

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christian Uhrig / Katharina Karl (eds.), *Zwischen Heimat und Fremde*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Engel, Ulrich

Zwischen Heimat und Fremde: Diaspora. Auf der Suche nach Anders-Orten christlicher Existenz
in: Christian Uhrig / Katharina Karl (eds.), *Zwischen Heimat und Fremde*, pp. 37–48
Münster: Aschendorff Verlag 2019

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christian Uhrig / Katharina Karl (Hg.), *Zwischen Heimat und Fremde* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Engel, Ulrich

Zwischen Heimat und Fremde: Diaspora. Auf der Suche nach Anders-Orten christlicher Existenz
in: Christian Uhrig / Katharina Karl (Hg.), *Zwischen Heimat und Fremde*, S. 37–48
Münster: Aschendorff Verlag 2019

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:
<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Ulrich Engel

Zwischen Heimat und Fremde: Diaspora

Auf der Suche nach Anders-Orten christlicher Existenz

Der protestantische Theologe Paul Tillich (1886-1965) formuliert in seinem 1929 publizierten Sammelband *Religiöse Verwirklichung*: „Der Ort der Grenze ist der für die Erkenntnis fruchtbare Ort.“¹ Und zur Begründung seiner These führt Tillich an: „Denn jede Sache muß von ihrer Grenze her bestimmt werden – worauf sprachlich schon das Wort ‚Definition‘ hinweist“², denn der in diesem enthaltene lateinische Begriff *finis* „heißt Grenze und Ende.“³

Um genau diesen Zusammenhang soll es im Folgenden gehen: um Grenzen als Erkenntnisorte, genauer noch: als theologische Erkenntnisorte.

1. Diaspora als Erfahrung einer Spaltung (Isolde Charim)

Was hat der (theologische) Erkenntnisort „Grenze“ mit dem Diaspora-Phänomen zu tun, was die Diaspora mit Grenzen?

Grundsätzlich ist zu konstatieren: der Begriff der Diaspora ist im Wandel begriffen. In den einschlägigen philosophischen, kultur- und sozialwissenschaftlichen Debatten nimmt er heute einen prominenten Platz ein.

- Ursprünglich war die Rede von der Diaspora im Judentum zu Hause und mit „Konnotationen wie Zerstreuung, Vertreibung und Exil“⁴ verbunden. Jüdisch-theologisch gesehen ist die Diaspora als Ort jenseits der Heimat zu definieren.
- Das Christentum hat den Begriff aufgenommen und konfessionell neu formatiert. Dabei beschränkte man sich auf das Bedeutungsfeld der Zerstreuung. Diaspora meint somit die Existenz beispielsweise einer katholischen Minderheit in einer überwiegend

¹ Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin ²1930, 11.

² Ebd.

³ Ders., „Grenzen“, in: ders., *Vier Ansprachen* anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M. 1962, 37-51, hier 49.

⁴ Isolde Charim, Einleitung, in: dies. / Gertraud Auer Borea (Hrsg.), *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden (Kultur und soziale Praxis)*, Bielefeld 2012, 11-16, hier 12.

protestantischen (Norddeutschland, Skandinavien etc.) oder nichtkirchlichen Region (DDR / Ostdeutschland).⁵

- Im Islam steht die Umma als die globale Gemeinschaft aller Muslime für die Diasporaerfahrung.⁶

Die beteiligten Akteure können in der Regel klar identifiziert werden: „Wenn Gruppen sich als Minderheiten bezeichnen, dann setzt das nicht nur voraus, dass es eine Mehrheit gibt, es setzt auch voraus, dass beide Seiten – Mehrheit wie Minderheit – intakte Gruppierungen sind.“⁷

Die kulturwissenschaftliche „Umcodierung“⁸ des ursprünglich theologischen Terminus greift zwei seiner Aspekte auf: den Aspekt der *Minderheit* und den des *Territoriums*. Der in Florenz lehrende österreichische Politologe Rainer Bauböck hat das Ergebnis dieses Wandlungsprozesses paradigmatisch beschrieben: „Minderheiten aller Art stilisieren sich selbst als Diaspora. Es gibt heute eine schwule, lesbische und transgender Diaspora[,] deren VertreterInnen sagen: Wir sind eine Diaspora, weil wir kein Territorium haben und uns über unseren Lebensstil oder unsere sexuelle Orientierung identifizieren.“⁹

Die beiden oben benannten Diaspora-Kategorien *Minderheit* und *Territorium* kulminieren nach Bauböck also in der Kategorie der *Identität*.

