

Kapitel 4 | Philosophisch-methodologische Reflexion

Im ersten Kapitel wurden bereits verschiedene methodische Zugänge zur Analyse von Traditionen angedeutet. Dies waren zunächst ein Aufriss der Vielfältigkeit des Traditionsbegriffes, religionswissenschaftliche und theologische Überlegungen sowie eine erste kulturwissenschaftliche Reflexion zur Bildung von Traditionen.

Die Reflexion des methodischen Blicks auf Traditionen ist keine Nebensache. Im letzten Kapitel wurde deutlich, dass neben einer inhaltlichen Erneuerung theologischer Architektonik auch das Theoriegebäude und methodische Setting theologisch-traditionshermeneutischer Analysen reflektiert werden müssen. Neue methodische Impulse ermöglichen auch neue Perspektiven und können gängige Abläufe und vorgefasste Bilder aufbrechen. Wenn Jeremy Cohen von der Gefahr einer Instrumentalisierung »des Juden« für die eigenen Machtinteressen spricht, muss nach Zugängen gesucht werden, die diese Gefahr mitbedenken und reflektieren.

Ein erster Schritt ist die Aufmerksamkeit für die unterschiedlichen Bedeutungen und Verwendungsweisen des Begriffes »Tradition«. Denn dieser wird häufig zur Legitimation oder Delegitimation bestimmter Überzeugungen und Entwicklungen verwendet. Dekonstruiert man allerdings die Eindeutigkeit des Begriffes, so sind auch jene Argumentationsweisen hinterfragt, die sich auf einen eindeutigen und absoluten Traditionsbegriff beziehen. Eine Analyse der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte versucht, dieser Problematik Rechnung zu tragen. Eine weitere Möglichkeit ist, zunächst keine primär theologische Sichtweise zu wählen, sondern eine kulturwissenschaftliche, und über diesen Weg neue Erkenntnisse zu generieren. Durch den Wechsel der methodischen Perspektive können eingefahrene Narrative aufgebrochen werden. Aus dem breiten Feld kulturwissenschaftlicher Forschungen werden dabei verschiedene Aspekte ausgewählt. Aufgegriffen wird die Theorie des kulturellen Gedächtnisses, mit der an die bisherigen Impulse von Aleida und Jan Assmann angeschlossen wird. Raum und Zeit sind wesentliche Aspekte der Traditionsanalyse, die ebenso im Fokus stehen wie die Frage von Identität und Differenz in der Entwicklung von Traditionen.

Wenn Johannes Heil davon spricht, dass die Kirche versuchte, das Judentum zu kolonisieren,¹ so kann die Traditionskritik postkolonialer Theorien Wege aus einer solchen

1 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 30.

Instrumentalisierung aufzeigen. Die Verankerung theologischer Vorstellungen im alltäglichen Sprachgebrauch und seiner Bildersprache fordert eine Reflexion von im theologischen Diskurs etablierten Metaphern. Die kognitive Metaphertheorie von George Lakoff und Mark Johnson bietet hier Analyseressourcen, die für den theologischen Kontext und im Anschluss an metaphorologische Theologien erschlossen werden. Nicht zuletzt ist im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog nach der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen zu fragen. Mit einem Fokus auf solche Teilaspekte des Traditionsprozesses können problematische Entwicklungen der Geschichte beleuchtet und wichtige Punkte für eine zukünftige Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie herausgearbeitet werden. Die in den ersten Kapiteln angedeuteten methodischen Linien und philosophischen Reflexionen werden damit in diesem Abschnitt vertieft und ergänzt. Die Vorstellung zentraler Aspekte der jeweiligen methodischen Zugänge wird jeweils verbunden mit einer Darstellung der Relevanz für die theologische Analyse sowie konkreten Beispielen. Die methodologische Reflexion bietet eine Grundlage für die Analyse traditionshermeneutischer Problemfelder im zweiten Teil dieser Studie, bildet aber gleichzeitig eine wichtige Basis für eine fundamentaltheologische Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils.

1. Die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte

Sowohl in der alltäglichen Kommunikation als auch der Wissenschaftssprache ist oft von *der* Tradition der Kirche die Rede. Doch auf welchen Traditionsbegriff wird jeweils konkret referiert? In den bisherigen Überlegungen hat sich gezeigt, dass ein solcher viele Konnotationen kennt, die oftmals nur subtil und unreflektiert wirken. Diese Pluralität beginnt noch vor der inhaltlichen Füllung dessen, was als gültige Tradition angenommen wird – etwa der Festlegung eines Schriftenkanons –, nämlich beim eigenen traditionshermeneutischen Standpunkt. Die Frage nach einer *gültigen* Tradition hat immer eine normative Dimension und stößt auf das Problem der Anerkennung. Die Ausverhandlung solcher normativen Linien wird immer auch von einem erkenntnistheoretischen Rahmen mitbestimmt.

Auf dieser Ebene der Erkenntnis und der Kommunikation finden verschiedene Traditionskonzepte gleichzeitig nebeneinander Verwendung, auch im kirchlichen und theologischen Diskurs. Diese Konzepte laufen nebeneinanderher und verschränken sich immer wieder. Gerade das macht die Verständigung über Tradition oft schwierig, konfliktreich und missverständlich.

Der Dialog mit dem Judentum und die Israeltheologie sind zwei Beispiele, an denen sichtbar wird, wie wichtig die Verständigung über die verwendeten Traditionsbegriffe ist. Denn die Wirksamkeit der israeltheologischen Positionsveränderung (a) der Lehre des Konzils und (b) der weiteren kirchlichen Lehrpraxis (Päpste, Bischofskonferenzen, Kommissionen) sowie (c) in der pastoralen und pädagogischen Anwendung zeigt sich darin, inwieweit diese theologische Wende als Teil einer christlichen Identität eingeordnet werden kann. Tradition als Trägerin christlicher (katholischer) Identität spielt hier eine wesentliche Rolle. Angeknüpft werden kann an einen sozialpsychologischen Identi-

tätsbegriff. Dabei wird Identität im »Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft«² gebildet. Gerade Glaubensidentitäten spiegeln in ihrer Dynamik dieses Spannungsfeld wider, indem die Werte und Vorgaben der Gemeinschaft mit der individuellen Gestaltungsmöglichkeit und den persönlichen Überzeugungen koordiniert werden müssen.³

Die Problematik oft nicht reflektierter, vielfältiger Traditionsbegriffe bearbeitet der katholische Theologe Siegfried Wiedenhofer mit dem Ziel, eine interdisziplinär anschlussfähige Theorie der Traditionsanalyse zu entwickeln.⁴ Er gibt zu bedenken:

»Wenn man davon ausgeht, daß diese Begriffsgeschichte keine einfache lineare Fortschrittsgeschichte ist, dann ist nur jene Verwendung des Begriffes Tradition heute theoretisch legitim, die sich bewußt in die Struktur der Begriffsgeschichte einfügt und den Begriff in Entsprechung zu besonderen kontextuellen Bedingungen verwendet.«⁵

Wiedenhofer unterscheidet schematisch fünf »Grundtypen kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Traditionsbegriffe«⁶. Diese setzt er in Bezug zu einem »theologische[n] Traditionsbegriff«⁷ und erarbeitet Überschneidungen und Unterschiede. Seine Typologisierung stellt eine erste allgemeine Systematisierung dar, die für die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte sensibilisiert. In den weiteren methodologischen Reflexionen wird diese Sensibilität wichtig sein, um die Essentialisierung einzelner Traditionskonzepte zu vermeiden. Seine Einteilung stellt nicht den primären Analyseleitfaden dieser Studie dar, sondern steht als Vorwissen zur Heterogenität verwendeter Traditionskonzepte im Hintergrund. Wiedenhofers Kriteriologie setzt allerdings auf unterschiedlichen Ebenen an. Ihre Funktion wird deshalb jeweils kurz bestimmt.

