

BERNHARD KNORN

Die Theologie und ihre Quellen Zur Rezeptionsgeschichte der *Loci theologici* Melchor Canos

Bis heute wird der Entwurf der *Loci theologici* von Melchor Cano (1509–1560) diskutiert, wenn es um systematisch-theologische Methoden und die Erkenntnistheorie in der Dogmatik geht.¹ Zwei grundlegende Problemfelder bestimmen die verschiedenen Debatten: Zum einen scheint unklar zu sein, was genau ein *locus theologicus* und was dessen Rolle in der theologischen Wissenschaft ist. Das Problem deutet sich bereits in der Tatsache an, dass es keine allgemein verbreitete deutsche Übersetzung für *locus theologicus* gibt, sondern oft der lateinische Ausdruck verwendet wird. Häufig begegnet die wörtliche Übersetzung ‚theologischer Ort‘, doch handelt es sich dabei um einen metaphorischen Ausdruck, den man genauer definieren müsste²: Ist es ein allgemein anerkannter Referenzpunkt für theologische Erkenntnis? Ist es die Quelle eines Arguments für theologische Begründungen? Sind es die Grundlagentexte und -themen der Theologie? Oder sind es eher die Kontexte, an denen sich deren Sinn erschließt? Im Hintergrund dieser offenen Fragen stehen zum Beispiel Auseinandersetzungen um die Rolle schriftlicher Glaubensüberlieferung, um die Normativität der Bezugsinstanzen oder um den Stellenwert geschichtlicher Erfahrung bei der Gewinnung valider theologischer Erkenntnisse.

¹ Vgl. BERNHARD KÖRNER, Neues Interesse an der Lehre von den *loci theologici*. Bericht und Ausblick, in: Pontificia Academia Theologica 9 (2010) 397–418; JUDITH GRUBER, Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von *De Locis Theologicis* mit der Raumtheorie Michel de Certeaus, in: Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 225–250.

Die spanische Namensform „Melchor Cano“ (statt Melchior) folgt dem aktuellen Brauch, frühneuzeitliche Namen in der Regel in der Herkunftssprache der benannten Person zu schreiben.

² Vgl. BERNHARD KÖRNER, Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014, 28–91.

Zum anderen ist momentan großes Interesse an den *loci alieni* zu registrieren. Häufig werden Vorschläge für eine Neufassung oder Erweiterung dieser Bezugsinstanzen theologischer Wissenschaft gemacht, so dass gerade auch die empirischen Wissenschaften sowie die vielfältigen gegenwärtigen Weisen der Erfahrung von der Anwesenheit, aber auch der Abwesenheit Gottes in den Blick rücken. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang ebenfalls, inwiefern die vielfältigen Kulturen und andere Religionen Orte für die christliche Theologie sind.

So soll sich im Folgenden zuerst der Blick auf Melchor Canos berühmtes Werk richten, um das dort erscheinende Verständnis der *loci* im Rahmen seiner Zeit zu skizzieren (Kap. 1). Zur Strukturierung der sich aus diesem Entwurf ergebenden Fragen soll eine Untersuchung der Frühgeschichte seiner Rezeption helfen (Kap. 2). Dazu wurden drei frühe Jesuitentheologen ausgewählt, in deren System und Anwendung der *loci* die bis heute diskutierten Grundfragen bereits angelegt sind. Abschließend ist auf diese gegenwärtigen Fragen und damit auf das Verhältnis der verschiedenen Erkenntnis-Quellen der Theologie systematisch-theologisch einzugehen (Kap. 3). Das Ziel ist, die *loci alieni* in ihrem engen Verhältnis zu den *loci proprii* zu bestimmen, um die grundlegenden Quellen des Glaubens nicht aus dem Blick zu verlieren und sie doch im jeweils neuen Kontext kritisch und kreativ zu verstehen.

1. MELCHOR CANO: *DE LOCIS THEOLOGICIS*

1.1 *Theologie in einer neuen Zeit*

Melchor Canos Werk *De locis theologicis* erschien 1563, also drei Jahre nach seinem frühen Tod und im selben Jahr, als das Konzil von Trient (1545–1563) abgeschlossen wurde. Es ist ein Werk der Frühen Neuzeit, einer für die Kirche äußerst spannenden Epoche, in der die Weichen für Entwicklungen in der Theologie bis heute gestellt wurden. Es war eine Zeit großer Pluralisierung in der europäischen Gesellschaft und der westlichen Christenheit. Gegensätze, die bis dahin integriert werden konnten, verschärften sich und führten zu Spaltungen und Ausdifferenzierungen. Am sichtbarsten wurde dies in den Reformationen. Das Aufbrechen der kirchlichen Einheit beruhte auf einem Auseinanderbrechen der gemeinsamen Verstehensvoraussetzungen. Als das Konzil von Trient nach langem Ringen um dessen Einberufung 1545 schließlich begann, war eine Einigung der Religionsparteien kaum

noch vorstellbar, weil man schon von zu verschiedenen Hermeneutiken und Kirchenvorstellungen ausging.³ Trotzdem waren etwa die lutherischen Prinzipien des *sola scriptura* und der *veritas hebraica*, teilweise auch die Kritik an der kirchlichen Hierarchie mit den weiteren *sola*-Formeln, nicht nur aus den spezifischen reformationstheologischen Anliegen zu erklären. Sie standen ganz im Trend des *recursus ad fontes* und des zunehmenden Subjektbewusstseins im Renaissance-Humanismus.

Aus demselben Kontext erklärt sich, dass Melchor Cano in den *Loci theologici* die Quellentexte und die Frage der Verbindlichkeit ins Zentrum theologischer Argumentation stellte. Der spanische Dominikaner war ein wichtiger Vertreter der Schule von Salamanca, einer losen Gruppe verschiedener Philosophen und Theologen, die seit den 1520er-Jahren vor allem an den spanischen Universitäten Salamanca und Alcalá an einem neuen Ansatz im Geist des Humanismus arbeiteten.⁴ Mit diesen neuen Verstehensvoraussetzungen versuchte Cano eine Vergewisserung über die Prinzipien katholisch-theologischer Erkenntnis herbeizuführen. Die *Loci theologici* sind also keineswegs einfach eine Argumentationshilfe für die kontroverstheologische Auseinandersetzung. Wahrscheinlich schrieb Cano sein Werk vor allem unter dem Eindruck des Konzils, an dessen zweiter Sitzungsperiode 1550/51 er teilnahm. Auch dort ging es ja nicht einfach um eine Abgrenzung von den Protestanten. Mindestens ebenso wichtig war in dieser neuen Zeit, die divergierenden katholisch-theologischen Positionen in zentralen Punkten des Glaubens zu einem Konsens zu bringen.⁵

1.2 Das System der theologischen Orte bei Cano

Cano präsentiert in seinem 518 Druckseiten umfassenden Werk *De locis theologis* zehn „Orte der Theologie, gleichsam Wohnstätten aller theologischen Argumente, an denen die Theologen alle ihre Argumentationen zur Bestätigung oder zur Widerlegung [*sc.* von Aussagen] finden können.“⁶ Zur selben Zeit veröffentlichte der lutherische Theo-

³ Vgl. JOHN W. O'MALLEY, Trent. What Happened at the Council, Cambridge, MA 2013, 49–76.