Allerdings (und das ist die große kulturelle und gesellschaftliche Veränderung) sind die behaupteten identitären Eindeutigkeiten – Mehrheit hier, Minderheit dort – spätestens zu Beginn des 21. Jahrhunderts obsolet geworden. Sie gehören der Vergangenheit an. „Die vollen Identitäten, die vollen Zugehörigkeiten zu einer Gemeinschaft sind deshalb Vergangenheit, weil heute die Spaltung Eingang in die Identität [...] gefunden hat.“¹⁰ Die Differenz, der Bruch, die Spalte, die alle kommunitären Identitäten durchzieht, ist aber nicht bloß faktisch da, sondern ist in den identitären Konstruktionsprozess selber eingedrungen.

⁵ Vgl. Hermann-Josef Röhrig, Art. Diaspora. II. Christliche Diaspora, in: LThK³ Bd. 3, Sp. 201-202; ders., Art. Diaspora. III. Neue Diaspora, ebd., Sp. 202-203.

⁶ Vgl. Salman Sayyid, The Homelessness of Muslimness: The Muslim Umma as a Diaspora, in: *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8,2 (2010), 129-145: URL = <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/12> [Aufruf: 31.10.2017].

⁷ Isolde Charim, Einleitung, a.a.O., 12.

⁸ Ebd.

⁹ Rainer Bauböck, Diaspora und transnationale Demokratie, in: Isolde Charim / Auer Borea (Hrsg.), *Lebensmodell Diaspora*, a.a.O., 19-33, hier 20 [Korrektureinschub in eckigen Klammern: U.E.].

¹⁰ Ebd., 13.

Der Bruch der einstmals festgefügtten Identität einer Gruppe trifft auch auf das Konzept der Diaspora zu. Das bedeutet in der Konsequenz, dass „jede diasporische Gemeinschaft, egal wie offen oder abgeschottet sie lebt [...] immer von einer tiefen Spaltung durchzogen [ist]: räumlich zwischen einem Hier und Dort, emotional zwischen einem unmittelbaren Erleben und einer externen Bindung“¹¹, gesellschaftlich „zwischen kulturellen Eigenheiten und dem Hinauswachsen über diese Eigenheiten“¹². Diasporaexistenz ist Existenz an und in Grenzen.

Als Kurzdefinition ist festzuhalten: Diaspora „ist die Erfahrung einer Spaltung“¹³ und deshalb der Begrenzung. Genau darin ist die Diasporaexistenz heute paradigmatisch – eben „weil unsere gesamte Gesellschaft nach dem Modell der Spaltung und nicht mehr nach dem Modell der vollen Identitäten funktioniert.“¹⁴

Die drei zentralen Charakteristika des neuen Diaspora-Paradigmas lauten also 1. *Spaltung/Bruch/Differenz/Grenze*, 2. *Alterität*, und 3. *Pluralität*.

2. Die Heterotopie der Grenze (Michel Foucault)

Für die theologische Reflexion übernehme ich das vorgestellte kulturwissenschaftliche Diaspora-Paradigma. Im Folgenden interessiert mich vor allem der „Spalt“ zwischen Hier und Dort, der die Diaspora-Gemeinschaft durchzieht. In methodischer Hinsicht setze ich topographisch an. Die Topographie (griechisch: *topos* = Ort; *grafein* = zeichnen, beschreiben) ist ein Teilgebiet der Kartographie bzw. der Geodäsie und befasst sich u.a. mit der Vermessung, Darstellung und Beschreibung von Orten im Raum. Ein Ort ist ein räumlich lokalisierbarer Platz. Er hat seine Position in einem Bezugssystem. „Orte schneiden gleichsam ein Stück Raum aus der Welt und verwandeln es durch ihre Anlage, ihre Nutzung und die durch sie bewirkten und an sie geknüpften Raumerfahrungen realer und medialer Art in eine eigene erlebte Welt. So bekommt das Stück Raum einen eigenen Sinn; indem historische Akteure es gestalteten, aneigneten und wahrnahmen, ‚machten‘ sie es erst zu

¹¹ Isolde Charim, Einleitung, a.a.O., 13f. [Einschübe in eckigen Klammern: U.E.].