(1.) Das »dogmatische bzw. ethische Verständnis der Tradition«⁸ entsteht unter anderem im Zusammenhang mit religiösen Traditionen, wenn es um die »Verpflichtung der Weitergabe eines empfangenen wertvollen Erbes«⁹ geht. Dieser Typus ist auch beeinflusst von rechtlichen Akten wie jenen

»des Kaufens und Verkaufens (der Eigentumsübergabe), des Erbens (der erblichen Weitergabe des Namens, des Titels, des Besitzes), des Deponierens (Anvertraung

2 Zarnow, Christopher: Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs (RPT 48). Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 185.

3 Zarnow bestimmt dieses Verhältnis folgendermaßen: »Konkrete Identität ist einerseits sozial vermittelte Größe und reflektiert die prägenden Einflüsse der Gesellschaft auf das Individuum. Auf der anderen Seite ist das einzelne Individuum doch niemals bloß passivischer Referenzpunkt sozialer Fremdzuschreibungen, sondern nimmt aktiv-gestaltend auf das Sozialgeschehen Einfluss.« (Zarnow: Identität und Religion, 239).

4 Vgl. Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 253 und 257.

5 Ebd. 259.

6 Ebd. 260.

7 Ebd. 268.

8 Ebd. 260.

9 Ebd.

eines Gutes) und rechtlich und politisch relevanter symbolischer Übergaben (wie etwa Amtsinsignien oder der Stadtschlüssel)«¹⁰.

Die so gewachsenen »religiösen und rechtlichen Metaphern«¹¹ werden schließlich auch dazu verwendet, um den zentralen Stellenwert der Weitergabe von Kultur zu illustrieren. Jeder Traditionstyp fokussiert bestimmte Charakteristika. Dem dogmatischen/ethischen Traditionsbegriff ordnet Wiedenhofer den »Wahrheitsanspruch kultureller oder religiöser Traditionen«, einen »identitätsstiftende[n] Charakter« sowie den »Anspruchs- und Verpflichtungscharakter« zu.¹² Diese Anforderungen soll Tradition vor allem dort erfüllen, wo es zu Umbrüchen kommt.¹³ Wie bereits in den ersten Kapiteln in theoretischer und theologiegeschichtlicher Hinsicht deutlich wurde, zeigt sich auch hier, dass Traditionsbildung in einer komplexen Verflochtenheit mit Veränderungsprozessen steht und nicht deren Gegenteil darstellt. Im religiösen, kirchlichen bzw. theologischen Bereich ist dieses Traditionskonzept vor allem in der Festschreibung zentraler Glaubensgrundsätze und deren Wahrheitsanspruch präsent. Es erfüllt die inhaltsbezogene Funktion der Absicherung und Stabilisierung.

(2.) Mit dem »rationale[n] Verständnis der Tradition«¹⁴ beschreibt Wiedenhofer die Auffassung, dass Traditionen als Ordnungsstrukturen der Gesellschaft, des sozialen Zusammenlebens und als »Voraussetzung für die Existenz dauerhafter sozialer Gebilde«¹⁵ vernünftig notwendig sind.¹⁶ Funktionslogisch ist Tradition hier die Bedingung der Möglichkeit gesellschaftlicher Strukturen. Diese strukturelle Notwendigkeit von Traditionen korreliert allerdings noch nicht unbedingt mit der Vernünftigkeit ihrer jeweiligen Inhalte.¹⁷

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Alle Zitate ebd. 260–261.

13 Vgl. ebd. 261.

14 Ebd.

15 Ebd. 262.

16 Auf die rationalisierende Funktion von Traditionen weist auch Niklas Luhmann im Zusammenhang seiner Systemtheorie hin. So setzt sich Luhmann etwa mit der Frage der Komplexität auseinander: »Komplexität entsteht dann, wenn nicht alle Elemente zugleich miteinander in Relation treten können« (Mainzer, Klaus: Komplexität. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin u.a. [Hg.]: Luhmann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2012, 92–95, hier 93). Luhmann bestimmt als Komplexität, wenn »nicht mehr jedes Element jederzeit mit jedem anderen verknüpft sein kann« (Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 46); »Eine wichtige Folge von Systemkomplexität ist die Entstehung von Emergenz, d.h. die Entwicklung von neuen Eigenschaften, die nicht auf die einzelnen Systemelemente zurückführbar sind, sondern durch ihre Wechselwirkung (Relationen) erklärbar werden« (Mainzer: Komplexität, 94). Traditionen übernehmen in Folge eine Entlastungsfunktion, indem Komplexität reduziert wird, bzw. komplexe Zusammenhänge besser eingeordnet werden können. Es wäre interessant, solche Überlegungen auf eine Theologie und Theorie des jüdisch-christlichen Dialogs und die daraus zu erwartenden Erkenntnisse anzuwenden.

17 Vgl. Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 262.

Als einen anderen Aspekt eines rationalen Verständnisses nennt er die »Meta-Tradition«¹⁸ der kritischen Prüfung von Traditionen. Dieses Traditionskonzept bezieht sich auf eine erkenntnistheoretische Ebene.

»Im Unterschied zum Traditionalismus und Dogmatismus, die Traditionen um jeden Preis zu bewahren versuchen und sie heiligsprechen, um sie der Kritik zu entziehen, zielt jedoch die Tradition des kritischen, aufgeklärten Denkens, die Tradition der Wissenschaft, die Tradition der Vernunft, bzw. der Ideologiekritik, des Kritizismus oder Rationalismus auf die Bewährung von Traditionen im Licht kritischer Prüfung.«¹⁹

Die Relevanz dieses Traditionstypus zeigt sich für Theologie und Glaube in mehrfacher Weise: Religionen und Kirchen sind soziale Gebilde, die die strukturierende Funktion von Traditionen benötigen. Eine Meta-Tradition der rationalen Traditionskritik besteht sowohl in der Innen- als auch Außenperspektive des Glaubens: in einer agnostisch oder atheistisch geprägten Religionskritik, aber ebenso durch Reformbewegungen innerhalb religiöser Strömungen. Grundlage dieser Meta-Tradition ist eine anthropologische Voraussetzung: »Es sind hier immer die *vernünftigen Subjekte*, die sich auf eine kulturelle Tradition stützen, die sie überprüfen, fortsetzen und lebendig halten, aber auch kritisieren, korrigieren, modifizieren und transformieren.«²⁰ Die Kritik der Tradition ist damit bereits in ihre Entstehung mit eingelassen. In Hinblick auf gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Pluralität ist die theologische Traditionskritik in ihrer Sprachfähigkeit mehr denn je gefordert.

(3.) Das »romantisch-ästhetische Verständnis der Tradition«²¹ betont zunächst primär die Genialität, Ursprünglichkeit und Individualität und übernimmt als Gegenüber zum dogmatischen Verständnis von Tradition ebenso eine inhaltsbezogene Funktion. Über die Vorgänge des Verstehens und der aneignenden Reproduktion besteht aber auch eine Wertschätzung gegenüber »vergangene[n] Zeiten und Autoren, Mythen, Gesänge[n], Märchen und Legenden«²². Die Schaffung von Neuem verbindet sich hier mit einem Rückbezug auf große Denker*innen und Künstler*innen. Auf diesem Konzept basiere deshalb auch eine Traditions hermeneutik, welche »kulturelle Traditionen in Zusammenhang mit kreativen Aufbrüchen und reproduktiven Aneignungen versteht«²³. Die Dynamik zwischen Originalität, Innovation und Bezug auf die Vergangenheit wird im Blick auf die Theologiegeschichte immer wieder deutlich. Die beschriebene Phase der Neuscholastik zeigt etwa ein Zusammenspiel eines teilweise verkürzten Bezuges auf die Theologie der Scholastik und die gleichzeitige, oft nicht explizit reflektierte Bereitschaft, theologische Neuerungen vorzunehmen.