⁴ Zu Canos Biographie und Situierung in der Schule von Salamanca: JUAN BELDA PLANS, La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI (Biblioteca de autores cristianos. Serie maior 63), Madrid 2000, 501–750.

⁵ Vgl. O'MALLEY, Trent, 249f.

⁶ „Theologiae locos proponimus, tanquam domicilia omnium argumentorum Theologorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes sive ad confirmandum

loge Philipp Melanchthon (1497–1560), der ebenso humanistisch geprägt war, ein Werk mit fast demselben Titel: *Loci praecipui theologici* (1559)⁷, das nach mehreren Überarbeitungen aus den 1521 publizierten *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* hervorgegangen ist. Die *Loci* Melanchthons bezeichnen Hauptstücke der Theologie wie Rechtfertigung, Gnade, Sünde, Glaube usw. Angeregt von Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536), entwarf der humanistisch-theologische Mitstreiter Luthers „eine Zusammenstellung von theologischen Sachthemen, die als Lese- und Verstehensanleitung für die Heilige Schrift dienen soll.“⁸ Canos Orte folgen einem ganz anderen Prinzip. Es lässt sich auf Aristoteles' Topik und auf die Schule humanistischer Rhetorik von Rudolf Agricola (1444–1485) zurückführen. Agricola gab Rednern ein Instrumentarium an die Hand, mit dem sie schlagkräftige von weniger überzeugenden Argumenten unterscheiden konnten. Nicht die inhaltliche Begründung wie bei Melanchthon stand im Vordergrund des Interesses, sondern die jeweilige Herkunft und Anwendung eines Arguments, also formale Kriterien.⁹

Anders als Agricola mit seiner Rhetorik-Schule ging es Cano aber um etwas Grundsätzlicheres: Mit den *loci* wollte er die Prinzipien der Theologie darstellen. Dies sind für ihn einerseits die grundlegenden Bezeugungsinstanzen der Offenbarung und damit Bezugsinstanzen der Theologie, andererseits die Art und Weise theologischer Erkenntnis im Bezug auf diese Instanzen. So finden sich bei jedem der zehn Orte ausführliche Erörterungen: zum Beispiel zur Frage des biblischen Kanons, zur Inspiration der Schrift, zum Verständnis der theologischen Tradition, zur Abgrenzung der Glaubenslehre von natürlichen Wahrheiten und ethischen Fragen, zur Definition der Kirche und ih-

sive ad refellendum inveniunt“. LTh I,3. – Alle Angaben mit Buch und Kapitel nach MELCHOR CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563 [= LTh]; spanische Übersetzung mit ausführlicher Einleitung: MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, übers. von Juan Belda Plans (Biblioteca de autores cristianos. Serie maior 85), Madrid 2006; zur Entstehungsgeschichte vgl. BORIS HOGENMÜLLER, *Melchioris Cani De locis theologicis libri duodecim*. Studien zu Autor und Werk (Wissenschaftliche Beiträge Tectum. Theologie 9), Baden-Baden 2018.

⁷ PHILIPP MELANCHTHON, *Loci praecipui theologici* (1559), hg. und übers. von Peter Litwan und Sven Grosse, 2 Bde. (Lateinisch-Deutsch), Leipzig 2018–2020.

⁸ PETER WALTER, Philipp Melanchthon und Melchor Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert, in: Günter Frank/Kees Meerhoff (Hg.), *Melanchthon und Europa*, Bd. 2 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6/2), Stuttgart 2002, 67–84, hier 67.

⁹ Vgl. LTh I,3; KÖRNER, *Orte des Glaubens*, 94–105; zur Vorgeschichte vgl. GÜNTER FRANK, *Topik als Methode der Dogmatik. Antike – Mittelalter – Frühe Neuzeit* (Theologische Bibliothek Töpelmann 179), Berlin 2017.

rer Autorität, zum Wesen von Konzilien, zur Rolle der Theologen, zum Verhältnis von Philosophie, Theologie und Geschichte. Bei allen Orten gibt Cano genaue Kriterien an, wann ein Argument aus diesem Ort theologisch als sicher, als nur wahrscheinlich oder als unsicher qualifiziert ist.¹⁰ Am Ende des Werks stehen Überlegungen, wie die entsprechend gefundenen Argumente in der Disputation zu verwenden sind. Dieser Teil der Schrift ist wegen des frühen Todes des Autors unvollendet geblieben. So liegen von ihm selbst nur wenige Beispiele für die konkrete Anwendung der *loci* vor.

Cano unterscheidet im Anschluss an Thomas von Aquin (1224/25–1274) zwischen Argumenten, die auf Autoritäten basieren, und Vernunftargumenten. Während in anderen Wissenschaften Vernunftargumente an erster Stelle stünden, biete in der Theologie, weil sie auf Offenbarung beruht, eine Instanz von Autorität (*locus ab auctoritate*) das der Eigenart theologischer Erkenntnis angemessenste (*maxime proprium*) und wirksamste (*efficacissimum*) Argument.¹¹ Wenn Cano aber lediglich schreibt, „die Vernunft folgt dann gleichsam als Dienerin“¹², unterschlägt er den ersten Teil der Aussagen von Thomas über die wichtige Rolle der Vernunft im Erläutern des Glaubens aufgrund des bekannten gnadentheologischen Prinzips: „Da nämlich die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet, ist es nötig, dass die natürliche Vernunft dem Glauben dient.“¹³ ‚Autoritätsargument‘ heißt hier außerdem nicht, ein Argument würde allein deswegen als wahr behauptet, weil eine bestimmte Person es vertritt. Es geht vielmehr theologisch um das *extra nos* des Glaubens, um die Ursprünglichkeit der Offenbarung, die den Menschen in den Zeugnissen von der Person Jesu Christi gegenübertritt. So beginnt die Liste der *loci*¹⁴ mit (1)

¹⁰ Vgl. Canos Erläuterungen, wie Argumente zu finden und zu beurteilen sind: LTh XII,10.

¹¹ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* [= STh] I, q. 1, a. 8 ad 2; THOMAS VON AQUIN, *Gottes Dasein und Wesen. Summa theologia I, 1–13* (Deutsche Thomas-Ausgabe 1), Salzburg 31934. Vgl. CANO, LTh I,2.

¹² „Ratio deinde veluti pedissequa sequitur.“ LTh I,2.

¹³ „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei.“ STh I, q. 1, a. 8 ad 2.

