‹ born out of the human striving for transcendence. It is different from God's grace working in all cultures where human beings strive for truth, freedom and justice. […] The halakhah (the Jewish interpretive traditions of God's commands) are not a purely human ethic, but a road to salvation opened by God […]. It is given in earthen vessels, which is also true of the new way Jesus opened.«[120]

7.2.3.2 Offenbarung komparativ: Wort Gottes – Christus als »lebendige Tora Gottes«

Dieses Wort, das Gott zu seinem Volk gesprochen hat und das in der Schrift lebendig gegenwärtig ist, wird von Jüd*innen und Christ*innen je unterschiedlich bezeugt. »Durch die jüdische Deutung und ihre Vielfalt tritt das in der Bibel Israels bezeugte Wort Gottes anders in die Zeit und die jeweilige Gegenwart ein als im christlichen Bekenntnis,«[121] so Dirscherl. Diese Differenzen im Modus des *Bezeugens und Vergegenwärtigens* des Wort Gottes im Sinne unterschiedener jüdischer und christlicher *Ant-Worten* ist eingefasst in der Kontinuität des *Bezeugten*, im Bezug zum Gott Israels.[122]

Während für Jüd*innen das Wort Gottes in der Tora und der mündlichen Tradition bezeugt wird, ist für Christ*innen Jesus als der Messias das fleischgewordene Wort Gottes. Für Klaus von Stosch und einen komparativen Zugriff leitet sich daraus die Aussage ab, Jesus sei die inkarnierte, personifizierte Tora. Diese Analogsetzung sei aus christlicher Perspektive deshalb gerechtfertigt, »weil Jesus von Nazareth nach christlichem Verständnis derjenige ist, der sich als einziger Mensch die Sätze des jüdischen Glaubens ganz und gar erhandelt hat […]. […] Als Inkarnation der Tora ersetzt er [Jesus Christus] diese nicht, sondern schafft für alle Menschen eine neue, dem Weg der Tora ebenbürtige Beziehungsmöglichkeit zu Gott.«[123]

Abgesehen davon, dass an dieser Stelle mit Einsprüchen von jüdischer Seite zu rechnen ist,[124] wäre an von Stosch rückzufragen, inwiefern eine Gleichsetzung von Jesus und

---

120 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 234.

121 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 61.

122 Für Erich Zenger ist diese Differenz der Art und Weise des Bezeugens des Wortes Gottes bereits textimmanent in der Vielschichtigkeit der Heiligen Schriften selbst angelegt. Zenger spricht von zwei »Tendenzen« oder Traditionssträngen: ein erster betone die Bedeutung der Tora, ein zweiter die Dimension des Eschatologischen. Vgl. dazu Zenger: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, 255.

123 Stosch, Klaus von: Einführung in die Systematische Theologie. Paderborn/Stuttgart: Brill/Schöningh/UTB 52022, 323f. Von Stosch verweist auf Menke, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee. In: Harald Wagner (Hg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1998, 90–130, 101f., 112.

124 Problematisch im Zusammenhang mit dieser Analogiesetzung zwischen Jesus Christus und Tora könnte nämlich ein erneutes Einfließen einer Erfüllungs-Logik und gegenüber dem Judentum abwertender Codes sein, was dem Ansinnen einer Anerkennung von Gleichwertigkeit entgegenstehen würde. Zum Komparativen Ansatz bei von Stosch mit Blick auf das Judentum s. ders.: Komparative Theologie als Wegweiser, 269–282, v.a. 271–276.

Tora auch aus christlicher Sicht tatsächlich gerechtfertigt ist: Das Narrativ Jesu als personifizierter Tora findet sich so nicht in der Schrift, ist also biblisch nicht ableitbar. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen, dass Jesus *gemäß* der Tora lebte, nicht aber, dass er sie *ist*. In offenbarungstheologischer Logik hätte sich Jesus außerdem nicht als Tora, sondern allenfalls als deren Auslegung inkarnieren können. Wenn in den neutestamentlichen Schriften davon die Rede ist, dass in Jesus Christus das Wort (Logos) Fleisch geworden ist (bspw. Joh 1,1), ist dieses Narrativ weitaus umfassender und komplexer angelegt, als eine Gleichsetzung von Jesus und Tora (Kapitel 7.2.1.2).

Ein Vergleich im Sinne einer Anerkennung der Gleichwertigkeit zwischen Tora und Jesus als der »lebendigen Tora« wird aber durchaus auch in G&C 26 argumentativ aufgegriffen. Im größeren Kontext von G&C 24–26[125] wird aber deutlich, dass es eher um den Ausdruck der Gleichwertigkeit jüdischer und christlicher Glaubensvollzüge geht, die der Bezug auf »den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat« (Kapitel 6.1.3.1) eint, der in Judentum und Christentum je unterschiedlich realisiert wird.

> »Gott offenbarte sich in seinem Wort, so dass es von Menschen in konkreten geschichtlichen Situationen wahrnehmbar ist. Dieses Wort lädt alle Menschen zur Antwort ein. Entspricht er in seiner Antwort dem Wort Gottes, steht er im rechten Gottesverhältnis. Für Juden kann dieses Wort in der Tora und in den auf sie gründenden Traditionen erlernt werden. *Tora ist Weisung zu einem gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis. Wer sich an die Tora hält, hat Leben in seiner Fülle* (vgl. Pirqe Awot II,7). In besonderer Weise bekommt der Jude in der Tora-Observanz Anteil an der Gemeinschaft mit Gott. In dieser Hinsicht erklärte Papst Franziskus: ›Die verschiedenen christlichen Konfessionen finden ihre Einheit in Christus; das Judentum findet seine Einheit in der Tora. Die Christen glauben, dass *Jesus Christus* das *Wort Gottes* ist, das *Fleisch geworden* ist in der Welt; für die Juden ist das Wort Gottes vor allem in der Tora gegenwärtig. Beide Glaubenstraditionen beziehen sich auf den einen Gott, den Gott des Bundes, der sich der Menschheit durch Sein Wort offenbart hat. Auf der Suche nach dem richtigen Verhalten gegenüber Gott wenden sich die Christen Christus zu, der für sie die Quelle des neuen Lebens ist und die Juden wenden sich der Lehre der Tora zu‹ (Rede an die Mitglieder des *International Council of Christians and Jews*, 30. Juni 2015). [G&C 24]

> Das Judentum und der christliche Glaube, wie er im Neuen Testament belegt ist, sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die Heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann. Die Schrift, die die Christen als Altes Testament bezeichnen, ist deshalb offen für beide Wege. *Eine der jeweiligen Tradition entsprechende Ant-wort auf das heilsgeschichtliche Wort Gottes kann also den Zugang zu Gott erschließen*, wenngleich es seinem Heilsratschluss vorbehalten ist, auf welche Weise er jeweils die Menschen retten will. Dass sein Heilswille universal ausgerichtet ist, davon zeugen die Schriften (vgl. z.B. Gen 12,1-3; Jes 2,2-5; 1 Tim 2,4). […] Gottes Wort ist eine einzige und ungeteilte Wirklichkeit, die sich im jeweiligen geschichtlichen Kontext konkretisiert. [G&C 25]

125 Hervorhebungen AS zeigen soteriologische Qualität an.

> In diesem Sinn behaupten Christen, dass sich Jesus Christus als die »lebendige Tora Gottes« betrachten lässt. *Tora und Christus sind Wort Gottes, seine Offenbarung für uns Menschen als Zeugnis seiner grenzenlosen Liebe*. […] In der rabbinischen Literatur aber findet sich die Identifizierung der Tora mit Mose. Auf diesem Hintergrund kann Christus als der »neue Mose« mit der Tora verbunden werden. *Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt, zumal diese Gegenwart in den jeweiligen Gottesdienstgemeinschaften erfahren wird*. Das hebräische *dabar* heißt Wort und Ereignis zugleich – damit legt sich die Folgerung nahe, dass das Wort der Tora offen sein könnte für das Christusereignis. [G&C 26]« (G&C 24–26)

Mit G&C ist die soteriologische Qualität des jüdischen Festhaltens und Lebens der Weisungen der Tora analog zum Bekenntnis Jesu als fleischgewordenem Wort Gottes angezeigt, weil mit Cunningham »the *holiness* of ongoing Jewish covenantal life with God«[126] anerkannt wird: wenn von einem »gelungenen Leben im rechten Gottesverhältnis« die Rede ist, davon, dass »wer sich an die Tora hält […] Leben in seiner Fülle [hat]« oder wenn Tora und Christus als »Orte der Gegenwart Gottes in der Welt« bestimmt werden.[127] Cunningham beschreibt das jüdische und christliche Streben danach, *Gottes Wort*, seine heilvolle Zusage in der Zeit *zu leben*, das in Judentum und Christentum je unterschiedlich realisiert wird:

> »[T]he Jewish people seek to *enact God's will* by ›grappling with God‹ (the meaning of »Israel«) *through the words of the Torah*. We are understanding ›Torah‹ here in the broadest sense, referring both to the Tanakh (the entire Hebrew Bible: the Teaching of Moses, the Prophets, and the Writings) and to the rabbinic and post-rabbinic commentary, elaboration, and debate upon it. This *living tradition of engaging God's Word* has dynamically adapted the new situations and challenges over the centuries right up to the present. […] Analogously, the Christian people seek to do God's will by *walking in the way of Jesus Christ*. […] Through his life, death, and resurrection to glorified life, Jesus brought the church into being as a community covenanting with God until the end of time. Through the church, the glorified Jesus continues his earthly mission of heralding and inauguration God's Reign in human history.«[128]

Christian Rutishauser spricht mit Blick auf das Christusereignis von einer »Verdoppelung der Struktur des Bundes«[129] und davon, dass der Gott Israels in der Heilsgeschichte dialektisch handelt[130]:

> »Now Jesus' death and resurrection modifies the borders of the covenanted community. As a consequence, the first century of the Common Era brought forth the church from among the Gentiles to stand side by side with Judaism. In the second century, the Christian Bible links the new church community and her New Testament to the Hebrew

126 Cunningham: Maxims for Mutuality, 59. Hervorhebung AS.

127 S. die weiteren kursiv gesetzten Stellen aus G&C 24–26.

128 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 191f.

129 Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 235 (»The Doubling of the Covenantal Structure Through the Christ event«).

130 Vgl. dazu ebd. 239: »[T]he God of Israel who acts dialectically in the history of salvation.«

> Bible, now read in the church as an Old Testament. The *ecclesia ex gentibus* (»church from the Gentiles«) takes its position in difference but in proximity to Judaism as God's people. In this process, the *ecclesia ex Judais* – the community of the »church from the Jewish people« gathered by Christ (see Romans 9–11) – is the bond between the church out of the nations and nascent rabbinic Judaism, which was further interpreting and living out the Sinai Covenant.«[131]

Diese Dualisierung der Bundesbeziehung im Sinne einer *zweifachen* Antwort auf das *eine* Wort, das Gott zu seinem Volk spricht, ermöglicht das Denken einer eigenständigen und bleibenden Teilhabe am Heil für Jüd*innen:

> »Jesus as the personification of the Jewish road to salvation becomes the road of salvation for all humankind through his handing over from within the covenant of Sinai to the pagan world and through his divine transition from death to resurrection. God himself here directs the history of salvation and makes Judaism fully enact its universal significance for the world without dissolving the covenant of Mount Sinai. To the contrary: when Jews live their vocation according to the Torah they produce salvation for the Gentiles. This is the way of God's providence, of divine thoughts that are so different from human thoughts (Cf. Isa. 55:8; Rom. 11:33-35).«[132]

7.2.3.3 Offenbarung relational: Bund als Beziehungsgeschehen

Für Dirscherl ist die bleibende Gültigkeit der Bundesbeziehung zwischen Gott und dem jüdischen Volk auch als Erfahrung einer »Gottunmittelbarkeit« zu reformulieren: »Die Gottunmittelbarkeit kann dem Judentum nicht genommen werden. Und auch für das Sprachgefühl ist Unmittelbarkeit kein steigerbarer Begriff, er kann nur auf je anderer Weise von Juden und Christen im Sinne der jeweiligen Gottesbeziehung gedeutet werden.«[133] Bei Rutishauser klang im vorherigen Abschnitt bereits eine weitere Dimension des Bundes und seiner dualen Struktur an, nämlich die unterschiedlichen Glaubensvollzüge, die sich aus dem Anspruch des Wortes Gottes durch die Tora einerseits und Christus als lebendiger Tora andererseits ergeben.

Mit dem Bund, den Gott mit seinem Volk Israel schließt, gehen auch konkrete *Bundesaufträge* einher, die die Lebensvollzüge aus diesem Beziehungsgeschehen mit dem Gott Israels heraus bestimmen.[134] Nach dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes besteht dieser Auftrag darin, als Gottes auserwähltes Volk ein Licht für die Völker zu sein.[135] Für

---

131 Ebd. 239. Ebenfalls bei Rutishauser: »The Torah is the content of the ›unrevoked covenant‹ that also sets a universal claim. The universal aspect of Judaism up to today, however, does not include a missionary impulse. The Noahide commandments determine the righteousness of other people, not whether or not they become Jewish.« Ebd. 235; vgl. dazu TDW und Kapitel 6.2.2.

132 Ebd. 238.

133 Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 223.

134 Zum Bund als Beziehungsgeschehen vgl. Kapitel 2.2.2 und Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 190.

135 Vgl. Rutishauser: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 235: »God create the distinction between Israel and the Gentiles so that the Chosen will become a light to the Gentiles (Isa. 49:6), a covenant of the people (Isa. 49:8), and messenger for the nations (Jer. 1:10).« Vgl. TDW, Kapitel 6.2.2.2.

Christ*innen besteht der Auftrag darin, den Namen Jesu Christi unter den Völkern bekannt zu machen mit dem Anspruch, allen Menschen eine Beziehungsmöglichkeit zu Gott zu eröffnen.[136] »Catholic theologians, preachers, and educators, therefore, should humbly acknowledge that God has given the Jewish community a mission or missions in the world that are distinct from, but related to, the mission(s) of the church,«[137] so Cunningham. Judentum und Christentum eint insofern der universal angelegte Auftrag, der aus einem Leben im Bund mit Gott resultiert.

> »Jewish covenantal life is *Torah-shaped* and Christian covenantal life is *Christ-shaped*. *Both* Israel and the church *experience God's saving works* in the past, the present, and in hope of the eschatological future. They *both seek to do God's will*, and, although both regularly sin, God's covenantal faithfulness endures, enabling Jews and Christians to ask forgiveness and to reform. […] [T]is understanding of Judaism and Christianity logically leads to the conclusion that God intends Jews and Christians to collaborate with each other and with God in bringing salvation to its eschatological climax.«[138]

Dieser Auftrag verbindet sich erneut mit dem Moment des Messianischen:

> »As people immersed in linear space-time, we cannot expect or presume to attain full comprehension of all God's plans for Jews and Christians, or all humanity. We can see the same awareness reflected in the faces of our Jewish companions and together trust in the One who has called us into being as covenanted peoples. […] ›Mutuality‹ in this context means a deepening love for the distinctiveness of the Jewish or Christian other because of their edifying ways of walking with God.«[139]

Bei aller Begrenztheit und Vorläufigkeit hat das Engagement für den göttlichen Auftrag aus der Bundesbeziehung heraus *soteriologische* Qualität: »God's invitation to the communities of Israel and the church to share in divine covenant is linked to the already/no yet nature of salvation. By living covenantal lives, God's human partners are contributing to the unfolding of God's saving intentions for the world. In a sense, the prematurely experience in historic time God's ultimate salvation that will climax eschatologically.«[140]

Aus der Verdoppelung der Bündnisstruktur folgt also in keiner Weise der Auftrag für Judentum und Christinnen sich gegenseitig zu bekehren oder gar zu eliminieren. Die

---

136 Vgl. von Stosch: Einführung in die Systematische Theologie, 324. In diesem Sinne gilt der biblische Missionsauftrag nicht für das Judentum: »The command to baptize and evangelize is valid across the old borderline of the covenant and the nations, but not across the newly formed differentiation between the Jewish people and the church,« so Rutishauser: ders.: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ«, 238. Für Kardinal Kasper könne der christliche Aufruf zur Mission im Sinne eines Rufes zur Umkehr von Idolatrie zum lebendigen und wahren Gott nicht auf Israel angewandt werden. Ähnlich äußerte sich Kasper in einer Ansprache im Zentrum für christlich-jüdische Studien am Boston College vom 6. November 2002, vgl. dazu Henrix: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 27.

137 Cunningham: Maxims for Mutuality, 40.

138 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 192.

139 Cunningham: Seeking Shalom, 300f.

140 Cunningham/Pollefeyt: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, 191.

Doppelstruktur des Bundes verpflichtet Jüd*innen und Christ*innen vielmehr zur Zusammenarbeit als Bundespartner*innen (Cunningham: *co-covenanting companions*), um den Bündnisauftrag auf je unterschiedliche Weise gemeinsam erfüllen zu können (Kapitel 2.2.3).[141] »Hinsichtlich der Diskussion um die Frage der Judenmission […] verschiebt [sich] der Rekurs auf die einzigartige Beziehung zwischen Juden und Christen die Fragestellung hin zum gemeinsamen Zeugnis. Die Heilsfrage wird somit mit der Wahrheitsfrage aufs engste verknüpft, wobei die Wahrheit des Glaubens an die Bewährung angesichts der Verantwortung in der Welt rückgebunden bleibt.«[142]

Der Modus und die kommunikative Form dieses gemeinsamen Tuns des Willens Gottes (vgl. TDW, Kapitel 6.2.2) ist der *Dialog*. Als Glaubensraum ist er genuiner Ausdruck für die Beziehungsgestaltung zwischen Jüd*innen und Christ*innen im Zeichen einer Bundespartnerschaft und Ausdruck des Bundes als heilvoller Beziehung zwischen Gott und den Menschen. In ihm haben sowohl die Kontinuitäten als auch die Diskontinuitäten ihren Raum. Als Zwischenraum eröffnet er Denkmöglichkeiten für die Anerkennung beider Lebensformen im Bund mit Gott. Der Dialog schließt dabei keineswegs das jüdische und christliche Zeugnis aus (vgl. G&C 40). Er ist erst dann ein aufrichtiger Dialog auf Augenhöhe, wenn Christ*innen ihren jüdischen Gesprächspartner*innen gegenüber weiterhin Jesus als lebendige Tora und Messias bezeugen (Kapitel 1.1.3.2). Philip A. Cunningham und Adam Gregerman mahnen an: »Catholics should explain or give witness to their faith in Christ as an essential but non-conversionary aspect of open interreligious dialogue with Jews.«[143] Denn für Christ*innen ist eine dialogische Zusammenarbeit eingeschrieben im Juden Jesus als dem Messias, in der zweiteiligen Einheit der christlichen Bibel und in der christlichen Glaubens- und Traditionsgemeinschaft in ihrer dualen ekklesiolgischen Verfasstheit als *ecclesia ex gentribus* und *ecclesia ex judais*. Für die Kirche ist eine Missionstätigkeit im Sinne jeder Form von Bekehrungsbestrebungen gegenüber Jüd*innen deshalb aus theologieimmanenten Gründen ausgeschlossen.

7.3 Leerstellen: Erkenntnistheoretische Beobachtungen zur Grammatik des jüdisch-christlichen Dialogs

Ohne an dieser Stelle noch einmal inhaltlich auf die vorgestellten Ansätze einzugehen, seien abschließend einige erkenntnistheoretische Beobachtungen vorgebracht. Die christologischen und offenbarungstheologischen Argumentationsfiguren zeigen insgesamt ein Ringen um die Entwicklung einer neuen theologischen Grammatik, also um das Etablieren einer Logik und Struktur christlichen Denkens und Sprechens aus dem Dialog heraus.[144] Post NA ist das insofern als Notwendigkeit angezeigt, als

141 Vgl. Cunningham: Maxims for Mutuality, 3.

142 Dausner: Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen, 73. Ähnlich Dirscherl: Gottes Wort, 49.

143 Cunningham/Gregerman: Covenant, o.S.

144 Als Beispiel für einen äußerst vielversprechenden Ansatz dahingehend sei Martin Steiner und sein Entwurf einer »dialogischen Christologie« genannt: Ders. Jesus Christus und sein Judesein. Antijudaimus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie (Judentum und Christentum 31). Stuttgart: Kohlhammer 2025.

die Frage nach dem Heil für das Judentum (und letztlich generell die Bedeutung des Judentums für das Christentum) nicht länger adäquat in binären Kategorien von *wahr – falsch*, *entweder – oder* etc. ausgedrückt werden kann.[145] Es zeigt sich auch, dass die derzeit leitende Grammatik in lehramtlichen Dokumenten in der Form von Erfüllungs-Logiken (*verheißen – erfüllt*, *vorläufig – endgültig/vollendet*) zunehmend an ihre Grenzen stößt,[146] denn die Problematik der Binarität ist in diesem Fall nur verschoben von einer kontradiktorischen hin zu einer hierarchisierenden, die es nicht vermag, den Zuspruch und die Anerkennung der Gleichwertigkeit der jüdischen Dialogpartner*innen auf der einen sowie die Vorläufigkeit und Schuldhaftigkeit der Kirche auf der anderen Seite hinreichend einzulösen. Es braucht eine Grammatik, die sich ihrer eigenen Begrenztheit bewusst ist, die Momente von Brüchigkeit oder Ohnmächtigkeit ausdrücken lässt. Dazu muss Sprache »an ihre Grenze und darüber hinaus geführt [werden], sie wird fragil, bestreitbar, befragbar, weil sie an das Geheimnis rührt,« so Erwin Dirscherl vor allem mit Blick auf eine eschatologisch perspektivierte Grammatik.[147]

Vor diesem Befund versuchten die vorgestellten Ansätze, die eigene kirchliche Identität ohne Abwertung jüdischer Anderer zu denken und zu bestimmen und bei aller erfahrenen und bezeugten Fülle auch Leere, Entzogensein, alles Anfanghafte, Unvollendete und Fragmentarische im Raum der Kirche zur Sprache zu bringen. Wie es gelingen kann, aus dem jüdisch-christlichen Dialog heraus eine christliche Grammatik zu entwerfen, die sich der Gefahr der gewaltförmigen Performativität der eigenen Traditionen und Lehren bewusst ist und die sich demgegenüber konstitutiv jüdischen Anderen aussetzt, ist eine erkenntnistheoretisch relevante Frage. Aus kulturtheoretischer Perspektive braucht es dazu mit Bachmann-Medick:

> »De[n] *Abschied vom binären Prinzip* der Gegensatzpaare: wir versus die Anderen, erscheint auf den ersten Blick als eine erneute Abkehr von trennenden, dichotomischen Differenzen überhaupt […]. Bei näherem Hinsehen ist dieser Abschied in einer weltgesellschaftlichen Lage begründet, die gar keine voneinander getrennten Differenzen mehr kennt, sondern die aufgrund der globalen Vernetzungen gerade *zusammenhän-*

145 Vgl. dazu Pawlikowski: »À la lumière du rejet par Vatican II de la théologie de substitution, quelques chercheurs chrétiens commencèrent à relever le défi d'élaborer une théologie alternative de la relation de l'Église avec le judaïsme. À vrai dire, *Nostra ætate* n'a fourni qu'une des composantes d'un tel effort,
à savoir que le peuple juif devait maintenant être présenté comme faisant toujours partie d'une relation d'alliance avec Dieu après la résurrection de Jésus. À part cela, les théologiens avaient le champ libre concernant *la conception d'un nouveau modèle théologique.*« Pawlikowski, John T.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive*, 19.

146 Vgl. dazu bspw. Dirscherl: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum, 224: »Zunächst ist festzustellen, dass auch Israel ohne Bedingungen erwählt wurde. Wenn nun aus christlicher Sicht von einer Erfüllung des Alten Bundes im Neuen Bund die Rede ist, wie soll das eine Abwertung des Alten Bundes verhindern? Denn wenn es im AT keine Erfüllung, sondern nur eine Verheißung des Heiles gibt, wird es dann nicht im Sinne einer soteriologischen Vorläufigkeit gedeutet?«

147 Ebd. 227.

> *gende Differenzen*, ja ein ganzes »*Spektrum durcheinandergemischter Unterschiede*« anerkennen müssen.«[148]

Aus christliche-theologischer Perspektive und mit Erwin Dirscherl ist dazu folgendes notwendig:

> »Jeder Vermittlungsversuch [im Sinne einer Überwindung von Differenzen – AS] kann nur in klassische Aporien führen. Die Gratwanderung zwischen Identität und Nichtidentität, Kontinuität und Diskontinuität muss als *Einheit in Unterschiedenheit* ernst genommen und in der Zeit gegangen werden. Dies erfordert, eine »Kunst der Unterscheidung ohne Abwertung« zu erlernen. Nur eine Sicht, die beide Weisen der Präsenz des Gotteswortes respektiert, wird dem singulären Phänomen der Bezogenheit von Kirche und Israel gerecht, das von wahrhaft ökumenischer Tragweite ist, weil das Wort des einen Gottes so der ganzen Welt bezeugt wird.«[149]

Vor allem die Ansätze Wohlmuths, Dirscherls und Dausners sowie Cunninghams versuchen dieses Differenzspektrum und ihr komplexes Durchdrungensein von Kontinuitäten zur Sprache zu bringen – und theologisch zu verarbeiten. Josef Wohlmuth schlägt vor:

> »Insofern sollte das jüdisch-christliche Gespräch nicht darauf abzielen, sich gegenseitig das Proprium der Differenz auszureden; vielmehr könnten Juden und Christen je auf ihre Weise Gottes unverbrüchliche Treue feiern und der übrigen Menschheit bezeugen. Den Glauben an die unverbrüchliche Treue Gottes zum ersterwählten Volk und zur Kirche aus Juden und Heiden bzw. zur Heidenkirche könnte man getrost als das gemeinsame Grundlagendogma ansehen, von dem das Gespräch getragen und die Differenz ertragen wird.«[150]

Für die Zukunft wird es entscheidend sein, sich bewusst zu halten, dass – bei aller Berechtigung und Notwendigkeit – in der Betonung der Einzigkeit der Beziehung zwischen Judentum und Christentum auch die Gefahr einer Erzeugung neuer Exklusivismen liegt. Für Pawlikowski würde das in eine zusätzliche Isolation und weitere Margi-

---

148 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 147. Verweis auf Geertz, Clifford: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller (1988). München u.a.: Hanser 1990, 129.

149 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes, 66. Verweis auf Söding, Thomas: »… die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialogs in der neutestamentlichen Exegese. In: ders./Peter Hünermann (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 35–70, 51. Vgl. dazu EG 249: »Obwohl einige christliche Überzeugungen für das Judentum unannehmbar sind und die Kirche nicht darauf verzichten kann, Jesus als den Herrn und Messias zu verkünden, besteht eine *reiche Komplementarität*, die uns erlaubt, die Texte der hebräischen Bibel gemeinsam zu lesen und uns gegenseitig zu helfen, die Reichtümer des Wortes Gottes zu ergründen sowie viele ethische Überzeugungen und die gemeinsame Sorge um die Gerechtigkeit und die Entwicklung der Völker miteinander zu teilen.«

150 Wohlmuth, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, 477.

nalisierung des jüdisch-christlichen Gesprächs führen.[151] M. E. besteht die Gefahr neuer Exklusivismen insbesondere dann, wenn binär angelegte Grammatiken letztlich nur verschoben würden: »Wir«, in diesem Falle dann nicht mehr nur Christ*innen, sondern Christ*innen und Jüd*innen gemeinsam – und »die Anderen«, also alle Nicht-Christ*innen und Nicht-Jüd*innen wie Muslime, aber auch Atheist*innen, Agnostiker*innen etc. Eine Grammatik des jüdisch-christlichen Dialogs darf also keine neuen Ausschließungsmuster produzieren, sondern ist so anzulegen, dass sie in der Formulierung der Theologizität des Dialogs konstitutiv Räume eröffnet für vielfältige Außenperspektiven und Relativierungen.