(4.) Ein »hermeneutische[s] oder transzendente[s] Verständnis der Tradition«²⁴ steht im Fokus, wenn die erkenntnistheoretische Bedeutung und Funktion von Tradi-

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd. 263. Hervorhebung EH.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd. 264. Wiedenhofer bedient sich hier des Begriffes »transzendental«, weil er Traditionen als »Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis« (ebd. 266) bestimmen möchte. Er geht dabei nicht

tionen reflektiert wird. Kulturelle Traditionen bilden nach Wiedenhofer »den Horizont des eigenen Selbst- und Weltverständnisses«, geben »eine soziale Identität«, stellen »ethische Orientierungsmuster« bereit und formen das »kollektive Gedächtnis einer Gruppe oder Nation« – zusammengefasst sind sie »Möglichkeitsbedingungen des jeweiligen Selbstverhältnisses und Weltverhältnisses und auch der jeweiligen Form der Intersubjektivität«.²⁵ Damit sind Traditionen als geschichtliche Bedingungsgefüge charakterisiert – und auch nicht überzeitlich und unveränderlich. Wiedenhofer bezieht sich dabei auf Hans-Georg Gadamer:

»Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.«²⁶

Die Begegnung von eigenem, gegenwärtigem und zunächst fremdem, vergangenem Horizont in Form von Tradition ist ein »Prozeß des Verstehens«²⁷. Dieses Traditionsverständnis ist für eine theologische Reflexion deshalb besonders relevant, weil die eigene Eingebundenheit in eine Tradition erkenntnistheoretisch berücksichtigt wird:

»Im Unterschied zu einem bloß äußerlichen historisch-kritischen Verhältnis zur Tradition hat die hermeneutische Erfahrung es mit der dialektischen Ich-Du-Struktur der Anerkennung zu tun, die für die Andersheit der Vergangenheit wie für ihren Wahrheitsanspruch offen ist. Deshalb schränkt das In-Überlieferung-Stehen nicht die Freiheit des Erkennens ein, sondern macht sie erst möglich.«²⁸

Wie im ersten Kapitel bereits aus verschiedenen Perspektiven angedeutet wurde, zeigen sich hier die vielen kulturellen und erkenntnistheoretischen Vorprägungen, die jeder individuellen oder gesellschaftlichen Beschäftigung mit Tradition vorausgehen. Insofern Traditionen solche »Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis«²⁹ sind, kann keine absolute Objektivierung gelingen, worauf auch Wiedenhofer hinweist:

»Sie sind sozusagen immer schon hinter unserem Rücken wirksam, indem sie uns in einer bestimmten Weise sprechen, verstehen, kommunizieren, handeln, glauben, denken und erfahren lassen, mit einem Wort, indem sie uns die Welt in einer bestimmten Weise eröffnen«³⁰.

weiter auf die Transzendentalphilosophie ein, sondern bedient sich ihrer Terminologie, um die erkenntnistheoretische Bedeutung von Traditionen hervorzuheben.

25 Alle Zitate Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 264.

26 Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Auflage. Unveränderter Nachdruck der 3., erweiterten Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr 1975, 266. Wiedenhofer bringt dieses Zitat auf S. 264 in FN 34.

27 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 264.

28 Ebd. 265.

29 Ebd. 266.

30 Ebd.

Bemerkenswert ist die räumliche Metapher der *Öffnung*, des *Zugangs*, die bereits in Zusammenhang mit der Taufe als Zugang zur Kirche begegnet ist. Die Relevanz für eine theologische Annäherung an den Traditionsbegriff liegt damit auf der Hand: Christliche Überlieferung versteht sich selbst als die Möglichkeit, einen Zugang zum (authentischen) Glauben zu finden. Die in Schrift, Handlungen und Ritualen usw. überlieferten Glaubenserfahrungen bilden ein Repertoire an Ausdrucksmöglichkeiten, die von Gläubigen aufgegriffen werden können und teilweise auch sollen. Was Gadamer über die Ich-Du-Struktur der »Kommunikation« zwischen Leser*in und Text postuliert, ist für die Aneignung dieser Ausdrucksmöglichkeiten des Glaubens relevant:

»In diesem Sinne handelt es sich im Verstehen ganz gewiß nicht um ein ›historisches Verständnis‹, das die Entstehung des Textes rekonstruierte. Vielmehr meint man *den Text selbst zu verstehen*. Das bedeutet aber, daß die eigenen Gedanken des Interpreten in die Wiedererweckung des Textsinnes immer schon mit eingegangen sind. Insofern ist der eigene Horizont des Interpreten bestimmend, aber auch er nicht wie ein eigener Standpunkt, den man festhält oder durchsetzt, sondern mehr wie eine Meinung und Möglichkeit, die man ins Spiel bringt und aufs Spiel setzt und die mit dazu hilft, sich wahrhaft anzueignen, was in dem Texte gesagt ist.«³¹

Im theologischen Kontext kann von einer vergegenwärtigenden Rezeption die Rede sein, in der Menschen ihre jeweilige Lebenssituation in die Deutung der Texte der Heiligen Schrift oder in den Vollzug von Ritualen hineinragen. Sie setzen den eigenen Horizont – um Gadamer's Formulierung aufzugreifen – aufs Spiel, lassen sich existenziell involvieren und riskieren dabei eine Transformation ihrer Weltsicht. Eine solche Interpretationsweise ist in den Texten der Heiligen Schrift angelegt. Auf der Ebene der Textpragmatik wenden sich etwa im Neuen Testament explizit Paulus, implizit die Evangelisten an bestimmte Adressatengruppen und fördern eine Identifikation der Leser*innen durch spezifische Schwerpunktsetzungen.³²

Verfolgt man diesen Gedankengang weiter, so wird klar, dass aber auch die Schrift, Riten und andere religiöse Ausdrucksformen davon nicht unberührt bleiben können. Damit zeigt sich der Zusammenhang zwischen Sinn und dessen Materialisierungsformen. In den letzten Jahren gab es eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem materialen Aspekt der Schrift:

»Auf der anderen Seite ist Schrift gerade in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Sinn, ihrer materialen Beschaffenheit und Substrathaftigkeit bedacht worden, die als solche nicht zuletzt das in der Zeit sich Erhal-

31 Gadamer: Wahrheit und Methode, 366.

32 Der Evangelist Markus verfasste seinen Text etwa vor allem für eine sogenannte »heidenchristliche Gemeinde« (Schnelle: Einleitung in das Neue Testament, 270). Besonders die Sendung der Jünger hat für die Gemeinde einen beispielhaften Charakter: »so wie sie Jesus nachfolgen und von ihm gesandt wurden (Mk 6,6b–13), soll nun die markinische Gemeinde zur Sendung in Wort und Tat bereit sein« (ebd. 271). Lukas legt einen Schwerpunkt auf »eine praktizierte Liebesgemeinschaft« und nutzt hier »den Besitzverzicht der Jünger Jesu und die Jerusalemer Urgemeinde als Vorbilder« (ebd. 319). Schnelle bietet auch einen Überblick der Empfänger*innen der anderen Schriften des Neuen Testaments.