¹² Khaled Fouad Allam, Symbolische Grenzen, in: Isolde Charim / Auer Borea (Hrsg.), Lebensmodell Diaspora, a.a.O., 165-171, hier 168.

¹³ Isolde Charim, Einleitung, a.a.O., 14.

¹⁴ Ebd.

einem ‚räumlich-sinnlichen Gebilde‘ (Simmel). Der fragliche Ort ist dabei Teil eines Geflechts.“¹⁵

Nur wenn im Rahmen dieses ‚Geflechts‘ beschrieben werden kann, wo ein *anderer* Ort beginnt, ist auch zu definieren, wo der *eine* Ort endet. „Grenzen verweisen auf ein Diesseits und Jenseits der Grenze in der Weise, daß ein Bereich von einem anderen getrennt ist“¹⁶. D.h. ein Ort ist niemals allein. Er definiert sich immer in Relation zu anderen Orten, zu Fremd- bzw. Andersorten (griechisch: *heterotopoi*).

Heterotopoi sind nach Michel Foucault Orte, die es als soziale, gesellschaftliche, religiöse, personale, kulturelle Tatsachen inmitten der Realitäten des Gewohnten gibt und an denen zugleich eine andere Ordnung der Dinge herrscht.¹⁷ Im Gegenüber zu dieser normalen Ordnung der Dinge legen die Andersorte verschwiegene, übersehene, verkannte Ausschließungsmechanismen frei, welche Politik, Gesellschaft, Kirche, personale Verhältnisse beherrschen.

Nach Foucault setzen Heterotopien immer ein „System von Öffnungen und Schließungen“¹⁸ voraus, das sie gleichzeitig isoliert und durchlässig macht. Aufgrund der Isolation eignet dem Ort Stabilität; aufgrund seiner systemischen Offenheit kann er in Dialog mit anderen treten. Erst so ist Identitätsbildung möglich. Denn – um mit Jacques Derrida zu sprechen – es „gibt keinen Selbstbezug, keine Identifikation mit sich selber [...] ohne eine Kultur des Selbst *als* Kultur *des* anderen“¹⁹.

Identität können also nur die ausbilden, die ein Auge für Unterschiede haben, für die Anderen, für Alterität. Das Fremde erscheint dann nicht primär als Bedrohung, sondern als Bereicherung für das eigene. Noch mehr gilt das für *die* Fremden und *die* Anderen.

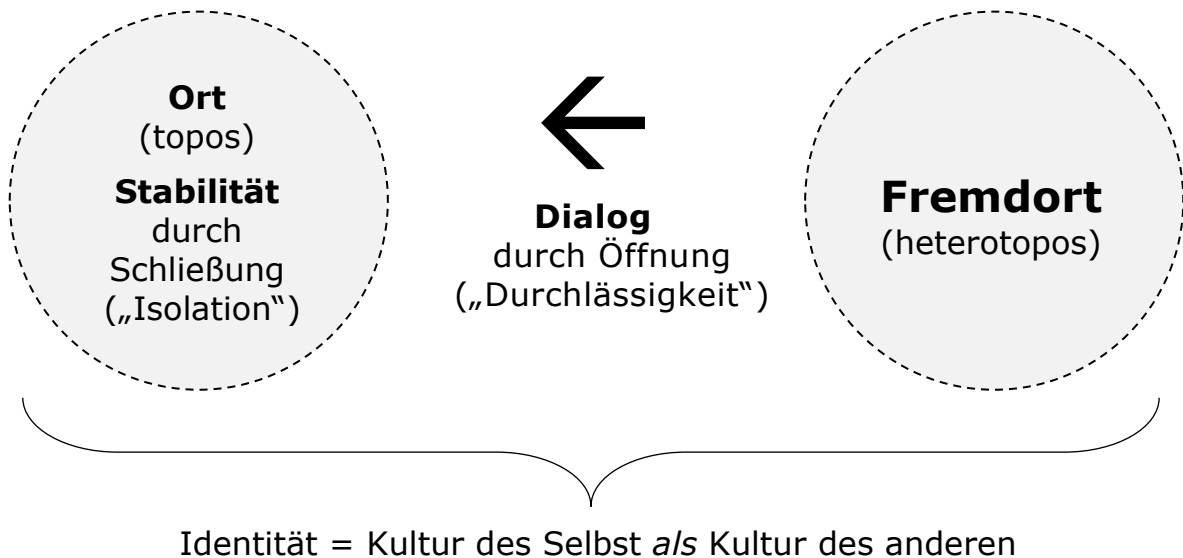
¹⁵ Alexa Geisthövel / Habbo Knoch, Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Orte der Moderne. Erfahrungswelten des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. – New York 2005, 9-14, hier 11.