¹⁴ Die einzelnen *loci* in Kurzfassung: „Primus igitur locus est auctoritas sacrae scripturae: quae libris Canonicis continetur. Secundus est auctoritas traditionum Christi et apostolorum, quas quoniam scriptae non sunt, sed de aure in aurem ad nos pervenerunt, vivae vocis oracula rectissime dixeris. Tertius est auctoritas ecclesiae catholicae. Quartus, auctoritas conciliorum praesertim generalium, in quibus ecclesiae catholicae auctoritas residet. Quintus, auctoritas ecclesiae Romanae, quae divino privilegio et est, et vocatur apostolica. Sextus est auctoritas sanctorum veterum. Septimus, est auctoritas Theologorum scholasticorum, quibus adiungamus etiam iuris pontificii

der Heiligen Schrift und (2) der apostolischen Tradition. Sie sind für Cano die Quelle der Theologie und ihr Fundament, während die weiteren Bezeugungsinstanzen diese ersten Prinzipien interpretieren und aus ihnen Schlussfolgerungen ziehen (LTh XII,3). In einem abgeleiteten Sinn kommen also weitere Argumente aus (3) der *auctoritas* des Glaubens der Kirche, der in ihr als ganzer unfehlbar überliefert wird. (4) Konzilien sowie die amtlichen Lehrer der (5) römischen Kirche definieren diesen Glauben und sind damit weitere Orte der Theologie. Autorität haben aber auch (6) die frühen Heiligen¹⁵ und (7) die scholastischen Theologen, zu denen Cano ebenfalls die Kirchenrechtler zählt. Sie bringen ans Licht, was in der Schrift und der Tradition verborgen ist. Nach damaliger Auffassung helfen speziell die Heiligen zur richtigen Schriftauslegung, die Scholastiker zur Explikation des Glaubens und die Kanonisten zur Beantwortung pastoraler Fragen. Wer der einhelligen Meinung dieser Gruppen widerspreche, sei der Häresie zumindest sehr nahe, so Cano (LTh VIII,4). Diese sieben ersten Orte bezeichnet Cano als *loci theologici proprii*, also als Orte, die theologie-immanente Argumente bieten.

Die übrigen drei Orte stellen „hinzugefügte“ (*ascrip̄tita*), „vom Fremden gewonnene“ (*ex alieno emendicata*) Argumente zur Verfügung (LTh I,3), die aber ebenfalls theologische sind (LTh IX,1). Zu diesen zählen Argumente (8) der natürlichen Vernunft, welche von der Familie des Hl. Thomas, wie Cano schreibt, besonders gepflegt werden. Metaphysische Argumente und humanwissenschaftliche Einsichten als theologie-feindlich abzulehnen, sei falsch (LTh IX,2 und 9). Er warnt aber vor allzu großem Vernunftoptimismus und vor einer sophistischen Syllogismen-Theologie. Wer nur so argumentiert, zeige nichts als Scheinbildung. Theologie müsse vielmehr vom Schriftfundament

peritos. Nam iuris huius doctrina quasi ex altera parte scholasticae Theologiae respondet. Octavus, ratio naturalis est, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet. Nonus est auctoritas Philosophorum qui naturam ducem sequuntur. In quibus sine dubio sunt Caesarei Iurisconsulti, qui veram et ipsi (ut Iureconsultus ait) Philosophiam profitentur. Postremus denique est humanae auctoritas historiae, sive per auctores fide dignos scriptae, sive de gente in gentem traditae, non superstitiose atque aniliter, sed gravi constantique ratione.“ LTh I,3.

¹⁵ In LTh VII,3 spricht Cano z. T. auch von den Kirchenvätern (*patres*), ohne sie genau von den *sancti veteres* abzugrenzen. Es geht ihm jedenfalls um die *vetustas* der Bezeugung durch ‚heilige‘ Lehrer. Eine klare zeitliche Eingrenzung des Konzepts ‚Kirchenvater‘ auf die christliche Antike setzte sich in der Neuzeit nur langsam durch; im 16. Jahrhundert war es noch sehr fließend, so MATHIAS MÜTEL, Mit den Kirchenvätern gegen Martin Luther? Die Debatten um Tradition und auctoritas patrum auf dem Konzil von Trient (Konziliengeschichte. Untersuchungen), Paderborn 2017, 273–283.

ausgehen. So äußert Cano Verständnis für die reformatorischen Anfragen gegen die scholastisch-spekulative Theologie. Sich aber allein auf die Schrift zu stützen, sei ebenso falsch. Zwar hätten die Apostel alles vom Heiligen Geist erfahren, wir aber müssten uns auch (9) auf die Philosophen, die Humanwissenschaften, die philosophische Ethik und die Rechtswissenschaft stützen, um die Wahrheit je nach Zeit und Ort richtig zu erfassen (LTh IX,9 ad 5; X,4–8). Dieses Geschichtsbewusstsein zeigt sich besonders im letzten *locus* (10), der menschlichen Geschichte. Mit ihr könne der Glaube zwar nicht sicher begründet werden, sie biete aber eine Hilfestellung, um etwa bestimmte Begebenheiten als unterstützende Beispiele korrekt wiederzugeben (LTh XI,2).

Im Vergleich zu Thomas von Aquins philosophisch-theologischer Argumentation spielen in Canos Entwurf Quellentexte aus der Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Offenbarung eine viel stärkere Rolle. Vernunftargumente bleiben in seiner scholastischen Methode wichtig, doch ist an vielen Stellen der Schrift *De locis theologicis* diesbezüglich eine gewisse Skepsis wahrzunehmen. Beide Beobachtungen bedeuten jedoch nicht, geschichtliche Kontextualisierungen würden die theologische Erkenntnis nach Cano nun bestimmen. Für Peter Hünermann korrespondiert „der hier zugrunde gelegte Wissenschaftsbegriff [...] dem Ockhamschen Wissenschaftskonzept. Er setzt voraus, dass Wahrheit immer Satz Wahrheit ist, d. h. dass eine Wissenschaft von evidenten, d. h. infalliblen Prinzipien bzw. Grundsätzen ausgehen und ein notwendiges Ganzes von Sätzen bilden muss.“¹⁶ Im Konkreten jedoch besteht die Arbeit mit den *loci* auch bei Cano keineswegs in einem bloß logischen Ableiten theologischer Konklusionen aus wahren Sätzen, die auf die Offenbarung zurückgeführt werden. Gerade an den interpretierenden Orten spielt Glaubenserfahrung durchaus eine Rolle, weil ja die Deutung von Schrift und Tradition unhintergebar im Kontext dieser Erfahrung erfolgt. Zudem beziehen sich etwa einzelne zitierte Worte von Heiligen auf mystische und andere religiöse Erfahrung, die damit einen Platz im System der *loci* erhält.

¹⁶ PETER HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 170.

2. DIE FRÜHE REZEPTION VON CANOS *LOCI THEOLOGICI* BEI DREI JESUITENTHEOLOGEN

Diesen Entwurf einer theologischen Wissenschaftslehre rezipierten unmittelbar nach seiner Veröffentlichung drei frühe Jesuitentheologen – obwohl sich Melchor Cano sehr abschätzig über den neuen Orden der Jesuiten äußerte!¹⁷ Viele frühe Mitglieder der 1540 gegründeten Gesellschaft Jesu hatten bei den reformorientierten Dominikanern in Salamanca und Alcalá studiert¹⁸, darunter die drei Professoren für scholastische Theologie in Rom, Ingolstadt und Alcalá, die im Zentrum die folgenden Untersuchung stehen: Francisco de Toledo (1534–1596)¹⁹, Gregorio de Valencia (1549–1603)²⁰ und Gabriel Vázquez (1549–1604)²¹. Sie lehrten in den vier Jahrzehnten nach dem Abschluss des Konzils von Trient an drei Universitätsstädten, die zu den wichtigsten theologischen Zentren in den Ländern gehörten, die heute Italien, Spanien und Deutschland bilden. Es handelt sich um eine gegenwärtig großenteils unbekannte Epoche der Theologie, die aber bis ins 20. Jahrhundert hinein sehr prägend war. Die Werke der genannten Theologen wurden jedenfalls äußerst weit verbreitet. Doch nicht nur wegen deren theologiegeschichtlicher Bedeutung²² sollen ihre methodologischen Neuansätze, insbesondere deren Rezeption von Cano, untersucht werden. Auch der Umstand, dass sie dies während der Rezeptionsphase eines für die Kirche und die Theologie bedeutenden Konzils und in einer Zeit tiefgreifender Umbrüche in Kirche und Gesellschaft erarbeiteten, legt nahe, diese Autoren als Vergleichspunkte für die sich anschließenden Überlegungen zur aktuellen Cano-Rezeption in einem

¹⁷ Vgl. BORIS HOGENMÜLLER, „Enemigo de los Jesuitas“. Melchior Canos Verhältnis zu den Jesuiten, in: *Theologie und Philosophie* 88 (2013) 389–396.