tende (und damit Erinnerung Ermöglichende) ist. In diese Richtung weisen jene Vor- und Derivatformen von Schrift, die für die Bildung von Gedächtnis jenseits etablierter Codierungen namhaft gemacht werden: Spuren, Residuen, Anzeichen etc., Formen des materiellen Niederschlags von Geschehnissen, die darin registriert und lesbar bleiben. Komplementär kommt der Körper als privilegierter Träger von Erinnerung in den Blick [...]. Schrift steht hier stellvertretend für die Modi der Materialisierung, Verräumlichung, Inkorporierung als Mittel der Gedächtnisbildung. Kontinuität und Erinnerung stehen im Spannungsfeld zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Verinnerlichung und Veräußerlichung, an denen die Medien des Gedächtnisses – mündliche Tradierung, Monumente, Orte, Rituale, Lebensformen etc. – mit variierender Gewichtung partizipieren.«³³

Glaube materialisiert sich in den verkörperten Formen von Tradition, was in der Frage des Sinnverstehens berücksichtigt werden muss. Diese Verkörperungsformen stehen damit ebenso in einem Transformationsprozess. Es ist nicht gleichgültig, in welcher Form Tradition weitergegeben und erinnert wird.³⁴ Gerade der Bereich des Glaubens zeigt hier die Rolle der körperlichen Erfahrung, die wesentliche Rolle von Ritualen und die Entwicklung von Volksfrömmigkeiten, die häufig diesem materialen Aspekt der Glaubenserfahrung Rechnung trägt.

Wenn aber die Rezeption auch die Tradition selbst verändert und gestaltet, so stellt sich die Frage nach der *richtigen* Rezeption und Deutung. Das hermeneutische bzw. transzendente Verständnis von Tradition macht deutlich, dass die Frage nach der Authentizität der Überlieferung angesichts dieser komplexen Verflochtenheit von Perspektiven nicht einfach beantwortet werden kann. Warum ist diese Frage ob ihrer methodologischen Unsicherheiten dennoch zentral? Der Bezug zu einem Ursprung ist für die Bildung von Traditionen deshalb von großem Interesse, weil er die Aussicht auf eine epistemische Garantie stellt. Gerade diese Garantie steht allerdings vor großen Anfragen. Die Frage des authentischen Zuganges wird sich außerdem in einer nochmals virulent

33 Angehrn, Emil: Kultur und Geschichte – Historizität der Kultur und kulturelles Gedächtnis. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 385–400, hier 394.

34 In den Kulturwissenschaften wird über die verstärkte Beschäftigung mit den materialen Aspekten der Kultur unter dem Stichwort *material turn* diskutiert, vgl. z.B. Heibach, Christiane/Rohde, Carsten: Material Turn? In: Heibach, Christiane/Rohde, Carsten (Hg.): Ästhetik der Materialität (HfG Forschung 6). Paderborn: Wilhelm Fink 2015, 9–32, hier 14: »Denn bei diesem ›New Materialism‹ (Kimmich 2011: 15) handelt es sich nicht um eine Rückkehr zu einem simplen Primat des konkreten Dings, sondern um ein komplexes wissenschaftliches Narrativ, das materielle und dingorientierte Aspekte in der Beschreibung von Kultur und Gesellschaft zwar in den Vordergrund rückt, ihre immateriellen Ordnungs- und Spiegelungsfunktionen aber nicht leugnet und Dinge als Akteure von Netzwerken kultureller Prozesse versteht. Obwohl es auf den ersten Blick widersprüchlich anmutet: Der *material turn* ist auch ein *performative turn* im Sinne der Untersuchung von spezifischen Prozessen der Weltkonstituierung und -aneignung – die Dinge sind beweglich.« Heibach/Rohde zitieren hier aus Kimmich, Dorothee: Lebendige Dinge in der Moderne. Konstanz: Konstanz University Press 2011. Das Interesse an der Materialität von Kultur steigt quer durch die Wissenschaftsbereiche, vgl. als Beispiel etwa den Sonderforschungsbereich »Materiale Textkulturen« der Universität Heidelberg: <https://www.materiale-textkulturen.de> (05.12.2022).

anderen Weise stellen, wenn es um die Bedeutung der jüdischen Tradition für die christliche Glaubensidentität geht.

Ein hermeneutisches und transzendentes Traditionsverständnis ist daher für eine Beschäftigung mit der Weitergabe von Glaubenserfahrungen besonders wichtig.

»Wer immer an Fragen des Sinnverstehens, des Verstehens der Vergangenheit oder des Anderen, Fremden oder an Fragen der Kommunikation zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit der eigenen Tradition oder an Fragen der Aktualisierung der eigenen Tradition oder an Fragen der Begegnung zwischen kulturellen und religiösen Traditionen interessiert ist, wird sich eines hermeneutischen oder transzendentalen Traditionsverständnisses bedienen. Auch wer an einem transzendenten Wahrheitsanspruch festhalten will, zugleich aber den geschichtlichen traditionsgebundenen Charakter dieser Wahrheitsansprüche ernst nehmen will, wird einen solchen hermeneutischen und transzendentalen Traditionsbegriff zugrundelegen.«³⁵

Auch eine theologiegeschichtliche Analyse nähert sich dem Phänomen Tradition demgemäß über ein hermeneutisches und transzendentes Traditionsverständnis an. Bedeutend ist ein solches ferner für ekklesiologische Reflexionen. Hier wird offengelegt, inwiefern sich der Beginn kirchlicher Diskurse bereits in einem gedeuteten Raum ereignet. Denn das Zeugnis vom auferstandenen Christus als Beginn der Kirche ist schon gedeutete Wirklichkeit und bietet einen hermeneutischen Rahmen, unter dessen Bedingungen die Kriterien für Kirchlichkeit entwickelt werden. Diese Beispiele mögen hier genügen, um die Relevanz dieses Traditionskonzeptes für die theologische Forschung hervorzuheben. Einen letzten Begriff erarbeitet Wiedenhofer, bevor er diese Konzepte mit einem theologischen Traditionsbegriff verknüpft.

(5.) In Folge der Aufklärung und der Traditionskritik der Moderne entstand das »deskriptive oder konstruktive Verständnis von Tradition«³⁶. Es ist auf der Ebene wissenschaftstheoretischer und erkenntnistheoretischer Reflexion angesiedelt. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ging ein deskriptives Traditionskonzept einher mit der Annahme eines ständigen Fortschrittes, der Traditionen überflüssig und überholt erscheinen ließ. Im Zuge der sogenannten Postmoderne wurde dieses Traditionsverständnis um den Aspekt der Konstruktion »erweitert und intensiviert«³⁷:

»Tradition ist nicht das natürlich Gewachsene, Ursprüngliche, als einheitliches Ganzes uns mit dem Anspruch der Wahrheit und der Verehrungswürdigkeit Entgegentretende, sondern Tradition ist immer eine Konstruktion der Gegenwart und zuletzt immer auch von partikulären Machtinteressen bestimmt. Aufgrund der unübersehbaren Pluralität von Differenzen erscheint ein systematisches Verständnis von Traditionen überhaupt nicht mehr möglich.«³⁸

35 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 266.

36 Ebd. 267.

37 Ebd.

38 Ebd. 267–268.

Wiedenhofer hebt dabei hervor, dass Traditionen immer wieder »bewußt »erfunden«³⁹ werden: »Sie können daher auch ziemlich jung sein, obwohl sie sich den Anstrich eines ehrwürdigen Alters zu geben trachten.«⁴⁰ Dies wurde in Kapitel 2 bereits deutlich, besonders an der These des »Inventing Traditions« im 19. Jahrhundert.