Dazu ist es entscheidend, den grammatikalischen Shift metatheoretisch und theoriekritisch zu begleiten. Das ist bisher nur ansatzweise geschehen (am ehesten wiederum bei Wohlmuth, Dirscherl, Dausner, bei Pawlikowski und Cunningham). Und: Bisher bleibt in diesem Zusammenhang zweierlei unterbestimmt oder ausgeblendet: (1.) der erkenntnistheoretische Ort der *Kirche*; (2.) der *Dialog* selbst in seiner theologischen Performativität und offenbarungstheologischen Qualität.[152] Auf die vielfach unterrepräsentierte Rolle der Ekklesiologie als erkenntnistheologischem Ort der Religionstheologie generell und damit auch der Frage nach dem Heil für Jüd*innen weist vor allem Sigrid Rettenbacher hin.[153]

> »Was in den genannten Fragen und Anliegen [einer Religionstheologie – AS] – so zentral, berechtigt und wichtig sie auch sind – noch nicht benannt wird, ist der Ort, an dem sie generiert werden. Wenn von Wahrheit und Heil die Rede ist, wenn die eigene Tradition und Identität anderen religiösen Traditionen gegenüber gestellt wird, dann geschieht das nicht in einem machtfreien, neutralen Raum, der die religionstheologischen Fragen objektiv ein für alle Mal klären könnte. Religionstheologie wird vielmehr von und in einer bestimmten perspektivisch gebundenen Diskursgemeinschaft betrieben, die mit dem Diskurs die Wirklichkeit, die sie behandelt und bezeugt, erst schafft. Die Verhandlung religiöser Pluralität ist also Teil eines Identitätsdiskurses, in dem Eigenes und Fremdes einander zugeordnet werden.«[154]

---

151 Pawlikowski sieht diesen Sachverhalt ähnlich, vgl. dazu ausführlicher Pawlikowski, John T.: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue, 3. Diesen Umstand sieht er insbesondere für die Christo-logie: »As one who has struggled with this theological dilemma in a number of my writings over several decades I have come to recognize that as Christians we will never deepen and expand the foundations of our theology of interreligious dialogue, whether with the Jews or any other religious community, until we begin to develop a theological perspective which transforms our understanding of the Christ Event in a way that does not automatically reduce Jews and members of all other religious traditions to a fundamentally inferior status.« Ebd. 10.

152 Zweiteres äußert sich insbesondere dadurch, dass die Frage nach den Heilsmöglichkeiten überwiegend ein innerkatholischer Diskurs bleibt, der zwar zweifelsohne seine Berechtigung hat, der aber einzubetten ist in den Dialog, insofern jüdischen Stimmen ein erkenntniskonstitutiver Raum zugesprochen werden muss. Ansätze dazu gibt es bspw. mit Blick auf die inkarnationstheologischen Ansätze oder diejenigen, die das Moment des Messianischen betonen.

153 S. dazu ausführlich Rettenbacher: Keine Religionstheologie außerhalb der Ekklesiologie, insb. 334–364 (Kapitel »Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie«: Epistemologische Anmerkungen zu einem ambivalenten Verhältnis).

154 Ebd. 334. Rettenbacher spricht dabei auch den »ambivalenten Status der Kirche« an: »Einerseits garantiert die Kirche als Identitätsort die bleibende Verbindung zum identitätsstiftenden Chris-

Die zweite Leerstelle versucht die vorliegende Studie zu bearbeiten, indem sie vom Dialog selbst ausgeht: wenn sie seine offenbarungstheologische Qualität und theologietransformierende Dynamik – also seine performative Theologizität – ernstnimmt und von dort aus auf die eigenen kirchlich verfassten Modi der Wissensgenerierung und -kommunikation reflektiert. Das bedeutet für diesen Zusammenhang: die Frage nach einer theologischen Begründung für den Verzicht auf Judenmission wird weniger vom Innenraum der Kirche heraus im Sinne eines innerkatholischen Diskurses beantwortet, sondern aus dem Zwischenraum des Dialogs heraus, aus der gelebten Beziehung zwischen Judentum und Christentum.[155]

So zeigt sich beispielsweise die Performativität des jüdisch-christlichen Dialogs nicht darin, dass auf der Suche nach Gemeinsamkeiten Differenzen zwischen Judentum und Christentum homogenisiert werden würden, sondern sie drängt gerade im kreativen Umgang mit bleibenden Differenzen auf eine Überwindung machtförmiger, toxischer Muster und Codes im eigenen theologischen Sprechen. In dieser Hinsicht kann der jüdisch-christliche Dialog als Glaubensraum *in between* (Kapitel 2.3), in welchem die lebendige Gegenwart des *ungeteilten* Wortes Gottes zwar *unterschieden*, aber *gemeinsam* zur Sprache gebracht, bezeugt und erfahrbar wird, zu einem Lernort werden für eine pluralitätsfähige theologische Grammatik, die fähig ist, diverse Alteritätseinträge und Bezüge zu interreligiösen, ökumenischen, politischen und gesellschaftlichen »Außenwelten« im Eigenen wahrzunehmen und theologisch produktiv zu verarbeiten.

---

tusereignis über Zeiten und Räume hinweg. Andererseits ist dieser Identitätsort Kirche auch ein Ort der Gefährdung, weil er verwoben ist in die vielfältigen und komplexen *entangled histories*, die Identitäten als diskursive Ausverhandlungsprozesse und hybride Gebilde freilegen. In diesen *entangled histories* kommt also das gefährdende Moment des Identitätsortes Kirche zum Tragen – nämlich dass eine Wahrnehmung Anderer als Anderer auf Augenhöhe verhindert wird. Damit wird deutlich, dass sich die identitätsstiftende Aufgabe der Kirche faktisch in einer Schuldgeschichte der Kirche gegenüber Andersgläubigen und ihren religiösen Traditionen realisiert hat.« Ebd. 341. Für *entangeld histories* Verweis auf Conrad/Randeria: Einleitung Geteilte Geschichten, 17; vgl. Kapitel 1.4.

155 Diesen Weg deutet auch Hans Hermann Henrix an: »In dieser gelebten Beziehung, welche sowohl der eigenen Berufung als auch der Solidarität entspricht, setzt sich die Theologie dem Anderen aus. Sie hört auf ihn und empfängt von ihm. Die Wahrnehmung des Anderen ist gegenüber einer langen Geschichte verändert und enthält eine Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges. Dafür steht die Karfreitagsfürbitte für die Juden des ordentlichen Ritus von 1970.« Henrix: Israel trägt die Kirche, 174. Oder ähnlich ders.: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 35.

8 Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

8.1 Das Judentum als *locus theologicus*

8.1.1 Dialog und veränderte Plausibilitäten. Oder: Warum eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs?

In einem Video von 2017 berichtete Papst Franziskus von seinen persönlichen Erfahrungen aus der langjährigen Freundschaft mit dem argentinischen Rabbiner Abraham Skorka.

> »There was a basis of total trust, and because we knew in our conversations – and I want to highlight that – *neither of us negotiated our own identity*. If we had, we would not have been able to talk. It would have been a sham […]. And the *friendship* grew, *always maintaining our respective identities*. […] It is very important because my religious life *became richer* with his explanations, so much richer. […] And I began to further understand the [scriptural] revelation, and he further understood the Christian stance. It developed *from our own identities* and that's really nice. […] And *neither of us attempted to convert the other*.«[1]

Der persönliche Erfahrungsbericht des Papstes macht deutlich, dass sowohl er selbst als auch Rabbiner Skorka von ihren freundschaftlichen Begegnungen gerade *aufgrund* ihrer religiösen Differenzen lernend voneinander profitierten und an Erkenntnis gewannen. Das trifft nicht nur auf persönlicher Ebene zu, sondern ist ebenso relevant für die Reflexionsebene der Theologie.

Mit und seit dem Zweiten Vatikanum vollzieht sich eine Verschiebung in den Bestimmungsmustern der Beziehungen des Christentums zum Judentum: weg vom historisch und theologisch belasteten Begriff der *Mission* im Sinne von Konversionsabsichten (Ka-

1 Video *Make friends* produziert vom *Elijah Interfaith Institute* mit englischem Untertitel: https://www.youtube.com/watch?v=N1HDWKk5Dhg (10.02.2025). Zitiert nach Cunningham: Maxims for Mutuality, 34.

pitel 7.1) hin zum Begriff des *Dialogs*.[2] Innerhalb einer präkonziliaren, Ersetzungstheologie, die die *Fülle der göttlichen Wahrheit* (DI 6) fast ausschließlich in der eigenen Tradition wahrzunehmen vermag und Jüd*innen vornehmlich als potenzielle Bekehrungskandidat*innen in den Blick nimmt, gibt es erkenntnistheoretisch keinen Grund, nach der positiven Bedeutung des Judentums zu fragen. Seit dem Zweiten Vatikanum und der sich herausbildenden und zunehmend sich dynamisierenden Tradition des jüdisch-christlichen Dialogs sechzig Jahre nach NA, haben sich die Plausibilitäten deutlich verlagert (Kapitel 2 und 6): Aufgrund externer Faktoren, wie globaler Pluralisierungsprozesse, und interner Faktoren, wie der theologischen Aufarbeitung antijudaistischer christlicher Traditionsbestände, aber auch des Missbrauchskomplexes und dessen systemische Ursachen, die gerade in den letzten Jahrzehnten an die Öffentlichkeit drangen und die zu einem noch nicht absehbaren Glaubwürdigkeits- und Relevanzverlust der Kirche führen, kann Kirche nicht länger die *Fülle* der Wahrheit für sich beanspruchen. Das zunehmend bewusste Wahrnehmen von Fremdeinträgen innerhalb der christlichen Tradition und von Momenten schwerer Schuld verpflichtet Kirche dazu, »in theologischer Demut die Grenzen unseres Verstehens anzuerkennen,«[3] so die Deutsche Bischofskonferenz 2019.

Die dialogische Wende der Kirche und mit ihr die veränderten Plausibilitäten wirken also auch in Prozessen der Generierung theologischen Wissens. Der jüdisch-christliche *Dialog* erweist sich im Kontext dieser Gegebenheiten als wirkmächtige erkenntnistheologische Kategorie (Theologizität, Kapitel 2). Er transformiert theologische Erkenntnistheorie insofern, als sich *im* und *durch* den Dialog die *Formen*, wie und woraus theologisches Wissen abgeleitet werden kann, wandeln. Durch permanente Positionswechsel und das stetige Einspielen jüdischer Perspektiven und Einsprüche wird im und durch den Dialog theologisches Verstehen und Wahrnehmen neu strukturiert (Kapitel 7.3). So wurde die kirchliche *Selbstwahrnehmung* einerseits verändert, weil zusehends bewusst

2 Die Verschiebung der Bestimmungskategorien von Mission hin zu Dialog ist es auch, die einen theologischen Dialog zwischen Judentum und Christentum überhaupt erst ermöglicht (Kapitel 7.1.2) und vollzieht sich zugleich nicht jenseits theologischer Dialogprozesse. Zwar wird in NA noch nicht explizit von »Dialog« gesprochen, dafür aber in vielen anderen Konzilsdokumenten des Zweiten Vatikanums. Die Metapher des Dialogs wird zum Ausdruck und Anspruch der Beziehungsgestaltung der Kirche und ihrer vielfältigen Außenbezüge, vgl. dazu ausführlich Walter, Peter: Aufrichtiger und geduldiger Dialog. In: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i.Br.: Herder 2013, 81–100. Für Hans Hermann Henrix ist entgegen dem Paradigma der Mission jenes des Dialogs »Ausdruck der Identität einer Kirche«, die dem Judentum gegenüber »Wertschätzung und Liebe« hegt und nicht die Notwendigkeit vergisst, um Verzeihung zu bitten. Vgl. ders.: Weichenstellungen in katholischen Positionen, 35. Henrix verweist auf eine ähnliche Äußerung Papst Benedikts XVI. bei seinem Besuch in der jüdischen Gemeinde in Rom am 17. Januar 2010, welchen Henrix als wichtiges Zeichen vor allem auch wegen der Ambivalenzen und Irritationen während des Pontifikats Benedikts XVI. deutet, vgl. Kapitel 1 FN 275.

3 Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 202. Weiter: »Der Gott, der sich offenbart, bleibt der Gott, den wir zugleich nur in seiner Verborgenheit, als bleibendes Geheimnis erfahren: Dazu gehört, mit den Propheten Israels, mit dem Juden Paulus als Apostel Jesu Christi, also *in grundlegender Verbundenheit* mit der Tradition Israels sowie mit den jüdischen Glaubensgeschwistern heute *den Tag zu erwarten*, ›der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit *einer* Stimme den Herrn anrufen und ihm Schulter an Schulter dienen‹ (NA).« Ebd. Hervorhebung AS.

und wertgeschätzt wird, wie sehr Jüdisches in die christliche Identität eingeschrieben ist,[4] aber auch die *Wahrnehmung jüdischer Dialogpartner*innen* andererseits, weil zusehends die bleibende Bundesbeziehung des Gottes Israels zum jüdischen Volk und das weiterhin sich vollziehende Offenbarungshandeln Gottes im jüdischen Volk anerkannt werden.[5] Auf beiden Ebenen ist die Bedeutung des Judentums als eigenständige, für die Kirche relevante erkenntniskonstitutive Größe angezeigt.[6]

In der Theologie katholisch-zentraleuropäischer Prägung werden solche Quellen, aus denen sich theologisches Wissen speist, traditionell als *loci theologici* bezeichnet.[7] Das Judentum und auch andere nicht-christliche Religionen im Anschluss an das Zweite Vatikanum als *loci theologici* zu bestimmen und damit in ihrer erkenntnistheologischen Qualität zu würdigen, wurde bereits in den 1990er Jahren angeregt.[8] Für Peter Hünermann wird der »Dialog mit dem Judentum […] als *locus theologicus* sowohl in offiziellen Dokumenten wie in der Theologie bejaht«[9]. Die Performance des Dialogs der

4 Vgl. EG 247, wonach das Judentum »eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität« ist. Vgl. dazu auch die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 195f. Ausführlich dazu s. Kapitel 2.

5 Vgl. NA 4: Weil Jüd*innen »immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen«, weil der Bund Gottes mit Israel »nie gekündigt« (Papst Johannes Paul II.) ist und weil Gott »weiterhin im Volk des alten Bundes wirkt« (EG 249). Ausführlich dazu s. Kapitel 2.2.

6 Im Gespräch mit jüdischen Dialogpartner*innen erkennt die Kirche die Bedeutung des Judentums für die Erschließung ihres Bekenntnisses zum Gott Israels und für ihr Bezeugen des Ostermysteriums. Für die Theologie bedeutet das, dass sie ihrer Aufgabe, nämlich der Reflexion auf »Sinngehalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen« (Hoff: Glaubensräume, 28, FN 19) ohne den ständigen Bezug auf die Tradition des jüdischen Volkes nicht nachkommen kann.

7 Vgl. Hoff: Glaubensräume, 28 (FN 19): »Theologie reflektiert die Sinngehalte, die sich mit dem Zeichen ›Gott‹ und im Glauben an ihn erschließen. In ihrem topologischen Zuschnitt geht sie von den Orten aus, an denen sich Glaubensrealitäten vermitteln. Sie liefern das Material, aus dem Theologie als eine geschichtliche Darstellungsform des Glaubens an ›Gott‹ ihr Wissen generiert. Sie bezieht sich auf die Referenzorte, die im Zuge von Glaubensperformanzen Quellen des Glaubens entwickelt haben – im klassischen Sinn die *loci theologici*.«

8 Vgl. Hünermann, Prinzipienlehre, 236: »Die Religionen als Weisen, wie Menschen in der Begegnung mit Transzendenz, im Raum des Heiligen, des göttlichen Geheimnisses leben, sind ihrerseits ein alle Lebensbereiche berührender Topos. Heutige Theologie kommt ihrer Aufgabe nicht nach, wenn sie nicht in allen ihren Disziplinen ständig die anderen Religionen mit im Blick hat und durch die Offenheit für sie und den Vergleich mit ihnen die eigenen theologischen und kirchlichen Positionen klärt und vertieft.« Und weiter: »Die Religionen sind als ›soziale Ausdrucksformen der Beziehung der Menschen auf Gott‹ und als ›Samenkörner der Wahrheit und Güte‹ ein bedeutender *locus theologicus* christlicher Theologie, dies umso mehr als die Kirche zwar auf Christus als Fülle der Wahrheit bezogen ist, dies aber in gebrochener Weise und durch die eigenen Sünden beeinträchtigt. Der interreligiöse Dialog kann so zu einer Selbstreinigung führen und die Hinwendung zu Gott als letzter Wahrheit anstoßen.« Ebd. Auch Paul Petzel und Thomas Freyer haben bereits in den 1990er Jahren das Judentum als *locus theologicus* vorgeschlagen. Vgl. Petzel, Paul: Was uns 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) 1, 73–74.

9 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 204. »Aus der so aufzudeckenden Selbigkeit in der Glaubensbezeugung ergibt sich ein theologisches Verständnis der Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als den Offenbarer des Vaters glauben, und der Gemeinschaft der jüdischen Glaubenden. Dieses theologische Verständnis beinhaltet die Anerkennung des jüdischen Gegenübers

vergangenen Jahrzehnte und insbesondere seit der Veröffentlichung der orthodoxen Dialogdokumente von 2015 und 2017 verdichtet diese Einschätzung und erzeugt neue Plausibilitäten für eine topologische Einfassung.

> »It is now clear that the contemporary Catholic rapport with Jews has created a new *locus theologicus*, a new ›place where theology is constructed and understood in the light of divine reality.‹ The spiritual *power* of this interreligious ›*sacred space*‹ is particularly felt when the elusive *presence of the Holy One, the divine Reality*, is discerned in the lives, texts, and traditions of the religious other through dialogue, study, and encounter. […] It expresses the recognition that Christianity and Judaism are intertwined theologically and historically, that both Jews and Christians are covenanting with God, and that they covenant with the Holy One in distinctive yet resonating ways.«[10]

8.1.2 Melchior Cano (1506/1509-1560): *De locis theologicis*

Die Frage, woraus sich theologische Erkenntnis speist und woher theologische Argumente ihre Autorität beanspruchen können, stellt sich für Theologie unter jeweils anderen zeitgeschichtlichen Voraussetzungen immer wieder neu. Auch im 16. Jahrhundert wird diese Frage drängend: im Ringen zwischen reformatorischen und gegenreformatorischen Kräften. Denn in dieser Zeit wird die Kirche selbst als Ort, an dem Wissen über Gott generiert wird, zum theologisch prekären Ort. Vor allem angesichts von Luthers *sola scriptura*-Prinzip sowie im Entstehen begriffener alternativer Ekklesiologien löst sich die Selbstverständlichkeit einer römischen Vorstellung von Kirche als autoritativer Ort für die Produktion theologischen Wissens auf.[11] Diese Autorität und Legitimität gilt es reflexiv-diskursiv wieder herzustellen: »An understanding of God could no longer be conceived as the sole possession of the one church. Rather, the struggle for it moved to the very core of the conflict between churches: the fragmentation of ecclesial space makes explicit epistemologies and methodologies necessary.«[12]

In diesen ekklesiologischen Formierungsprozessen wird sowohl auf reformatorischer als auch auf gegenreformatorischer Seite unter Rückgriff auf die scholastische Rezeption der aristotelischen Topik und unter Einfluss der sich herausbildenden humanistischen Rhetorialdialektik nach sogenannten *loci theologici* gesucht: nach autoritativen Fundorten für theologische Erkenntnis.[13] Das verändert bisherige kirchliche Praktiken der Wissensproduktion insofern, als es zu einer Fragmentierung und Pluralisierung

---

und die theologische Bedeutung des christlich-jüdischen Dialogs.« Ebd. 241. Der Dialog kann »den Zugang zu den anderen *Loci theologici* vertiefen, besonders in der Auslegung der Schrift; [er kann] aber auch zu kritischen Rückfragen des Christentums gegenüber dem Judentum führen, etwa in Bezug auf einen ungeschichtlichen Umgang mit traditionellen Topoi.« Ebd. 243.

10 Cunningham: Maxims for Mutuality, xi. Hervorhebung AS.

11 Vgl. Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge, 57: »With the emergence of divergent ecclesiologies, the church could no longer be considered the self-explanatory locus of Christian God-talk.«

12 Ebd. 58.

13 Vgl. Franz: Melchior Cano, 73.

kommt und zum Entstehen konfessionsspezifischer Wissensformen führt.[14] Auf kirchenpolitischer Ebene sind diese neuen Wissensformen vor allem Ausdruck macht- und identitätspolitischer Interessen.[15]

Melchior Cano (1506/1509-1560), der zu dieser Zeit in Spanien als Dominikaner wirkt, wird auf katholischer Seite zu einem der Hauptakteure in diesen Prozessen. Sein Hauptwerk *De locis theologicis libri duodecim* (1563) bildet bis heute für katholische Dogmatik die entscheidende, wissenschaftstheoretische Referenz. Es sind spanische Reformtheologen wie Cano, die mit ihrem Wirken die durschlagenden Reformen auf dem Konzil von Trient (1545–1563) vorbereiten. Im formierenden Zeitalter der Reconquista wurden in Spanien bereits zuvor groß angelegte Christianisierungsmaßnahmen durchgeführt, die unter anderem zur Gründung neuer Universitäten als intellektuelle Zentren des Christentums geführt haben.[16] Im Zeitalter der katholischen Reform schließlich ist es die theologische Schule von Salamanca, die die konfessionelle Prägung katholischer Theologie maßgeblich vorantreibt.[17] Cano nimmt dort im Jahr 1521 seine Studien auf und tritt in das dortige Dominikanerkonvent San Esteban ein. Der Begründer der Schule von Salamanca, der Thomist Francisco de Vitoria, übt als Lehrer großen Einfluss auf Cano aus. Ab 1546 wird Cano schließlich dessen Nachfolger. Während der zweiten Periode des Konzils von Trient von 1551–1552 wird Cano zum Konzilsberater ernannt.[18]

Dieses Konzil kann deshalb so wirkmächtig werden, weil es mit dem Ziel der Stärkung der Einheit der katholischen Kirche als *wahrer Kirche* in der authentischen *Traditio Christi* auf vielfältige Formen ekklesiologischer Disziplinierung und Funktionalisierung setzt: Die Autorisierung und Zentralisierung kirchlicher Macht auf Papst und Rom gepaart mit zunehmender Bürokratisierung, verbesserter Verwaltungs- und Kommunikationsmöglichkeiten sowie dem Einsatz neuer Kontrollinstanzen, um die Beschlüsse aus Rom flächenwirksam in den Ortskirchen umzusetzen. Durchschlagend wirken insbesondere der Vorgang der Approbation einheitlicher Bibelausgaben und Messbücher sowie der Einsatz der römischen Inquisition ab 1542.[19] Auch Cano wird 1558 für die Inquisition tätig, als er mit einem Gutachten gegen einen Ordensbruder beauftragt wird,

14 Vgl. Hoff, Gregor Maria: Zäsur: Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung. In: ders./Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer, 54–66, 55. Dieser wissenschaftstheoretische Shift ist Teil gesamtgesellschaftlicher Fragmentierungen, die sich in dieser Zeit vollziehen, und die insgesamt zu Entwicklungstreibern werden. Hans-Ulrich Wehler spricht von »Fragmentierung als Charakteristikum neuzeitlicher deutscher Geschichte.« Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815. München: Verlag C. H. Beck 2008 (1987), 48–51.

15 Für eine Begriffsklärung: »Die *katholische Reform* ist die Selbstbestimmung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die *Gegenreformation* ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus.« Jedin, Hubert: Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern: Stocker 1946, 80.

16 Vgl. Hoff: Zäsur, 57.

17 Vgl. Franz: Melchior Cano, 67.

18 Vgl. ebd. 68–70.

19 Vgl. Hoff: Zäsur, 58–61.

der daraufhin in Haft kommt.[20] Wenige Jahre später verstirbt Cano 1560 überraschend während eines Aufenthalts in Toledo. Sein Werk *De locis theologicis libri duodecim* bleibt unvollendet und erscheint posthum 1563.[21]

In *De locis theologicis* führt Melchior Cano die konziliaren Strategien von Disziplinierung und Funktionalisierung auf einer theologisch-wissenschaftstheoretischen Ebene weiter. Sein Werk wird ein Grundlagentext der katholischen Theologie des 16. Jahrhunderts, dessen Programmatik »den ersten systematischen Versuch und zugleich Jahrhunderte unüberbotenen Höhepunkt theologischer Erkenntnislehre und Methodologie«[22] darstellt. Cano entwickelt eine Erkenntnislehre in »katholischer Form«[23], eine Methodologie im Sinne einer Argumentationslehre, in der »Sachthemen behandelt [werden], um zu einer richtigen, argumentativ nachvollziehbaren Glaubenslehre zu kommen«[24]. Doch Cano geht es nicht nur um eine Form der Wissensorganisation wie bei Melanchthon, sondern er macht die *loci* »als eine eigene theologische Wissensform produktiv«[25].

Cano differenziert zwischen zwei Formen von *loci*. Er definiert sieben Erkenntnisfundorte aus dem Inneren der Kirche, die sogenannten *loci theologici proprii*: die Heilige Schrift, die Tradition Christi und der Apostel, die katholische Universalkirche, die Konzilien, die römische Kirche, der Kirchenväter sowie (scholastische) Theolog*innen. Diesen werden drei Erkenntnisfundorte zugeordnet, die vom Glauben unabhängig, aber für Theologie notwendig sind. Sie legen die *loci proprii* auf eine Erschließung durch profane Ressourcen fest, die sogenannten *loci theologici alieni*: die Vernunft, die Philosophie und die Geschichte.[26] Trotz dieser Verpflichtung auf von Theologie unabhängige Orte bleiben die *loci* eine *ekklesiologische* Wissensform insofern, als die katholische Kirche der diskursbestimmende Ort ist, als »die *loci theologici proprii* kirchlich generiert und letztlich in Machtentscheiden des kirchlichen Lehramtes ausgelegt werden«[27]. Und dennoch findet sich in diesem »Ensemble […] bereits ein grundlegender Alteritätsvermerk aller Theologie: das unabweisbare Einspruchsrecht anderer Orte und befremdender Positionen«[28].

---

20 Vgl. Franz: Melchior Cano, 69.

21 Die Entstehungszeit ist bis heute nicht abschließend geklärt, vgl. dazu ebd.

22 Lang, Albert: Melchior Cano. In: LThK 2 (Barontus bis Cölestiner). Freiburg u.a.: Herder 1958, Sp. 918.

23 Franz: Melchior Cano, 69.

24 Ebd. 74.

25 Hoff: Performative Theologie, 96f. Dazu nimmt Cano zeitgenössische, vor allem humanistische Ideen auf und führt sie einer »diskursiven Transformation« (Franz: Melchior Cano, 73) zu, indem er eine enge Verbindung zwischen *locus* und *auctoritas* herbeiführt. Vgl. ebd. 72. Franz weiter: »Sein [Canos – AS] Anliegen ist ein methodisches Vorgehen im Finden von Argumenten für den Glauben. Dafür braucht es eine methodisch nachvollziehbare Erörterung der Instanzen, in denen solche Argumente gefunden werden können. Der Anspruch von *De locis theologicis* ist es, eine *ars disserendi* zu sein, eine Argumentationslehre, in der es um das Finden und Darstellen von Argumenten in der Auseinandersetzung um Glaubensfragen geht. Canos Intention ist also nicht die Zusammenstellung von Glaubensthemen, eine Topik des Glaubens, sondern eine Topologie der Glaubenserkenntnis, eine Lehre, wo und wie Argumente für den Glauben aufgewiesen werden können.« Ebd. 73.

26 Vgl. ebd. 75–80.

27 Hoff: Performative Theologie, 97.

28 Ebd. 167.

8.1.3 Das Judentum als verschwiegener *locus theologicus*

Nicht nur zu Canos Zeiten ist die Kirche und ihre epistemisch bestimmende Position angefragt. Sie ist es in einer ganz neuen Weise nach der Schoah. Denn nicht nur die »innerchristlichen Trennungen«, sondern auch »die Geschichte der Gewalt gegen das Judentum« beschädigt »das Zeugnis der Kirche«[29]. Im Zeichen der anhaltenden Aufarbeitung der kirchlichen Schuldgeschichte und mit dem Fortschreiten religionshistorischer Forschungen zur Genese des Christentums aus dem Judentum werden Anfragen an die Kirche als epistemischer Ort erneut virulent, zeigt sich die Ambiguität der Kirche ein weiteres Mal: »Sie steht in ihrer geschichtlichen Bestimmungsform unter dem Vorzeichen einer zerrissenen Identität – während sie zugleich in ihrer sakramentalen Gestalt den Raum der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi darstellt,«[30] so Gregor Maria Hoff. Diese neue kirchliche Identitätswahrnehmung verbindet sich seit dem Zweiten Vatikanum mit dem Paradigma des Dialogs, das seither die Beziehungsgestaltungen der Kirche *ad extra* positiv bestimmt.[31] Beide Dimensionen des Judentums, das als Gegenüber *in* die kirchliche Selbstbestimmung gehört und das als Gegenüber im Dialog der Kirche *entgegen*tritt, haben »epistemisch grundlegende Bedeutung«[32].