¹⁸ Vgl. JOHN MONTAG, The Jesuits and the School of Salamanca. How the Dominicans Formed the Society of Jesus, in: Anna Bonta Moreland/Joseph Curran (Hg.), *New Voices in Catholic Theology*, New York 2012, 147–162.

¹⁹ Vgl. KLAUS REINHARDT, Toledo, Francisco de, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 12 (1997) 288–291; LUKE MURRAY, Jesuit Biblical Studies after Trent. Franciscus Toletus & Cornelius a Lapide (*Refo500 Academic Studies* 64), Göttingen 2019, 59–62.

²⁰ Vgl. ANTOLÍN ÁLVAREZ TORRES, Gregorio de Valencia, in: Maximiliano Fartos Martínez/Lorenzo Velázquez Campo (Hg.), *La Filosofía Española en Castilla y León de los orígenes al Siglo de Oro* (*Filosofía* 7), Valladolid 1997, 393–411.

²¹ Vgl. HERMAN H. SCHWEDT, Vázquez, Gabriel, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 12 (1997) 1168–1175.

²² Für einen ersten Überblick: BERNHARD KNORN, Theological Renewal after the Council of Trent? The Case of Jesuit Commentaries on the *Summa Theologiae*, in: *Theological Studies* 79 (2018) 107–127.

theologischen Kontext, der von analogen Entwicklungen geprägt ist, heranzuziehen.

2.1 Mit Cano über die scholastische Methode hinaus

Die drei genannten Jesuiten verfassten die ersten praktisch kompletten Kommentare zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin. Es mag seltsam erscheinen, dass man in einer Zeit, in der man so viel Neues wahrnahm, auf Thomas von Aquin aus dem 13. Jahrhundert zurückgriff. Das tat man nicht etwa aus Verunsicherung, sondern aus materialorganisatorischen und didaktischen Gründen.²³ Manche Autoren fühlten sich Thomas auch inhaltlich verpflichtet, andere orientierten sich eher an Johannes Duns Scotus (um 1266–1308) oder an nominalistischen Autoren wie Wilhelm von Ockham (um 1288–1347/48) oder Gabriel Biel (um 1418–1495). Sie organisierten den Stoff aber gleichwohl nach der *Summa* von Thomas. Wahrscheinlich half dieser Rückgriff auf ein bewährtes Vorbild, die Fixierung auf kontroverstheologisch umstrittene Einzelfragen zu lösen und wieder zu einer breit aufgestellten Dogmatik kommen, die alle Themen im Blick behält. Sie nahmen das Modell der *quaestio disputata* von Thomas auf und entwickelten es mit den *loci theologici* von Cano weiter.

Dies geschah in einer Epoche, in der die Theologie neu ansetzen musste. Letztlich war eine ähnliche geistesgeschichtliche Leistung wie die von Thomas selbst erforderlich. Mit der Entwicklung des literarischen Genus der *Summa* war es gelungen, das Zeugnis der Schrift, ihre Deutung in der Patristik, die Normierung des Glaubens in Bekenntnissen und die jeweils neue glaubende und denkende Durchdringung desselben in einer alles umfassenden und doch kompakten Form zusammenzuhalten. Dies sei nach Alois Grillmeier (1910–1998) dem „Geist des Hl. Thomas“ in besonderer Weise gelungen, doch brauche es „immer neue Anstrengungen, um die Ratio im Dienst der Fides zu halten, um Bibel, Symbolum und Summa nicht auseinanderfallen zu

²³ Vgl. BERNHARD KNORN, Summenkommentare früher Jesuitentheologen. Kreative Treue zu Thomas von Aquin, in: Benjamin Dahlke/Bernhard Knorn (Hg.), Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit (FS Leonhard Hell), Freiburg i. Br. 2018, 17–31; JACOB SCHMUTZ, From Theology to Philosophy. The Changing Status of the Summa, 1500–2000, in: Jeffrey Hause (Hg.), Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide, New York 2018, 221–241; LIDIA LANZA/MARCO TOSFE, The Commentary Tradition on the *Summa Theologiae*, in: Dies. (Hg.): *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae* from the 15th to the 17th Centuries (Ancient and Medieval Philosophy 114), Löwen 2021, 3–93.

lassen.²⁴ Die frühen Jesuitentheologen haben genau dies versucht, und Melchor Canos stellte ihnen mit den *Loci* die nötige Gesamtsicht der Prinzipien zur Verfügung.

Der erste der drei Jesuitentheologen, Francisco de Toledo, studierte unter Domingo de Soto (1494–1560), einer der Hauptfiguren der Schule von Salamanca, ab 1556 in dieser Universität. Cano hatte die Stadt zwei Jahre zuvor bereits verlassen. Trotzdem kannte Toledo mit einiger Wahrscheinlichkeit die *Loci* Canos, als er in den 1560er-Jahren in Rom Theologie lehrte.²⁵ Denn seine eigene Liste der acht *loci*²⁶ ähnelt der von Cano in weiten Teilen, während sie sich von derjenigen seines Lehrers Soto unterscheidet.²⁷ Toledo nannte aber den Namen Canos nicht. Erst Gregorio de Valencia, der etwa zehn Jahre später in Bayern zu lehren begann, verwies auf Cano, und Gabriel Vázquez, am Ende des Jahrhunderts in Spanien, lobte Canos Entwurf sogar.²⁸ Alle drei kamen auf die *loci* im Rahmen ihrer Kommentare zum 8. Artikel der 1. Quaestio der *Summa theologiae* zu sprechen, in dem Thomas von Aquin diskutierte, ob und wie die Theologie begründet argumentiert. Thomas unterschied zwischen systemfremden und der Theologie entsprechenden Autoritäten (*extranei* und *proprii*), entwickelte aber keine eigentliche Liste oder Systematik der *loci*. Das taten erst Cano und im Anschluss an ihn die drei Jesuiten.

²⁴ ALOIS GRILLMEIER, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik (1960), in: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. ²1978, 585–636, hier 636.

²⁵ In der Bibliothek des Collegium Romanum, an dem Toledo lehrte, befand sich die Erstausgabe der *Loci theologiae* Canos von 1563, so der Besitzvermerk dieses gescannt online verfügbaren Bandes (https://archive.org/details/bub_gb_U-F4pEoTtaAC, abgerufen am 22.10.2020). Seit welcher Zeit das Buch in der Bibliothek war, ist allerdings nicht sicher.