Die Kirche musste sich mit einer solchen Traditionskritik seit der Aufklärung und der davon ausgehenden Religionskritik auseinandersetzen – und tat dies mit der Theologie der Neuscholastik und einem kirchlichen Antimodernismus zunächst in apologetischer Weise. In der theologischen Forschung gab die historisch-kritische Bibelauslegung seit dem 18. Jahrhundert Impulse für eine kritische Auseinandersetzung mit der Konstruktion von Traditionen. Gestiegen ist auch die Sensibilität dafür, dass Traditionen von ihrer Genese her immer auch konstruiert sind – schließlich sind sie Teil des menschlichen Lebens, der Kultur und werden durch menschliche Kommunikation vermittelt. Das Bewusstsein dessen korreliert aber noch nicht unbedingt mit einer Delegitimation ihrer Authentizität und ihres Wahrheitsgehaltes. Maßgeblich ist vor allem, dass der Konstruktionscharakter immer wieder reflektiert wird und ein Korrektiv für sich verabsolutierende Tendenzen von Traditionen darstellt.⁴¹ Insofern kann eine deskriptive und konstruktive Sicht auf religiöse Traditionen – auch aus deren Innenperspektive – deren Glaubwürdigkeit stärken.

Den *theologischen Traditionsbegriff* setzt Wiedenhofer gegen die beschriebenen Traditionskonzepte zwar als »klare Alternative«⁴² ab, sieht ihn aber gleichzeitig als komplex verknüpft mit diesen.⁴³ Einige Überschneidungen und Zusammenhänge der kultur- und gesellschaftswissenschaftlichen Konzepte mit Theologie, Glaube und Kirche wurden bereits genannt. Wiedenhofer führt als Beispiele für einen rationalen Traditionsbegriff in der Theologie etwa »Formen der Negativen Theologie, der Dialektischen Theologie und der postmodernen Theologie«⁴⁴ an. Eine Verflechtung sieht er ebenso, »wenn nicht-theologische Traditionsbegriffe so verabsolutiert werden, daß sie quasi-religiöse oder quasi-theologische Züge annehmen«⁴⁵. Als Beispiele dafür nennt er den »Szientismus (als Verabsolutierung wissenschaftlicher Traditionen)« sowie den »Ästhetizismus (als Verabsolutierung des künstlerischen Genies)«.⁴⁶

39 Ebd. 268.

40 Ebd.

41 Der Literaturwissenschaftler und Historiker Hayden White beschäftigt sich in seinem Werk *Metahistory* mit der »Poetics of History« (White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press 1973, 1). Dabei geht er davon aus, dass auch Geschichtsschreibung poetischen Narrativen folgt, die reflektiert werden müssen: »In order to realize these aims, I will consider the historical work as what it most manifestly is – that is to say, a verbal structure in the form of a narrative prose discourse that purports to be a model, or icon, of past structures and processes in the interest of explaining what they were by representing them.« (Ebd. 2). Auch Traditionen beinhalten solch narrative und fiktionale Momente, die es zu reflektieren gilt.

42 Wiedenhofer: *Traditionsbegriffe*, 268.

43 Vgl. ebd.

44 Ebd. 269.

45 Ebd.

46 Ebd.

Als Eigenart eines theologisch reflektierten Traditionsbegriffs bestimmt er eine »religiöse[] Grunderfahrung«⁴⁷, von der ausgehend Tradition gedeutet wird:

»Religiöse Traditionen sind in theologischer Hinsicht, d.h. in der Innenansicht der Gläubigen bzw. in der Reflexionsgestalt des religiösen Glaubens die Vermittlung, die Weitergabe derjenigen Gabe, die den Menschen und die Welt allein sein und leben läßt, der Gabe des wahren Seins und Lebens durch die Gottheit.«⁴⁸

Diese Erfahrung ist das Vorzeichen, das wie das Versetzungszeichen in der Musik oder ein Vorzeichen in der Mathematik die dahinterstehenden Noten bzw. Zahlen beeinflusst. In der Musik ändert sich mit der Tonart der Charakter der Melodie. Die beschriebenen Traditionskonzepte verändern sich in Bezug auf einen theologischen Traditionsbegriff nicht, aber sie erscheinen in einem anderen Licht mit anderen Voraussetzungen. Dies ergibt ein Spannungsverhältnis: die Grenzen zwischen theologischen und kulturwissenschaftlichen Traditionsbegriffen sind nicht einfach zu ziehen, die Übergänge sind fließend. Dies spricht auch Wiedenhofer an, indem er zum einen den Unterschied zwischen Kultur und Religion betont, zum anderen aber auch auf den »kulturellen Charakter der Religion«⁴⁹ hinweist. Funktionslogisch bewegt sich ein theologisch reflektierter Traditionsbegriff auf mehreren Ebenen: er übernimmt eine inhaltsbezogene Funktion in der Verbindung kultureller und religiöser Dimension sowie eine erkenntnistheoretische Funktion in der Berücksichtigung der religiösen Erfahrung im Erkenntnis- und Konstruktionsprozess von Traditionen.

Wenn ein theologischer Traditionsbegriff durch die religiöse Erfahrung sein Spezifikum erhält, dann muss diese näher bestimmt werden. Die religiöse Erfahrung charakterisiert Wiedenhofer durch zwei »Strukturelemente«⁵⁰: Dies ist erstens das »religiöse Bewußtsein«⁵¹ als Träger dieser Erfahrung. Es »zeugt inmitten dieser Welt und mit den Mitteln dieser Welt von der Erfahrung des Göttlichen und Heiligen in der Welt«⁵². Wiedenhofer bestimmt die Begegnung zwischen Gott und Mensch als »vermittelt durch Zeichen und Zeugnis weltlicher Gestalten«⁵³. Dieser Umstand verlangt nach einer Unterscheidung. Das Bewusstsein beinhaltet deshalb zweitens ein Moment kritischer Reflexion »zur Welt, zur Geschichte und sich selbst«⁵⁴. Die damit aufrechterhaltene »Differenz zwischen Gott und Welt«⁵⁵ ist erforderlich, um einer Verabsolutierung menschlicher Standpunkte vorzubeugen. Impliziert ist hier auch die »Kritik jedes Zeichens und Zeugnisses, das sich selbst mit der Wahrheit der göttlichen Gabe verwechselt«⁵⁶.

Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung trifft Menschen, die sich innerhalb religiöser Traditionen bewegen, immer wieder. Dies wird am Beispiel der katholischen

47 Ebd. 271.

48 Ebd. 269–270.

49 Ebd. 268–269.

50 Ebd. 271.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Ebd. 272.

Kirche deutlich: Zunächst gründet die christliche Tradition im Zeugnis vom auferstandenen Jesus Christus, der selbst wiederum aus den Schriften und Traditionen seines jüdischen Glaubens heraus lebte. Durch die Taufe sind die Einzelnen existenziell in dieses Geschehen involviert, das sich institutionell in der Kirche abbildet. Im Laufe der eigenen Glaubensbiografie begegnen aber immer wieder Situationen, in denen Unterscheidung notwendig wird, wo die* der Einzelne das eigene Vermögen zur Reflexion zwischen Gott und Welt nutzen muss. Das könnte etwa sein, wenn eine Person auf Regelungen ihrer Glaubensgemeinschaft trifft, die sie selbst nach ihrem Gewissen nicht vertreten kann. Deshalb muss sie sich allerdings noch nicht aus der Glaubenstradition ausgeschlossen wissen, der sie sich zugehörig fühlt. Auf einer historischen Ebene zeigt sich dieses Ringen über die ganze Theologiegeschichte hinweg, wenn versucht wird, gemeinsame Nenner einer authentischen Tradition zu finden. Die Kirchengeschichte zeigt auch die Uneinigkeit darüber und wie unterschiedlich die Wege waren, die verschiedene Kirchen und Konfessionen gingen.