¹⁶ Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt/M. ³1997, 186.

¹⁷ Vgl. Michel Foucault, Andere Räume. Aus dem Französischen von Walter Seitter, in: ders., Botschaften der Macht. Der Foucault-Reader Diskurs und Medien, hrsg. von Jan Engelmann, Stuttgart 1999, 145-157; ders., Die Heterotopien / Les hétérotopies. Der utopische Körper / Le corps utopique. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert, Berlin 2013, 7-21.

¹⁸ Michel Foucault, Andere Räume, a.a.O., 154.

¹⁹ Jacques Derrida, Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen, in: ders., Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. ⁶1997, 9-80, hier 13.



3. Die theologische Topographie der Grenze (*Gaudium et spes*)

Exakt im Sinne der skizzierten topographischen Grenzkonstellation hat das Zweite Vatikanische Konzil das Kirche-Welt-Verhältnis neu verortet. Wo es bei Cyprian von Kathargo († 258) noch hieß, „Salus extra Ecclesiam non est“²⁰ – der (Eigen-)Ort genügte sich bis dahin selbst –, da erkennt die Pastoralkonstitution des Vaticanum II nun die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten als relevantes Gegenüber, als Heterotopos, an.

Diese Eigenständigkeit des gesellschaftlichen und politischen Bereichs gegenüber der Kirche ist Voraussetzung und Bedingung für die Innen-Außen-Grenzkonstellation, welche die Pastoralkonstitution prägt. Mehr noch: Nicht nur der Pastoralkonstitution, sondern dem Konzil als Ganzem – hier schließe ich mich dem Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander an – war es grundlegend „um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche“²¹ zu tun. Im Hintergrund dieser These steht die Überzeugung, dass nicht nur das ekklesiale Innen Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext außerhalb der Kirche. Folglich kann es seit dem Konzil zwischen den diversen Orten des Glaubens, dem eigenen *Topos* auf der einen und den – immer im Plural vorkommenden –

²⁰ Cyprian von Karthago, Brief (73) an Jubaian, Kap. 21: PL 3, 1196A; vgl. DH 802.

²¹ Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Peter Hünemann / Bernd Jochen Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 581-886, 701.

politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen *Heterotopoi* auf der anderen Seite, keinen auf Ausschließung beruhenden Gegensatz mehr geben.

4. Grenzen als „loci theologici (in actu)“ (Melchor Cano/Marie-Dominique Chenu)

Das Zweite Vatikanische Konzil erkennt der skizzierten Innen-Außen- resp. Außen-Innen-Relation in systematisch-theologischer Hinsicht erkenntnistheoretische Dignität zu. Diesen Dynamiken des Ortswechsels zwischen Innen und Außen (von den Glaubensaussagen auf die Menschen hin) und Außen und Innen (von den Menschen in ihren konkreten personalen und gesellschaftlichen Situationen her auf den Glauben hin) kommt in *Gaudium et spes* struktureller Rang zu: „sie stellen ein Kriterium dar, um die Aussagen [...] auf Konsistenz mit dem Anspruch und den Absichten des Textes zu prüfen.“²²

Um die erkenntnistheoretische Relevanz theologischer Eigen-Orte und Andersorte genauer zu verstehen, sei Melchor Cano OP und seine Rede von den „loci theologici“ in Erinnerung gerufen. Melchor Cano (1509/06-1560), ein Zeitgenosse Martin Luthers, hat ein groß angelegtes theologisches Œuvre hinterlassen. Als bedeutendstes Werk gilt seine Schrift *De locis theologicis*, die er wohl um das Jahr 1543²³ begann.²⁴ Cano unterteilt dort die zehn *loci* in zwei Gruppen: in die *loci theologici proprii* und die *loci alieni*.²⁵ Zur ersten Gruppe der *loci proprii* zählen sieben Orte, zur zweiten Gruppe der *loci alieni* drei. Die zehn Orte sind: Schrift und Tradition sowie katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Kirchenväter und Scholastik als *loci proprii* sowie Vernunft, Philosophie und

²² Hans-Joachim Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, a.a.O., 702.

²³ Zur Diskussion um diese Datierung vgl. ebd., 135.