²⁶ „Circa istum articulum nota octo esse modos argumentandi in theologia: puta ab auctoritate Sacrae Scripturae, a Conciliis, a traditionibus, a Pontificiis determinationibus, a Sanctorum Doctorum communi consensu, ab unius vel aliquorum Doctorum Sanctorum auctoritate, a communi omnium Scholasticorum placito, a ratione naturali.“ FRANCISCO DE TOLEDO, In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio, hg. von Giuseppe Paria, Bd. 1, Rom 1869, 46 (q. 1, a. 8).

²⁷ Soto führte in seinem Thomaskommentar lediglich *quatuor media* an, auf die sich die Theologie stützen könne, und lehnte sich damit eng an die Vorgabe aus STh I, q. 1, a. 8 an. Vgl. dazu BERNHARD KÖRNER, Melchior Cano: De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 78.

²⁸ Vgl. GREGORIO DE VALENCIA, Commentariorum theologicorum tomi quatuor (1591), Bd. 1, Ingolstadt 1603, 52 (disp. 1, q. 1, pct. 5, § 1); GABRIEL VÁZQUEZ, Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus, Alcalá 1598, 74f. (disp. 12, cap. 1).

2.2 Verschiedene Schwerpunkte in Anordnung und Anwendung der *loci*

Vergleicht man die Anordnung und die Anwendung der *loci* bei den Jesuitentheologen, fallen verschiedene Schwerpunktsetzungen auf. Dahinter stehen theologische Richtungsentscheidungen am Anfang der Neuzeit, die bis heute nachwirken.

Während Cano den Glauben zunächst vor allem durch die gesamte Kirche und die Konzilien überliefert sah, versuchte Francisco de Toledo die *loci* klar als propositional lehrende Instanzen zu spezifizieren. Interessanterweise stehen bei ihm die Konzilien noch vor den Traditionen – vielleicht unter dem Eindruck des damals soeben abgeschlossenen Konzils von Trient.²⁹ Während Cano noch von der Überlieferung des Glaubens durch alle Heiligen ausgegangen war, begrenzte Toledo sie auf die „Heiligen Lehrer“ (*doctores sancti*). Dabei unterschied er sogar zwei verschiedene Orte, weil der Konsens der Lehrer ein Argument mit einer höheren dogmatischen Qualifikation (*de fide*) liefere als eine individuelle Lehre (*multum probabile*), da es auch unter Heiligen Lehrern gravierende Meinungsunterschiede gebe.³⁰ Blickt man auf die konkrete Anwendung der *loci* in theologischen Argumentationen bei Toledo, bestätigen sich die Beobachtungen. Der Jesuit am Römischen Kolleg stand noch am Anfang der Entfaltung einer eigenen theologischen Methode. Er kommentierte primär den Text der *Summa theologiae*. Doch bemerkte er offenbar, dass die häufigen Konvenienzargumente in den Quaestionen des Thomas nicht mehr überzeugten. So reicherte er die Begründungen mit Belegen aus den normativen Quellen der Theologie an: vor allem mit Schriftzitate, lehramtlichen Entscheidungen und Kirchenväter-Worten, also mit positiver Theologie. Instanzen verschiedener Art sollten im Streit seiner Zeit die Begründungen absichern. Der breite Konsens in der Deutungsgeschichte stellte für ihn ein wichtiges Kriterium für die Wahrheit einer bestimmten Lehre dar.

Bei Gregorio de Valencia erscheinen die Anordnung und Anwendung der *loci* im Vergleich zu Toledo theologisch deutlich geklärt.³¹ Er

²⁹ Obwohl Toledo die Autorität der Konzilien und die Bedeutung der Tradition ausführlich definiert, gibt er keine Begründung für deren eigentümliche Anordnung im System der *loci*, vgl. TOLEDO, Enarr. I, 48f. (q. 1, a. 8).

³⁰ Ebd., 51 (q. 1, a. 8).

³¹ „Haec autem pronuntiata seu principia continentur in universum Septem quasi locis, et velut sedibus argumentorum vere Theologicorum. Nimirum 1. auctoritate Scripturae sacrae, seu verbo Dei scripto. 2. auctoritate Traditionum Apostolicarum, seu verbo Dei non scripto. 3. auctoritate summorum Pontificum, cum quae sit doctrina fidei definiunt. 4. auctoritate Conciliorum Oecumenicorum. 5. auctoritate consentiente

stellt Schrift und Tradition als Quellen nebeneinander und bezieht beides klar auf das Wort Gottes. Sodann folgt das oberste kirchliche Lehramt im Papst, sofern er die Glaubenslehre definiert, und im Ökumenischen Konzil. Er fügt es nach dem Papst an, weil die Konzilsbeschlüsse von diesem bestätigt werden müssen, wie Valencia in einer anderen Schrift ausführt.³² Es folgen die theologischen Lehrer, bei denen es auf den Konsens ankommt: untereinander und mit den Kirchenvätern. An sechster Stelle steht der allgemeine Konsens der Gläubigen, der bei den hier untersuchten Autoren zum ersten Mal so explizit erscheint. Bei Cano war er an dritter Stelle unter der Unfehlbarkeit der Kirche im Glauben gefasst; in Toledos Konzentration auf die lehrenden Instanzen entfiel er. In der Anordnung der Orte folgt Valencia einem hierarchischen Prinzip, während Cano die Autoritäten eher vom Allgemeinen zum Besonderen geordnet hatte. Bei der konkreten Anwendung benützt Valencia anders als Toledo die *loci* nicht als Fundorte für Belege, sondern entwickelt inhaltliche Begründungen aus den verschiedenen Quellen der Theologie. So findet sich in seiner Behandlung der *loci* ein umfangreiches Kapitel zur Schrifthermeneutik und ein weiteres zum Gebrauch von Argumenten³³, nachdem er in der Schrift *Analysis fidei catholicae* von 1585 bereits die Rolle der kirchlichen Autoritäten bei der Entscheidung über Glaubensaussagen offenbarungstheologisch und ekklesiologisch erörtert hatte. Anders als Toledo hatte Valencia nämlich konkrete Gegner, gegen die er von Ingolstadt aus argumentierte: Lutheraner und Calvinisten, deren Schriften er gut kannte. Er entwickelte mit den *loci* also eine hermeneutisch geklärte und komplex argumentierende Theologie. Ähnlich wie bei Toledo endet bei Valencia die Liste der *loci* mit dem Ort der natürlichen Vernunft, doch versteht er sie in ihrer die Begründung der Offenbarung festigenden Rolle teils als eigentlich theologischen Ort. Denn im Anschluss daran nennt er noch einmal die Vernunft sowie die Geschichte und die Philosophen als *loci alieni* wie bei Cano.³⁴ Allerdings haben die nichttheologischen Wissenschaften weder für Valencia noch für Tole-

Doctorum Ecclesiasticorum. 6. Communi fidelium Consensu, cum de eo in re aliqua ad religionem pertinente constiterit. 7. et denique Veritate naturaliter certa et evidenti, quando ad eam quoque veritas fidei adhibetur ex aliquo reliquorum locorum, quos enumeravimus deprompta, ut ita conclusio Theologica ex utraque veritate collecta, nitatur etiam revelatione fidei, quae est ratio formalis sub Qua obiecti Theologiae.“ VALENCIA, Comm. I, 51 (disp. 1, q. 1, pct. 5, § 1).