Aus den Überlegungen Wiedenhofers zum theologischen Traditionsbegriff ergeben sich verschiedene Konsequenzen. (1.) Der Umstand, dass religiöse Erfahrung nur *vermittelt* greifbar ist, erfordert, dass Theologie Instrumentarien zur Reflexion und Unterscheidung religiöser Zeichen und Erfahrungen bereitstellt. Diese Verantwortung verpflichtet zum Studium der Quellen, zur differenzierten Analyse der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie zur Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Paradigmen der Zeit. Traditionshermeneutik findet nie isoliert von solchen Rahmenbedingungen statt, sondern formiert sich im epistemologischen Setting gegenwärtiger Glaubensgemeinschaften und Gesellschaften. Für die Untersuchung der Verflochtenheit von Religion und Kultur, von kulturell-religiös geprägten Phänomenen ist eine Auseinandersetzung mit Kulturtheorien theologisch erforderlich. Judith Gruber weist darauf im Zusammenhang mit den kulturtheoretischen Neuerungen der *cultural turns*⁵⁷ hin:

»Sie [die Theologie, EH] versteht sich als Vermittlerin zwischen den normativen Aussagen der christlichen Tradition und dem epistemologischen Paradigma ihrer jeweiligen Zeit. Glaube, der sucht zu verstehen, tut dies unter den jeweils gegebenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – ansonsten wird er unkommunizierbar, und Theologie verfehlt ihre Selbstbestimmung, Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung, die uns erfüllt. Es sind also *theologische* Gründe, die Theologie dazu drängen, nach den epistemologischen Erschütterungen des Cultural Turn ihre erkenntnistheologischen Bedingungen neu auszuloten und von hier aus das Feld christlicher Gottesrede neu zu kartografieren.«⁵⁸

57 Einen Überblick zu diesen *cultural turns* bietet Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*. 4. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2010.

58 Gruber, Judith: Der Cultural Turn als erkenntnistheologischer Paradigmenwechsel. Theologische Stellprobe in einer epistemologischen Rekartografie. In: Gruber, Judith (Hg.): *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Unter Mitarbeit von Verena Bull (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 4). Frankfurt a.M.: Peter Lang 2013, 21–44, hier 21–22.

Methodische Anregungen und methodologische Impulse aus den Kulturwissenschaften werden deshalb weiter unten im Fokus der Betrachtung stehen.

(2.) Wiedenhofer führt in seiner Darstellung des theologischen Traditionsbegriffs dessen Funktion im »interdisziplinären traditionstheoretischen Diskurs«⁵⁹ an. Diese besteht in der Leistungsfähigkeit zur Analyse religiöser Phänomene und ist somit auch auf Bereiche anwendbar, die einer ähnlichen Logik folgen: auf »quasi-religiöse oder quasi-theologische bzw. metaphysische Mythen und Weltbilder«⁶⁰, die nicht selten in Wissenschaft und Gesellschaft als Grundüberzeugungen die »Axiomatik der jeweiligen Ontologie und Methodologie«⁶¹ prägen. Diese Funktion eines theologischen Traditionsbegriffs gilt es weiterzuentwickeln, da Theologie durch ihre kritische Kompetenz im Bereich der Traditionsanalyse ihre gesellschaftliche Relevanz und Legitimität stärken kann.

Hilfreiche Anregungen dazu gibt die Auseinandersetzung des Soziologen Hans Joas mit Sakralisierung in einer historisch-analytischen sowie gegenwartskritischen Weise. Joas entkoppelt das Phänomen der Sakralisierung von rein religiösen Ausdrucksformen und relativiert die Vorstellung einer fortschreitenden »Entzauberung«⁶² der Welt in einer differenzierten Untersuchung des von Max Weber geprägten Begriffs und seiner oft vereinfachten Rezeption.⁶³ Das Verhältnis von Heiligem, Religion und Säkularisierung hat sich nicht linear entwickelt. Joas stellt die These auf: »Wir brauchen deshalb eine Alternative zu ihr [der Entzauberung, EH] oder vielleicht mehrere – neue Narrative der Religionsgeschichte in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Macht, die an die Stelle des Entzauberungsnarrativs treten können.«⁶⁴ Eine Auseinandersetzung mit Sakralisierung dürfe sich nicht auf jene Größen beschränken, »die konventionell als ›Religion‹ klassifiziert werden«⁶⁵, sondern man müsse »die ganze Breite der Phänomene in den Blick [...] nehmen, die sich zeigen, wenn wir an die Erfahrungen denken, die von Menschen gemacht werden und zur Attribution von Heiligkeitsqualitäten führen.«⁶⁶ Seine Überlegungen sind für die Frage nach einer adäquaten Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils deshalb relevant, weil sie auf den Zusammenhang zwischen dem Heiligen und Macht abzielen – eine Allianz, die die Tradition der katholischen Kirche nur zu gut kennt.

(3.) Die Systematisierung, die Wiedenhofer durch das Zusammenspiel kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Traditionsbegriffe mit einem theologischen Traditionsbegriff vornimmt, ist *eine* Möglichkeit einer theoretischen Annäherung an das Phänomen der Tradition. Wiedenhofer selbst verweist auf die Offenheit dieser Systematik, in der »natürlich nicht alle möglichen Versionen von Traditionsbegriffen«⁶⁷ abgebildet seien. Diese Pluralität der Zugänge ist eine Herausforderung und ein Erfordernis zugleich.

59 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 274.

60 Ebd.

61 Ebd.

62 Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017, 11.

63 Vgl. ebd.

64 Ebd.

65 Ebd. 438.

66 Ebd. 439.

67 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 260, FN 18.

Eine Herausforderung deshalb, weil es gilt, verschiedene Theorien miteinander ins Gespräch zu bringen und ihre jeweiligen Stärken und Schwächen in einer Analyse abzuwägen. Die Pluralität ist allerdings auch ein Erfordernis, das sich aus dem zu untersuchenden Phänomen selbst ergibt. Denn die Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte, die in Gesellschaft, Kirche oder Wissenschaft begegnet, erfordert vielfältige Zugänge.

Die Komplexität des Themas wird noch erhöht durch die Beobachtung, dass neben dieser Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte auch eine Ungleichzeitigkeit von Traditionsentwicklungen vorliegt. Die Umbrüche in der Israeltheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils liefern dafür ein Beispiel: Während in verschiedenen Schriften des Lehramtes versucht wird, *Nostra aetate* und seine erneuerte Sicht auf das Judentum auf das pastorale Leben anzuwenden – z.B. mit dem Dokument *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*⁶⁸ –, so bestehen in der Umsetzung solcher Vorgaben große Unterschiede.⁶⁹ Dies zeigt einmal mehr, dass Traditionen nicht nur in schriftlich fixierter Form bestehen und dass deren Modifikation nicht nur durch eine Veränderung dieser schriftlichen Dokumente vorgenommen werden kann. Traditionen entwickeln sich auf mehreren Ebenen: in der Diskussion und Festlegung normativer Texte und Regeln, ihrer Rezeption und Anwendung oder ihrer Reflexion sowie in der Durchführung von Ritualen und Gewohnheiten in der Alltagskommunikation. Dieses Phänomen der Gleichzeitigkeit heterogener Traditionskonzepte und der Ungleichzeitigkeit von Traditionsveränderungen hat mit den Organisationsformen des Wissens, der Kultur und der Kommunikation zu tun. Auch hier ist Theologie im Vorhaben der Traditionsanalyse auf die Kulturwissenschaften verwiesen und dazu herausgefordert, diese theologisch zu verarbeiten.

2. Impulse kulturwissenschaftlicher Traditionstheorien

Wiedenhofer stellt in seiner Analyse der vielfältigen Kontexte des Traditionsbegriffs fest, dass die immer wiederkehrende Beschäftigung mit dem Phänomen »dazu geführt [hat], von einer Universalität und Notwendigkeit der Tradition zu sprechen, Tradition gewissermaßen als anthropologisches Grunddatum zu verstehen, dem man ebenso wenig ent-

68 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*. 24. Juni 1985. In: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*. Paderborn: Bonifatius/München: Kaiser 1988, 92–103.