²⁴ Zu Melchor Canos *De locis theologicis* vgl. grundlegend Ambroise Gardeil, La notion du lieu theologique, in: *RSPTh* 2 (1908), 51-73, 246-276, 484-505; Albert Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925; Ambroise Gardeil, Lieux theologiques, in: *DThC* 9 (1926), 711-747; Elmar Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg/Br. 1978; Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der loci theologici. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Walter Baier / Stephan Otto Horn / Christoph Schönborn u.a. (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. Bd. 1 (FS Josef Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37-64; Bernhard Körner, Melchor Cano. *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994; ders., *Orte des Glaubens – loci theologici*. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

²⁵ Vgl. Melchor Cano, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda Plans (BAC Maior vol. 85), Madrid 2006. Der lateinische Text der *editio princeps* von Canos Werk ist online zugänglich unter: URL = http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1509-1560_Cano_Melchior_De_Locis_Theologicis_LT.pdf.html [Aufruf: 31.10.2017].

Geschichte als *loci alieni* zur Interpretation eben dieser konstitutiven Orte. Den ersten beiden – Schrift und Tradition – kommen als *loci revelationem constituentes* innerhalb der Gruppe der *loci proprii* besondere Bedeutung zu.

Schematisch dargestellt ergibt sich die folgende Tabelle – wobei zu beachten ist, dass Cano genauerhin theologische Orte aufzählt, denen je eine bestimmte *Autorität* eignet²⁶:

loci theologici proprii	loci theologici alieni
1. Schrift / Auctoritas Sacrae Scripturae 2. Tradition / Auctoritas Traditionum Christi et Apostolorum = Orte, die die Offenbarung konstituieren (<i>loci revelationem constituentes</i>)	8. Natürliche Vernunft / Ratio naturalis ²⁷ 9. Philosophie / Auctoritas Philosophorum 10. Profane Geschichte / Humanae auctoritas Historiae
3. Katholische Kirche / Auctoritas Ecclesiae Catholicae 4. Konzilien / Auctoritas Conciliorum 5. Römische Kirche / Auctoritas Ecclesiae Romanae 6. Kirchenväter / Auctoritas Sanctorum Veterum 7. Scholastische Theologen / Auctoritas Theologorum scholasticorum	

In der modernen Theologie gilt das Werk des Dominikaners zu Recht als ein – ich zitiere Albert Lang in seinem Cano-Artikel im der 2. Auflage des LThK – „für Jahrhunderte unüberbotene[r] Höhepunkt theologischer Erkenntnislehre und Methodologie“²⁸.

Jeder einzelne der *loci* hat in der Vielzahl seiner Zeugnisse die Bezeugung des Ganzen im Blick, er repräsentiert potentiell und tendenziell das Ganze, aber immer in kontingenter und perspektivischer und insofern auch einseitiger Weise – eingebettet in ein

²⁶ De l.th. I. 3/2a.

²⁷ Das Fehlen der „Auctoritas“ im achten Ort geht auf Cano zurück. Später lehrt das Erste Vatikanische Konzil in Kap. 2 der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* über die Offenbarung, „dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann“ (DH 3004). Zwar räumte Cano der natürlichen Vernunft keine Autorität *per se* einräumt, wohl aber verband das Vaticanum I. die Vernunftkenntnis mit einer eindeutigen Ortsangabe: nämlich mit „den geschaffenen Dingen“.

²⁸ Vgl. Albert Lang, Art. Cano, in: LThK² Bd. 2, 918 [Einschub in eckigen Klammern: U.E.].

umfassendes Überlieferungsgeschehen, von dem sie getragen werden und das sie mittragen.²⁹ Max Seckler hat das innere Interaktionsgefüge der *loci theologici* wie folgt beschrieben: „Wollte einer der *loci* seine Bezeugung monopolisieren, dann läge nicht mehr spezifische Totalität vor, sondern Verabsolutierung eines Teiles, also der totalitäre Absolutismus eines einzelnen *locus theologicus*. [...]. Schließlich besagt der Systemgedanke Canos auch, dass *jeder locus theologicus* 9 andere für oder gegen sich haben kann, mit entsprechenden Allianzen. Der Gedanke vom originären Wächteramt jedes einzelnen *locus theologicus* und aller *loci* zusammen, miteinander und gegeneinander“³⁰, wird darin deutlich.