³² GREGORIO DE VALENCIA, De rebus fidei hoc tempore controversis libri, Lyon 1591, 86f. (*Analysis fidei catholicae* VIII, cap. 7).

³³ VALENCIA, Comm. I, 54–72 (disp. 1, q. 1, pct. 5, §§ 3f.).

³⁴ Ebd., 51 (disp. 1, q. 1, pct. 5, § 1).

do eine große Bedeutung zur weiteren Erschließung und Prüfung der theologischen Erkenntnis.

Gabriel Vázquez' Liste der *loci* schließlich ist mit derjenigen von Cano praktisch identisch.³⁵ Lediglich die römische Kirche an Canos 5. Stelle wird bei Vázquez explizit auf den Papst beschränkt, und an 6. Stelle erscheinen nun die „Kirchenväter“ (*patres*) anstelle der Heiligen. In der Erläuterung setzt er aber einige besondere Akzente. Er unterscheidet nicht so sehr wie Cano die sieben *loci proprii* von den drei *loci alieni*, sondern die Fundamente der Theologie, zu denen er Schrift, Tradition und Lehramt zählt, differenziert er von den interpretierenden Instanzen: Kirchenväter, Theologen und Philosophen sowie Vernunft und Geschichte.³⁶ Vázquez geht anders als seine beiden Kollegen im Jesuitenorden ausführlich auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie ein und präsentiert eine erstaunlich moderne Hermeneutik der Geschichte für die Theologie.³⁷ Dabei wird deutlich, wie sehr die Theologie zum Verständnis der Schrift und der Traditionen, der Konzils- und Papstentscheidungen auf eine gute Kenntnis der Kirchen- und Profangeschichte angewiesen ist. Doch dient die Historik nicht nur als Hilfswissenschaft. Vázquez trifft fundamentale Aussagen zur Geschichtlichkeit der Offenbarung und der Glaubenzustimmung.³⁸

Mit dieser Präsentation der *loci* weckt Vázquez hohe Erwartungen an deren konkrete Verwendung. Über weite Strecken bietet er in seinem äußerst umfangreichen Summenkommentar jedoch eher positiv-theologische Materialsammlungen als eine gelungene Integration der *loci* in seine Argumentation. In den entscheidenden Passagen vieler Disputationen argumentiert er weder biblisch noch patristisch, sondern allein philosophisch-theologisch. Bei ihm scheint die über Canos Vermittlung von den Jesuitentheologen wieder angestrebte Integration von Schrift und Vätern in die systematische Theologie letztlich nicht vollständig zu gelingen.

³⁵ „Primus igitur locus est auctoritas sacrae Scripturae. Secundus, auctoritas traditionum Christi, et Apostolorum. Tertius, auctoritas Ecclesiae Catholicae. Quartus, auctoritas Conciliorum. Quintus, auctoritas Pontificis Romani. Sextus, auctoritas Patrum. Septimus, auctoritas Theologorum scholasticorum, cum quo etiam recenseri solet auctoritas Iurisprudentium ex ea parte qua Theologus agit de iuris doctrina. Octavus, ratio naturalis lumine naturali deducta. Nonus, auctoritas philosophorum. Decimus, auctoritas humanae historiae.“ VÁZQUEZ, Comm. I/1, 75 (disp. 12, cap. 1).

³⁶ Ebd., 75f. (disp. 12, cap. 1f.).

³⁷ Ebd., 76–78 (disp. 12, cap. 3–5).

³⁸ Ebd., 78 (disp. 12, cap. 5).

2.3 Drei Typen im Verständnis der *loci*

Überblickt man die Aufnahme der *loci theologici* von Cano in diesen drei Summenkommentaren, lassen sich drei verschiedene Verständnis- und Anwendungsweisen erkennen. In jenen drei Typen, die sich bereits vor der Wende zum 17. Jahrhundert herauszubilden begannen, spiegeln sich drei Verständnisse und Anwendungsweisen der *loci theologici*, wie sie heute diskutiert werden.

In einem ersten Zugang können die *loci* einfach dazu dienen, Belege für ein theologisches Begründungsverfahren zu finden. Vor allem im Neothomismus des 19./20. Jahrhunderts sind Canos *loci* entsprechend verkürzt als Orte, an denen man *dicta probantia* findet, angewandt worden.³⁹ Sicherlich ist ein ähnlicher Umgang mit den Quellen gelegentlich auch bei den Jesuitentheologen zu finden, so teilweise bei Francisco de Toledo. Doch war zu ihrer Zeit das historisch-kritische und dogmenhermeneutische Bewusstsein bei weitem nicht so entwickelt wie zum Ende des 19. Jahrhunderts. Deshalb waren die neuscholastischen Versuche, die Zweite Scholastik etwa mit derartigen Beweisverfahren wieder aufleben zu lassen, anachronistisch.

Ein zweiter Zugang ist dadurch charakterisiert, dass die *loci* dazu dienen, die theologische Gewissheit bestimmter Argumente anzugeben, indem man ihre Nähe oder Ferne zur christlichen Offenbarung und die größere oder geringere Autorität der Bezeugungsinstanz bestimmt. In diesem Zusammenhang wird die Anordnung der *loci* hierarchisch verstanden: Ein Argument aus einer höheren Stelle ist theologisch gewichtiger als eines aus einer niedrigeren. Es geht hier also nicht nur um ein ‚Finden‘ (*invenire*), sondern um ein ‚Beurteilen‘ (*diiudicare*) von Argumenten.⁴⁰ Hinter diesem Vorgehen steht eine begründete

³⁹ Zeugnisse dieses *loci*-Verständnisses finden sich zum Beispiel in der Übersetzung von STh I, q. 1, a. 8 ad 2 der Deutschen Thomas-Ausgabe (1933), wo *locus* mit „Beweis“ wiedergegeben wird, sowie in konkreter Anwendung in entsprechenden Lehrbüchern, z.B. JOSEPH POHLE/JOSEF GUMMERSBACH, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1 (Wissenschaftliche Handbibliothek. Theologische Lehrbücher), Paderborn ¹⁰1952. Dort werden Lehrsätze aus der Schrift, den Vätern, der Lehre der Kirche, den Theologen, der Vernunft bewiesen.