69 Ein Studientag mit dem Thema »Perspektivenwechsel. Ein Praxistag zu Judentum in Unterricht, Liturgie und Verkündigung« im Herbst 2019 im Bildungshaus St. Virgil Salzburg, an dem ich teilnahm, zeigte diese Diskrepanz von theologischen und kirchlichen Grundlagen und ihrer Umsetzung: Zum einen zeigten die Ansätze der Vortragenden sowie die Erfahrungen der Teilnehmer*innen viele Aufbrüche und Initiativen, zum anderen wurden aber auch viele alte Vorurteile sichtbar, die in Gemeinden, Schulen und an Universitäten immer noch etabliert sind. Vgl. dazu den Tagungsbericht von Markus Himmelbauer: <https://www.liturgie.at/pages/liturgieneu/news/aktuell/article/128578.html> (05.12.2022).

fliehen könne wie Sprache und Geschichte«⁷⁰. Er verweist hier auf Ludwig Wittgenstein, der auf eine Unverfügbarkeit von Tradition anspielt:

»Tradition ist nichts, was Jeder aufnehmen kann, ist nicht ein Faden, den Einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; sowenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen. Wer eine Tradition nicht hat und sie haben möchte, der ist wie ein unglücklich Verliebter.«⁷¹

Wittgenstein benennt zwei interessante Momente von Tradition: Die Eingebundenheit in Traditionen ist erstens eine unvermeidbare Voraussetzung menschlicher Kultur, Religion und Existenz überhaupt. Zweitens haben Traditionen bestimmte Regeln und Voraussetzungen, die berücksichtigt werden müssen, will man an sie anschließen. Er benennt damit auch jene Herausforderung, mit der Menschen sich in religiösen Zusammenhängen konfrontiert sehen: Wie anknüpfen an die Glaubenserfahrungen anderer? Wie die eigenen Riten und Erfahrungen weitergeben? Wie bereits deutlich wurde, ist genau diese Übergangserfahrung konstitutiv für die Herausbildung von Traditionen. Wie kann nun aber der Faden der Überlieferung aufgenommen werden?

Menschen, die an eine Glaubenstradition anschließen wollten, verarbeiteten diese Schwierigkeit des Traditionsanschlusses insofern produktiv, als sie verschiedene Zugänge zur Glaubenstradition suchten bzw. auffanden. In den Anfängen der Jesusbewegung boten sich solche Zugänge etwa im Austausch von Erzählungen über das Leben Jesu, das geteilte Mahl und Leben, ein Feiern in Gemeinschaft, in entstehenden Gemeinden, in Akten der Umkehr wie Taufe und Buße. Was in den weiteren Jahrhunderten theologisch entwickelt und für viele auch abstrakt überformt wurde, ist zunächst das geteilte Leben. Hier zeigt sich die Performativität von Traditionen. Zu diesem – mit Christus – geteilten Leben gibt es Zugänge, räumlich und zeitlich, die sich institutionalisierten und ritualisiert wurden. Die Lektüre der Heiligen Schrift als Offenbarung Gottes, die Mitfeier des Kirchenjahres als anamnetischer Nachvollzug des Heilsgeschehens und die Sakramente – z.B. die Taufe als Zugang zur Kirche – stellen solche Zugänge zum Christusgeschehen und der daraus entstehenden Glaubenstradition dar.

Diese Vorgänge gilt es nun kulturwissenschaftlich zu betrachten. Tradition ist eine anthropologische Konstante, die das Menschsein mitkonstituiert (repräsentiert etwa im Lernen, der Sprache, in mimetischem Verhalten etc.), eine These, die in der Erforschung der Frühzeit des Menschen Argumente finden kann. Forscher*innen nehmen eine Korrelation der Entwicklung religiöser Praxis und Tradition mit der allgemeinen kognitiven und kulturellen Entwicklung an. Dies zeigt sich etwa in der Durchführung von Bestattungen, die von einer transzendenten Vorstellungswelt der damaligen Menschen zeugen könnten.⁷²

70 Wiedenhofer: Traditionsbegriffe, 254.

71 Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Hg. von Georg Henrik Wright. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, 145.

72 Generell kann dem Gedenken an die Toten eine wichtige anthropologische Rolle zugesprochen werden. Aleida Assmann verortet den »anthropologischen Kern« des kulturellen Gedächtnisses etwa »im Totengedächtnis« (vgl. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C. H. Beck 1999, 33). Der in der Forschung hergestellte Zusammenhang zwischen prähistorischen Gräbern und der Durchführung von Ritualen oder

Die beschriebene Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Traditionsvorstellungen und die Ungleichzeitigkeit von Traditionsprozessen hängt mit den Organisationsformen von Gesellschaften und Kulturen zusammen. Auch Wissen ist gesellschaftlich und kulturell strukturiert. Deshalb gilt ein Blick nun der Organisationsform des »kulturellen Gedächtnisses« und seinen Zusammenhängen mit Tradition sowie ihren Tendenzen der Verselbstständigung. Ein solch kulturwissenschaftlich orientierter Blick ermöglicht einen alternativen Zugang, der für die theologische Reflexion des jüdisch-christlichen Verhältnisses neue Interpretationswege eröffnen kann. Der Rückgriff auf theoretische Konzepte der Kulturwissenschaften oder der postkolonialen Theorien ist notwendig, um eine Dekonstruktion des »hermeneutical Jew« in der christlichen Tradition zu ermöglichen.

Der Begriff »Kultur« ist, wie auch schon jener der Tradition, ein in vielen Facetten schillernder. Definitionen dafür füllen ganze Handbücher und dennoch kann eine Auseinandersetzung mit dem Begriff nicht völlig ausgeklammert werden. Einige wenige Hinweise müssen hier genügen, um die Verwendung des Kulturbegriffes in dieser Studie zu skizzieren. Unterschieden werden können Alltagssprachliche Definitionen von Kultur und wissenschaftliche Reflexionen über den Kulturbegriff, wobei sich beide gegenseitig beeinflussen. Alltagssprachliche Definitionen von Kultur weisen, wie etwa die Bedeutungsbandbreite des Eintrages im Duden-Online-Wörterbuch zeigt,⁷³ häufig eine Nähe zu einem normativen Kulturbegriff auf. Die dabei vorgenommene Abgrenzung von Kultiviertheit und Primitivität wurde vor allem vom Bürgertum des 19. Jahrhunderts bedient.⁷⁴ In der Kulturanthropologie wurde »im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. ein totalitätsorientierter oder holistischer« Kulturbegriff immer wichtiger, der »die historische und kulturelle Spezifität der Lebensweise von Kollektiven

dem Vorhandensein religiöser und transzendenter Vorstellungen wird allerdings auch kritisch gesehen, vgl. z.B. Neugebauer-Maresch, Christine: Dulden muss der Mensch sein Scheiden aus der Welt wie seine Ankunft (Shakespeare). Zu den ältesten Totenritualen der Menschheitsgeschichte. In: Thür, Gerhard (Hg.): Grabrituale. Tod und Jenseits in Frühgeschichte und Altertum. Akten der 3. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 3). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2014, 13–23. Für eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Vorstellung von Transzendenz vgl. Hoff, Gregor Maria: Wissen von Gott? Zur Konstitution von Transzendenz-Bewusstsein. In: Bussmann, Bettina/Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Wissenskulturen. Stile, Methoden und Vermittlung von Wissenschaft (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse). Berlin: Peter Lang, erscheint 2023.