Warum nahm nicht bereits Melchior Cano das Judentum oder andere religiöse Traditionen in den Kanon der *loci* auf, obwohl er mit der Differenzierung zwischen *loci proprii* und *alieni* bereits durchaus Zuordnungen von Eigenem und Anderem im Erkenntnisraum der Kirche vornimmt (Kapitel 8.1.2)? Mit Michel Foucault ist nach dem Dispositiv der *loci* zu fragen, nach den Bedingungen, unter denen Ein- und Ausschließungen in Wissensproduktionen wirksam werden: nach der performativen Wirksamkeit epis-

29 Ebd. 160.

30 Ebd. Die größte Anfrage an Kirche und ihre Position in Erkenntnisprozessen ist derzeit die Schuld der Kirche angesichts des vielfältigen Missbrauchskomplexes, unter dessen Eindruck auch diese Studie entstanden ist. Es ist absehbar, dass in den kommenden Jahren sich als erkenntnistheologischer Ort für theologische Erkenntnistheorie die Autorität der Kirche aufgrund des Missbrauchskomplexes weiter auflösen wird sowie die Frage der Stellung von Theologie im Kanon der Wissenschaften sich weiter verschärfen und nach Antworten verlangen wird. Auch wenn der Zusammenhang zunächst nicht eindeutig ersichtlich ist: Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs kann Anregung sein für das Offenlegen und Überwinden nicht nur substitutionstheologisch belasteter, sondern auch anderer toxischer theologischer Wissens- und Arbeitsformen.

31 Vgl. dazu Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie, 334f.: »Die Verhandlung religiöser Pluralität ist also Teil eines Identitätsdiskurses, in dem Eigenes und Fremdes einander zugeordnet werden. Da die Ekklesiologie der Ort der christlichen Diskursgemeinschaft ist, an dem der eigene Glauben bezeugt und weitergegeben wird, und da in dieser Bezeugung und Weitergabe die christliche Identität erst konstruiert wird […].«

32 Hoff: Performative Theologie, 162.

temischer Macht.[33] Diese greift bei Cano auf mehreren Ebenen disziplinierend auf die Ordnung theologischen Wissens ein:

- *Religionshistorisch und -politisch*: Canos Lebzeiten stehen noch im Zeichen der hispanischen Reconquista. Seit 1492 ist es den katholischen Königen gelungen, mit dem Untergang des letzten maurischen Königreichs Granada die staatliche wie religiöse Einheit Spaniens wiederherzustellen. »Für letzte sorgt nicht zuletzt der zunehmende Einfluss der von ihnen geförderten Inquisition. Juden wie Muslimen bleibt unter den katholischen Königen nur die Vertreibung oder die argwöhnisch betrachtete Konversion.«[34] Das Verhältnis der Kirche zu Judentum und Islam wird vor allem über die Kategorie der notfalls gewaltsamen *Missionierung* bestimmt.
- *Kirchenpolitisch*: Canos *loci* sind Teil eines Selbstversicherungsdiskurses der Kirche im Zeichen der katholischen Reform, in dem es um die Bewahrung und Verteidigung der Reinheit katholischer Identität geht. Eine Identitätspolitik, die die katholische Kirche als *wahre Kirche* Jesu Christi und als Ort der authentischen *Traditio Christi* proklamiert, kann den Protestantismus und andere Religionen lediglich als Häresien denken.
- *Theologisch*: Substitutionstheologische Narrative haben sich seit der Antike zu nicht mehr hinterfragten Erwartungsnormen verselbstständigt: Entsprechend substitutionstheologischer Ersetzungs- und Enteignungslogiken hat das Judentum keine theologische Bedeutung, die es zu reflektieren gäbe.[35]

Die performative epistemische Wirksamkeit dieses zeitpolitischen Hintergrundes und der diskursiven Praktiken während der Reconquista und Konfessionalisierung zeigt sich bei Melchior Cano dort, wo das Judentum ebenso wenig wie andere Religionen und Konfessionen als *loci* zu plausibilisieren sind. Aber nicht nur: Canos Werk ist sogar im Sinne einer argumentativen Abwehr des Judentums angelegt. Denn obschon Cano sein Werk

33 Vgl. dazu ebd. 26 und ausführlicher das Kapitel »2.2. Performative Diskurse: Wissensproduktion (Michel Foucault)« ebd. 24–28. Vgl. auch Thomas, Tanja: Michel Foucault: Diskurs, Macht und Subjekt. In: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies (Medien – Kultur – Kommunikation). Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 58–71, 62: »Das bedeutet, dass davon ausgegangen wird, dass alles, was wir wahrnehmen, erfahren und spüren, über sozial konstruiertes, typisiertes, in unterschiedlichen Graden als legitim anerkanntes und objektiviertes Wissen, das heißt über Bedeutungen und Bedeutungsschemata vermittelt wird. *Wissen* ist nicht auf ein angeborenes kognitives Kategoriensystem rückführbar, sondern auf *ein gesellschaftlich hergestelltes symbolisches System, eine symbolische Ordnung*. Diese gesellschaftliche Ordnung wird wiederum d*urch Diskurse gesellschaftlich produziert*, also über *Sprache*, die damit nicht als Zeichensystem, das wir benutzen, um der Welt Ausdruck zu verleihen, untersucht wird, sondern als *Zeichensystem, mit dem wir Bedeutung produzieren*.« Hervorhebung AS.

34 Franz: Melchior Cano, 70.

35 Vgl. Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.): Postkoloniale Theologien 2. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37, 25: »Wenn es um die jüdische Perspektive auf den christlichen Glauben geht, dann hält diese Marginalisierung und Kolonisierung bereits so lange an, dass der Ausschluss dieser Perspektive zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist.« Ähnlich auch Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 89.

nie zu Ende schreiben konnte, kündigt er doch im Proömium an, in Buch XIV darlegen zu wollen, welchen Nutzen die *loci* in der Auseinandersetzung mit Häresien, »mit Juden und Mauren wie mit den Heiden«[36] hätten. Canos *loci*-Modell ist damit Ausdruck substitutionstheologischer Selbstverständlichkeiten, ist Ausdruck kirchlicher Disziplinierungsgeschichten und Verschweigenspolitiken in theologischen Wissensproduktionen.[37]

8.1.4 Einsprüche gegen das Judentum als *locus theologicus*

Canos Modell auf den jüdisch-christlichen Dialog hin anzuwenden, bedeutet, es gegen Canos ursprüngliche Intention zu lesen. Ist es unter diesen Voraussetzungen überhaupt möglich und legitim, das Judentum unter Rückgriff auf Cano als *locus theologicus* zu bestimmen? Tatsächlich gewinnt Canos Model vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneut an Aufmerksamkeit. Ohne sich ausdrücklich auf Cano zu beziehen, geht das Zweite Vatikanum von den verschiedenen *loci* aus, insofern es diverse Zuordnungen *ad intra* und *ad extra* vornimmt.[38] Die *loci theologici* sind deshalb gerade für den jüdisch-christlichen Dialog, für den das Konzilsdokument NA die entscheidende Referenz darstellt, ein Modell, die bleibende und grundlegende Bedeutung des Judentums für das Christentum theologisch zu würdigen. Sie eröffnen einen konzeptionellen Rahmen, das

36 Franz: Melchior Cano, 75. Die apologetische Intention und Anlage schlägt sich bei Cano – wie schon bei den Anathema der Kanones des Konzils von Trient – in einem apologetischen Sprachduktus nieder.

37 Vgl. Gruber: Wider die Entinnerung, 24.

38 Vgl. Hoff: Performative Theologie, 167: »Das 2. Vatikanische Konzil hat ihnen [den *loci theologici*] unter mehrfachem Gesichtspunkt Raum gegeben, auch wenn es sich nicht ausdrücklich auf Cano bezog. So hat es sich […] dem menschenrechtsbasierten Diskurs moderner Religionsfreiheit geöffnet (DH) und den relativen Wahrheitswert sowohl anderer christlicher Konfessionen (UR) als auch fremder Religionen (NA) anerkannt.« Vgl. die Rede von den »Zeichen der Zeit« (GS 4) und ihre epistemisch-offenbarungstheologische Funktion. Dazu Hoff, Gregor Maria: Synodaler Weg. Offenbarung in den Zeichen der Zeit. In: HK 11 (2022), 49–51, 50: »Dieses Konzept [dynamisches Offenbarungsverständnis des Konzils] lässt sich mit der kirchlichen Lehrform der *loci theologici* reformulieren. In der Aufnahme der aristotelischen Topologie entwickelte der Dominikaner *Melchior Cano* im 16. Jahrhundert ein Programm, um theologische Aussagen auf ihren Auskunftswert und ihre Belastbarkeit zu prüfen. Canos Theorievorschlag musste sich angesichts der reformatorischen Herausforderungen vor allem an einem Punkt bewähren: in Auseinandersetzung mit dem Anspruch des *sola scriptura*-Prinzips und der Selbstauslegungsmacht der Heiligen Schrift als entscheidender Offenbarungsquelle. Ohne den Vorrang der Schrift preiszugeben, brachte Cano ihren Zusammenhang mit der Tradition zur Geltung, in der sie sich vermittelt. Diese beiden Ursprungsquellen der Theologie sind mit Referenzorten verbunden, durch die sie erschlossen werden. Als Auslegungsinstanzen führt Cano unter anderem die Kirche von Rom und den Papst, Konzilien, aber auch die Autorität von patristischen und scholastischen Theologen an. Sie sind mit dem Auskunftswert der Realgeschichte zu verbinden und nur im Modus eines rationalen Nehmens und Gebens von Gründen zu erreichen. Genau das praktiziert der Diskurs der *loci theologici*. Wenn also die Heilige Schrift als grundlegender *locus theologicus* gemeinsam mit Tradition und ihrer Auslegung (DV 10) festgelegt wird, bildet sich in der Koordination der innere Zusammenhang von Offenbarung und ihrer zeichengebundenen Auslegung ab.« Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 119 sowie ebd. 125–130 oder Hogenmüller, Boris: Melchioris Cani *De Locis Theologicis Libri Duodecim*. Studien zu Autor und Werk (Theologie 9). Baden-Baden: Tectum 2018, 1.

Verhältnis zwischen Judentum und Christentum fundamentaltheologisch reflektieren und bestimmen zu können.

Mit Blick auf den Dialog und einen performativen Dialogbegriff (Dialog als konkrete kommunikative Praxis und als diskursives Leitkonzept, Kapitel 1) hat Canos Modell einen zusätzlichen Reiz: Canos topologische Argumentationslehre geht auf die Aristotelische Rhetorik zurück. Rhetorik und Dialog sind miteinander verbundene Aspekte von Kommunikation. Kommunikative Handlungen in Dialogen müssen, damit sie gelingen können, spezifische Anforderungen erfüllen und sozusagen einer eigenen rhetorischen Logik folgen:[39] Verständigung herstellen (bspw. über die aus den Dokumenten analysierten Raum-Narrative/Topoi, Kapitel 5 und 6), Glaubwürdigkeit signalisieren und Vertrauen aufbauen (bspw. indem der Verzicht auf Judenmission erklärt und theologisch begründet wird), die Zustimmung der Dialogpartner*innen gewinnen (bspw. für die Möglichkeit eines theologischen Dialogs, Kapitel 2, 4 und 8) und angesichts von Reaktionen und Einwürfen der Dialogpartner*innen kollaborativ Argumente präzisieren oder neue Argumente entwickeln (erkenntnistheoretische Dimension von Rhetorik und Dialog, Kapitel 2 und 8).

Aber kommt eine Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* nicht trotz allem einer erneuten hermeneutischen Instrumentalisierung des Judentums für die Zwecke christlicher Theologie gleich? Tatsächlich bleiben in (interreligiösen) Dialogen wechselseitige Konstituierungen, also Konstruktionen »Anderer« mit eigenen Kategorien, nicht aus. Menschliches Verstehen funktioniert nicht anders, als Andere zunächst mit den eigenen Kategorien zu erfassen. Diese Verstehensprozesse im Sinne von Aneignungen lassen das Selbstverständnis Anderer nicht unberührt. »[I]f the relation between reality and representation of reality is dialectical the representation is both constituted by and constitutes reality. [On this] premise one can argue that in interreligious relations believers not only ›discover‹ but also ›constitute‹ the other.«[40] Der Vorwurf einer illegitimen Verzweckung ist deshalb eine anhaltende Mahnung an eine christliche Erkenntnistheorie, die Andersheit jüdischer Anderer (wenn auch in der gutwilligen Absicht, sie verstehen und theologisch würdigen zu wollen) nicht aufzulösen.

Wegen der anti-reformatorischen Absicht, in der Cano seine *loci*-Lehre konzipierte, ist nicht nur in interreligiösen, sondern ebenso in ökumenischen Kontexten damit zu rechnen, dass die Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* nicht unhinterfragt rezipiert wird. Hier braucht es ebenso ein hohes Maß an Vermittlungsfähigkeit für eine Erkenntnistheorie des Dialogs, die mit einem genuin katholischen Modell arbeitet.

Wie also umgehen mit diesen Einsprüchen? Wie umgehen mit den Reaktionen auf die katholischen Bemühungen einer Würdigung der offenbarungstheologischen und

---

39 Theorieentwürfe im Umfeld des Performative Turn machen unter anderem auf »die handlungsbezogene Unterfassung von Kommunikation« (Hoff: Performative Theologie, 12) aufmerksam, die sich nicht mehr »entlang von binären *wahr/falsch-Unterscheidungen* erfassen« (ebd.) lassen. »Ihre Bedeutung ist vielmehr in der Form zu suchen, mit der sie Wirklichkeit erschließen. […] Der Wahrheitswert von performativen Handlungen bemisst sich daran, ob sie gelingen, d.h. inwiefern sie leisten, was sie beanspruchen und worauf sie zielen.« Ebd.

40 Wijsen, Franz: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict. Studying Muslim-Christian Relations (Religions and Discourse 55). Bern: Peter Lang 2013, 124. Vgl. auch Hoff: Performative Theologie, 164.

epistemologischen Bedeutung des Judentums für das Christentum als *locus theologicus*, die von (jüdischem) Desinteresse bis aktiven Widerspruch reichen? Mit Gregor Maria Hoff stellen sich weitere Fragen: »Wer qualifiziert hier? Wem kommt das Recht einer solchen Zuschreibung zu? Kann der jüdische Gesprächspartner noch *vor dem konkreten Dialog* als ein solcher *locus theologicus* qualifiziert werden? Darf das Christentum umgekehrt darauf verzichten?«[41]

M. E. darf christliche Theologie weder das eine noch das andere: Weder darf sie Jüd*innen das dialogische Einspruchsrecht absprechen oder es erkenntnistheoretisch aushebeln noch darf sie auf eine methodologisch-epistemische Beanspruchung verzichten. Vielmehr sind die Einsprüche in ihrer epistemischen Qualität wahrzunehmen. Sie regen Erkenntnisprozesse insofern an, als sie die bleibende Kritikwürdigkeit und den Optimierungsbedarf des epistemologischen »Zugriffs« auf den *locus* Judentum bewusst halten und präzise Argumentationen abverlangen.[42] In der Konstruktion des Judentums als *locus theologicus* bleibt deshalb immer – und muss immer bleiben – ein Unbehagen, das sich nicht auflösen lässt. Wichtig in der Rede vom Judentum als *locus theologicus* ist allemal, sie nicht ontologisch misszuverstehen, sondern als das zu begreifen, was sie tatsächlich ist: eine christliche *Bezeichnung*, die nur so lange Berechtigung hat, solange sie gelingt. Das heißt: solange sie die theologische Bedeutung des Judentums für das Christentum zu erschließen vermag. Der im folgenden dargestellte Ansatz, das Judentum als *locus theologicus* nicht losgelöst vom Dialog als Glaubensraum *in between* zu verstehen, ist dazu ein Vorschlag.

8.2 Die performative Theologizität des Glaubensraums Dialog

8.2.1 Erkenntnistheologische Transformationen im Zeichen des Judentums als *locus theologicus*

8.2.1.1 Epistemische Performativität des Judentums als *locus theologicus*

Wenn das Judentum als *locus theologicus* bestimmt wird, ist es insbesondere Aufgabe der Fundamentaltheologie, diesen *locus* zwar in seiner unverzichtbaren hermeneutischen Bedeutung für die Erschließung der eigenen theologischen Traktate zu würdigen, ihn dabei aber niemals auf diese reine »Funktionalität« zu reduzieren. Denn dann wäre dem vorgebrachten Einspruch einer illegitimen hermeneutischen Verzweckung wenig entgegenzusetzen. Dazu ist es zunächst entscheidend, die performative epistemische Eigenmächtigkeit des Judentums als *locus theologicus* nicht länger zu disziplinieren. Diese epis-

41 Hoff: Performative Theologie, 170.

42 Auch Christian Wiese anerkennt den erkenntnistheologischen Wert des Einspruchs jüdischer Gesprächspartner*innen, »insofern er dazu nötigt, die eigene Position zu klären, der Korrektur zu unterziehen und immer neu dialogischer Kritik auszusetzen«. Ders.: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität, 10. Wiese bezieht sich hier auf den israelischen Philosophen Menachem Fisch und seinen Forschungen zum dialogischen Potential rabbinischer Literatur (bspw. in Fisch, Menachem: A Modes Proposal: Towards a Religious Politics of Epistemic Humility. In: ders.: The Rationality of Religious Dispute. Library of Contemporary Jewish Philosophers 18. Hg. v. Hava Tirosh-Samuelson/Aaron W. Hughes. Boston: Brill 2016, 49–71).

temische Eigenmächtigkeit des *locus* Judentum zeigt sich beispielsweise angesichts dessen, dass sich das Judentum gerade *entgegen* Canos ursprünglicher Intention im Zeichen eines zunehmend sich realisierenden theologischen Dialogs als *locus theologicus* förmlich aufdrängt – und zu weitreichenden Transformationen katholischer Wissensformen führt.

So erinnert das Judentum als *locus theologicus* (1.) an eine inhärente Schwäche topologischer Modelle, derer sich Fundamentaltheologien, die mit Cano arbeiten, bewusst sein müssen: Topologien wie Canos tendieren »im Modus eines Ausschlusses« generell dazu, Fremdeinträge in der eigenen Gottesrede unsichtbar zu machen, so Gregor Maria Hoff: »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.«[43]

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs darf nicht blind werden für den erkenntnistheologischen Wert weiterer fremder Ansprüche, beispielsweise anderer Religionsdialoge. Das Judentum als *locus* macht (2.) auf die Notwendigkeit einer Deessentialisierung des Verständnisses der *loci* selbst aufmerksam, insbesondere der *loci proprii*. So zeigt beispielsweise das im jüdisch-christlichen Dialog gewachsene Bewusstsein dafür, dass sowohl das Alte Testament, aber ebenso auch die Texte des Neuen Testaments textkritisch als jüdische Texte zu lesen sind (Kapitel 1.4.1 und 5.2.2), dass der Bezeichnung *proprii* eine Homogenisierungsgefahr innewohnt.[44] Ebenso wenig wie es »reine« Identitäten gibt, kann es »reine« *loci proprii* geben. Auch sie – und dafür sensibilisiert der *locus theologicus* Judentum – sind Hybride und immer schon durchzogen von Alteritätseinträgen. Das Judentum als *locus* deckt (3.) die bereits erwähnte Ambiguität der Kirche aufgrund ihrer Schuldhaftigkeit und fragmentierten Identität als Ort theologischer Wissensproduktion auf. Damit ist auch das Wissen, das ekklesiologische Wissensformen generieren, nie absolut oder universal, sondern immer kontextabhängig und kontingent.

> »[K]nowledge is not the neutral enunciation of an abstract truth but results from powerful negotiations of plausibilities that take place in specific contexts and in concrete locations. The spatial turn, therefore, calls for a critical rereading of traditional epistemologies that reveals their – more often than not concealed – particular location and unburies the hidden ties between the representation of knowledge and the conditions of its production enmeshed in contingent constellations.«[45]

Wie für Epistemologien generell, so gilt auch für Canos ekklesiologische Wissensform, dass sie geschichtlich konkret in machtförmigen Diskursen um die Verhandlung von Plausibilitäten und Definitionsmacht verortet ist. Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-

43 Hoff: Systematische Politik des Verschweigens, 90.

44 Vor dem Hintergrund kulturwissenschaftlicher Forschung und der Infragestellung bzw. Falsifizierung homogener Kultur- und Religionskonzepte ist es die bleibende Aufgabe der Fundamentaltheologie, auf vielfältige Fremdeinträge in der Erschließung aller *loci proprii* und christlicher Theologumena aufmerksam zu machen, wie in dieser Studie exemplarisch in den Kapiteln 6.1 und 7.2 versucht wurde.

45 Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge, 57.

christlichen Dialogs kann diese kontingenten Bedingungen nicht länger verschweigen, sondern hat sie offenzulegen und muss damit umgehen.

In all diesen Punkten erweist sich die epistemische Performativität des Dialogs und des Judentums, insofern dieser *locus* nicht nur neues Wissen produziert, sondern Wissens*formen* an sich verändert. Um diese Wirkung auch tatsächlich entfalten zu können und theologisch fruchtbar zu machen, müssen die erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen entsprechend gestaltet werden.

8.2.1.2 Judentum: *locus theologicus* »*proprius*« und/oder »*alienus*«?

Wie lässt sich diese epistemische Macht des Judentums im Moment eines kirchlich *un*beherrschbaren Diskurses im Modell einer ekklesiologisch verfassten Erkenntnislehre verzeichnen – und zwar jenseits erneuter Disziplinierungsversuche? Canos *loci*-Lehre ist Teil der schuldhaften Disziplinierungsgeschichten der Kirche gegenüber dem Judentum. Dennoch sind es auch vor allem zwei Faktoren in der Disposition der *loci*, die es ermöglichen, die epistemische Performativität des Judentums formulierbar und für Prozesse theologischer Wissensgenerierung wirksam werden zu lassen – ohne sie epistemologisch gewaltförmig einzudämmen.

Cano verstand seine *loci theologici* in erster Linie regulativ als »methodisch kontrolliertes Auslegungsprogramm«[46]. Tatsächlich aber entwickelten die *loci* wegen des »geschichtlich-diskursive[n] Format[s] der Generierung und Evaluierung theologischen Wissens«[47] eine performative epistemologische Eigendynamik. Die Geschichtlichkeit und Diskursivität der *loci* unterlaufen bereits die alleinige, lehramtlich verfasste Deutungsmacht der Kirche.[48] Das eigentümliche Gefüge der *loci* trägt ihr Übriges dazu bei: Schon bei Cano werden die *loci theologici* eben nicht nur in einem kirchlichen Evaluationsrahmen entfaltet. Denn Cano beschränkt seine Auflistung von Erkenntnisfundorten nicht auf jene, die für den Glauben spezifisch sind, sondern verschaltet diese *loci proprii*

46 Hoff: Performative Theologie, 97.

47 Ebd. Sie legt Theologie konsequent auf geschichtliches Denken fest. »Eine Fundamentaltheologie, die als theologische Erkenntnislehre konzipiert wird, muss nicht zuletzt damit ernst machen, dass der Glaube immer konkret verorteter Glaube ist. Das Leben und das Denken des Glaubens ereignen sich immer konkret.« Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 26.

48 Indem Cano das Judentum nicht als *locus* qualifiziert, nimmt er im Grunde die Geschichte als *locus* in aller Konsequenz selbst nicht ernst. Es ist wohl diese potenzielle Relativierungsmacht insbesondere der *loci alieni* und vor allem jenem der Geschichte, die »als wesentliches Strukturmoment moderner Wissensformation […] bis in die Gegenwart hinein ein prekärer Ort für Theologie und Kirche« (Franz: Melchior Cano, 82) ist. Darin liegt vermutlich auch der Grund, weshalb »Canos Werk Ende des 16. Jahrhunderts selbst in die Mühlen der Inquisition geraten [ist]. Aus diesem Grund ist nach der *editio princeps* erst 1760 wieder eine Ausgabe in Spanien erschienen.« Ebd. 70. Während in der neuzeitlichen Rezeption insbesondere die *loci proprii* zum Strukturierungsmodell für katholische Dogmatiken wurden, hatten die *loci alieni* lange Zeit keine eigenständige Relevanz. In der Rezeption durch Elmar Klinger werden die *loci alieni* und allen voran die Geschichte als für die Moderne spezifische *loci* herausgearbeitet, denn gerade in der Geschichte muss die Autorität des Glaubens diskursiv-argumentativ plausibilisiert werden. Vgl. dazu ebd. 82. Ausführlicher zur Rezeptionsgeschichte Canos s. ebd. 80–83 oder Gruber: The Maps and Tours of Theological Knowledge.

unauflösbar mit Orten,[49] die nicht glaubensspezifisch, aber für theologische Erkenntnis dennoch unverzichtbar sind: die Philosophie, die Profangeschichte und die menschliche Vernunft. Für Hans-Joachim Sander repräsentieren diese *loci alieni* im gegenwärtigen Diskurs in einer grundsätzlichen Weise das »Außen« der Kirche, in dem sich Glaube und Theologie in einem komplexen Zusammenspiel von Innen- und Außenbezügen bewähren müssen.[50] Über die Differenzierung zwischen *proprii* und *alieni* werden die Pole von *innen* und *außen* aufgespannt. Das ermöglicht zum einen die Koordinierung von Zugehörigkeiten in komplexen und dynamischen Mustern. Zum anderen macht sie diese komplexen Koordinierungen als für Wissensproduktionen geradezu konstitutiv produktiv.

Welcher Kategorie von *locus* aber ist das Judentum zuzurechnen? Wird das Judentum wie andere Religionen als *locus alienus* konstruiert, bringt das zwar die generelle erkenntnistheologische Bedeutung von Religionsdialogen zur Geltung und berücksichtigt die Eigenständigkeit des Judentums als unabhängige, kulturelle und religiöse Größe.[51] Die bleibende Verwurzelung der Kirche im Judentum und die offenbarungstheologische Dimension wird dann allerdings nicht genügend zum Ausdruck gebracht. Das Judentum aber als *locus proprius* zu konstruieren ist insofern ausgeschlossen, als dadurch die Eigenständigkeit und Andersheit des Judentums aufgelöst würde (vgl. Kapitel 8.1.4). Weder das eine noch das andere vermag die Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen, die Sonderstellung des Judentums *im* Christentum und *für* das Christentum (Theologizität) angemessen zu beschreiben.

Peter Hünermann schlägt vor, vom Judentum als *locus theologicus* »*semi-proprius*« zu sprechen. Hünermann setzt »*semi-proprius*« bewusst in Anführungszeichen, weil seine Kategorisierung »ein Problem bezeichnen soll, nicht eine schon fertige Antwort: Handelt

---

49 Vgl. Franz: Melchior Cano, 71. Canos *loci*-Lehre ist nicht einfach nur eine Auflistung voneinander unabhängiger Orte, sondern zeugt vor allem vom komplexen Ineinander der *loci*: »Es wird deutlich [in Canos Schreiben] wie sehr die einzelnen *loci theologici* miteinander verzahnt und verwoben sind, ohne dass die jeweilige Eigenständigkeit aufgegeben wird.« Ebd. 79.

50 Vgl. dazu ausführlicher Sander, Hans-Joachim: Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzproblem in den Loci Theologici des Melchior Cano. In: Hildegund Keul/ders. (Hg.): Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter 1998, 240–258. Das macht gegenwärtig und auch in Zukunft weitere Differenzierungen der *loci* notwendig. Vgl. Körner: Welche Rolle spielen die loci theologici, 29. Zudem hält Cano in Abgrenzung zum protestantischen *sola scriptura* an einer (zwar kirchlich zentrierten) Pluralität von Autoritäten fest. Textpragmatisch ist in Canos Systematik außerdem die Möglichkeit einer Erweiterung um weitere *loci* angelegt – und zwar sowohl um Instanzen, die den *loci proprii* als auch von *loci alieni* zugerechnet werden können. Vgl. dazu Franz: Melchior Cano, 75; Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 26 und 28.