Deutlich wird damit: die Lehre Canos ist heute hinsichtlich der drei oben genannten Diasporaparadigmen anschlussfähig:

- der Unabschließbarkeit des Feldes (→ Pluralität),
- der Differenz im Innen (→ Spaltung),
- der Autorität des Außen (→ Alterität).³¹

Im 20. Jahrhundert erfuhr Canos Lehre von den *loci theologici* eine wesentliche Aktualisierung durch Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990). In seiner Schrift *Le Saulchoir: Une école de théologie* (1937) charakterisierte der französische Theologe die Emanzipation der Kolonien, die Pluralisierung der Kultur, die Ökumene der Konfessionen, das Aufkommen der Massengesellschaft und den Aufbruch der Kirche als „*lieux théologiques en acte*“³². Auf Latein hieße das: „*loci theologici in actu*“³³.

²⁹ Vgl. Max Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg/Br. 1988, 79-104 („Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit“).

³⁰ Ebd., 102, 104.

³¹ Zu der Dreiteilung vgl. Christian Bauer, Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern (Praktische Theologie heute Bd. 146), Stuttgart 2017, 31.

³² Vgl. Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*. Avec les études de Giuseppe Alberigo, Étienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua, Paris 1985, 142.

³³ Mit der lateinischen Formel umgeht die deutsche Version der Programmschrift das Problem einer angemessenen Übersetzung; vgl. Marie-Dominique Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Lauble und mit einer Einführung von Christian Bauer, hrsg. vom Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin durch Christian Bauer, Thomas Eggensperger und Ulrich Engel (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 135. Zur Einordnung in Chenus Gesamtwerk s. Ulrich Engel, Theologische Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu OP und die Grundintuitionen seiner Theologie, in: Mariano Delgado / Gotthard Fuchs (Hrsg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gottese Erfahrung*. Bd. 3: Moderne (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 4), Fribourg – Stuttgart 2005, 351-369.

Zentrum der von Chenu entworfenen neuen Topologie ist die These, nach der die „Zeichen der Zeit“³⁴ jene *loci theologici* sind, an denen Gott von seinem Volk zur Sprache gebracht werden kann – „und zur Sprache bringen, heißt immer auch ‚zur Welt kommen‘.“³⁵ Chenu verstand die *Zeichen der Zeit* als, so Sander, „qualifizierte [...] Orte der Theologie“³⁶ im Außen ihrer selbst, an denen die Theologie argumentatives Material für ihre Diskurse findet. *Lieux théologiques en acte* sind demnach *Orte einer Theologie*, wo diese das *Potential* ihrer Rede von Gott in Geschichte und Gesellschaft und Zeit *aktualisiert* – und zwar im Blick auf die Differenz zwischen *Innen (loci proprii)* und *Außen (loci alieni)*. Im Zweiten Vatikanischen Konzil (das ja im Sinne Canos als Konzil selbst ein institutioneller *locus theologicus proprius* [Nr. 4] ist), wurde diesen neuen Orten der Theologie auch offiziell die ihnen zukommende Autorität zuerkannt: „Zur Erfüllung [...] ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ (GS 4)

5. Verkündigung als Sendung in Differenzen hinein (Generalkapitel der Dominikaner)

1986 hat das Generalkapitel des Predigerordens fünf „fronteras“ (Grenzsituationen) benannt, denen für die Verkündigung besondere theologische Erkenntnis- und Praxisrelevanz zukommt³⁷:

1. die Grenze zwischen Leben und Tod,
2. die Grenze zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit,

³⁴ Marie-Dominique Chenu, *Une constitution pastorale de l'Église*, in: ders., *Peuple de Dieu dans le Monde*, Paris 1966, 11-34, hier 27.

³⁵ Christian Bauer, *Gotteszeugnis und Zeitgenossenschaft. Praktisch-theologische Erkundungen im Plural religiöser Differenzen in Europa*, in: ders. / Stephan van Erp (Hrsg. / Eds.), *Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa / Salvation in Diversity. Dominican Contributions to a Contextual Theology in Europe* (Kultur und Religion in Europa Bd. 2), Münster 2004, 17-41, hier 24.

³⁶ Hans-Joachim Sander, *Die Zeichen der Zeit erkennen und Gott benennen. Der semiotische Charakter von Theologie*, in: *ThQ* 182 (2002), 27-40, hier 34. Vgl. dazu auch ders., *Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci theologici des Melchior Cano*, in: ders. / Hildegund Keul (Hrsg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998, 240-258, sowie unter neomarxistischer Perspektive Kuno Füssel, *Die ‚Zeichen der Zeit‘ als locus theologicus. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, in: *FZPhTh* 30 (1983), 259-275.