⁴⁰ Diesen Unterschied im Anschluss an CANO, LTh XII,10, betont AMBROISE GARDEIL, Lieux théologiques, in: Dictionnaire de théologie catholique 9 (1926) 712–747, hier 720–722. Zeugnisse dieses *loci*-Verständnisses finden sich zum Beispiel bei ALBERT LANG, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte (Münchener Studien zur historischen Theologie 6), München 1925; MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN, Handbuch der katholischen Dogmatik (1873), hg. von Martin Grabmann, Bd. 1: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften 3), Freiburg i. Br. ³1959,

theologische Hermeneutik, wie sie etwa bei Gregorio de Valencia zu erkennen ist. Als Kritik kann angeführt werden, dass dieses Verfahren allzu sehr von einzelnen wahren Sätzen ausgeht, deren theologischer Stellenwert allein formal beurteilt wird.⁴¹ Verwendet man Aussagen aus den *loci* jedoch in einer theologischen Argumentation, die primär inhaltliche Aspekte diskutiert und in der eine höhere Bezeugungsinanz die niedrigere nicht einfach entwertet, sondern sie als komplementär verstanden werden, dann ist dieser Zugang zu den *loci* durchaus auch heute vermittelbar. Max Seckler und Bernhard Körner gehen in diese Richtung.⁴²

Ein dritter Zugang zu den *loci* versteht diese nicht methodologisch, sondern epistemologisch. Das System der *loci* begründet demnach, welche Prinzipien es in der theologischen Wissenschaft überhaupt gibt. An den theologischen Orten wird beobachtet, wie theologische Bedeutung entsteht, etwa indem sie zwischen den Orten verhandelt wird, und so ein Erkenntnisprozess beginnt. Autorität ist dann nicht aufgrund formaler oder inhaltlicher Kriterien von vornherein gegeben, sondern sie ist kontextuell bedingt und entsteht im Diskurs. Zum Beispiel das Verständnis der Geschichte als hermeneutischer Kontext lehramtlicher Aussagen bei Gabriel Vázquez weist anfänglich in diese Richtung. Neuere Ansätze, die *loci* als Prinzipienlehre zu verstehen, welche die kontextuelle Bedingtheit theologischer Aussagen beachtet, finden sich bei Peter Hünermann. Er und andere Theologinnen und Theologen haben in jüngerer Zeit Entwürfe vorgelegt, das Konzept der *loci theologici* zu erneuern. Sie haben neue Orte vorgeschlagen und dabei einerseits die Glaubenspraxis aller Christen (Glaubenssinn der Gläubigen, Liturgie, Diakonie), andererseits die Kontextualität allen Glaubens in den anderen Religionen sowie in nicht-theologischen Wissens- und Erfahrungsbereichen einzubeziehen versucht.⁴³ Besonders in postmodernen Ansätzen, aber nicht nur dort, wird die theologische

108–114 (§ 15); 400–423 (§§ 49f.).

⁴¹ Vgl. HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre, 170–174.

⁴² Vgl. MAX SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Walter Baier u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 1 (FS Joseph Ratzinger), St. Ottilien 1987, 37–65, hier 56–58; KÖRNER, Orte des Glaubens, 168–178.

⁴³ HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre, 207–251; vgl. auch AGNES SLUNITSCHKE/THOMAS BREMER (Hg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (Quaestiones disputatae 304), Freiburg i. Br. 2020. – Der *sensus fidelium* ist allerdings keineswegs ein „neuer“ Ort, wie teils behauptet wird (z. B. ebd., 119). Bereits bei Gregorio de Valencia ist er explizit genannt. ‚Neu‘ ist allenfalls das Verständnis der Gläubigen als selbstbestimmte, freiheitliche Subjekte im Glauben.

Bedeutung der *loci alieni* hervorgehoben. Sie versuchten auch die Erfahrungen der Entzogenheit Gottes sowie die schwache Autorität der *loci proprii* an den Orten säkularen Lebens nach dem Ende der großen Erzählungen entsprechend zu beachten.⁴⁴

3. ZUR ROLLE DER *LOCI THEOLOGICI* IN HEUTIGER DOGMATIK

Mit der vorgenommenen Kartierung des Rezeptionsfelds kann abschließend skizziert werden, welche Richtungen im Verständnis der *loci theologici* in der Dogmatik sich heute nahelegen. Eine bleibende Herausforderung besteht gerade angesichts des genannten Endes der großen Erzählungen darin, die überlieferten Zeugnisse der Offenbarung überhaupt in einem intersubjektiv verbindlichen Sinn zu erschließen.⁴⁵ Die drei Jesuiten des 16. Jahrhunderts arbeiteten im glaubenden Bewusstsein, dass der *recursus ad fontes*, den sie mit dem Renaissance-Humanismus teilten, die Theologie aus ihren eigenen Prinzipien heraus inspiriert. Sie waren der Überzeugung, im Rückgriff auf allgemein akzeptierte Quellentexte, die in einer von allen geteilten Hermeneutik gedeutet werden, könne man zu verbindlichen Begründungen kommen. Ähnlich hat ein *recursus ad fontes* im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einer weithin akzeptierten Erneuerung der Theologie beigetragen. Über ein halbes Jahrhundert später ist allerdings keineswegs mehr selbstverständlich, wie der theologische Gehalt der Schrift oder etwa die Wahrheit früherer Konzilsentscheidun-

⁴⁴ Vgl. GERRIT SPALLEK, Die Stadt als Anderswo Gottes? Von Orten, Nicht-Orten und Nichtorten, in: Christian Bauer/Marco A. Sorace (Hg.), Gott, anderswo?, 373–393; HANS-JOACHIM SANDER, Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano, in: Hildegund Keul/Hans-Joachim Sander (Hg.), Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung (FS Elmar Klinger), Würzburg 1998, 240–258.

⁴⁵ Dieses Problem hat sich freilich nicht erst im postmodernen Denken ergeben. Bereits 1967 bemerkte Alois Grillmeier in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* im Lexikon für Theologie und Kirche, die Klärung des Offenbarungsverständnisses am Zweiten Vatikanischen Konzil habe die grundlegenden hermeneutischen Probleme nur ansatzweise gelöst. Zwar sei man durch die Klärung des Verständnisses von Inspiration und Inerranz der Schrift nicht mehr auf die buchstäbliche Wahrheit naturwissenschaftlicher und historischer Behauptungen der Bibel verpflichtet, weil es um die Heilswahrheit Gottes in der Schrift gehe. Doch „die Frage von der Irrtumslosigkeit der Bibel ist inzwischen in ein neues Stadium getreten [...]. Nun hat ein Ringen um den theologischen Gehalt der Schrift eingesetzt, ein Ringen auch um die Realität der um unseres Heiles willen von Gott gewirkten Taten“, so ALOIS GRILLMEIER, Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung, in: Theologisches Jahrbuch (1969) 31–88, hier 75 (= überarbeitete Fassung des Kommentars zu DV 11–13).

gen in die systematische Theologie zu integrieren sind, so dass sich in intellektueller Zeitgenossenschaft Sinn erschließt und relevante Fragen geklärt werden können.