51 Die Wertschätzung anderer Religionen mit NA hat theologisch-erkenntnistheoretische Konsequenzen, vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 161: »Der Bezug auf Gott als letztes ›Geheimnis unserer Existenz‹ [NA 1] wird auf dieser Linie [der Verbundenheit aller Menschen in ihrem Suchen und Fragen] mit einem Moment negativer Theologie (›unsagbar‹) verbunden und eschatologisch ausgerichtet. Religionsdialoge haben hier ihren Ort: Sie teilen Erfahrungen, die das eigene religiöse Leben und Bekenntnis bestimmen, indem sie darum wissen, dass Gott Geheimnis bleibt und dass seine ›letzte‹ Wirklichkeit uns im ›Tod‹, im ›Gericht‹ und mit der ›Vergeltung nach dem Tod‹ erst noch entgegentritt. Diese epistemische Haltung gibt Religionsdialogen eine eigene performative Dynamik: Sie handeln von ›Gott‹, indem sie vor Gott die Bedeutung des Zeichens ›Gott‹ gemeinsam bestimmen.«

es sich doch um einen theologischen Ort, der ›gemeinsam‹ und zugleich konfliktiv ist, der konstitutiv für das Christentum und zugleich ›fremd‹ ist«[52]. Das verdichtet sich im Vorschlag Gregor Maria Hoffs, das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* zu bezeichnen, weil im *locus* Judentum beide Dimensionen unaufhebbar ineinander verschaltet sind: »Er [das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* – AS] gehört zur Kirche und kommt in ihr konstitutiv (nämlich über Schriftverweise) zum Klingen. Er steht der Kirche aber auch gegenüber: als eigener religionsgemeinschaftlicher Standpunkt, nämlich als heilsgeschichtliche Größe Israel sowie in seiner Tradition als lebendiges Judentum.«[53]

Für Hoff ist sie Ausdruck eines »double bind«, einer »ausschließenden Einschließung«[54]. Der christliche Kanon gibt darüber Auskunft. Er sichert einerseits bspw. gegen Marcion den grundlegenden Bezug auf die Heiligen Schriften Israels ab, andererseits zeugt er aber auch von der bleibenden christologischen Deutungsdifferenz.[55] Diese Deutungsdifferenz verfestigte sich teilweise in christlichen Antijudaismen (bspw. bei Justin dem Märtyrer), teilweise lassen sich literarisch aber auch Übergänge nachweisen (bspw. in der Textform von Märtyrer-Biografien, was Daniel Boyarin dazu veranlasst, von einer »twin birth of Christianity and rabbinic Judaism as two forms of Judaism«[56] zu sprechen).[57]

Die Verbindung von *proprius et alienus* ist also formaler Ausdruck der Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehung und der Theologizität des Dialogs. Aber wie lässt sich verhindern, dass es am Ende schließlich doch wieder an einer kirchlichen Evaluation hängt, die über die Anerkennung des Judentums als *locus* entscheidet? Wie kann gewährleistet werden, dass Jüd*innen als handlungsfähige, eigenständige Akteur*innen im Rahmen katholischer Wissensformen aktiv eingreifen können?

Über die Anerkennung des Judentums als *locus theologicus* darf nicht mehr *die Kirche* allein bestimmen. Sie entscheidet sich nicht anders als *im Dialog*. Es reicht also nicht aus, lediglich eine neue Kategorie von *loci* einzuführen – sei es »*semi-proprius*« oder *proprius et alienus*. Erkenntnistheoretisch von Bedeutung sind die performativen Umstellungen im Gefüge der *loci* insgesamt. Das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* verändert nicht nur die Disposition der *loci*. Im permanenten Bezug auf das Judentum, der aus der Perspektive einer christlichen Erkenntnistheorie notwendig ist, verschiebt sich der erkenntnistheologische Ort: weg von der Kirche hinein in den Zwischenraum des Dialogs. Die *loci*-Lehre transformiert sich im Zeichen des Judentums als *locus* und seiner performativen epistemischen Eigendynamik von einer *katholisch* eingefassten, lehramtlich regulierten Erkenntnistheorie zu einer *dialogisch* verfassten Erkenntnistheorie.

52 Hünermann: Dogmatische Prinzipienlehre, 237 (FN 451).
53 Hoff: Performative Theologie, 168.
54 Ebd. 169.
55 Vgl. ebd.
56 Boyarin: Dying for God, 2. Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 169.
57 Vgl. dazu ausführlicher Hoff: Performative Theologie, 168f.

8.2.2 Epistemische Qualität des Zwischenraums Dialog

Das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* bringt aus einer christlichen, spezifisch katholischen Perspektive den Anspruch aus dem jüdisch-christlichen Dialog zum Ausdruck, dass das Judentum ein Gegenüber zum Christentum *von sich her* und ein Gegenüber zum Christentum *von diesem her* bleiben muss. Denn das Judentum, so Hoff, stellt »in jeder Gegenwart eine Realität dar, auf die sich die Kirche beziehen muss, wenn sie von Gott spricht«[58]. Für Fundamentaltheologie als »Zugangswissenschaft«, insofern sie danach fragt, wie Theologie zu ihrem Wissen gelangen kann, stellt sich im Anschluss daran die Frage nach den Zugangsbedingungen zu diesem *locus proprius et alienus*, nach den Möglichkeiten seiner Erschließung. Denn: »Die *loci theologici* haben als fundamentaltheologische Referenzorte Anwendungssinn. Sie setzen *nur in ihrem Gebrauch* Argumente mit theologischer Autorität frei.«[59] Das Judentum erweist sich erst im tastenden Betreten und suchenden sich Bewegen in geteilten Begegnungsräumen, also in der »räumlichen Realisierung des Ortes«[60] als Erkenntnisort. Wie also kann für christliche Theologie ein Zugang, ein *Über-gang* zu diesem konstitutiven und zugleich anderen Ort gelingen – angesichts der Gefahr einer unrechtmäßigen Enteignung des Judentums?

Mit Michel de Certeau und Homi Bhabha wird die Aufmerksamkeit auf Strukturen und Bedeutungen solcher Phänomene des Übergangs gelenkt.[61] De Certeau beispielsweise beschreibt das *Gehen* als eine Praktik des Übergangs. So erlebe beispielsweise der Fußgänger, der sich nicht an einzelnen Orten aufhält, sondern von einem Ort zum anderen geht, diese Ortsveränderung in einem relationalen *Raum* zwischen zwei *Orten*. In *Die Kunst des Handelns* unterscheidet de Certeau zwischen *Orten* und *Räumen*.[62] Ein *Ort* wird bestimmt durch eine »momentane Konstellation von festen Punkten«, die einen »Hinweis auf mögliche Stabilität« enthält.[63] Im Gegensatz dazu weisen *Räume* »weder eine Eindeutigkeit noch eine Stabilität von etwas ›Eigenem‹ auf«[64]:

> »Ein Raum entsteht, wenn man Richtungsvektoren, Geschwindigkeitsgrößen und die Variabilität der Zeit in Verbindung bringt. Der Raum ist *ein Geflecht von beweglichen Elementen*. Er ist gewissermaßen *von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt*, die sich in ihm entfalten. Er ist also ein Resultat von *Aktivitäten*, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren. Im Verhältnis zum Ort wäre der Raum ein Wort, das ausgesprochen wird, das heißt, von der Ambiguität einer Realisierung ergriffen wird, der sich auf viele verschiedene Konventionen bezieht; er wird *als Akt einer Präsenz (oder einer Zeit) gesetzt* und *durch die Transformationen verändert*, die sich aus den aufeinanderfolgenden Kontexten ergeben. Im Gegensatz zum Ort gibt es

58 Ebd. 167. Hoff verweist an dieser Stelle auf das Dialogdokument G&C von 2015 (Kapitel 6.1.3).

59 Hoff: Glaubensräume, 60.

60 De Certeau: Die Kunst des Handelns, 189.

61 Für die folgenden Ausführungen zum Dialog als Glaubensraum *in between* auch die Kapitel 1.3 und 2.3.

62 Michel de Certeau beschreibt in *Die Kunst des Handelns* menschliche Praktiken und wie sie alternatives Wissen, das hegemonialen Epistemologien entgegenläuft, erzeugen.

63 De Certeau: Die Kunst des Handelns, 218.

64 Ebd.

> also weder eine Eindeutigkeit noch die Stabilität von etwas »Eigenem«. Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«[65]

Räume entstehen also durch performative, raumschaffende Praktiken. Ein Raum ist entweder ein *Ort, mit dem man etwas macht* oder er ist der relationale Raum *zwischen Orten*, zwischen denen sich Akteur*innen bewegen und die dadurch »*in transformativen Prozessen* Verbindungen herstellen«[66] zwischen diesen Orten. Die Differenzierung zwischen Ort und Raum, wie de Certeau sie vornimmt, bedeutet also nicht, dass Räume und Orte getrennt voneinander existierten. Das Gegenteil ist der Fall: Indem de Certeau »Handlung und Raum als unhintergehbar aufeinander bezogen begreift und [Akteur*innen] das Gestaltungspotential zuspricht«, wird es möglich, »die Grenzziehung zwischen Ort und Raum immer wieder neu zu setzen und umzukehren«[67]. Raum und Ort überlagern einander in dynamischen Wechselbeziehungen und konstituieren sich gegenseitig. Die eindeutige und stabile Position von Orten ist deshalb auch keine ontologische Eigenschaft. Orte erlangen ihre stabile Position nicht anders als über Praktiken der Verräumlichung: Raumschaffende Handlungen produzieren und repräsentieren eine (Zu-/An-)Ordnung von Orten und weisen ihnen eine eindeutige Definition zu. Sie bestimmen über die Logiken, über die Ordnungen eines Raums, indem Verbindungen hergestellt, Grenzen gezogen oder Übergänge markiert werden. Orte sind abhängig vom Raum, in dem sie sich befinden und dessen Voraussetzungen sie sind.[68] »Their absolute position is relative to the space in which they emerge. Different spaces make for different definitions,«[69] so Judith Gruber im Anschluss an de Certeau.

Räume und Praktiken der Verräumlichung besitzen also »eine performative Kraft«[70]. Nicht nur Räume sind beweglich und permanenten Veränderungen unterworfen in Abhängigkeit zu den jeweiligen Akteur*innen, die sich in ihnen bewegen, und deren Praktiken. Nachdem Orte über solche raumschaffenden Praktiken definiert werden, ist auch die Raumbedeutung eines Ortes, also die Bedeutung, die Akteur*innen ihm zuschreiben, in permanenter Bewegung und nie eindeutig: »Die Differenz, die einen jeden Ort definiert, gehört nicht zur Ordnung von Nebeneinandergestelltem, sondern sie hat die Form von ineinander geschachtelten Schichten. […] Der Ort ist ein Palimpsest.«[71]

Während de Certeau vor allem an den sozialen, kulturellen und religiösen Handlungsformen interessiert ist, die raumschaffend wirken insofern sie »Vorstellungsräume, Lebensräume, Glaubensräume« schaffen, »die sich überlagern, indem sie Welt strukturieren«[72], fokussiert sich Homi Bhabha auf die spezifische Beschaffenheit je-

---

65 Ebd. 179. Hervorhebung AS.

66 Hoff: Performative Theologie, 35.

67 Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna: Michel de Certeau: Kunst des Handelns. In: Franke Eckardt: Schlüsselwerke der Stadtforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2017, 173–186, 178.

68 Vgl. Gruber: Maps and Tours, 59.

69 Ebd.

70 Certeau: Kunst des Handelns, 228. Karten beispielsweise nehmen eine Ordnung von Orten vor, indem sie die raumschaffenden Praktiken einerseits sichtbar machen, andererseits aber auch verschweigen (Kapitel 5).

71 Ebd. 353 und 355.

72 Hoff: Performative Theologie, 35.

ner Räume, die durch diese Praktiken der Verräumlichung entstehen. Wie bereits im ersten Teil dieser Studie erläutert (Kapitel 1.3.2 und 2.3.1), überträgt Bhabha die Kategorie des Raums metaphorisch auf Formen kulturell codierter Ortsveränderungen. Er beschreibt interkulturelle Begegnungen als Räume, die durch Praktiken der *Passage* oder des *Transits* (»activities of displacement«[73]) entstehen. In einer Art Überblendung zweier Orte entsteht ein neuer Raum, ein *Zwischen*raum (*in-between-space*) oder *Dritter* Raum (*thirdspace*).[74] Für Bhabha sind diese Zwischenräume zugleich *reale, konkrete Orte* der Begegnung und *abstrakte Räume* »als Sphäre der Überblendung von verschiedenen kulturell kodierten Lebensweisen und Weltanschauungen«[75]. Diese Zwischenräume sind der »Ermöglichungsgrund für interkulturelle Begegnung aller Art – sie [sind die] Zone, in der kulturelle Differenzen und Machtasymmetrien thematisiert, aber auch gemeinsame Interessen ausgehandelt werden können.«[76]

Solche Sphären kultureller und religiöser Überblendung besitzen epistemologische Qualität. Wie bereits in Kapitel 2.3.1.2 mit Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen beschrieben, sind sie »jene Schnittstellen, Intervalle und Abstände, in denen sich elementare Prozesse der Wissensproduktion ansiedeln«[77], insofern nicht nur unterschiedlich codierte Lebensvollzüge und Weltdeutungen miteinander in Kontakt gebracht werden, sondern damit auch verschiedene Wissenskulturen in einen Austausch treten.

Für eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs bedeuten de Certeaus und Bhabhas performative Raumtheorien eine Dynamisierung der *loci*-Lehre. In traditionellen katholischen Epistemologien werden die *loci* oft im Sinne stabiler, eindeutiger Orte behandelt, aus denen sicheres Wissen über Gott abgeleitet werden kann – unabhängig von den diskursiven, raum-zeitlichen Kontextfaktoren einerseits und von den diskursiven, verräumlichenden Praktiken, die sie produzieren und die sie überhaupt erst als Erkenntnisorte codieren, andererseits. Eine Erkenntnistheorie des Dialogs als Glaubensraum *in between* muss auch Transformationen mitdenken, denn die Bedeutung von Orten und Räumen wird im Gebrauch stets verändert und permanent verschoben. Die *loci theologici* haben für Theologie also eher eine Leerstellenqualität, entlang derer der christliche Glaube und der christliche Bezug auf Gott sich jeweils neu bewähren müs-

73 Bhabha: The Location of Culture, 5. »It is in the emergence of the interstices – the overlap and displacement of domains of difference – that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated.« Ebd. 2.

74 Vgl. dazu Bachmann-Medick: Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In: Claudie Breger/Tobias Döring: Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam: Rudopi 1998, 19–38, 21f.

75 Wirth: Zwischenräumliche Bewegungspraktiken, 12.

76 Ebd.

77 Bernhard Dotzler und Henning Schmidgen skizzieren in *Parasiten und Sirenen. Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion* Grundzüge einer Epistemologie der Zwischenräume: Dotzler/Schmidgen: Parasiten und Sirenen, 7.

sen.[78] Die *loci* stehen nicht überzeitlich fest, sondern sie sind diskursiv. Ihre Qualität als *locus theologicus* muss immer neu ausverhandelt werden.[79]

Die raum-zeitliche Disposition der *loci* und die raum-zeitlichen Verschiebungen, in denen die *loci* ihre Position und ihre Bedeutung zugeschrieben bekommen, sind deshalb offenzulegen. Philip A. Cunningham deutet das an, wenn er davon spricht, dass das Judentum nicht schon immer ein *locus theologicus* christlicher Theologie war. Erst mit »Beginn« des Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg (Kapitel 1.1.2) und im Laufe der Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte scheint die theologische Dimension des Dialogs zunehmend auf. Erst die Performance des Dialogs erzeugt also die nötigen Plausibilitäten, um das Judentums als neuen *locus theologicus* wahrnehmen und bestimmen zu können. Erst der Glaubensraum Dialog und seine theologische Performativität *schafft* den *locus theologicus* Judentum: »It is now clear that the contemporary Catholic rapport with Jews *has created a new locus theologicus* […].«[80]

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs hat diese performative Theologizität des Glaubensraums Dialog zu betonen, die exemplarisch für die generelle epistemische und theologische Bedeutung solcher Glaubensräumen *in between* steht. So wäre etwa denkbar, auf Basis des methodischen Zugangs dieser Studie (Dialog und *translational*, *spatial* und *performative turn*, Teil 1) andere solcher Räume zu identifizieren, bspw. Begegnungen mit Akteur*innen anderer Religionen oder Weltanschauungen (wie Atheist*innen, Agnostiker*innen usw.), Begegnungen mit unterschiedlichen Gruppierungen innerhalb des Christentums oder auch innerhalb der katholischen Kirche, Begegnungen zwischen Vertreter*innen der Kirche und aus den Bereichen Politik, Gesellschaft etc. Auch wenn sich die Beschaffenheit solcher Begegnungen von jenen des jüdisch-christlichen Dialogs unterscheidet und jeweils neu zu bestimmen wäre, macht der Glaubensraum Dialog dennoch in ganz grundlegender Weise auf die erkenntnistheologische Bedeutung dieser Zwischenräume aufmerksam: Denn die *loci* sind unhintergehbar bezogen auf die Handlungen und Räume, durch die sie erschlossen werden und durch die sie ihre Bedeutung erlangen.[81] Die Bedeutung der *loci* steht nicht isoliert für sich,[82] sondern ihre Bedeutung erschließt sich und wird wirksam nur

78 Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von den »Zeichen der Zeit«, die es wahrzunehmen und im Licht des Evangeliums« (GS 4 und 11) zu deuten gilt. Solche »Zeichen der Zeit« wären etwa die Migration, der Missbrauch im Raum der Kirche und seine strukturellen Gründe etc. Vgl. dazu den Sammelband von Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006.

79 Vgl. dazu Gruber: Maps and Tours, 61 f: Space allows »to uncover the deconstructivist, subversive impact of the spatial on the epistemological: […] he stresses that spatial practices always have the potential to produce spaces other than the ones represented in and formed by the dominant epistemology.«

80 Cunningham: Maxims for Mutuality, xf. Hervorhebung AS.

81 Marie-Dominique Chenu unterscheidet beispielsweise zwischen »theologischen Orten« (herkömmlich *loci*) und »Orten der Theologie«, den Kontexten, in denen die *loci* wirksam werden. Und er bemerkt, dass solche Räume und ihre Bedeutung für die Epistemologie zunehmend an Aufmerksamkeit gewinnen. Vgl. dazu Chenu, Marie-Dominique: Les lieux théologiques chez Melchior Cano. In: Institut Catholique de Paris (Hg.): Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de février 1977, 45–50.

82 Vgl. Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 35.

in ständigen Bezügen zu anderen, also in den Räumen, die sich zwischen den Orten auftun, indem sie erhandelt werden.[83] Zu diskutieren bleibt, ob im Umkehrschluss nicht die *prinzipielle* Möglichkeit mitgedacht werden muss, dass einmal als *loci* anerkannte Erkenntnisorte, die sich nicht mehr als solche erweisen, ihren Status als *loci theologici* auch wieder verlieren könnten. Ob ein Ort ein *locus theologicus* ist, wird damit keineswegs beliebig, sondern bleibt noch klar benennbar entlang der Grundunterscheidung zwischen Leben und Tod, die mit dem Zeichen »Gott« eingeführt ist und die sich performativ an diesen Orten erweist – oder nicht (Kapitel 2.3).

8.2.3 Theologische Qualität des Glaubensraums Dialog

Wir bleiben bei Michel de Certeaus Raumtheorie, die von einer wechselseitigen Konstituierung von komplexen Überlagerungen und dynamischen Wechselbeziehungen von Ort und Raum ausgeht. Überträgt man de Certeaus Überlegungen metaphorisch auf den jüdisch-christlichen Dialog, entsprechen Judentum und Christentum eher der Kategorie von Orten, insofern sie Identitäten markieren. Das ist keineswegs essentialistisch misszuverstehen, als wären »das Judentum« und »das Christentum« statische, homogene und isolierte Religionen. Es ist vielmehr im Sinne von Orts- oder Positionsbestimmungen zu verstehen: Orte oder Positionen, an denen sich Menschen befinden und von denen aus sie als Akteur*innen in den Dialog eintreten. Wenn Akteur*innen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit miteinander in Kontakt treten, bringen sie durch eine Vielzahl körperlicher und sprachlicher Praktiken der Verständigung, durch Perspektivübernahmen und Positionswechsel die beiden »Orte« Judentum und Christentum in Verbindung: dadurch entsteht ein relationaler Zwischenraum zwischen Judentum und Christentum. Dieser Zwischenraum der Begegnung, also der Dialog, ist nun entscheidend. Denn ein Zugang zum *locus theologicus* Judentum, nach dem dieses Kapitel fragt, ist für Christ*innen *nicht anders* möglich als *im* und *durch* den Zwischenraum des jüdisch-christlichen Dialogs. Im Dialog verschalten sich die Dimensionen von innen (*proprius*) und außen (*alienus*), von Kontinuität und Differenz unaufhebbar miteinander und treten in eine Wechselbeziehung.

Wie in Kapitel 2 grundgelegt und im Verlauf dieser Studie immer wieder begründet, hat für Christ*innen der jüdisch-christliche Dialog vor allem in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung als interreligiöser Zwischenraum auch eine genuin *theologische* Dimension: als Glaubensraum *in between*. Aus christlicher Perspektive unterscheidet sich der jüdisch-christliche Dialog in seiner Theologizität, die in der Einzigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen begründet ist, von allen anderen Religionsdialogen (ausführlich zur Theologizität des Dialogs s. Kapitel 2, insbesondere 2.3). Der jüdisch-christliche Dialog als qualitative Form der Beziehungsgestaltungen der Kirche (Dialog als »Leitmotiv«, Kapitel 1.1.2) ist *ad extra* die Realisierung dessen, was für die Kirche *ad intra* in ihre Selbstbestimmung gehört: *Sie kann nicht vergessen*, dass sie mit dem jüdischen Volk in den Bund mit Gott eingeschlossen ist:[84] »*Deshalb kann die Kirche nicht vergessen*, dass sie durch

83 Das konstatiert auch Körner: Welche Rolle spielen die *loci theologici*, 31f.

84 Vgl. dazu Hoff: Performative Theologie, 162.

jenes Volk, mit dem den Alten Bund zu schließen Gott aufgrund seiner unaussprechlichen Barmherzigkeit geruht hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfangen hat und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Zweige des wilden Ölbaums der Heiden eingepfropft sind.« (NA 4)

Der Dialog ist Antwort auf das Offenbarungshandeln Gottes am Volk Israel, das in Judentum und Christentum gemeinsam-unterschieden bezeugt wird. Er vollzieht sich »als Performance jener Offenbarung […], die von Juden und Christen in den Schriften Israels grundgelegt ist«[85] (Kapitel 2.2). Er ist die Performance der Bundespartnerschaft von Jüd*innen und Christ*innen und damit Wesen, Ausdruck und Realisierung des Bundes Gottes mit seinem auserwählten Volk, insofern im Dialog »gemeinsam und zugleich unterschieden die Rede von ›Gott‹ auf dieser Grundlage geführt wird.«[86] Wenn Gott im Dialog gemeinsam zur Sprache gebracht wird, hat diese gemeinsame Interpretationsarbeit am Zeichen »Gott« eine performative Dynamik: »Wer von ›Gott‹ theologisch spricht, muss mit Seiner Gegenwart rechnen, d.h. mit der Eigenwirklichkeit Gottes als Handelndem.«[87] In dieser Weise schafft die Performance des Dialogs und seine theologische Performativität einen Glaubensraum *in between*, der neue Möglichkeiten eröffnet, die Wirklichkeit des Zeichens »Gott« erfahren zu können.[88]

Erwin Dirscherl versucht in Rezeption von Emmanuel Levinas eine *relational-theologische* Reformulierung des Glaubensraums Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen.

> »Die Geschichte zwischen Gott und den Menschen geschieht in einzigartigen Lebensgeschichten und in vielfältigen Beziehungen. […] Das, was in den Beziehungen zwischen mir und dem Anderen geschieht, ist nicht eindeutig, weil das »Zwischen« einen Raum eröffnet, *in dem Bedeutungen gesucht werden müssen* und der Ursprung nicht eindeutig zu finden ist. Das Phänomen des Anderen fordert, mehr zu denken und zu sagen, als man denken und sagen kann. Von einem Ursprung her, der mir entzogen ist, ist Entscheidendes geschehen. […] Das Phänomen der *Einzigkeit* ernst zu nehmen, bedeutet, auf das zu achten, *was zwischen uns passiert*. Das Geschehen ist *nicht eindeutig*, weil es *in Beziehungen* geschieht und weil es nicht fixierbar und feststellbar ist. Es ist offen, was zwischen mir und einem Anderen geschieht. Im Sprechen können sich Einzige einander offenbaren, einander mitteilen. In der Sprache geschieht Nähe und ich muss warten, ob ich den Worten des Anderen trauen kann, ob sie verlässlich sind. Das wird sich in der Zeit zeigen. Juden und Christen vertrauen und hoffen auf die Verlässlichkeit und Treue Gottes, auch angesichts von Schuld und Versagen. Gott wird durch Judentum und Christentum je einzigartig in der Zeit vertreten. Er findet eine Stimme in der jüdischen und christlichen Überlieferung, die beide auf die Stimme des bedürftigen Menschen zurückzuführen sind. Die menschliche Bedürftigkeit angesichts der

85 Ebd. 174.

86 Ebd. 162.

87 Ebd. 172. Vgl. Kapitel 2.

88 Auch für Philip A. Cunningham ist Gott im Dialog präsent: »We can experience the presence of God in the dialogue, in becoming friends with each other. When we engage in dialogue, we participate in holy work. Jews believe in the Shekhina when studying Torah. It is also present when Jews study Torah with Christians. Dialogue is a sacred space where God is encountered, where we learn more about the God with whom we are in covenant.« So Cunningham in einem unveröffentlichten Vortrag an der Universität Salzburg im Januar 2022.

> Not und des Leidens kommt hier zur Sprache […] und das führt in ein Handeln für jene hinein, die in radikaler Weise bedürftig und notleidend sind. Es ist der Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe, der im Zentrum steht. Der Andere wird zum Ausgangspunkt der Gottrede. Jesus lebt eine Gottrede, die die Sorge angesichts des Anderen im Blick hat und auf ihn hin alle Frömmigkeit relativiert, d.h. in Beziehung setzt.«[89]

Für eine katholische Erkenntnistheorie und ihren traditionellen Anspruch, aus göttlich geoffenbarten Glaubenssätzen (*loci*) eine eindeutig definierbare Summe von Wahrheiten logisch abzuleiten,[90] liegt in diesem Dispositiv, in den Uneindeutigkeiten, Fluiditäten, Offenheiten und Unberechenbarkeiten des Beziehungsgeschehens Dialog eine Herausforderung.

In einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs verlagert sich der erkenntnistheoretische Ort: hinein in den Zwischenraum Dialog; hinein in die Unsicherheit und Kontingenz eines dynamischen Beziehungsgeschehens, um von dort aus zu erschließen, »an welchen geschichtlichen Orten und in welchen kulturellen Praktiken […] das Zeichen ›Gott‹ theologisch relevant«[91] ist. Die Kirche zieht sich als diskursbestimmende Macht zurück und lässt Raum für die Bundespartner*innen, für jüdische Akteur*innen. Sie bleibt aber insofern erkenntnistheoretischer Ort der *loci*, als die Kirche eingebunden ist in die jüdisch-christliche Diskursgemeinschaft des Dialogs (vgl. dazu auch die Überlegungen zu »Volk Gottes«, Kapitel 6.1.3.2 und 7.2.2). Damit verfügt sie nicht länger über das Wissen, welches im und aus dem Dialog heraus generiert wird. Und: Sie macht sich verletzlich. Denn ob auch von Jüd*innen die Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs, also ein Wirken Gottes in diesem Dialog angenommen wird, muss sich im Dialog erst noch erweisen. Doch schon jetzt sind erste Zeichen der performativen Theologizität des Dialogs innerhalb dieses Glaubensraums *in between* wahrnehmbar:

> »[I]n the aftermath of the abomination that was the Shoah, Catholic theology had to begin to reform itself in order to begin to speak meaningfully with Jews. Traumatized Jews had to struggle with whether to risk speaking with any Christians at all. Was a new relationship even possible, let alone desirable? Decades later, *we have encountered holiness in each other* and are starting to *learn much from each other*. […] It appears that it is the new relationship *itself* that is assuming a primary value. It is becoming the very within which both Jews and Catholics can theologize, where they can seek *to deepen their understanding of relationship with God*.«[92]

---

89 Dirscherl: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, 34. Und Dirscherl weiter: »Dafür steht der Text der Hl. Schrift ein, ohne den wir nicht über diese Bedeutung der Beziehung zu Gott und zum Anderen sprechen könnten und der uns als Gottes Wort im Menschenwort den Raum der Deutung offen hält.« Ebd. 35.