³⁷ Vgl. Act. Cap. Gen. O.P. Avila 1986, Nr. 22 (original in Spanisch: „La misión de fronteras“): (1) La frontera entre la vida y la muerte: el desafío de la justicia y la paz en el mundo. (2) La frontera entre lo humano y lo inhumano: el desafío de los marginados. (3) La frontera de la experiencia cristiana: el desafío de las religiones mundiales. (4) La frontera de la experiencia religiosa: el desafío de las ideologías seculares. (5) La frontera de la Iglesia: el desafío de las confesiones no católicas y de las sectas.

3. die Grenze der christlichen Erfahrung,
4. die Grenze der religiösen Erfahrung, und
5. die Grenzen der Kirche.³⁸

Gemäß der *Methodologie* (also nicht primär des Inhalts), die das Kapitel von Avila vorschlägt, definiere ich christliche Reich-Gottes-Praxis heute als *Sendung hinein in die Differenzen von bzw. in Kirche und Gesellschaft*. Als ‚loci theologici‘ ermöglichen die „fronteras“ Diskurse und generieren Erkenntnis; zudem können sie Identitätsprozesse voranbringen und damit heilsproduktiv wirken. Zugleich produzieren Grenzen aber auch Ausschluss, Inhumanität und Tod. Genau in dieser Ambivalenz des Grenzphänomens hat die kirchliche Verkündigung ihren bevorzugten Ort. Hier begegnet sie allerdings immer auch ihrem eigenen Versagen.

Abschließend sei der Dominikaner und Märtyrerbischof Pierre Claverie (1938-1996) zitiert: Die Kirche, so schrieb er einmal, muss anwesend sein „an den Bruchstellen, die Leib und Einheit der Menschheit kreuzigt. Jesus ist tot, hin- und hergerissen zwischen Himmel und Erde, die Arme ausgebreitet, die Kinder Gottes zu sammeln, zerstreut durch die Sünde, die trennt, isoliert, die Einen gegen den Anderen aufbringt, ja selbst gegen Gott. Er [Jesus] hat sich in diesen aus der Sünde entstandenen Bruchlinien niedergelassen.“³⁹

Genau auf diesen ‚Bruchlinien‘ – d.h. in der Diaspora – ist der erkenntnistheoretische Ort christlicher Pastoral und Theologie *in actu* im prekären Zwischenraum zwischen Heimat und Fremde.

* * *

Ulrich Engel OP, Dr. theol. habil., geb. 1961 in Düsseldorf, 1984 Eintritt in den Dominikanerorden, Studium der Kath. Theologie in Münster, Bonn, Fribourg/Schweiz und Benediktbeuern; lebt in Berlin. Aktuelle Tätigkeiten: Direktor des dominikanischen Forschungszentrums „Institut M.-Dominique Chenu“ in Berlin (www.institut-chenu.eu); Prorektor und Professor für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (www.pth-muenster.de); Co-Schriftleiter der Zeitschrift „Wort und Antwort“ (www.wort-und-antwort.de); Geistlicher Beirat des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes KAAD (www.kaad.de); diverse wissenschaftliche Veröffentlichungen

³⁸ Vgl. dazu Thomas Eggensperger, Predigen in und an „Grenzen“. Orte und Themen der Verkündigung, in: ders. / Ulrich Engel (Hrsg.), *Dominikanische Predigt* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 18), Leipzig 2014, 201-225.

³⁹ Pierre Claverie, *Lettres et Messages d'Algerie*, Paris 1996, zit. nach Timothy Radcliffe, *Gemeinschaft im Dialog. Ermutigung zum Ordensleben* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 2), Leipzig 2001, 289 [Einschub U.E.]. Zur Person Claveries vgl. Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie. Dominikaner und Bischof in Algerien*. Mit einem Vorwort von Timothy Radcliffe. Aus dem Französischen von Laurentius Höhn und Marcel Oswald unter Mitarbeit von Ulrich Engel und Christian Babendreier (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 17), Leipzig 2014.

<http://www.institut-chenu.eu/index.php/de/institut-m-dominique-chenu/institut/mitarbeiter-innen/287-ulrich-engel-op-2>