So ist einerseits zu fragen, wie die verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes, die in der Regel über Quellentexte zu erschließen sind, weiterhin wirklich Orte der „Antreffbarkeit und Authentizität“ dieses Wortes, ja einer „Realpräsenz in der Gegenwart“⁴⁶ sein können, so dass es zu einer die Theologie erneuernden Inspiration und einem neuen Erschließen des Glaubens auch anhand von Quellentexten kommen kann. Andererseits sollte gerade katholischer Theologie daran gelegen sein, immer neu Gemeinschaft in zwei Richtungen zu suchen: vertikal mit dem gründenden Ursprung und horizontal in den vielfältigen weltweiten Kontexten des Glaubens. Man könnte dies auch als diachrone und synchrone Identität bezeichnen, die bei theologischer Erkenntnis zu suchen ist. Dabei soll ‚Identität‘ gerade nicht bedeuten, immer dasselbe zu wiederholen, sondern das Gemeinsame in der Vielfalt der kontextuellen Bezüge und Erfahrungsrealitäten zu finden, wodurch sich letztlich die Identität und Einheit der Kirche konstituieren. Die Debatten um das Konzept der *loci theologici* im 20. Jahrhundert haben zunächst die Frage der diachronen Identität in den Blick genommen. Es wurde diskutiert, wie ein Rückbezug auf historische Glaubensdokumente überhaupt möglich ist. Die Einsicht in die Selbstausslieferung Gottes in die Geschichte ließ den Traditionsbegriff klären und eine Schrift- und Dogmenhermeneutik entwickeln. Damit kann es gelingen, die diachrone Identität im Glauben archäologisch und zugleich gegenwartsrelevant freizulegen.⁴⁷ Letztlich geht es um die Frage, wie die ursprünglichen Glaubenszeugnisse so verstanden werden können, dass man in ihnen wirklich der Person Jesu Christi begegnet, der Selbstoffenbarung Gottes. Hier geht es um die *loci proprii* und deren Verständnis.

Doch tritt immer mehr eine zweite Frage in den Vordergrund, die deutlich über die klassischen Anwendungen der *loci* hinausgeht: Welche *loci alieni* braucht die Theologie, und wie tragen diese zur theologischen Erkenntnis bei? Diese Orte können im Sinn der kontextuellen Zeitgenossenschaft des Glaubens verstanden werden: Christen leben,

⁴⁶ HANS-JOACHIM HÖHN, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 68 (beide Zitate).

⁴⁷ Vgl. KARLHEINZ RUHSTORFER, *Die Quelle des Glaubens und Denkens. Zum theologischen Ort der Heiligen Schrift heute*, in: Thomas Söding (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese (Quaestiones disputatae 225)*, Freiburg i. Br. 2007, 98–149.

denken und glauben im Rahmen gegenwärtigen philosophischen Denkens, im Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen, in Auseinandersetzung mit der Bestreitung der Möglichkeit des Transzendenzbezugs, in der Selbstverständlichkeit natur- und sozialwissenschaftlicher Logiken, in unterschiedlichsten Kulturen. In all dem muss sich der christliche Glaube bewähren und zum Teil auch ausdrücken können. So kommt besonders hier die Dimension der Erfahrung des Glaubens mit ins Spiel, und zwar im Sinne einer reflektierten *fides qua*, die sich im jeweiligen Lebenskontext vollzieht und mit diesem interagiert. Dieser Kontext und die Reflexion sind zunehmend von den genannten nicht-theologischen Wissens- und Erfahrungsbereichen bestimmt. Die Erfahrung des Glaubens in der ‚Fremde‘ kann dazu beitragen, die jeweils relevanten theologischen Fragen angesichts der Differenz Erfahrung klarer zu identifizieren. Die Erfahrung überhaupt lässt einen Standpunkt einnehmen, der motiviert, in den Diskurs einzutreten, sich überlieferten Texten zuzuwenden und diese als Orte möglicher theologischer Erkenntnis zu verstehen versuchen.⁴⁸

Mit der Betonung der Kontextualität der Erfahrung über die *loci alieni* kommt aber auch verstärkt die Frage der synchronen Identität des Glaubens auf. Sie wurde in den Debatten um die *loci* noch zu wenig beachtet: Wie ist zu erkennen, ob der Glaube in den verschiedenen kontextuellen Erfahrungen derselbe ist? Dies ist neben der klassischen Frage nach der diachronen Identität eine der drängenden Fragen der weltweiten, pluralen Kirche; es ist auch die Frage der Ökumene. So ist das Verhältnis der *loci alieni* zu den *loci proprii* neu zu bestimmen. In zwei Punkten soll abschließend ansatzweise aufgezeigt werden, wie die verschiedenen Arten der *loci* aufeinander verwiesen sind.

Zum einen sind die *loci alieni* nicht einfach dem Glauben fremde Orte, sondern Teil der Wirklichkeit, in der der Glaube in einem Interaktionsgefüge lebt. An ihnen wird zwar das Wort Gottes nicht direkt bezeugt, doch entsteht auch an ihnen theologische Erkenntnis. Insofern sind es theologie-generative Orte.⁴⁹ Dies kann begründet werden mit der Überzeugung von der einen Wahrheit Gottes und seines Heils, das sich in allem und nicht anders als in geistlich durchdrungenen

⁴⁸ Vgl. URSULA LIEVENBRÜCK, Theologie und der persönliche Glaube – eine notwendige Verbindung? Überlegungen zum Bedingungsgefüge theologischen Arbeitens, in: Martin Kirschner (Hg.), Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis, Ostfildern 2017, 209–230, hier 220–223.

⁴⁹ Vgl. MARTIN KIRSCHNER, Theologie in geschichtlicher Konstellation, Konflikt und Dialog. Überlegungen zu den *Loci theologici*, in: Ders. (Hg.), Dialog und Konflikt, 245–263, hier 250–257.

weltlichen Zusammenhängen manifestiert. Menschen können Gott in allen Dingen suchen und finden und das transzendente Heil in ihrer gesamten Welt erfahren. Selbstverständlich bedarf es an diesen Orten einer Unterscheidung der Geister, wie übrigens auch der Bezug auf die *loci proprii* nicht ohne kritische Vernunft geschehen kann. Gerade aus den *loci alieni* aber können kritische Perspektiven und Horizonterweiterungen für die *loci proprii* entstehen: zum Beispiel können marginalisierte Auslegungen der Offenbarungszeugnisse, die gerade nicht in den *loci proprii* zu finden sind, prophetisch zur Geltung kommen. Dies ist wichtig, um den Begründungszirkel zu vermeiden, der sich ergeben kann, wenn man nur auf die *loci proprii* blickt und dort dasjenige entdeckt, das sich faktisch in der Deutung durchgesetzt und in den verschiedenen *loci proprii* einfach gegenseitig bestätigt hat. Die *loci alieni* sollten daher nicht separat von den *loci proprii* diskutiert werden, sondern in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit.

Zum anderen sollte der *locus theologicus alienus* der Vernunft nicht als separater Ort geführt werden. Bei den frühen Jesuiten hatte sich daraus eine unglückliche Auftrennung in positive und spekulative Theologie zu entwickeln begonnen: Vernunftgründe wurden den Belegen aus Schrift, Tradition und Lehramt separat hinzugefügt. Vielmehr sollte die *ratio* als Möglichkeitsbedingung von theologischer Erkenntnis überhaupt bestimmt werden. Denn die Offenbarung ist von Menschen nicht anders als rational zu erschließen. Die Vernunft sichert an allen *loci theologici* die Intelligibilität und Plausibilität des Glaubens. Seine rationale Vertretbarkeit erweist sich im Diskurs, indem jeweils Gründe angegeben und Widersprüche erkannt und gelöst werden.⁵⁰ Denn der Glaube soll mit den *loci theologici* nicht nur bezeugt, sondern auch als vernünftig überzeugend erwiesen werden.

⁵⁰ Vgl. HÖHN, *Praxis des Evangeliums*, 109f.