90 Vgl. Gruber: Maps and Tours, 63: »In other words, is his [Cano's] epistemology read to frame theological knowledge scholastically as a clear definable sum of truths logically deduced from a set of divinely revealed articles of faith (Thomas Aquinas, *Summa Theologica*) […]?« Unter diesen Bedingungen, so Gruber weiter, Canos *loci*-Lehre »seems to provide reliable access to divine truth as revealed by God and stored as propositions in the loci«. Ebd. 66.

91 Hoff: Glaubensräume, 27.

92 Cunningham: Seeking Shalom, 304. Hervorhebung AS.

Fazit: Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs beschäftigt sich, in Erinnerung an Kapitel 1, mit dem jüdisch-christlichen Dialog (1.) im Sinne einzelner Begegnungen unterschiedlicher Formate zwischen Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg, die unter der Leitkategorie »Dialog« stattfinden. Diese Begegnungen sind ein jeweils konkretes Kommunikationsgeschehen. Das bedeutet: Sie ereignen sich jeweils an einem bestimmten *Ort*, zu einer bestimmten *Zeit*. Dort treten jeweils konkrete *Akteur*innen* miteinander in Kontakt. Über ein Repertoire an kulturellen (Übersetzungs-)*Handlungen* stellen diese Akteur*innen operativ *Verständigung* untereinander her (beispielsweise über die in Kapitel 6 analysierten *Topoi*). Verständigung meint dabei nicht, einen Konsens herzustellen, sondern vielmehr eine Suche nach Kontinuitäten, die für ein gemeinsames Lernen notwendig sind, für ein vertiefendes Verstehen der Tradition der Anderen und der eigenen Tradition. Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs geht von Dialog (2.) im Sinne eines *diskursiven Konzepts* aus, das sich mit diesen einzelnen, konkreten Dialogen überlagert. Die einzelnen Dialoge sind eingebettet in den Diskurs des Dialogs. Als Diskurs wirkt der Dialog regulativ, handlungsleitend und theoriebildend. Dialog als Zwischenraum, als *space-in-between* bildet die dynamische Wechselbezüglichkeit von Dialog (1.) als konkretes Handeln in seiner raumzeitlichen Koordinierung und (2.) als diskursives Konzept ab.

In Kapitel 2 wurde deutlich, dass aus *theologischer* Perspektive der jüdisch-christliche Dialog nicht einfach ein interreligiöser Zwischenraum neben anderen ist. Dort, und vertieft in der Analyse von Dialogdokumenten in Teil 3, konnte entlang einer Vielzahl von *Topoi* nachvollzogen werden, dass sich der Dialog für Christ*innen von allen anderen interreligiösen Zwischenräumen unterscheidet. Bestimmte christliche Theologie *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Verhältnis zum Judentum in Ersetzungslogiken, wird *nach* NA die Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum und sein Leben im bleibend gültigen Bund mit Gott zunehmend bewusst. Wenn also gilt, um die *Forschungsfrage*

aus der Einleitung zu dieser Studie einzuspielen, dass Jüd*innen »immer noch von Gott geliebt [sind] um der Väter willen« (NA 4), dass der *Bund* mit Israel »nie gekündigt« wurde (Papst Johannes Paul II.), sondern Gott »weiterhin im Volk des alten Bundes wirkt« und dass das Judentum »eine heilige *Wurzel* der eigenen christlichen Identität« ist (Papst Franziskus I.), dann hat das Judentum für christliche Theologie eine genuin *theologische* Bedeutung. Der Dialog mit dem Judentum ist für Christ*innen deshalb aus *theologischen* Gründen notwendig. Denn er ist die Performance der Bundespartnerschaft zwischen Jüd*innen und Christ*innen (Kapitel 2.2), er ist Wesen und Ausdruck »des gemeinsam offenbarten Wortes« (EG 247). Im Dialog wird ein Glaubensraum *in between* erzeugt, in dem gemeinsam der »eine Gott, der in der Geschichte handelt« (EG 247) glaubend bezeugt wird (Kapitel 2.3). Diese theologische Qualität des Dialogs wird in dieser Studie als *Theologizität* des Dialogs angezeigt.

Damit Jüd*innen dazu bereit sind, in einen theologischen Dialog mit Christ*innen einzutreten, wird als Bedingung ein Verzicht auf jede Form von Judenmission von kirchlicher Seite gefordert (so geschehen beispielsweise bei Joseph B. Soloveitchik und Abraham J. Heschel, vgl. Kapitel 4; oder in den jüdisch-orthodoxen Dokumenten TDW und BJR, vgl. Kapitel 6.2). Eine Erkenntnistheorie aus christlicher Perspektive, die von der Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs ausgeht (Kapitel 2), hat sich deshalb notwendigerweise mit dem Thema »Judenmission« auseinanderzusetzen.

Inwiefern ist das Thema »Judenmission« ein »neuralgischer Punkt« des jüdisch-christlichen Dialogs? In Kapitel 7 wurde deutlich, dass »Judenmission« insofern ein neuralgischer Punkt des Dialogs ist, als sie symptomatisch für die christliche Tradition der Substitutionstheologie und ihrer performativen Gewaltförmigkeit steht, die sich körperlich im kollektiven Gedächtnis von Jüd*innen manifestiert. »Judenmission« macht die Störanfälligkeit und Vulnerabilität des Dialogs als Beziehungsgeschehen bewusst. Um sich einer Beziehung zu Christ*innen auf einer theologischen Ebene auszusetzen, braucht es für Jüd*innen angesichts der geschichtlichen Traumata ein hohes Maß an Sicherheit und Vertrauen. Warum also ist die Frage nach der Judenmission entscheidend für eine Erkenntnistheorie des Dialogs, bzw. inwiefern zeigt sich die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs? Ein Verzicht auf Judenmission ist Ausweis der Glaubwürdigkeit der Kirche, die ernst macht mit der Anerkennung des eigenständigen Lebens des jüdischen Volkes im bleibend gültigen Bund Gottes. Dabei darf es nicht bei offiziellen Verzichtserklärungen bleiben, wie beispielsweise in G&C im Jahr 2015, sondern es erfordert auch eine theologische Begründung sowie eine noch ausstehende, konsequente Umsetzung auf allen Ebenen kirchlicher Vollzüge, wie erwähnt im kirchlichen Recht, aber auch in Liturgie und Homiletik, im Bereich Seelsorge und Bildung oder in den Bereichen Kunst und Architektur. Damit das gelingt, braucht es eine veränderte theologische Grammatik, eine aus dem Dialog heraus veränderte Grundstruktur theologischen Denkens und Sprechens.

Das Dilemma, das es theologisch dazu zu bearbeiten gilt, ist ein soteriologisches: jenes zwischen dem christlichen Bekenntnis zu Jesus als dem universalen Heilsbringer im Raum der Kirche *und* der im und durch den jüdisch-christlichen Dialog gewachsenen Anerkennung des bleibend gültigen Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk. Welche katholischen Ansätze gibt es dazu? In kirchlichen Dokumenten, bspw. in den analysierten Dokumenten PJSE und G&C (Kapitel 6.1), wird dieses Zueinander vor allem über das

Schema *Verheißung* und *Erfüllung* bestimmt, welches mit binären Codierungen arbeitet (*gut* vs. *besser*). Erfüllungslogiken stoßen jedoch zunehmend an ihre Grenzen, weil sie die Anerkennung des ungekündigten Bundes nur unzureichend auszudrücken vermögen. Aussichtsvoll erscheinen derzeit differenzhermeneutisch arbeitende Ansätze. Sie bemühen sich in Christologie und Bundestheologie um das Identifizieren und Bewusstmachen von Kontinuitäten mit jüdischen Traditionsbeständen. Bleibende Differenzen werden als von Kontinuität getragen und als theologisch bedeutsam qualifiziert. Die Logik folgt dann nicht länger einem *entweder – oder*, *wahr – falsch*, sondern einem *sowohl – als auch*, das es ermöglicht, Einheit in Verschiedenheit zu denken und damit Heilsmöglichkeiten für Jüd*innen anzuerkennen – auch und gerade angesichts des expliziten jüdischen Neins zu Jesus als Messias. Die Umstellungen, die mit einer Differenzhermeneutik einhergehen, haben erkenntnistheologische Konsequenzen: Differenzen werden nicht mehr mit Defekt oder Defizit gleichgesetzt, sondern kommen in ihrem Potential, Prozesse der Wissensgenerierung kreativ herauszufordern, in den Blick. Und ein weiterer Aspekt erweist sich als zukunftsweisend: Eine messianisch perspektivierte Grammatik, die jüdischen und christlichen Traditionen und Lebensvollzügen gleichermaßen eingeschrieben ist; eine Logik des *schon* und *noch nicht*, eines Lebens in Erwartung. Damit einher geht ein Bewusstsein um die Begrenztheit und Vorläufigkeit allen Wissens über Gott und die erkenntnistheoretische Bedeutung dialogisch-kooperativen Lernens und Verstehens.

Welche Leerstellen zeigen sich in diesem Zusammenhang? Neben der Herausforderung, den angezeigten erkenntnistheologischen *Shift* metatheoretisch zu begleiten, werden sich differenzhermeneutische Ansätze in Zukunft angesichts der Herausforderung zu bewähren haben, bei aller berechtigten Betonung der Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs nicht neue Exklusivismen und Ausschließungen gegenüber Dialogen mit anderen Religionen und Weltanschauungen zu produzieren.

Kapitel 8 erarbeitet dazu erkenntnistheologische Grundlagen. Dabei stellte sich zunächst die Frage: Welche erkenntnistheologischen Umstellungen sind angesichts eines Verzichts auf Judenmission und zur Ermöglichung eines theologischen Dialogs angezeigt? Die mit NA 4 angestoßene paradigmatische Umstellung von Mission zu Dialog hat erkenntnistheoretische Konsequenzen. Gibt es den Logiken präkonziliarer Ekklesiologien und Substitutionstheologien folgend keinen Grund für eine erkenntnistheoretische Auseinandersetzung mit dem Judentum, verschieben sich seit der mit NA 4 beginnenden dialogischen Wende die Plausibilitäten: Durch und im Dialog verändern sich die Formen, wie und woraus theologisches Wissen abgeleitet werden kann. Durch und im Dialog wird zunehmend bewusst, dass es aus christlicher Sicht den ständigen Bezug auf das Judentum braucht, dass *nur so* – im permanenten Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte des jüdischen Volkes – wirklich von Gott gesprochen werden kann.

Was sagt das über die Notwendigkeit einer *Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs* aus? Angesichts der schuldhaften hermeneutischen Instrumentalisierungen von Jüd*innen in der Geschichte christlicher Theologie, aber gerade auch angesichts eines gegenwärtig wahrnehmbaren Anstiegs von Antisemitismus, der sich auch theologischer Konzepte bedient, zeigt sich für christlich geprägte Gesellschaften die Notwendigkeit einer theologischen Erkenntnistheorie, die die Verwurzelung des Christentums im Judentum und die bleibende Gültigkeit des Bundes Gottes mit dem Judentum zum Aus-

druck bringen kann – abseits einer erneuten Instrumentalisierung des Judentums. Es zeigt sich, dass in der Anlage einer solchen Erkenntnistheorie gewährleistet sein muss, dass Jüd*innen als handlungsfähige, eigenständige Akteur*innen eingreifen können. Das bedeutet: Notwendig ist eine dialogisch verfasste Erkenntnistheorie, die fähig ist, die epistemische Eigenmächtigkeit des Dialogs und des Judentums im Moment eines kirchlich unbeherrschbaren Diskurses zu verzeichnen.

Wie also lässt sich die erkenntnistheologisch konstitutive Bedeutung des Judentums und des Dialogs mit dem Judentum theologisch einlösen? In der katholischen Theologie werden Referenzorte, entlang derer Theologie ihr Wissen generiert, traditionell als *loci theologici* bezeichnet. Dass sich das Judentum entgegen allen christlichen Disziplinierungsversuchen und Marginalisierungspolitiken, die auch in Melchior Canos Lehre von den *loci theologici* wirksam sind, mit zunehmender Dialogentwicklung als *locus theologicus* geradezu aufdrängt, ist ein Hinweis auf die performative Theologizität des jüdisch-christlichen Dialogs: Der Dialog verändert katholische Wissensformen. Das Judentum als *locus theologicus* hat dabei eine einzigartige Eigenschaft: Es ist ein *locus theologicus proprius et alienus*, insofern das Judentum der Kirche als eigenständige und unabhängige Größe gegenübersteht (*alienus*) und gleichzeitig christlicher Identität Jüdisches unaufgebbar eingeschrieben ist (*proprius*). Das Judentum als *locus theologicus proprius et alienus* ist formaler Ausdruck der christlichen Verwiesenheit auf das Judentum und der Theologizität des Dialogs. Es hat nicht mehr nur einen inhaltlich-methodischen Ort in bestimmten theologischen Fächern (wie mittlerweile etabliert in judaistischen Einführungen oder in der alttestamentlichen Exegese). Mit dem Judentum als *locus theologicus* und dem Dialog als Glaubensraum wurde »eine *erkenntnistheologische Vorentscheidung über die Arbeitsformen der Theologie im Ganzen* getroffen«[1].

Im permanenten Bezug auf das Judentum, der für christliche Theologie notwendig ist, verschiebt sich der erkenntnistheoretische Ort, an dem und von dem aus theologisches Wissen erzeugt wird: von der *Kirche* als alleiniger Deutungsmacht hin zum *Dialog* als mit Jüd*innen geteilter Deutungsinstanz. Die Kirche als Diskursgemeinschaft ist nicht mehr alleiniger Ort theologischen Wissens. Sie ist es als Teil einer jüdisch-christlichen Diskursgemeinschaft im Dialog. Eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ist nicht länger eine katholisch eingefasste Wissensform, sondern fassbar als *dialogisch verfasste Wissensformen*, die sich auszeichnen durch:

Begrenztheit. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs legt die raum-zeitlichen Bedingungen, unter denen sie die *loci* bestimmt, ihnen Bedeutung zuschreibt und daraus ihre Argumente und ihr Wissen ableitet, offen. Sie verschweigt nicht die Kontingenz dieser Bedingungen und damit die vorläufige und begrenzte Gültigkeit ihrer Argumente und Erkenntnisse.

Schwäche. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs gibt nicht länger vor, uneingeschränkten Zugang zu einer vermeintlichen Fülle göttlicher Wahrheiten zu

1 Hoff: *Nostra Aetate 4* als Anfrage an die systematische Theologie, 126f. Reflexionen darüber, welche Vorentscheidungen für die verschiedenen Disziplinen der Theologie angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs getroffen sind oder zu treffen sind, finden sich in einem 2024 erschienenen Studienhandbuch: Woppowa, Jan/Schmitz Barbara/Rutishauser Christian (Hg.): Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis (UTB 6259). Tübingen: Mohr Siebeck 2024.

ermöglichen. Sie gibt vielmehr darüber Auskunft, dass sie den Wahrheitsgehalt des Zeichens »Gott« immer nur ausgehend von vielfältigen Verwicklungen konkreter Orte und menschlicher Praktiken unvollständig zu erfassen vermag.[2]

Ohnmacht. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs gesteht die eigene, kirchliche Sündhaftigkeit und kirchliches Versagen ein. Sie ist sich der Missbrauchsanfälligkeit und Toxizität einer uneingeschränkten epistemischen Machtposition der Kirche bewusst. In einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs gibt die Kirche ihre Deutungshoheit ab und zieht sich als diskursbestimmende Macht aus wissensproduktiven Prozessen zurück, um Raum für jüdische Andere zu lassen.[3] Dieses »sich zurückziehen« ist keineswegs als ein selbstbestimmter Akt der Kirche misszuverstehen. Denn dieser für eine Erkenntnistheologie des jüdisch-christlichen Dialogs notwendige »Rückzug« hängt nicht von kirchlichen Akteur*innen ab, die eigenmächtig darüber entscheiden könnten, in welchem Moment und bis zu welchem Grad sie Deutungshoheit abgeben. Vielmehr ist die Kirche in diesem Prozess ohnmächtig, insofern die Performance des Dialogs – das lebendige Dialoggeschehen – stets aufs Neue die Notwendigkeit und das Ausmaß einer Entmachtung vorgibt. Darin liegt ein kenotisches Moment: ein Sich-Entäußern (oder treffender ein Entäußert-Werden), damit echte Beziehung möglich wird.

Vulnerabilität. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs ist sich der bleibenden Verwiesenheit auf das Judentum bewusst. Sie trägt dem Rechnung, dass die Kirche nicht länger über das Wissen, welches im Dialog generiert wird, verfügt. Vielmehr setzt sie sich den jüdischen Gesprächspartner*innen radikal aus und wagt sich hinein in die Unsicherheiten des Zwischenraums zwischen Judentum und Christentum, hinein in das dynamische Beziehungsgeschehen dieses Glaubensraum *in between*. Das macht sie verletzlich. Denn im Dialog muss sich beispielsweise erst noch erweisen, ob eine Bedeutung des Christentums über die Noahidischen Gebote hinaus oder der Anspruch von Christ*innen, in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen zu sein, von jüdischer Seite bedacht wird.

Ambiguitätstoleranz und *Pluralitätsfähigkeit*. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs kann Mehrdeutigkeiten und Vielfalt aushalten und zulassen – im Vertrauen auf die Tragfähigkeit der Kontinuität des gemeinsamen Bezugs auf den Gott Israels. Auf dieser Basis lässt sie sich vom Erkenntniswert bleibender Differenzen herausfordern und verwandeln.[4] Sie ist bleibend unabgeschlossen, insofern sie immer auf Möglichkeiten weiterer *loci* und weiterer Glaubensräume *in between* über das Judentum und den jüdisch-christlichen Dialog hinaus verweist und sich dafür öffnet.

---

2 Vgl. Gruber: Maps and Tours, 67.

3 Dirscherl weist daraufhin, dass diese Überlegung anknüpfen kann an schöpfungstheologische Überlegungen zur Spannung der Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Schöpfung. Für Pierre Gisel ist die Abwesenheit Gottes die Grundbedingung für die Schöpfung: Gottes Abwesenheit lässt Raum, Gott zieht sich zurück, um uns Platz zu schaffen. Vgl. Gisel, Pierre: Schöpfung und Vollendung. In: Peter Eicher (Hg.): Neue Summe Theologie. Bd. 2 Die neue Schöpfung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989, 19–125, 34f.

4 Vgl. Kapitel 7.2 und ausführlich vor allem mit Blick auf den Islam bspw. Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Reclam 2018.

Demut. Eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs nimmt den Bezug auf Gott als letztes »Geheimnis« unserer Existenz (NA 1) radikal ernst und ist sich der unaufhebbaren Vorläufigkeit aller menschlichen Erkenntnis über Gott bewusst – auch jener, die im gemeinsamen, freundschaftlichen Lernen mit Jüd*innen im Dialog als Performance der Bundespartnerschaft generiert wird. Die messianischen Traditionen in Judentum und Christentum machen sie sensibel für die im Glauben bezeugte Vorstellung, dass sich die Fülle der Wahrheit und Wirklichkeit Gottes erst am Ende der Zeit erweisen wird. Dabei ist sie auch Ausdruck der gemeinsamen, jüdischen und christlichen Hoffnung und Erwartung des kommenden Reiches Gottes.

Wie für Epistemologien im Sinne von Grundlagenforschungen und kritischen Methoden- und Theoriereflexionen generell, so gilt auch für eine theologische Erkenntnistheorie des Dialogs, dass sie darauf angewiesen ist, im Kanon theologischer Fächer Anwendung zu finden. So ist mit dem Ende dieser Studie zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs ein Anfang gesetzt.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

Zeitschriften und Schriftreihen werden angegeben nach: Redaktion der RGG4: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG4. Stuttgart: UTB/Tübingen: Mohr Siebeck 2007 oder (falls dort nicht angegeben): Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 3. Auflage. Berlin/New York: De Gruyter 2013. Alle verwendeten Abkürzungen werden auch in folgendem Abkürzungsverzeichnis zusammengefasst:

AAS Amtsblatt des Apostolischen Stuhls
AG Ad gentes
a.M. (Frankfurt) am Main
Anm. Anmerkung
AS Andrea Schmuck (Autorin)
AT Altes Testament

BETL Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
Bd. Band
Bde. Bände
BJR Between Jerusalem and Rome
bspw. beispielsweise
BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament

CCJR Council of Centers on Jewish-Christian Relations
CD Christus dominus
CJCUC Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation
CRRJ Commission for Religious Relations with the Jews

DBK Deutsche Bischofskonferenz
DE Dabru emet
d.h. das heißt
DiH Dignitatis humanae
DH Denzinger/Hünermann: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (s. Literaturverzeichnis)

DI Dominus Iesus
ders. derselbe
dies. dieselbe/dieselben
DKR Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit
DZPhil Deutsche Zeitschrift für Philosophie

ebd. ebenda
EJCR Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online
EJGK Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur
EKD Evangelische Kirche in Deutschland
EPD Evangelischer Pressedienst
et al. et alii (und andere)
EÜ 2016 Einheitsübersetzung 2016
e.V. eingetragener Verein
EvTh Evangelische Theologie

f. die angegebene und die folgende Seite
ff. die angegebene Seite und die beiden folgenden Seiten
FAS Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung
FAZ Frankfurter Allgemeine Zeitung
FR Frankfurter Rundschau
frz. französisch

G&C »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29)
GE Gravissimum educationis
GS Gaudium et spes

Hg. Herausgeberin/Herausgeber
hg.v. herausgegeben von
HK Herder Korrespondenz
HThKVatII Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Literaturverzeichnis)
HTR Harvard Theological Review
HU Humboldt-Universität Berlin
HZ Historische Zeitschrift

IKaZ Internationale Katholische Zeitung Communio
insb. insbesondere

JTS Jewish Theological Seminary New York

KNN Katholische Nachrichtenagentur
KStTh Kohlhammer Studienbücher Theologie
KuI Kirche und Israel

LG Lumen gentium
LThK Kasper, Walter/Buchberger, Michael: Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig überarbeitete Auflage. Freiburg u.a.: Herder 2001

m.E. meines Erachtens
MThSt Marburger theologische Studien
MThZ Münchner Theologische Zeitschrift

NA Nostra aetate
Nr. Nummer
NT Neues Testament
NZZ Neue Zürcher Zeitung

o.J. ohne Jahresangabe
ORD Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland
o.S. ohne Seitenangabe
OT Optatam totius
o.V. ohne Angabe des Verlags

PBC Pontifical Biblical Commission (Päpstliche Bibelkommission)
PJSE Le Peuple Juif et ses Saintes Écritures

QD Quaestiones disputatae

R. Rabbiner*in
RCA Rabbinical Council of America
RGG Lexikon Religion in Geschichte und Gegenwart

s. siehe
SCJR Studies in Christian-Jewish Relations
Sp. Spalte(n)
STS Salzburger Theologische Studien

TAP Theologischer Arbeitskreis Pfullingen
TDW To Do the Will of Our Father in Heaven
ThLZ Theologische Literaturzeitung
ThQ Theologische Quartalsschrift Tübingen
TRE Theologische Realenzyklopädie
TVZ Theologischer Verlag Zürich

u.a. und andere
u.a. unter anderem
UEK Union Evangelischer Kirchen
unv. Man. unveröffentlichtes Manuskript
UR Unitatis redintegratio
usw. und so weiter

VELKD Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands
vgl. vergleiche

WJC World Jewish Congress

z.B. Zum Beispiel
ZfR Zeitschrift für Religionswissenschaft
ZKTh Zeitschrift für katholische Theologie
ZThK Zeitschrift für Theologie und Kirche

Literatur- und Quellenverzeichnis

Bibelzitate werden entsprechend der Einheitsübersetzung von 2016 angegeben: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

Erklärungen, Dokumente, Ansprachen

Benedikt XVI.: Ansprache bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013. In: AAS 105 (2013), 283–294.

Benedikt XVI.: Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, Vatikan, 10. März 2009: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_ 20090310_remissione-scomunica.html (10.02.2025).

Benedikt XVI.: Summorum Pontificum. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu Proprio über den Gebrauch der Römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. Rom, 7. Juli 2007: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html (10.02.2025).

Dei verbum. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Zweites Vatikanisches Konzil, 18. November 1965. In: Hünermann, Peter (Hg.): HThK Vat. II. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 363–385: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_ vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (10.02.2025).

Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. 3. Dezember 2015. Übersetzt von Jehoschua Ahrens und Michael Kühntopf. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 170–175. Englischer Originaltext: To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians. Ortho-

dox Rabbinic Statement on Christianity: https://cjcuc.org/2015/12/03/orthodox-rabbinic-statement-on-christianity/ (10.02.2025).

Deutsche Bischofskonferenz: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes.« Eine Antwort auf die Erklärungen aus dem Orthodoxen Judentum zum Verhältnis von Judentum und katholischer Kirche. 29. Januar 2019. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 193–202.

Die deutschen Bischöfe: Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe. 28. April 1980: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/Db26.pdf (10.02.2025).

Dignitatis humanae. Erklärung über die Religionsfreiheit. Zweites Vatikanisches Konzil, 7. Dezember 1965: In: Hünermann, Peter (Hg.): HThK Vat. II. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 436–458: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican _council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (10.02.2025).

Franziskus: Address to members of the International Council of Christians and Jews. 30. Juni 2015: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/june/documents/papa -francesco_20150630_iccj.html (10.02.2025).

Franziskus: Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. 24. November 2013. Auszüge. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 131–157. Ganzer Text: https://www.vatican.va/cotent/fran-cesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (10.02.2025).

Franziskus: Hoffe. Die Autobiografie. München: Kösel-Verlag 2025.

Franziskus: Traditionis custodes. Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio über den Gebrauch der römischen Liturgie in der Gestalt vor der Reform von 1970. 16. Juli 2021: https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (10.02.2025).

Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit. Zweites Vatikanisches Konzil 1966. In: Hünermann, Peter (Hg.): HThK Vat. II. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 592–749: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (10.02.2025).

Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee deutscher Katholiken vom 9. März 2009: »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen«: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum/i.-katholische-verlautbarungen-1/dokumente/erklaerung-201enein-zur-judenmission-2013-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen201c (10.02.2025).

Johannes Paul II: Ansprache zur Begegnung mit Vertreter*innen der jüdischen Gemeinde in Mainz. 17. November 1980: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/

speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801117_ebrei-magonza.html (10.02.2025).

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate. 10. Dezember 2015. In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Nr. 203). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2015. Englischer Originaltext: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of *Nostra Aetate* (No. 4): https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/vatican-curia/crrj-2015dec10 (10.02.2025).

Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra aetate. 31. August 2017. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 176–192. Englischer Originaltext: Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra Aetate*: https://www.jcrelations.net/statements/statement/between-jerusalem-and-rome-kll-ofrt-bin-iroshlim-lromi.html (10.02.2025).

Kongregation für die Glaubenslehre: Dominus Iesus. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (10.02.2025).

National Council of Synagogues and the Bishops Committee of Ecumenical and Interreligious Affairs: Reflections on Covenant and Mission. 12. August 2002: https://www.jcrelations. net/de/artikelansicht/reflections-on-covenant-and-mission.pdf (10.02.2025).

National Jewish Scholars Project: Dabru Emet – Redet Wahrheit. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum. 10. September 2000. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate (Arbeitshilfen Nr. 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2019, 160–165. Englischer Originaltext: Dabru Emet: A Jewish Statement on Christians and Christianity: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/dabru-emet (10.02.2025).

Nostra aetate. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Zweites Vatikanisches Konzil 1965. In: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1 Dokumente. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009, 355–362: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html (10.02.2025).

Päpstliche Bibelkommission: Bibel und Christologie, 6. Januar 1984: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20090608_ bibbia-cristologia_ge.html (10.02.2025).

Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001. Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152). Bonn: o. V. 2001. Französisches Original: Pontificia Commissio Biblica: Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_c faith_doc_20020212_popolo-ebraico_fr.html (10.02.2025).

Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi. 19. Mai 1991. Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: https://cibedo. de/wp-content/uploads/2016/01/102_Dialog_und_Verkuendigung.pdf (10.02.2025).

Päpstliches Sekretariat für die Nichtchristen: Dialog und Mission. Gedanken und Weisungen. 10. Juni 1984: https://www.kathpedia.com/index.php?title=Dialog_und_Mission (10.02.2025).

Statement adopted by the Rabbinical Council of America at the Mid-Winter Conference. February 3–5, 1964. In: Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 114f.

World Jewish Congress: Kishreinu. Our Bond. The Jewish People and the Catholic Church: On the Path of Reconciliation. 19. Oktober 2023. Mit Dank für die Bereitstellung durch R. Jehoschua Ahrens.

Quellentexte, Textsammlungen, Kommentare, Lexika

Ascher, Saul: Leviathan oder ueber Religion in Rücksicht des Judenthums. Berlin: o. V. 1792.

Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Bd. I/2. Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag ^{4}1948.

Cano, Melchior: De locis theologicis libri duodecim. Salamanca 1563.

Cohen, Hermann: Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen: A. Töpelmann 1915.

Cohen, Hermann: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt a.M.: Kauffmann ^{2}1929. Nachdruck: Darmstadt: J. Melzer 1966.

Das Neue Testament – jüdisch erklärt. Lutherübersetzung. Hg.v. Wolfgang Kraus, Michael Tilly und Axel Töllner. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2021. Englisches Original: Levine, Amy-Jill: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. New York: Oxford University Press ^{2}2017.

Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017.

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2016.

Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985. Hg.v. Hans Hermann Henrix/Rolf Rendtorff. Paderborn: Bonifatius-Druckerei/München: Chr. Kaiser 1988.

Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986–2000. Hg.v. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus. Paderborn/Gütersloh: Bonifatius Druckerei 2001.

Die Kirche und das Judentum. Band 3: Dokumente von 2000 bis heute. Hg.v. Hans Hermann Henrix/Reinhold Boschki: https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/kirchliche-dokumente/online-publikation-die-kirchen-und-das-judentum (10.02.2025).

Encyclopaedia Judaica. Mehrbändiges Werk hg.v. Cecil Roth. Jerusalem: Keter Publ. 1971–72.

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Mehrbändiges Werk hg.v. Dan Diner. Stuttgart u.a.: Metzler 2011–2017.

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen: Mohr 1990 (Original von 1886).

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe hg.v. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Sonderausgabe. 5 Bände hg.v. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.

Heschel, Abraham Joshua: A Passion for Truth. New York: Farrar, Straus and Giroux 1973.

Heschel, Abraham Joshua: Christian-Jewish Dialogue and the Meaning of the State of Israel. In: Cross Currents (1969), 409–425.

Heschel, Abraham Joshua: Depth-Theology. In: Cross Currents 10 (1960) 4, 317–325.

Heschel, Abraham Joshua: Die Ökumenische Bewegung. Tischrede für Kardinal Bea in New York am 1.4.1963. In: ders.: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlage 1985, 145–148.

Heschel, Abraham Joshua: From Mission to Dialogue. In: Conservative Judaism 21 (1967), 1–11.

Heschel, Abraham Joshua: God in Search of Man. A Philosophy of Judaism. New York: Farrar, Straus and Giroux 1976.

Heschel, Abraham Joshua: Man Is Not Alone. A Philosophy of Religion. New York: Farrar, Straus and Giroux 1976.

Heschel, Abraham Joshua: Man's Quest for God. Studies in Prayer and Symbolism. New York: Scribner's Sons 1954.

Heschel, Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays hg.v. Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus and Giroux 1996.

Heschel, Abraham Joshua: No Religion is an Island. In: Union Seminary Quarterly Review 21 (1966) 2.1, 117–134.

Heschel, Abraham Joshua: The Prophets. New York: Harper & Row 1962.

Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Mehrbändiges Werk hg.v. Karl Erich Grözinger. Frankfurt a.M. u.a.: Campus-Verl. 2009–2019.

Justin der Märtyrer: Dialog mit dem Juden Trypho. Aus dem Griechischen übersetzt von Philipp Hauser. In: Justinus, Dialog. Pseudo-Justinus, Mahnrede (BKV, 1. Reihe, 33). Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1917, 1–231.

Justin der Märtyrer: Erste Apologie. Aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen. In: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I (BKV, 1. Reihe, 12) Kempten/München: Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1913, 65–138.

Kampling, Rainer/Levine, Amy-Jill/Markschies, Peter/Schäfer, Martin (Hg.): Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online: https://www.degruyter.com/view/db/ejcr o (10.02.2025).

Katechismus der Katholischen Kirche 1997: www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX .HTM (10.02.2025).

Lexikon der Raumphilosophie. Hg. v. Stephan Günzel/Franziska Kümmerling. Darmstadt: WBG 2012.

Lexikon für Theologie und Kirche. 3., völlig neu bearbeitete Auflage hg.v. Walter Kasper/Michael Buchberger. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 2001 ([1]1993–10).

Natorp, Paul: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Objekt und Methode der Psychologie. Amsterdam: Kloof & Bonset 1965 (Nachdruck zu: Tübingen 1912).

Natorp, Paul: Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i.Br.: Mohr 1888.

Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 13.1 hg.v. Rolf Schäfer. Berlin/New York: De Gruyter 2003 ([2]1830/31).

Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg.v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 12 hg.v. Günter Meckenstock. Berlin/New York: De Gruyter 1995 ([2]1831).

Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. 3. Auflage. Berlin/New York: De Gruyter 2013.

Slenczka, Notger (2013): Die Kirche und das Alte Testament. In: Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XXV. Das Alte Testament in der Theologie (MThSt 119). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 83–119.

Soloveitchik, Joseph B.: On Interfaith Relationships. Rabbinical Council Record. Vol. 12/3, February 1966. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 118f.

Soloveitchik, Joseph B.: The Halakhic Mind. An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought. New York/London: Seth Press 1986.

Soloveitchik, Joseph B.: Confrontation. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–114.

Soloveitchik, Joseph B.: Ish Ha Halacha. Übersetzt von Gabriel Cohn. Jerusalem 1989.

Soloveitchik, Joseph B.: On Interfaith Relations. Addendum to the original edition of »Confrontation«. In: ders.: Confrontation and Other Essays. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 117–119.

Soloveitchik, Joseph B.: The Lonley Man of Faith. New York: Image 2006.

Wolffsohn, Michael: Eine andere Jüdische Weltgeschichte. Freiburg u.a.: Herder 2022.

Wörterbuch der philosophischen Metaphern. 3., erweiterte Auflage hg.v. Ralf Konersmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011.

Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsame Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen Nr. 314). Hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2020.

Forschungsliteratur

Abulafia, Anna Sapir: Response to »The Gifts and the Calling of God are Irrevocable«. In: European Judaism 50 (2017) 1, 92–98.

Agamben, Giorgio: Der Messias und der Souverän. In: ders.: Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 287–310.

Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Originaltitel: Il tempo che resta. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²2006.

Ahrens, Jehoschua/Blickle, Karl-Hermann/Bollag, David/Heil, Johannes (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag ²2020.

Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor Maria: Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche. In: HK 74 (2020) 7, 24–26.

Ahrens, Jehoschua: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Zu Kontext, Entstehung und Rezeption der Erklärung orthodoxer Rabbiner und ein kurzer Ausblick auf die Zukunft des Dialogs. In: ders. et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ²2020, 53–79.

Ahrens, Jehoschua: Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden 19). Berlin u.a.: Lit-Verlag Verlag 2020.

Ahrens, Jehoschua: Jüdische Perspektiven auf den christlich-jüdischen Dialog im Spiegel von Verlautbarungen und Dokumenten. In: JC Relations. 01.10.2023: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/juedische-perspektiven-auf-den-christlich-juedischen-dialog-im-spiegel-von-verlautbarungen-und-dokumenten.html (10.02.2025).

Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie. Einführung in eine komplexe Beziehung. In: ders./Arie Folger (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 11–40.

Ahrens, Jehoschua: Romantische Mysterienreligion. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 3 (2021), 20f.

Aland, Barbara: Marcion (ca. 85–160)/Marcioniten. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 22: Malaysia-Minne. Berlin/New York: De Gruyter 1992, 89–101.

Amherdt, François-Xavier/Delgado, Mariano (Hg.): Dialogue et mission. Une contradiction? Actes du sixième Forum *Fribourg Église dans le monde*, Université de Fribourg,

17 octobre 2014 (Théologie pratique en dialogue/Praktische Theologie im Dialog 47). Basel: Schwabe Verlag 2018.

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

Apel, Avichai/Folger, Arie: Deutlich vielstimmigerer Dialog. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum. In: HK 5 (2021), 46–48.

Assmann, Aleida/Assmann Jan: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis. In: Klaus Merten u.a. (Hg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in Kommunikationswissenschaften. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 1994, 114–140.

Assmann, Jan: Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne. München: C.H. Beck 2018.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck ^{8}2018.

Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München: C.H. Beck 2015.

Augé, Marc: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt a.M.: S. Fischer ^{2}1994.

Austin, John L. How to Do Things with Words. Oxford u.a.: Oxford Univ. Press 1980 (Nachdruck ^{2}1976; Ersterscheinung 1955).

Axt-Piscalar, Christine: Friedrich Schleiermacher (1768–1834). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 138–154.

Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag ^{6}2018.

Bachmann-Medick, Doris: Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In: Claudie Breger/Tobias Döring: Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam: Rudopi 1998, 19–38.

Bagár, Pavol: Der religiöse (jüdische) Andere im Christentum: Einige theologische Überlegungen. 01.05.2023. In: JC Relations, o. S: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/der-religioese-juedische-andere-im-christentum-einige-theologische-ueberlegungen.html (10.02.2025).

Bahri, Media Zainul: Depth Theology and Depth Islam. Abraham Joshua Heschel and Nurcholish Madjid on Religious Pluralism. In: al-Albab 1 (2019) 1, 57–81.

Barth, Fredrik: Introduction. In: ders. (Hg.): Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Bergen: Universitetsforlaget 1969, 9–38.

Barth, Ulrich: Symbolisches Kapital. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments. In: Zeitzeichen, Jg. 16 (2015), H. 10, 12–15.

Barth, Ulrich: Was heißt »Vernunft der Religion«? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology 41). Tübingen: Mohr Siebeck 2009.

Barth, Ulrich: Zäsur: Religion in der europäischen Aufklärung. In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 103–120.

Bauer, Thomas: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Reclam 2018.

Baumann, Gerd: The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic and Religious Identities. New York/London: Howard 1999.

Bauman, Zygmunt: Culture as Praxis. London et al.: Sage Publ. 1999.

Bauman, Zygmunt: Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity Press 1991.

Becker, Adam H./Reed, Annette Y. (Hg.): The Ways that Never Parted. Jews and Christians in late Antiquity and the early Middle Ages. Tübingen: Mohr Siebeck 2003.

Beise Kiblinger, Kristin: Relating Theology of Religions and Comparative Theology. In: Franxis X. Clooney (Hg.): The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation. London: T&T Clark 2010, 21–42.

Ben-Johanan, Karma: Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II. Harvard University Press 2022.

Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the Impact of »Nostra Aetate« on Jewish-Christian Relations. In: Tablet Magazine (15.12.2015): https://www.tabletmag.com/sections/community/articles/vatican-ii-at-50 (10.02.2025).

Bergunder, Michael: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: ZfR 19 (2001), 3–55.

Berkovits, Eliezer: Authentic Judaism and Halakha. Judaism 19 (1970) 1, 66–76.

Bermes, Christian: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: ders.: Kindler Kompakt Philosophie 20. Jahrhundert. Stuttgart: Springer 2017, 9–27.

Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna: Michel de Certeau: Kunst des Handelns. In: Franke Eckardt: Schlüsselwerke der Stadtforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2017, 173–186.

Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1). Zürich: TVZ 2005.

Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2). Zürich: TVZ 2006.

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

Beutler, Johannes: Das jüdische Volk und die christliche Bibel. Zu einem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 8, 519.

Bhabha, Homi: The Location of Culture. London u.a.: Routledge 1994.

Biale, David et al.: Hasidism. A New History. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018.

Blankovsky, Yuval: R. Hayyim Soloveitchik and Academic Talmudic Hermeneutics. Proper Intention in the Preparation of Jewish Ritual Objects. In: The Review of Rabbinic Judaism 18 (2015) 2, 260–280.

Blättel, Richard: Das Geheimnis der Wiederholung. Sören Kierkegaard passiert jüdisches Denken. Bielefeld: transcript Verlag 2016.

Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 124–134.

Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol [2]2020, 124–134.

Boschki, Reinhold/Wohlmuth, Josef (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn: Schöningh 2015.

Böttigheimer, Christoph (Hg.): Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit« (QD 248). Freiburg/Wien: Herder 2012.

Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016.

Botwinick, Aryeh: Moses Maimonides und Immanuel Kant. Negative Theologie, Skeptizismus und die Rolle des Unendlichen. In: DZPhil 66 (2018) 1, 25–42.

Bourdieu, Pierre: Sozialer Raum und »Klassen« (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 500). Frankfurt a.M.: Suhrkamp [3]1995.

Boyarin, Daniel: Borderlines. The Partion of Judaeo-Christianity. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 2004.

Boyarin, Daniel: Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford: Stanford Univ. Press 1999.

Boyarin, Daniel: The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ. New York: The New Press 2012.

Boys, Mary C.: Has God only One Blessing? Judaism As a Source of Christian Self-Understanding. New York u.a.: Paulist Press 2000.

Bräunlein, Peter J.: Image Transmission as Image Act. Christian Images, Emotions and Religious Conversion in the Philippines. In: Birgit Mersmann/Alexandra Schneider (Hg.): Transmission Image. Visual Translation and Cultural Agency. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing 2009, 11–37.

Briese, Olaf: Insel. In: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 188f.

Bruckmann, Florian/Dausner, René (Hg.): Im Angesicht die*der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. FS für Josef Wohlmuth. Paderborn u.a.: Schöningh 2013.

Bubenheimer, Ulrich: Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541). In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 17: Jesus Christus-Katechismuspredigt. Berlin/New York: De Gruyter 1988, 649–657.

Buber, Martin: Der Chassidismus und der abendländische Mensch. In: Merkur 10 (1956), 933–943.

Buber, Martin: Ich und du. Leipzig: Insel-Verl. 1923.

Buchholz, René: Wort Gottes, Tradition und Krise. Gershom Scholems dialektischer Begriff der Offenbarung. Vortrag gehalten im Januar 2000, Katholisch-Theologische

Fakultät der Universität Bonn. Aktualisiert und erweitert im August 2017. Publiziert in Academia.edu: https://www.academia.edu/3798814/Wort_Gottes_Tradition_und_Krise._Gershom_ Scholems_dialektischer_Begriff_der_Offenbarung (10.02.2025).

Buchholz, René: Wort Gottes, Tradition und Krise. Gershom Scholems dialektischer Begriff der Offenbarung. Vortrag gehalten im Januar 2000, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn. Aktualisiert und erweitert im August 2017: https://www.academia.edu/3798814/Wort_Gottes_Tradition_und_Krise._Gershom_Scholems_dialektischer_Begriff_der_Offenbarung (10.02.2025).

Buckenmaier, Achim: Ein nie gekündigter Bund. Dogmatische Anmerkungen zum Weg vom Vatikanum II bis heute. In: JC Relations, o. S.: https://www.jcrelations.net/ru/stati/stati/not-just-any-child-but-that-special-child.html (10.02.2025).

Certeau, Michel de: Die Kunst des Handelns (Internationaler Merve-Diskurs 140). Berlin: Merve-Verl. 1988.

Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: Journal for general philosophy of science 12 (1997) 2, 257–273.

Chenu, Marie-Dominique: Les lieux théologiques chez Melchior Cano. In: Institut Catholique de Paris (Hg.): Le déplacement de la théologie. Actes du colloque méthodologique de février 1977, 45–50.

Chester, Michael A.: Jewish-Christian Relations today. The Legacy of Abraham Joshua Heschel. In: European Judaism 41 (2008) 1, 36–41.

Clooney, Francis X./Winkler, Ulrich (Hg.): Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg (Beiträge zur Komparativen Theologie 15). Paderborn u.a.: Schöningh 2013.

Clooney, Francis X.: Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue. In: Catherine Cornille (Hg.): The Wiley-Blackwell Companion on Inter-Religious Dialogue. Oxford u.a.: Wiley-Blackwell 2013, 51–63.

Clooney, Francis X.: Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders. Malden, Mass.u.a.: Wiley-Blackwell 2010.

Clooney, Francis X.: Comparative Theology. In: John Webster u.a. (Hg.): The Oxford Handbook of Systematic Theology. Oxford: Oxford University Press 2007, 653–669.

Clooney, Francis X.: Reading the World in Christ. From Comparison to Inclusivism. In: Gavin D'Costa: Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of religions (Faith meets faith series). Maryknoll: Orbis Books ^{5}1998, 63–80.

Clooney, Francis X.: The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation. London/New York: T&T Clark 2010.

Cohen, Hermann: Jüdische Schriften. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig. Hg.v. Bruno Strauss. 3 Bde. Berlin: C. A. Schwetschke 1924.

Cohen, Jeremy: Living Letters of the law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press 2007^{2} (Ersterscheinung 1999).

Connelly, John: Juden – vom Feind zum Bruder. Wie die Katholische Kirche zu einer neuen Einstellung zu den Juden gelangte. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ian E. Morgan. Paderborn: Schöningh 2016.

Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt. In: Dies. (Hg.): Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Per-

spektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften. Frankfurt a.M. u.a.: Campus-Verlag 2002, 9–49.

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

Cuffel, Alexandra: In anderen Geographien denken. Weltgeschichte, Weltreligionen und mtehodologische Ansätze für eine globale Verflechtungsgeschichte der Religionen. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Hg.v. Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 37–91.

Cunningham, Philip A.: The Pontifical Biblical Commission's 2001 Study. Selected Quotations and Commentary. Originally 24.4.2022, uptdated 4.1.2009. In: CCJR: https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/analyses/pbc2001-commentary (10.02.2025).

Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: Covenant. In: EJCR 2021, o. S.

Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam: The Import of *To Do the Will* – a Catholic and a Jewish Perspective. In: Jehoschua Ahrens/Irving Greenberg/Eugene Korn (Hg.): From Confrontation to Covenantal Partnership. Jews and Christians Reflect on the Orthodox Rabbinic Statement To Do the Will of Our Father in Heaven. Jerusalem/New York: Urim Publications 2021, 127–141.

Cunningham, Philip A./Hofmann, Norbert J./Sievers Joseph: Introduction. In: Dies. (Hg.): The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome. New York: Fordham University Press 2007, xi-xiv.

Cunningham, Philip A./Pollefeyt, Didier: The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2011, 183–201.

Cunningham, Philip A./Sievers, Joseph/Boys, Mary C./Henrix, Hans Hermann/Svartvik, Jesper (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2011.

Cunningham, Philip A./Sievers, Joseph/Hoffman, Norbert J. (Hg.): The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome. New York: Fordham University Press 2007.

Cunningham, Philip A.: »No Religion Is an Island«: Catholic and Jewish Theologies of Each Other. Modern Judaism 29 (2009) 1, 27–33.

Cunningham, Philip A.: Emerging Principles of a Theology of Shalom. In: Horizons 44 (2017), 281–305.

Cunningham, Philip A.: Gifts and Calling. Coming to Terms with Jews as Covenantal Partners. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18.

Cunningham, Philip A.: Jews and Christians from the Time of Christ to Constantine's Reign. In: Albert S. Lindemann/Richard S. Levy: Antisemitism. A History. Oxford: University Press 2010, 47–62.

Cunningham, Philip A.: Maxims for Mutuality. Principles for Catholic Theology, Education, and Preaching about Jews and Judaism. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press 2022.

Cunningham, Philip A.: Official Ecclesial Documents to Implement Vatican II on Relations with Jews. Study them, Become Immersed in them, and Put them into Practice. In: SCJR 4 (2009) 1, 1–36.

Cunningham, Philip A.: Second Vatican Council. In: EJCR, o. S.

Cunningham, Philip A.: Seeking Shalom. A Journey to Right Relationship between Catholics and Jews. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2015.

Cunningham, Philip A.: The Sources behind »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of Nostra Aetate (No. 4). In: SCJR 12 (2017) 1, 1–39.

D'Costa, Gavin: Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II. Oxford: Oxford University Press 2019.

Danz, Christian/Ehrensperger, Kathy/Homolka, Walter (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (Dogmatik in der Moderne 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2020.

Dausner, René/Eck, Joachim (Hg.): Theologien in ihrer kulturellen Prägung: Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen (est 72). Regensburg: Pustet 2014.

Dausner, René/Wohlmuth, Josef: Erläuterungen zur Münchner Schlusserklärung. 6. Kirche und Judentum. In: Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hg.): Das Konzil »eröffnen«. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 60–67.

Dausner, René: Das Volk Gottes als Topos des Zweiten Vatikanischen Konzils. Perspektiven und Herausforderungen nach fünfzig Jahren. In: Stimmen der Zeit 140 (2015), 291–301.

Dausner, René: Das Volk Gottes und die messianische Zeit. zur dogmatischen Herausforderung von Nostra Aetate 4 im 21. Jahrhundert. In: Reinhold Boschik/Josef Wohlmuth (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn u.a.: Schöningh 2015, 83–100.

Dausner, René: Die Einzigartigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen. Ein Plädoyer für die Intensivierung des jüdisch-christlichen Gesprächs mit Impulsen aus »Evangelii Gaudium«. In: ders./Joachim Eck (Hg.): Theologien in ihrer kulturellen Prägung: Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen (est 72). Regensburg: Pustet 2014, 59–77.

Deeg, Alexander: Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität. In: Zeitzeichen 16 (2015) 7, 41–43.

Delgado, Mariano/Emmenegger, Gregor/Leppin, Volker (Hg.): Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte. Basel/Stuttgart: Schwabe/Kohlhammer 2021.

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute. Freiburg i.Br.: Herder 2013.

Dirscherl, Erwin/Trutwin, Werner (Hg.): Redet Wahrheit – dabru emet: jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog (Forum Christen und Juden 4). Münster: Lit-Verlag 2004.

Dirscherl, Erwin: Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche (Studien zu Judentum und Christentum 26). Paderborn u.a.: Schöningh 2013.

Dirscherl, Erwin: Der Ursprung des Messias. Jüdische Messiashoffnung – Christusglaube der Christen. In: Catholica 67 (2013) 3, 217–227.

Dirscherl, Erwin: Die Herausforderungen für eine Christologie im Angesicht von Jesu Judentum. Das theozentrische Beten und Fragen Jesu als bleibende Herausforderung des christlichen Glaubens an den einen Gott. In: Christian Danz/Kathy Ehrensperger/Walter Homolka (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (Dogmatik in der Moderne 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 209–228.

Dohmen, Christoph (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003.

Dohmen, Christoph: Die Heilige Schrift der »Anderen« in der eigenen Religion. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 360–375.

Dohmen, Christoph: Israelerinnerung im Verstehen der zweieinen Bibel. In: ders (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 9–20.

Dolna, Bernhard: Abraham Joshua Heschel (1907–1972) – »Keine Religion ist eine Insel«. In: Petrus Bsteh/Brigitte Proksch (Hg.): Wegbereiter des interreligiösen Dialogs, Bd. 1. Wien/Berlin: Lit-Verlag 2012, 129–136.

Dolna, Bernhard: An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Heschel: Leben und Werk. Mainz: Matthias Grünewald 2001.

Dolna, Bernhard: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft. Leben und Werk von Rabbi Abraham Joshua Heschel. In: HK 61 (2007) 12, 642–646.

Dotzler, Bernhard/Schmidgen, Henning: Parasiten und Sirenen. Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion. Bielefeld: transcript 2008.

Ehrlich, Ernst Ludwig: Fortschritte im christlich-jüdischen Dialog. In: Josef Sinkovits/Ulrich Winkler (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate (STS 28, Interkulturell 3). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verl. 2007, 115–122.

Ehrlich, Ernst Ludwig: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 33–36.

Essen, Georg: Adolf von Harnack (1815–1930). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 198–217.

Essen, Georg: Interkulturelle Theologie. In: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann: Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz: Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart: J. B. Metzler 2007, 283–293.

Eybl, Franz M./Müller, Stephan/Pelz, Annegret: Jubiläen. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): Jubiläum. Literatur- und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Unter Mitarbeit von Thomas Assinger und Dennis Wegener. Göttingen: V&R unipress 2018, 7–10.

Feit, Carl: Science as a Paradigm for Halakhic Thought. An Introduction to the Theology of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. In: Theology and Science 3 (2005) 1, 11–21.

Feldbauer, Julia: Das Land Israel als Spannungsfeld im jüdisch-katholischen Dialog. Eine theologische Analyse des Konzeptes »Land«. Universität Salzburg Juni 2024 (unveröffentlichte Dissertation).

Feldtkeller, Andreas: Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie. In: ThLZ 140 (2015) 7, 752–765.

Feyerabend, Paul: Explanation, Reduction and Empiricism. In: Herbert Feigl/Maxwell Groover (Hg.): Scientific Explanation, Space, and Time (Minnesota studies in the philosophy of science 3). Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1962, 28–97.

Figl, Johannes/Fürlinger, Ernst: Nostra aetate – Grundsatzerklärung über die Beziehungen der Kirche zu den Religionen. In: Jan-Heiner Tück (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 405–419.

Figl, Johannes: Einleitung. Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff. In: ders. (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2003, 62–80.

Fiorato, Pierfrancesco/Wiedebach, Hartwig: Hermann Cohen. In: Jan Urbich (Hg.): Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert. Stuttgart: J. B. Metzler 2016, 201–203.

Fisch, Menachem: A Modes Proposal: Towards a Religious Politics of Epistemic Humility. In: ders.: The Rationality of Religious Dispute. Library of Contemporary Jewish Philosophers 18. Hg.v.Hava Tirosh-Samuelson/Aaron W. Hughes. Boston: Brill 2016, 49–71.

Fischer, Irmtraud/Langer, Gerhard/Petschnigg, Edith: Gibt es Zukunft für den christlichen Dialog mit dem Judentum – und wie könnte sie aussehen? Hinführung zum Thema. In: Dies. (Hg.): Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9). Göttingen: V&R unipress 2017, 11–21.

Fleischner, Eva: Heschel's Significance for Jewish Christian Relations. In: John C. Merkle: Abraham Joshua Heschel. Exploring His Life and Thought. New York: Macmillan 1985, 142–164.

Flusser, Johann: Tikun Olam in Judentum und Islam. Das jüdisch-rabbinische Konzept zur Verbesserung der Welt im Lichte des jüdisch-muslimischen Dialogs. In JC Rela-

tions, o. S:: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/tikun-olam-in-judentum-und-islam.html (10.02.2025).

Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021.

Folger, Arie/Ratzinger, Joseph: Briefwechsel Benedikt XVI – Rabbi Arie Folger. In: IKaZ 47 (2018) 6, o. S.

Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Bonn: o. V. 2020, 7–21.

Fornet-Ponse, Thomas: Keine organisierte Judenmission, aber eine Bitte um Bekehrung? In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 486–506.

Forte, Bruno: Berit olam – ein ewiger Bund. Israel und die Kirche. In: Markus Himmelbauer u.a. (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (QD 290). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018, 256–273.

Fößel, Thomas Peter/Hoff, Gregor Maria: Die vergessenen Fragen der Theologie. Theologische Erinnerungsmuster. Münster: Aschendorff 2007.

Fößel, Thomas Peter: Das Vergessen als Thema der Theologie! oder Gottes vergessene Wirklichkeit? In: ders./Gregor Maria Hoff (Hg.): Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster. Münster: Aschendorff 2007, 95–117.

Fößel, Thomas Peter: Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018.

Foucault, Michel: Andere Räume (1967). In: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1800). Frankfurt a.M.: Suhrkamp [9]2018, 317–329.

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.

Frankemölle, Hubert (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru Emet – redet Wahrheit«. Paderborn: Bonifatius 2005.

Frankemölle, Hubert/Wohlmuth, Josef (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Verlag Herder 2010.

Frankemölle, Hubert/Wohlmuth, Josef: Einführung der Herausgeber. In: Dies.: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 9–15.

Frankemölle, Hubert: Die heiligen Schriften der Juden und die Christologie. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 37–50.

Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509-1560). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Bd. 2. 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer, 67–85.

Fredericks, James L.: Buddhists and Christians. Through Comparative Theology to Solidarity. Maryknoll NY: Orbis 2004.

Fredericks, James L.: Das Selbst vergessen. Buddhistische Reflexionen zur Trinität. In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich: TVZ 2009, 203–223.

Fredericks, James L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions. New York: Paulist Pr. 1999.

Frevel, Christian: Art. Volk Gottes. In: LThK Bd. 10. Freiburg u.a.: Herder ^{3}2010, 843–850.

Freyer, Thomas: »Israel« als *Locus theologicus*?. In: ThQ 179 (1999) 1, 73–74.

Fuchs, Otmar: Wer ist drinnen – Wer ist draußen? Aphorismen zu einem alten Thema. In: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): Das Volk Gottes – Ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter 1998, 95–106.

Furnal, Joshua: Abraham Joshua Heschel and Nostra Aetate. Shaping the Catholic Reconsideration of Judaism during Vatican II. In: Religions 7 (2016) 70, 1–12.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Klassiker Auslegen 30). Hg.v. Günter Figal. Berlin: Akademie Verlag 2010.

Gamberini, Paolo: Understanding »the Other«. The legacy of Abraham Joshua Heschel. In: America 26 (2015), 23–25.

Gemoll, Wilhelm: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München: Oldenbourg ^{10}2006

Geyer, Christian: Ins Unreine geschrieben. In: FAZ 18.7.2019: http://plus.faz.net/faz-plus/geisteswissenschaften/2018-07-18/58186d3bc385e561f9aea9a3fc2a4470?GEPC=s9 (10.02.2025).

Giannini, Gianluca: Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Judaism and its Interrelation with »New Thinking«. In: Modern Judaism 29 (2009) 1, 117–125.

Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011.

Girard, Marc: Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne. Genèse, critique et prospecitve. In: Théologiques. Revue de la Faculté de Théologie et de Sciences des Religions de l'Université de Montréal 11 (2003) 1/2 (Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue), 133–150.

Gisel, Pierre: Schöpfung und Vollendung. In: Peter Eicher (Hg.): Neue Summe Theologie. Bd. 2: Die neue Schöpfung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989, 19–125.

Gmainer-Pranzl, Franz/Hoff, Gregor Maria: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Das Theologische der Theologie (STS 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2019.

Gmainer-Pranzl, Franz/Kraus, Elisabeth/Ladstätter, Markus (Hg.): »…mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2016–2018 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner Verlag 2020.

Gmainer-Pranzl, Franz: Anspruch und Wirklichkeit interreligiöser Dialoge. 50 Jahre nach *Nostra aetate*. In: ders./Astrid Ingruber/Markus Ladstätter (Hg.): »…mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner Verlag 2017, 211–212.

Goodman, Daniel Ross: From Confrontation to Cooperation: The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue. In: HTR 114 (2021) 4, 536–560.

Goodman, Daniel Ross: Soloveitchik's Children: Irving Greenberg, David Hartman, Johnathan Sacks, and the Future of Jewish Theology in America. Tuscalossa, Alabama: The University of Alabama Press 2023.

Graulich, Markus: Vom Indult zum allgemeinen Gesetz. Der Gebrauch des Messbuchs von 1962 vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis Summorum Pontificum in kirchenrechtlicher Perspektive. In: ders. (Hg.): Zehn Jahre Summorum Pontificum. Versöhnung mit der Vergangenheit – Weg in die Zukunft. Regensburg: Friedrich Pustet 2017, 13–54.

Greenberg, Irving: For The Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity. Philadelphia: Jewish Publication Society of America 2004.

Greenberg, Irving: Judaism, Christianity, and Partnership after the Twentieth Century. In: Ochs, Peter/Sandmel David et al. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000, 25–36.

Greenberg, Irving: The Jewish Way. Living the Holidays. Denver: Touchstone 2011.

Gregerman, Adam: Superiority without Supersessionism: Walter Kasper, The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable, and God's Covenant with the Jews. In: Theological Studies 79 (2018) 1, 36–59.

Greil, Arthur L.: Defining Religion. In: Peter Clarke/Peter Beyer: The World's Religions. Continuities and Transformations. New York: Routledge 2009, 135–149.

Grosshans, Hans-Peter: Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie. In: ZThK 108 (2011), 472–489.

Grözinger, Karl Erich: Chassidismus und Philosophie. Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers. In: Werner Licharz/Heinz Schmidt (Hg.): Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag. Bd. 1: Dialogik und Dialektik. Frankfurt a.M.: Haag + Heerchen 1989, 281–294.

Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2004.

Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 5: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2019.

Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert. Frankfurt a.M. u.a.: Campus Verlag 2019.

Grözinger, Karl-Erich.: The Jewish Tradition in the Philosophy of A.J. Heschel. In: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 21). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, 29–35.

Gruber, Judith: Intercultural Theology. Exploring World Christianity after Cultural Turn. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gruber, Judith: The Maps and Tours of Theological Knowledge: Reading Melchior Cano's *De Locis Theologicis* after the Spatial Turn. In: Ulrich Winkler/Lidia Rodríguez Fernán-

dez/Oddbjørn Leirvik (Hg.): The Location of Comparative Theology. In: Contested Spaces, Common Ground. Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies (Currents of Encounter 50). Leiden/Boston: Brill Rodopi 2017, 57–72.

Gruber, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource (ReligionsKulturen 12). Stuttgart: Kohlhammer 2013.

Gruber, Judith: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.): Postkoloniale Theologien 2. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 23–37.

Gründel, Johannes: Kairos. In: LThK 5: Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. Freiburg i.Br.: Herder 1996, Sp. 1129–1131.

Grunewald, Jacquot: Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne. Point de vue d'un rabbin. In: Théologiques. Revue de la Faculté de Théologie et de Sciences des Religions de l'Université de Montréal 11 (2003) 1/2 (Juifs et chrétiens. L'à-venir du dialogue. L'à-venir du dialogue), 151–169.

Gutman, René: Une Intrigue Spirituelle. Comparaison des points de vue entre Joseph B. Soloveitchik et Abraham J. Heschel sur le dialogue inter confessionnel avant Nostra Aetate. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-christliche Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 41–64.

Habermas, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger. In: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, 119–154.

Hacohen, Mordechai: Soloveitchik, Hayyim (known as R. Hayyim Brisker; 1853–1918). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA ²2007, 775.

Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch-Verlag 1991 (Original: Le mémoire collective 1950).

Han, Sara/Middelbeck-Varwick, Anja/Thurau, Markus (Hg.): Bibel – Israel – Kirche. Studien zur jüdisch-christlichen Begegnung. Festschrift für Rainer Kampling. Münster: Aschendorff 2018.

Hartenstein, Friedhelm: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka. In: ThLZ 140 (2015) 7, Sp. 738–751.

Hartmann, David: Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik. Woodstock: Jewish Lights Publishing 2001.

Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

Heil, Johannes/Kampling, Rainer: Einleitung. In: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit *Nostra aetate* (Arbeitshilfen 307). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2019, 9–19.

Heil, Johannes: Die Bürde der Geschichte. Stationen der langlebigen Lehre der Verachtung. In: Jehoschua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden

und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 26–52.

Heinz, Hanspeter/Brandt, Henry G./Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK: Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen. Stellungnahme des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Karfreitagsfürbitte »Für die Juden« in der Fassung für den außerordentlichen Ritus von 2008. In: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 10–14.

Heinz, Hanspeter: Dabru Emet: A German Perspective. Results of a Research Period in the USA. JC Relations 28.02.2003, 1–27: https://www.jcrelations.net/article/dabru-emet-a-german-perspective-results-of-a-research-period-in-the-usa.html (10.02.2025).

Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23). Aachen: Einhard Verlag 2006.

Henrix, Hans Hermann: »Die jüdische Messiashoffnung ist nicht vergeblich.« Ein theologischer Vermerk von Gewicht. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 51–62.

Henrix, Hans Hermann: Christus im Spiegel anderer Religionen. Berlin: Lit-Verlag 2014.

Henrix, Hans Hermann: Der nie gekündigte Bund. Basis des christlich-jüdischen Verhältnisses. In: JC Relations. O. J.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/der-nie-gekuendigte-bund-basis-des-christlich-juedischen-verhaeltnisses.html (10.02.2025).

Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Berlin: Lit-Verlag 2019.

Henrix, Hans Hermann: Vom Dialog zur Dogmatik. In: Kirche und Israel 4 (1989) 1, 66–72.

Henrix, Hans Hermann: Weichenstellungen in katholischen Positionen – von »Nostra Aetate« bis zu Papst Benedikt XVI. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 18–35.

Herberger, Tyson/Höftberger, Elisabeth/Koch, Elisa/Schmuck, Andrea: Who can speak on behalf of whom? Questions of identity and representation in Jewish-Christian dialogue. In: Crosscultural Studies of Religion and Theology 3 (2024) 1, o. S.: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/11413892 (10.02.2025).

Heschel, Susannah: My Father. In: Harold Kasimow/Byron L. Sherwin (Hg.): No Religion is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. New York: Wipf & Stock 1991 (Reissue 2008), 23–41.

Himmelbauer, Markus/Jäggle, Martin/Siebenrock, Roman A./Treitler, Wolfgang (Hg.): Erneuerung der Kirchen. Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog (QD 290). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018.

Hintersteiner, Norbert: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001.

Hintersteiner, Norbert: Von kultureller Übersetzung zu interreligiöser Zeugenschaft – Missionstheologie im interkulturellen Wandel. In: Mariano Delgado: Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5). Stuttgart: Kohlhammer 2009, 99–128.

Hirsch, Samson Raphael: Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von »Versuchen« desselben Verfassers über »Israel und seine Pflichten«. Hg.v. Ben Uziel. Zürich: Verlag Morascha 1987.

Hock, Klaus: Einführung in die interkulturelle Theologie. Darmstadt: WBG 2011.

Hock, Klaus: Wer hat die Religion gemacht? Die Macht des Religionsbegriffs. In: Merdan Güneş/Andreas Kubik/Georg Steins (Hg.): Macht im interreligiösen Dialog. Interdisziplinäre Perspektiven. Freiburg: Herder 2022, 15–41.

Hoff, Gregor Maria: A Realm of Differences: The Meaning of Jewish Monotheism for Christology and Trinitarian Theology. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 202–220.

Hoff, Gregor Maria: Die Theologizität der Theologie. Wissenschaftstheoretische und erkenntnistheologische Perspektiven. In: ders./Franz Gmainer-Pranzl: Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (Salzburger Interdisziplinäre Studien 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 103–124.

Hoff, Gregor Maria: Die Zumutung des Dialogs. Erkenntnistheologische Überlegungen zur Un/möglichkeit des jüdisch-christlichen Gesprächs. Unveröffentlichtes Manuskript zum Festvortrag des 65. Geburtstages von Prof. Dr. Rainer Kampling. Freie Universität Berlin. 16.1.2019. Mit Dank für die Bereitstellung des Manuskripts.

Hoff, Gregor Maria: Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Gerhard Langer/ders. (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 83–107.

Hoff, Gregor Maria: Einleitung. In: Gerhard Langer/ders. (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 7–13.

Hoff, Gregor Maria: Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 6). Paderborn u.a.: Schöningh 2011.

Hoff, Gregor Maria: Franziskus' begrenzte Haftung. In: Die Furche 5 (2025), 11.

Hoff, Gregor Maria: Fünfzig Jahre nach Nostra aetate. Jüdische Stellungnahmen im 21. Jahrhundert. In: Mariano Delgado/Gregor Emmenegger/Volker Leppin (Hg.): Apologie, Polemik, Dialog. Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte. Basel/Stuttgart: Schwabe/Kohlhammer 2021, 481–495.

Hoff, Gregor Maria: Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018.

Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume. Topologische Fundamentaltheologie. Bd. II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021.

Hoff, Gregor Maria: Identität in Beziehung. In: Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn 2020, 44–53.

Hoff, Gregor Maria: In Auflösung. Über die Gegenwart des römischen Katholizismus. Freiburg: Herder 2023.

Hoff, Gregor Maria: Nostra Aetate 4 als Anfrage an die systematische Theologie. In: Reinhold Boschki/Josef Wohlmuth (Hg.): Nostra Aetate 4. Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie (Studien zu Judentum und Christentum 30). Paderborn: Schöningh 2015, 125–134.

Hoff, Gregor Maria: Offenbarung als theologische Wissensform. In: Andreas Nehring (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008, 135–149.

Hoff, Gregor Maria: Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007.

Hoff, Gregor Maria: Ohne Reue? Die Anmerkungen Benedikt XVI. zum Traktat »De Iudaeis«. In: ZEIT. 19. Juli 2019.

Hoff, Gregor Maria: Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung. Stuttgart: Kohlhammer 2022.

Hoff, Gregor Maria: Synodaler Weg. Offenbarung in den Zeichen der Zeit. In: HK 11 (2022), 49–51.

Hofmann, Norbert Johannes: Auf dem Weg zu einer vertieften Partnerschaft zwischen Juden und Christen. In: Jehoshua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 184–194.

Höftberger, Elisabeth: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im Spiegel des jüdisch-christlichen Dialogs. Eine theologisch-metaphorologische Analyse von Dokumenten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate. Diplomarbeit. Salzburg 2018.

Höftberger, Elisabeth: Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog. Bielefeld: transcript Verlag 2023.

Höftberger, Elisabeth: Verletzende Tradition – Verletzliche Tradition. 5. Juni 2023. In: Theologisches Feuilleton feinschwarz.net: https://www.feinschwarz.net/verletzende-tradition-verletzliche-tradition/ (10.02.2025).

Hogenmüller, Boris: Melchioris Cani *De Locis Theologicis Libri Duodecim*. Studien zu Autor und Werk (Theologie 9). Baden-Baden: Tectum 2018.

Höhn, Hans-Joachim: Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis. Würzburg: Echter 2015.

Höhn: Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn u.a.: Schöningh 2010.

Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.): »… damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008.

Hünermann, Peter: Die methodologische Herausforderung der Dogmatik durch die Wiederentdeckung der theologischen Relevanz des Judentums. In: ders./Thomas Söding (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 142–163.

Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster: Aschendorff 2003.

Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen/Boeve, Lieven (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006.

Hünermann, Peter: Juden auf dem Weg des Heils. Eine theologische Reflexion auf die Frage von Offenbarung und Geschichte im Ausgang von *Dei Verbum*. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 420–459.

Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche: Lumen gentium. In: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hg.): HThK Vat. II Bd. 2. Freiburg: Herder 2004, 263–582.

Hünermann, Peter: Zum internationalen Stand der Konzilsrezeption – Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Antworten auf Prof. Dr. Massimo Faggioli, Prof. Dr. Christoph Theobald. In: Böttigheimer, Christoph/Dausner, René (Hg.): Vaticanum21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress »Das Konzil ›eröffnen‹«. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2016, 50–56.

Huntington, Samuel P.: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europaverlag 1996.

Hütter, Reinhard: A Symposium on »The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible« from the Pontifical Biblical Commission 2001. In: Pro Ecclesia 13 (2004) 1, 13–24.

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

Jacobs, Louis/Umansky Ellen M.: Theology. In: Encyclopaedia Judaica Online. O. S. 2007.

Jäggle, Martin: Benedikt XVI. irritiert das Judentum. In: Die Furche 30 (2018), 11.

Jedin, Hubert: Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern: Stocker 1946.

Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017.

Johnson, Luke Timothy: Christians and Jews. Starting Over – Why the Real Dialogue Hast Just Begun. In: Commonweal 130 (2003), 15–19.

Kampling, Rainer (Hg.): Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit Christen. Gütersloh: Kaiser 2003.

Kaplan, Edward K./Dresner, Samuel H.: Abraham Joshua Heschel. Prophetic Witness. New Haven/London: Yale University Press 1998.

Kaplan, Edward K.: »Seeking God's Will together«. Heschel's Depth Theology as Common Ground. In: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue (Jüdische Kultur. Studien zur

Geistesgeschichte, Religion und Literatur 21). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, 188–195.

Kaplan, Edward K.: Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul. Philadelphia: The Jewish Publication Society 2019.

Kasimow, Harold/Sherwin, Byron (Hg.): No Religion is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. New York: Maryknoll 1991.

Kasper, Walter Kardinal: Das Wann und Wie entscheidet Gott. In: FAZ. 20. März 2008, 39: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/karfreitagsfuerbitte-das-wann-und-wie-entscheidet-gott-1512132.html (10.02.2025).

Kasper, Walter Kardinal: Volk Gottes – Leib Christi – Communio im Hl. Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 221–241.

Kavka, Martin (Hg.): The Cambridge History of Jewish Philosophy. Bd. 2. The Modern Era. Cambridge: Univ. Press 2012.

Kehl, Medard: Art. Volk Gottes. 3. Systematisch-theologisch. In: LThK Bd. 10. Freiburg u.a.: Herder ^{3}2010, 848f.

Kessler, Edward: The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible: A Response to the Pontifical Biblical Commission Document. JC Relations 2003: https://www.jcrelations.net/article/the-jewish-people-and-their-sacred-scriptures-in-the-christian-biblea-response-to-the-pontifical-biblical-commission-document.html?tx_extension_pi1%5Baction%5D=detail&tx_extension_pi1%5Bcontroller%5D=News&cHash=f0d431225705ae589d2697cfe7f0d25e (10.02.2025).

Khader, Jamal: Christian Jewish Dialogue in Palestine/Israel. A Different Dialogue. In: Rafiq Khoury/Rainer Zimmer-Winkel (Hg.): Christian Theology in the Palestinian Context. Berlin: AphorismA Verlag 2019, 169–181.

Kimelman, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. In: Modern Judaism 24 (2003) 3, 251–271.

Kinzig,Wolfram: Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004.

Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile undMythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 15–20.

Klassen, William: Peace. In: A Dictionary of Jewish-Christian Relations. Hg. V. Edward Kessler und Neil Wenborn. Cambridge: Cambridge University Press 2005, 338.

KNA: Zeitung: Papst nannte Israels Gazakrieg Terror gegen Terror. 30. November 2023. In: katholisch.de: https://www.katholisch.de/artikel/49161-zeitung-papst-nannte-israels-gazakrieg-terror-gegen-terror (10.02.2025).

Knitter, Paul F.: Introducing Theologies of Religions. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 2002.

Koerrenz, Ralf: Semitismus und Antisemitismus. Über aktives und passives Othering. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 73 (2021) 2, 130–150.

Kolbrener, William: Towards a Genuine Jewish Philosophy: Halakhic Mind's New Philosophy of Religion. In: Tradition 30 (1996) 3, 21–43.

Korn, Eugene: The Man of Faith and Religious Dialogue. Resisting »Confrontation« after Forty Years. 23. November 2003: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm (10.02.2025).

Körner, Bernhard: Welche Rolle spielen die *loci theologici* in der Fundamentaltheologie? In: Josef Meyer zu Schlochtern/Roman A. Siebenrock (Hg.): Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft. Paderborn u.a.: Schöningh 2010, 15–37.

Krah, Markus: American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past (New Perspectives on Modern Jewish History 9). Berlin/München/Boston: De Gruyter 2017.

Krajewski, Stanisław/Lipszyc, Adam (Hg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 21). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009.

Krajewski, Stanisław: Abraham Joshua Heschel and the Declaration Dabru Emet. In: Shofar 26 (2007) 1, 154–168.

Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ^{2}2020, 137–148.

Krohn, Claus-Dieter/Enderle-Ristori, Michaela (Hg.): Übersetzung als transkultureller Prozess (Exilforschung 25). München: Ed. Text + Kritik 2007.

Kuhn, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1967.

Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs. Kevelaer: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2016.

Küster, Volker: Dialog. III. Dialog und Mission. In: RGG online, o. S.

Küster, Volker: Einführung in die Interkulturelle Theologie (UTB 3465). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

Ladstätter, Markus: Fünfzig Jahre Nostra aetate. Festrede zum Jubiläum am 11.03.2015. In: ders./Franz Gmainer-Pranzl/Astrid Ingruber (Hg.): »…mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner Verlag 2017, 213–224.

Lakoff, George/Johnson, Mark: Metaphors we live by. Chicago u.a.: Univ. of Chicago Press 1980.

Lambert, Bernhard: Das ökumenische Problem. Bd. II. Freiburg u.a.: Herder 1964.

Lang, Albert: Melchior Cano. In: LThK Bd. 2. Freiburg u.a.: Herder 1958, 918.

Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.): Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009.

Lasker, Daniel J.: Mary in Jewish Tradition. In: The Jewish Annotated New Testament. New revised standard version Bible translation. Hg.v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ^{2}2017, 744–746.

Lenk, Marcie: Dabru Emet. Commentary by Marcie Lenk. In: Yehuda Kurtzer/Claire E. Sufrin (Hg.): The New Jewish Canon. Boston: Academic Studies Press 2020, 199–203.

Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Hubert Frankemölle (Hg.): Juden und Christen im Ge-

spräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247.

Levenson, Jon D.: A Tale of Two Soloveitchiks. Mosaic Magazine (3.12.2019): https://mosaicmagazine.com/observation/religion-holidays/2019/12/a-tale-of-two-soloveitchiks/?print (10.02.2025).

Levinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Wien: Passagen-Verlag ^{3}1996.

Levinas, Emmanuel: Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel. In: ders.: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. Hg. und übersetzt von Frank Miething. München/Wien: Hanser 1991, 172–182,

Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zvi: The Bible With and Without Jesus. How Jews and Christians Read the Same Stories Differently. San Francisco: HarperOne 2020.

Levine, Amy-Jill: Preface to the first edition. In: The Jewish Annotated New Testament. New revised standard version Bible translation. Hg.v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ^{2}2017, xiii-xv.

Lodahl, Michael E.: Shekhinah/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion. Mahwah NJ: Paulist Press 1992.

Luck, Kyle: Theology and Performance in a Postliberal Age. O. J.: https://www.academia.edu/9685826/Theology_and_Performance_in_a_Postliberal_Age (10.02.2025).

Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 1982.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Hg.v. Andre Kieserling. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2000.

MacIntyre, Alasdair: Whose justice? Which rationality? Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1988.

Maier, Johann: Judentum. Studium Religionen (UTB 2886 Studium Religionen). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ^{2}2013.

Mallmann, Bernard: Dekanonisierung des Alten Testaments? Rückfragen an Notger Slenczka aus Sicht katholischer Theologie. Würzburg: Echter 2021.

Markschies, Christoph: From »Wide and Narrow Way« to »The Ways that Never Parted«? Road Metaphors in Models of Jewish-Christian Relations in Antiquity. In: Jens Schröter u.a. (Hg.): Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, 11–32.

Marquardt, Friedrich Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München: Kaiser 1988.

Martschukat Jürgen/Patzold, Steffen: Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur. In: Dies. (Hg.): Geschichtswissenschaft und »performative turn«. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19). Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2003, 1–32.

Massey, Doreen: Space, place and gender. Cambridge: Polity Press 1994.

Matanaky, Eugene D.: The Mystical Element in Abraham Joshua Heschel's Theological-Political Thought. In: Shofar 35 (2017) 3, 33–55.

Meier, John P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. 3. Companions and Competitors: New York: Doubleday 2001.

Menke, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee. In: Harald Wagner (Hg.): Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (QD 169). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1998, 90–130.

Meyer, Barbara U.: Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations. New York: Cambridge University Press 2020.

Meyer, Barbara U.: Not Just the Time of the Other. What Does It Mean for Christians Today to Remember Schabbat and Keep It Holy? In: JC Relations, o. S.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/not-just-the-time-of-the-other.html (10.02.2025).

Meyer, Barbara U.: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 144–156.

Middelbeck-Varwick, Anja: Anspruch und Wirklichkeit interreligiöser Dialoge – eine katholische Perspektive. In: Franz Gmainer-Pranzl/Astrid Ingruber/Markus Ladstätter (Hg.): »…mit Klugheit und Liebe« (Nostra aetate 2). Dokumentation der Tagungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs 2012–2015 (St. Virgil, Salzburg). Linz: Wagner Verlag 2017, 227–239.

Mintz, Sidney Wilfred: Sweetness and power. The place of sugar in modern history. New York: Viking 1985.

Morgan, Michael L.: Tikkun olam. In: Dan Diner (Hg.): EJGK 6: Ta-Z. Stuttgart/Weimar: Metzler 2015, 102–106.

Morgenstern, Matthias: Wie die Rabbinen auf die Herausforderung des Christentums antworten. Eine Spurensuche im Midrasch. In: Welt und Umwelt der Bibel 109 (2023) 3, 48–52.

Moses, Stephane: Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel. München/Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004.

Moyaert, Marianne: »The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable« (Rom 11:29). A Theological Reflection. In: Irish Theological Quarterly 83 (2018) 1, 24–43.

Moyaert, Marianne: Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality. Amsterdam u.a.: Rodopi 2011.

Moyaert, Marianne: Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue. From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness. In: Modern Theology 28 (2012) 1, 25–52.

Münnix, Gabriele (Hg.): Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017.

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

Musall, Frederek: Christentum ist Götzendienst (?) Einige Anmerkungen zu Moses Maimonides' Haltung zum Christentum und ihrem kulturgeschichtlichen Kontext. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 90–106.

Musall, Frederek: Festvortrag Bafid Erlangen 16.04.2021: https://www.bafid.fau.de/files/2021/04/frederek-musall_festvortrag_bafid_2021-04-16.pdf (10.02.2025).

Mußner, Franz: Traktat über die Juden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (überarbeitete Neuauflage; Ersterscheinung 1979).

Nachama, Andreas/Homolka, Walter: Von der Verachtung zur Kooperation? In: HK 4 (2021), 46–50.

Nägele, Benjamin/Hofmeister, Schlomo: »Weiter als andere Länder«. Interview über Juden in Österreich, Antisemitismus, Muslime im Land, die neue Regierung sowie den christlich-jüdischen Dialog. In: Die Furche 3 (2020), 3f.

Napolitano, Matteo Luigi: Papst Pius XII. wusste um die Judenvernichtung. 1.10.2023. In: JC Relations: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/papst-pius-xii-wusste-um-die-judenvernichtung.html (10.02.2025).

Nehring, Andreas (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008.

Nehring, Andreas: Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz. In: ders. (Hg.): Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1). Stuttgart: Kohlhammer 2008, 11–31.

Neuhaus, David M.: Where to from Here? Continuing Challenges in Jewish-Catholic Conversation. 1.7.2022. In: JC Relations online: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/where-to-from-here-continuing-challenges-in-jewish-catholic-conversation.html (10.02.2025).

Neuhaus, David: Salvation and the Jews. In: JC Relations (01. September 2023), o. S.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/salvation-and-the-jews.html (10.02.2025).

Neville, Robert Cummings (Hg.): Religious Truth. A Volume in the comparative religious ideas project. Albany: State Univ. of New York Press 2001.

Neville, Robert Cummings (Hg.): The Human Condition. A Volume in the comparative religious ideas project. Albany: State Univ. of New York Press 2001.

Neville, Robert Cummings (Hg.): Ultimate Realities. A Volume in the comparative religious ideas project. Albany: State Univ. of New York Press 2001.

Novak, David: Heschel's Phenomenology of Revelation. In: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hg.): Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, 36–46.

Nowak, Kurt: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (Uni-Taschenbücher). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

Ochs, Peter/Sandmel David: Preface. In: Dies.u.a. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000, 1–4.

Ochs, Peter/Sandmel, David u.a. (Hg.): Christian Theology in Jewish Terms. Boulder u.a.: Westview Press 2000.

Oesterreicher, Johannes: Kommentar zu »Nostra aetate«. In: LThK Bd. 2. Freiburg u.a.: Herder ^{2}1967, 406–478.

Oliver, Isaac: Baptism and Eucharist. In: The Jewish Annotated New Testament. New revised standard version Bible translation. Hg.v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ^{2}2017, 674–676.

Oppenheim, Michael: Joseph B. Soloveitchik and Soren Kierkegaard. Reflections on »The Lonely Man of Faith«. In: ders.: Encounters of Consequence in the 20. Century and Beyond. Boston MA: Academic Studies Press 2009, 221–242.

Panikkar, Raimondo: Religion, Philosophie und Kultur. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998).

Pawlikowski, John T.: Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue. Eugene: Wipf and Stock 2001.

Pawlikowski, John T.: The Uniqueness of the Christian-Jewish Dialogue. A Yes and a No. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–14.

Pawlikowski, John T.: La christologie comme clé d'une théologie *post-substitutive* du Judaïsme après *Nostra aetate*. Traduit de l'américain par Robert Kremer. In: Recherches de Science Religieuse 105 (2017) 1, 15–38.

Pawlikowski, John T.: The Catholic Church and the Holocaust. Toward an Honest Assessment. In: Alan A. Berger (ed.): Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue. After the Flood, before the Rainbow. Lanham u.a.: Lexington Books 2015.

Peirce, Charles S.: Religionsphilosophische Schriften. Hg.v. Hermann Deuser. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995.

Perlman, Lawrence: Abraham Heschel's Idea of Revelation. Atlanta: Scholars Press 1989.

Petschnigg, Edith/Fischer, Irmtraud (Hg.): Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnensicht. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag 2016.

Petschnigg, Edith: Generationen im jüdisch-christlichen Dialog nach 1945. Von der Vergangenheitsbewältigung zu einem Dialog auf Augenhöhe? In: Limina 3 (2020) 1, 96–123.

Petzel, Paul: Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mainz: Matthias Grünewald 1994.

Petzel, Paul: Zur Einheit von biblischem und nachbiblischem Judentum – Anmerkungen aus systematisch-theologischer Perspektive. In: Christoph Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003, 95–108.

Plaar, Klaus: Juden, Jesus, Judas. Neues Testament, christlicher Antijudaismus und rezeptionsgeschichtliche Wurzeln der Judenverfolgung von der Antike bis zur Gegenwart. Bde. 1 und 2. Hanau: Haag + Herchen 2016.

Pollmann, Karla: Dialog. I. Literaturgeschichtlich (Alte Kirche). In: RGG online, o. S.

Polyakov, Emma O'Donnell: Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics. Ways of Seeing the Religious Other. Boston: Brill 2018.

Preuss, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1991.

Prien, Bernd: Sprechakttheorie. In: Nicola Kompa (Hg.): Handbuch Sprachphilosophie. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2015, 259–268.

Pushkin, Yehuda/Goldman, Katharina: »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung …« aus jüdischer Perspektive. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 95–98.

Rahner, Karl: Die anonymen Christen. In: Schriften zur Theologie VI. Zürich: Benziger 1965, 545–554.

Rashkover, Randy: Christology. In: The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Hg.v. Amy-Jill Levine/Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press ²2017, 754–755.

Ratzinger, Josef: Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs. In: Karl Rahner/Josef Ratzinger: Offenbarung und Überlieferung (QD 25). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1965, 25–69, 53.

Ratzinger, Josef: Vorwort. In: Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel vom 24. Mai 2001. Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152). Bonn: o. V. 2001, 7–15.

Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI.: Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«. In: IKaZ 47 (2018) 4, 387–406.

Rehbein, Boike: Das Verstehen anderer Menschen in fremden Sprachen und Kulturen. In: Gabriele Münnix (Hg.): Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2017, 337–352, 349.

Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate«: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2014.

Rettenbacher, Sigrid: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religionstheologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen. Zürich: Theologischer Verlag 2019.

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

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

Rösel, Martin: Die Apokryphen des Alten Testaments. In: Die Deutsche Bibel Gesellschaft: https://www.bibelwissenschaft.de/ressourcen/bibelkunde/bibelkunde-at/apokryphen (10.02.2025).

Rosen, David: Eine Theologie des Anderen? Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. Berlin: Lit-Verlag Verlag 2021, 159–63.

Rosen, David: Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue. Response at Conference »Rabbi Joseph Soloveitchik on Interreligious Dialogue: Forty Years Later«. Boston College November 2003: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/sol_rosen.htm (10.02.2025).

Rothkoff, Aaron/Schwartz, Dov: Soloveitchik, Joseph Baer (1903–1993). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA ²2007, 777–780.

Rothschild, Fritz A./Meir, Ephraim: Heschel, Abraham Joshua (1907–1972). In: Michael Berenbaum/Fred Kolnik (Hg.): Encyclopaedia Judaica 9. Detroit, MI: Macmillan Reference ²2007, 70–72.

Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum 4 (2007), o.S.: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/zur-juedischen-wahrnehmung-des-christentums-joseph-b-soloveitchik-und-abraham-joshua-heschel.html (10.02.2025).

Rüb, Matthias: Distanz zu den Opfern? In: FAZ. 10.02.2025: https://zeitung.faz.net/faz/politik/2023-12-12/7b89aab523e82228529acfa8d481078d/?GEPC=s1 (10.02.2025).

Rüger, Hans-Peter/McLachlan, Wilson Robert: Apokryphen. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE 3: Anselm von Laon-Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York: De Gruyter 1995, 289–362.

Rutishauser, Christian M.: Der jüdisch-katholische Dialog lebt! Zwei neue theologische Dokumente von Qualität. In: feinschwarz.net: https://www.feinschwarz.net/der-juedisch-katholische-dialog-lebt/ (10.02.2025).

Rutishauser, Christian M.: Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Jehoschua Ahrens/Karl-Hermann Blickle/David Bollag/Johannes Heil: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol ^{2}2020, 170–183.

Rutishauser, Christian M.: Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken (Judentum und Christentum 14). Stuttgart: Kohlhammer 2003.

Rutishauser, Christian: »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ« – Catholic Doctrines in Contradiction? In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Mary C. Boys/Hans Hermann Henrix/Jesper Svartvik (Hg.): Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 2011, 229–250.

Rutishauser, Christian: »Doppelte Konfrontation«. Rav Josef Dov Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog. In: Judaica 59 (2003) 1, 12–23.

Rutishauser, Christian: An Christus führt kein Weg vorbei. Benedikt XVI. bekräftigt seine Haltung. Die Juden sind Gottes Volk, aber die Wahrheit liegt im Christentum. In: NZZ. 7. Juli 2018.

Rutishauser, Christian: Christian Mission to the Jews Revisited. Exploring the Logic of the Vatican Document »The Gifts and Calling of God are Irrevocable«. In: SCJR 14 (2017) 1, 1–16.

Rutishauser, Christian: Der nie gekündigte Bund. Benedikt XVI./Joseph Ratzinger irritiert den jüdisch-katholischen Dialog. In: Stimmen der Zeit 10 (2019), 673–682.

Rynhold, Daniel: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue. In: HTR 96 (2003) 1, 101–120.

Sacks, Jonathan: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Early Epistemology. In: ders.: Tradition in an Untraditional Age. Essays on Modern Jewish Thought. London: Vallentine Mitchell & Co Ltd 1990.

Said, Edward W.: Culture and Imperialism. New York: Knopf 1993.

Said, Edward W.: Orientalism. Western Conceptions of the Orient. New York: Vintage Books 1979.

Sander, Hans-Joachim: Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzproblem in den Loci Theologici des Melchior Cano. In: Hildegund Keul/ders. (Hg.): Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung. Würzburg: Echter 1998, 240–258.

Sander, Hans-Joachim: Das singuläre Geschichtshandeln Gottes – eine Frage der pluralen Topologie der Zeichen der Zeit. In: Peter Hünermann/Bernd J. Hilberath (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 5 Theologische Zusammenschau und Perspektiven. Freiburg u.a.: Herder 2009, 134–147.

Sander, Hans-Joachim: Topologische Dogmatik. Glaubensräumen nachgehen (Glaubensräume I). Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019.

Sander, Hans-Joachim/Hoff, Gregor Maria: Vorwort zur Reihe. In: Gregor Maria Hoff: Glaubensräume. Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021, 11–14.

Sanders, Eric P. (Hg.): Jewish and Christian Self-Definition. Bd. 1: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries. Philadelphia: Fortress Pr. 1980.

Sanneh, Lamin: Translating the Message. The Missionary Impact on Culture. Maryknoll: Orbis Books ^{2}2009 (Ersterscheinung 1989).

Schäfer, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

Schäfer, Peter: Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010 (englischer Originaltitel: Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, 1998).

Schäfer, Peter: Kurze Geschichte des Antisemitismus. München: C.H. Beck 2020.

Schlette, Magnus/Krech, Volkhard: Sakralisierung. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer 2018, 437–463.

Schmid, Ulrich: Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung. In: Gerhard May/Katharina Greschat/Martin Meiser (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150). Berlin u.a.: De Gruyter 2002, 67–78.

Schmitz, Barbara: Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung. In: Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin (Arbeitshilfen 314). Hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: o. V. 2020, 22–28.

Schmitz, Barbara: Die jüdischen Erklärungen »Zwischen Jerusalem und Rom« und »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« – eine Landschaft wird neu vermessen. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: Lit-Verlag 2021, 99–108.

Schmuck, Andrea/Höftberger, Elisabeth: Systematisch-theologische Überlegungen zur theologischen Bedeutung des Alten Testaments am Beispiel der Slenczka-Debatte. In: Franz Gmainer-Pranzl/Gregor Maria Hoff (Hg.): Das Theologische der Theologie: wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (STS 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 9–34.

Schmuck, Andrea: Die Bologna-Entführung. Ein Krimi über Vertrauen als dialogische Ressource. In: Geist & Leben 98 (2025) 3, o. S.

Schmuck, Andrea: Die Slenczka-Debatte. Zwischen ideologiekritischer Debatte und erkenntnistheoretischem Diskurs. Diplomarbeit. Salzburg: o. V. 2018.

Schmuck, Andrea: Exploring an Epistemology of Theology Grounded in Dialogue. In: Crosscultural Studies of Religion and Theology 3 (2024) 1, o. S.: https://eplus.uni-salzburg.at/csrt/periodical/titleinfo/11413892 (10.02.2025).

Schmuck, Andrea: Zur Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs. Beschreibung Promotionsprojekt. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 356–359.

Schoenfeldt, Michael: John Donne in Context. Cambridge: Cambridge University Press 2019.

Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

Scholem, Gershom: Martin Bubers Deutung des Chassidismus. In: ders.: Judaica 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 165–206.

Schreiter, Robert: Constructing Local Theologies: Maryknoll, NY: Orbis Books 1999.

Schröter, Jens/Edsall, Benjamin A./Verheyden, Joseph (Hg.): Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE? Reflections on the Gains and Losses of a Model. Berlin/Boston: De Gruyter 2021.

Schubert, Kurt: Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 30–52.

Schuhmann, Karl: Edmund Husserl. In: Christian Bermes (Hg.): Kindler Kompakt Philosophie 20. Jahrhundert. Stuttgart: Springer 2017, 40–46.

Schweitzer, Friedrich (Hg.): Kommunikation über Grenzen: Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21. bis 25. September 2008 in Wien. Gütersloh: Gütersloher Vrl.-Haus 2009.

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Die Rückkehr Markions. In: IkaZ Communio 44 (2015) 3, 286–302.

Seubert, Harald: Zwischen Religion und Vernunft. Vermessung eines Terrains. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2013.

Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate. In: Peter Hünermann/Bernd J. Hilberath (Hg.): HThK VatII Bd. 3. Freiburg u.a.: Herder 2009, 591–694.

Siebenrock, Roman A.: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197.

Signer, Michael A. et al.: Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis (Studien zu Kirche und Israel 29). Berlin: Institut Kirche und Judentum 2013.

Signer, Michael A.: Dabru Emet. A Contextual Analyses. In: Théologiques 11 (2003) 1–2, 187–202.

Signer, Michael A.: Jüdische und Christliche Rezeption von Dabru Emet. In: Siebenrock, Roman A./Tück, Jan-Heiner (Hg.): Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 185–201.

Signer, Michael A.: Vierzig Jahre nach Nostra Aetate: ein entscheidender Wandel aus jüdischer Sicht. In: Henrix, Hans Hermann (Hg.): Nostra Aetate. Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23). Aachen: Einhard Verlag 2006, 177–195.

Signer, Michael: 40 Jahre nach Nostra Aetate. Gibt es im Dialog neue Inhalte. In: Josef Sinkovits/Ulrich Winkler (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate. Wien: Tyrolia-Verl. 2007, 97–113.

Signer, Michael: 40 Jahre nach Nostra Aetate. In: ders. (Hg.): Brücken bauen. Aufsätze und Vorträge zum jüdisch-christlichen Verhältnis (SKI 29). Berlin: Institut Kirche und Judentum 2013, 303–318.

Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.): Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate (Salzburger theologische Studien 28, Interkulturell 3). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verl. 2007.

Söding, Thomas: »… die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialogs in der neutestamentlichen Exegese. In: ders./Peter Hünermann (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003, 35–70.

Soja, Edward W.: Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory. London/New York: Verso 1989.

Soja, Edward W.: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010 (Original 1996).

Sökefeld, Martin: Fremdheit, Identität und Hybridität. In: Antje Röder/Darius Zifonun (Hg.): Handbuch Migrationssoziologie. Wiesbaden: Springer 2019, 2–23: https://link.springer. com/referenceworkentry/10.1007/978-3-658-20773-1_18-1 (10.02.2025).

Sokol, Moshe: Joseph B. Soloveitchik: Lonely Man of Faith. In: ders.: Judaism Examined. Essays in Jewish Philosophy and Ethics. Boston (USA): Academic Studies Press 2019, 378–433.

Solomon, Norman: Heschel in the Context of Modern Jewish Religious Thought. In: European Judaism 41 (2008) 1, 4–15.

Steiner, Martin: Jesus Christus und sein Judesein. Antijudaimus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie (Judentum und Christentum 31). Stuttgart: Kohlhammer 2025.

Steiner, Martin: Personen und Thesen der Seelisberg-Konferenz. In: 75 Jahre Seelisberg-Konferenz. Broschüre hg.v. der Inländischen Mission. Zofingen: o. V. 2022, 7–15.

Stosch, Klaus von: Das besondere Verhältnis von Judentum und Christentum als Lernort Komparativer Theologie. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 113–136.

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

Stosch, Klaus von: Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille. In: Ethik und Gesellschaft (2011) 2, 1–25.

Stroumsa, Guy G.: Kanon und Kultur. Zwei Studien zur Hermeneutik des antiken Christentums. Berlin/Boston: De Gruyter 1999.

Stroumsa, Guy G.: Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

Stubenrauch, Bertram: Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2017.

Swidler, Leonhard: The Dialogue Decalog. Ground Rules for Interreligious Dialogue. In: Journal of Ecumenical Studies 20 (1983) 1, 1–4. Deutsche Übersetzung: ders.: Der Dialog-Dekalog. 10 Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog. In: ÖR 33 (1984) 4, 571–574: https://dialogueinstitute.org/dialogue-principles/ (10.02.2025).

Szczerbinski, Waldemar: Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Man. In: Forum Philosophicum 6 (2001), 59–68.

Talabardon, Susanne: Chassidismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2016.

Talabardon, Susanne: Early Rabbinic Judaism and Nascent Christianity Born as Twins, o. S. In: JC Relations: https://www.jcrelations.net/article/early-rabbinic-judaism-and-nascent-christianity-born-as-twins.html?tx_extension_pi1%5Baction%5D=detail&tx_extension_pi1%5Bcontroller%5D=News&cHash=f0d431225705ae589d2697cfe7f0d25e (10.02.2025).

Tapie, Matthew: Christ, Torah, and the Faithfulness of God: The Concept of Supersessionism in »The Gifts and the Calling«. In: SCJR 12 (2017) 1, 1–18.

Theobald, Michael: Zur Paulus-Rezeption in der Karfreitagsfürbitte für die Juden von 2008. In: Hubert Frankemölle/Josef Wohlmuth (Hg.): Das Heil der Anderen. Problemfeld ›Judenmission‹ (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 507–541.

Thienenkamp, Heike/Voit, Johannes: Im Dialog mit den Dingen. Perspektiven und Potentiale ästhetischer Bildung. Bielefeld: transcript Verlag 2022.

Thomas, Tanja: Michel Foucault: Diskurs, Macht und Subjekt. In: Andreas Hepp/Friedrich Krotz/Tanja Thomas (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies (Medien – Kultur – Kommunikation). Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften 2009, 58–71.

Thörner, Katja: Diskurstheorie und Diskursanalyse als Ansatz und Methode in der Erforschung interreligiöser Beziehungen und Verflechtungen. In: Erlanger Jahrbuch für interreligiöse Diskurse. Bd. 1: Methoden der Darstellung und Analyse interreligiöser Diskurse. Hg.v. Bayerisches Forschungszentrum für Interreligiöse Diskurse. Baden-Baden: Ergon 2021, 15–36.

Tiwald, Markus: Christentum und Judentum in der Antike. Jahrhunderte gemeinsam getrennt. In: HK 4 (2023), 36–39.

Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016.

Tiwald, Markus: Frühjudentum und beginnendes Christentum. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways (KStTh 7). Stuttgart: Kohlhammer 2022.

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

Trawöger, Sibylle: Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie. Paderborn: Schöningh 2019.

Tück, Jan Heiner: Entführung im Namen des Heils? In: Die Presse. 07. September 2023, o. S.: https://www.diepresse.com/14701836/entfuehrung-im-namen-des-heils (10.02.2025).

Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

Twersky, Yitzhak: The Rov. In: Tradition 30 (1996) 4, 13–44.

Uder, Manuel: 50 Jahre Promulgation des Missale Romanum. In: Gd 53 (2019) 10: https://www.herder.de/gd/hefte/archiv/2019/10-2019/50-jahre-promulgation-des-missale-romanum/ (10.02.2025).

Urbich, Jan: Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. In: ders. (Hg.): Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert. Stuttgart: J. B. Metzler 2016, 9–31.

Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen. In: Jehoschua Ahrens et al. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Berlin: Metropol Verlag 2017, 107–123.

Vermeer, Hans J.: Erst die Unmöglichkeit des Übersetzens macht das Übersetzen möglich. In: Joachim Renn/Jürgen Straub/Shingo Shimada (Hg.): Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2002, 125–143.

Volbers, Jörg: Performative Kultur. Eine Einführung. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2014.

Vorgrimler, Herbert: Volk Gottes oder Communio? In: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.): Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger). Würzburg: Echter 1998, 41–53.

Waldenfels, Bernhardt: Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung. Berlin: Suhrkamp 2012.

Waldenfels, Bernhardt: Orte und Wege des Fremden. Phänomenologische Perspektiven. In: Christian Ströbele u.a. (Hg.): Migration, Flucht, Vertreibung. Orte islamischer und christlicher Theologie. Regensburg: Friedrich Pustet 2018, 23–38.

Waldenfels, Hans: Fundamental théologie als Grenzwissenschaft. In: ders./Heimo Dolch/Helmut Pfeiffer (Hg.): Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe Für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Paderborn u.a.: Schöningh 1982, 13–36.

Waldenfels, Hans: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a.: Schöningh ^{4}2005.

Walls, Andrew: The Missionary Movement in Christian History: Studies in Transmission of Faith. Maryknoll: Orbis 1996.

Walter, Peter: Aufrichtiger und geduldiger Dialog. In: Mariano Delgado/Michael Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. Br.: Herder 2013, 81–100.

Wansbrough, Henry: The Gifts and the Calling of God are Irrevocable. In: European Judaism 50 (2017) 1, 81–92.

Wansbrough, Henry: The Jewish People and its Holy Scripture in the Christian Bible. In: Irish Theological Quarterly 67 (2002), 265–275.

Ward, Keith: Programm, Perspektiven und Ziele Komparativer Theologie. In: Reinhold Bernhardt/Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich 2009, 55–68.

Ward, Keith: The Idea of »God« in Global Theology. In: Norbert Hintersteiner (Hg.): Naming and Thinking God in Europe Today. Amsterdam/New York: Rodopi 2007, 377–388.

Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815. München: Verlag C.H. Beck 2008 (1987).

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

Werbick, Jürgen: Heilige Schrift und kirchliche Tradition – Identifikationsorte christlichen Glaubens. In: Regina Grundmann/Assaad Elias Kattan (Hg.): Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 2). Boston/Berlin/München: De Gruyter 2015, 171–182.

Werner, Michael/Zimmermann, Bénédicte: Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Historie corisée* und die Herausforderung des Transnationalen. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), 607–626.

West, Angela: Soloveitchik's »No« to Interfaith Dialogue. In: European Judaism 47 (2014) 2, 95–106.

Wiese, Christian: Dialogical Turn? Pluralitäts- und Dialogkonzepte in der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts. In: ders./Stefan Alkier/Michael Schneider: Diversität – Differenz – Dialogizität. Berlin/Boston: De Gruyter 2017, 142–174.

Wiese, Christian: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität. Perspektiven zum christlich-jüdischen Dialog. In: Christoph Münz/Rudolf W. Sirsch (Hg.): Über Grenzen hinweg zu neuer Gemeinschaft. Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Gesprächs (Forum Christen und Juden 23). Berlin: Lit-Verlag 202, 203–222: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/unterwegs-zu-einer-historisch-fundierten-theologisch-achtsamen-dialogizitaet.html (10.02.2025).

Wijsen, Franz: Religious Discourse, Social Cohesion and Conflict. Studying Muslim-Christian Relations (Religions and Discourse 55). Bern: Peter Lang 2013.

Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung (UTB 2470). Wien: WUV 2004.

Winkler, Ulrich: Die unwiderrufliche Erwählung Israels und das Wahre und Heilige anderer Religionen. Von der Israeltheologie und Religionstheologie zur Pluralismusfähigkeit der Religionen als interreligiöse Kriteriologie. In: Bernhardt, Reinhold/

Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 1). Zürich: Theologischer Verlag 2005, 233–265.

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

Winkler, Ulrich: Kniende Theologie. In: Friedrich Dobberahn (Hg.): Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4). Taufkirchen: Via-Verbis-Verlag 2009, 162–198.

Winkler, Ulrich: Mehr als Toleranz. Die Entdeckung des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und Religionen. In: Renate Egger-Wenzel (Hg.): Geist und Feuer. Festschrift anlässlich des 70. Geburtstages von Erzbischof Dr. Alois M. Kothgasser SDB (STS 32). Innsbruck: Tyrolia 2007, 397–430.

Winkler, Ulrich: Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe. Toward a Comparative Theology. In: Religions 3 (2012), 1180–1194.

Winkler, Ulrich: Religious Identities in Third Space. The Location of Comparative Theology. In: ders./Lidia Rodríguez Fernández/Oddbjørn Leirvik (Hg.): Contested Spaces, Common Ground. Space and Power Structures in Contemporary Multireligious Societies (Currents of Encounter 50). Leiden/Boston: Brill Rodopi 2017, 43–53.

Winkler, Ulrich: Wege der Religionstheologie. Von der Erwählung zur komparativen Theologie (STS 46 – interkulturell 10). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2013.

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

Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1575). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

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

Witte, Leticia: Offener Brief an Papst. Juden warten auf Antwort nach Hamas-Massaker. 27. November 2023. In: kath.ch: https://www.kath.ch/newsd/offener-brief-an-papst-juden-warten-auf-antwort-nach-hamas-massaker/ (10.02.2025).

Wohlmuth, Josef: An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn 2007 sowie seine Eschatologie: Mysterium der Verwandlung – Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2005.

Wohlmuth, Josef: Das Heil der Juden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils Lumen Gentium. In: ders./Hubert Frankemölle: Das Heil der Anderen. Problemfeld »Judenmission« (QD 238). Freiburg/Basel/Wien: Herder 2010, 460–485.

Wohlmuth, Josef: Der jüdische Jesus und die Christologie des Konzils von Chalkedon. In: Christian Danz/Kathy Ehrensperger/Walter Homolka (Hg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum (Dogmatik in der Moderne 30). Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 319–332.

Wohlmuth, Josef: Die Karfreitagsfürbitte für die Juden als Indikator des Grundverhältnisses von Juden und Christen. In: Walter Homolka/Erich Zenger (Hg.): »… damit

sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2008, 191–204.

Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn u.a.: Schöningh 2002.

Wohlmuth, Josef: Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum. Paderborn u.a.: Schöningh 2002.

Wohlmuth, Josef: Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn u.a. Schöningh 1996.

Wolf, Hubert: »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholischer Kirche und Antisemitismus. In: HZ 279 (2004) 3, 611–858.

Wolf, Hubert: 150 Jahre Unfehlbarkeit. Die Erfindung des Katholizismus. In: FAZ online (18.08.2020): https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/unfehlbar-ueber-die-erfindung-des-katholizismus-16887015.html (10.02.2025)

Woppowa, Jan/Schmitz Barbara/Rutishauser Christian (Hg.): Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis (UTB 6259). Tübingen: Mohr Siebeck 2024.

Wrogemann, Henning: Interreligiöse Theologie betreiben? Raumtheoretische Erwägungen zu theologischer Existenz in Situationen religiöser Pluralität. In: Evangelische Theologie 81 (2021) 3, 208–222.

Wrogemann, Henning: Macht des Raums und Räume der Macht. Aspekte einer Theorie und Theologie Interreligiöser Beziehungen. In: ders./Daniel Cyranka (Hg.): Religion – M/macht – Raum: Religiöse Machtansprüche und ihre medialen Repräsentationen. Wissenschaftliche Tagung 2016 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh) 56). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018, 155–170.

Wrogemann, Henning: Theologie interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft 3). Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus 2015.

Wyschogrod, Michael: Inkarnation aus jüdischer Sicht. In: EvTh 55 (1995), 385–398.

Yaakov, Ariel: Teshuva. In: Dan Diner (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 6: Ta-Z. Stuttgart u.a.: Metzler 2015. Online-Version 2016, o. S.

Yuval, Israel Jocob: Was das Judentum dem Christentum verdankt. In: MThZ 69 (2018), 167–179.

Yuval, Israel Jocob: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

Zenger, Erich u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart: Kohlhammer [5]2004.

Zenger, Erich: Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs. In: Dominik Burkhard/Erich Garhammer (Hg.): Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise? Würzburg: Echter 2011, 239–261.

Zenger, Erich: The Covenant That Was Never Revoked: The Foundations of a Christian Theology of Judaism. In: Philip A. Cunningham/Joseph Sievers/Norbert J. Hofmann (Hg.): The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome. New York: Fordham University Press 2007, 92–112.

Zinser, Hartmut: Grundfragen der Religionswissenschaft. Paderborn u.a.: Schöningh 2010.

Homepages, Internet-Dokumente und andere Medien

American Religion: Dabru Emet. 20 Years Later: https://www.american-religion.org/dabruemet/ (10.02.2025).

Council of Jewish-Christian Relations: https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/roman-catholic/vatican-curia/crrj-2015dec10 (10.02.2025).

Developing a Theology of Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective. Research Program University of Salzburg: https://www.plus.ac.at/ztkr/forschung/projekte-2/christian-jewsih-perspective/ (10.02.2025).

Die Apokryphen des Alten Testaments. In: Bibelwissenschaft Online: www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/spaetschriften-des-at/ (10.02.2025).

EJCR Projektbeschreibung: https://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/de/encyclopedia-of-jewish-christian-relations (10.02.2025).

Exzellenzprogramm der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg: https://www.plus.ac.at/theologie/exzellenzprogramm-kulturen-religionen-identitaeten/ (10.02.2025).

Gemeinsamer Ausschuss Kirche und Judentum der EKD, VELKD und UEK: https://www.ekd.de/Gemeinsamer-Ausschuss-Kirche-und-Judentum-der-EKD-VELKD-UEK15440.htm (10.02.2025).

International Council of Christians and Jews: https://www.iccj.org/de/aktuelles.html (10.02.2025).

Leitfaden gendergerechte Sprache. Frauenbeauftragte der Universität München: https://www.frauenbeauftragte.uni-muenchen.de/genderkompetenz/sprache/index.html (10.02.2025).

Make friends. Ein Film produziert vom Elijah Interfaith Institute: https://www.youtube.com/watch?v=N1HDWKk5Dhg (10.02.2025).

Notger Slenczka: Homepage der HU Berlin: https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/professuren/st/slenczka (10.02.2025).

Texte zur Debatte um Notger Slenczka: https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/AT (10.02.2025).

World Jewish Congress und die Initiative *Kishreinu*: https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-receives-historic-world-jewish-congress-delegation-to-strengthen-jewish-catholic-ties (10.02.2025).