73 Als Bedeutungsfelder werden dort etwa genannt: »Gesamtheit der geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen einer Gemeinschaft als Ausdruck menschlicher Höherentwicklung«, »Gesamtheit der von einer bestimmten Gemeinschaft auf einem bestimmten Gebiet während einer bestimmten Epoche geschaffenen, charakteristischen geistigen, künstlerischen, gestaltenden Leistungen«, »Verfeinerung, Kultiviertheit einer menschlichen Betätigung, Äußerung, Hervorbringung«, »Kultiviertheit einer Person«, »das Kultivieren [...] des Bodens«, »auf geeigneten Nährböden in besonderen Gefäßen gezüchtete Gesamtheit von Mikroorganismen oder Gewebszellen« (vgl. »Kultur, die«. In: Duden online: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Kultur> [07.12.2022]).

74 Vgl. Sommer, Roy: Kulturbegriff. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 417–418, hier 417.

in den Mittelpunkt rückt«. ⁷⁵ Problematisch an diesem Kulturbegriff ist die Tendenz zu Generalisierung, Homogenisierung und Essentialisierung, wodurch zum einen die »interne Heterogenität von Kulturen aus dem Blick gerät« ⁷⁶ und zum anderen Kulturen als zu abgegrenzte Phänomene betrachtet werden. Als »theoretische Grundlage der aktuellen kulturwissenschaftlichen Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften« kann der »bedeutungsorientierte« Kulturbegriff genannt werden. ⁷⁷ Durch diesen wird der Heterogenität von Kulturen Rechnung getragen:

»Zentral ist hier das Bewusstsein um die Kontingenz kultureller Codes und sozialer Praktiken: Kulturen werden als Zeichen- und Symbolsysteme konzipiert, deren symbolische Ordnungen, kulturelle Codes und Wertehierarchien sich in kulturspezifischen Praktiken und Sinnstiftungsprozessen manifestieren« ⁷⁸.

Der jeweilige Forschungsstandpunkt wird zunehmend zum Gegenstand der eigenen Reflexionen, was in verschiedenen Ausprägungen zu weiteren Entwicklungen des Kulturbegriffs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führt. Verschiedenste »Kultur-Wenden« ⁷⁹ – häufig zusammengefasst unter dem bereits genannten Stichwort *cultural turns* – hatten einen »epistemologischen Wandel« ⁸⁰ zur Folge. Die Kulturwissenschaften reflektierten zunehmend die eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und öffneten »sich einem längst nicht mehr nur auf Europa fixierten Pluralismus des Kulturellen, der kulturellen Prozesse und Ausdrucksformen« ⁸¹. Eine »neue ›Metaerzählung‹ oder Paradigmentheorie, die die verschiedenen *cultural turns* und Kulturtheorien zusammenbindet, soll unbedingt vermieden werden« ⁸². Dennoch kann als ein Schwerpunkt dieses interdisziplinär orientierten Kulturbegriffs der Fokus auf »historische Diskontinuitäten und den Konstruktcharakter [...] von Kulturen« ⁸³ genannt werden.

In der vorliegenden Studie finden sich verschiedene Verwendungen des Kulturbegriffs. Mit Kultur werden in einem stärker Alltagssprachlichen und historisch geprägten Verständnis die Ausdrucks- und Lebensformen des Menschen sowie deren soziale Dynamiken bezeichnet. Im Hintergrund steht – orientiert an der vorgestellten Typologie – ein bedeutungsorientierter Kulturbegriff. Tradition und Kultur hängen eng zusammen. Entsprechend des vertretenen dynamischen Traditionsbegriffs wird auch der Kulturbegriff nicht holistisch und statisch, sondern dynamisch gesehen:

»Dazu zählt die Einsicht, dass Kulturen keine statischen, stabilen Entitäten mit einem unveränderlichen Kanon an Wissen, Werten, Ritualen und Glaubenssätzen sind, sondern dynamische, offene und netzwerkorientierte Prozesse, die in Wechselwirkung zu-

75 Beide Zitate Sommer: Kulturbegriff, 418.

76 Ebd.

77 Beide Zitate ebd.

78 Ebd.

79 Jahnel, Claudia: Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft. Untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 2016, 18.

80 Ebd. 19.

81 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 9.

82 Jahnel: Interkulturelle Theologie, 20.

83 Sommer: Kulturbegriff, 418.

einander stehen und in gegenseitiger Beeinflussung und in Ausverhandlungsprozessen immer wieder neu Bedeutung generieren.«⁸⁴

Im Laufe der methodologisch-philosophischen Reflexionen wird deutlich werden, dass vor allem auch die Erkenntnisse und Theorien der *cultural turns* in die methodischen Zugänge der Arbeit einfließen. Dazu gehört auch das Interesse für die »Materialität, Medialität und Tätigkeitsformen des Kulturellen«⁸⁵. Diesem wird in einem ersten Schritt nun im Zusammenhang der Theorie des kulturellen Gedächtnisses nachgegangen.

2.1 Tradition als kulturelles Gedächtnis

Erinnerung ist ein traditionshermeneutisch entscheidendes Phänomen. Es ist etwas sehr Persönliches und Individuelles, das gleichzeitig verbunden ist mit allgemeins menschlichen und kulturellen Voraussetzungen. Das betrifft nicht nur die kognitiven Grundlagen des Erinnerns, sondern auch ihre kommunikativ-kollektiven Anteile. So stellt Aleida Assmann fest: »Die Kommunikation zwischen den Epochen und Generationen bricht ab, wenn ein bestimmter Fundus an gemeinsamem Wissen abhanden gekommen ist.«⁸⁶ Es braucht ein Repertoire an gemeinsamen Erfahrungen, sprachlichen Formen, Konzepten und Vorstellungen, um Erinnerungen weitergeben zu können: »Es besteht also eine Parallele zwischen dem kulturellen, epochenübergreifenden Gedächtnis, das durch normative Texte gestützt ist, und dem kommunikativen, in der Regel drei Generationen verbindenden Gedächtnis der mündlich weitergegebenen Erinnerungen.«⁸⁷

Der beschriebene Übergang von einer individuellen Erinnerungsebene zu einer kollektiven und künstlich geformten Erinnerungskultur birgt auch für das christlich-jüdische Verhältnis Probleme. So hängt etwa die Interpretation von Glaubenstexten, wie die Evangelien oder die Briefliteratur, vom Lebens- und Glaubenshorizont der Leser*innen ab. War ein Evangelium für einen judenchristlichen Kontext gedacht, so interpretierten diese Menschen Aussagen anders als spätere Leser*innen, die keinen Bezug zum jüdischen Glaubensleben hatten. Tradition als kulturelles Gedächtnis zu analysieren, kann dabei helfen, solche Übergänge und Problematiken zu identifizieren – und zwar noch nicht als *Glaubensproblem*, sondern als strukturelles Problem der Organisation von Erinnerung.

Nun könnte der Schluss erfolgen, das kulturelle Gedächtnis sei mit Tradition gleichzusetzen. Diese These gilt es zu prüfen und dazu ist ein kurzer Blick auf die Begrifflichkeit des »kulturellen Gedächtnisses« hilfreich. Der Religions- und Kulturwissenschaftler Jan Assmann definiert den Begriff folgendermaßen:

»Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren »Pflege« sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein

84 Jähnel: Interkulturelle Theologie, 21.

85 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 9.

86 Assmann: Erinnerungsräume, 13.

87 Ebd.

kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.«⁸⁸

Mit dem Blick zurück auf die theoretischen Perspektiven auf Tradition lassen sich einige Gemeinsamkeiten von Tradition und kulturellem Gedächtnis feststellen. Beide Begriffe fassen ein Phänomen, das durch Texte, Bilder und Riten gespeichert und weitergegeben wird. Aleida Assmann weist darauf hin, dass das kulturelle Gedächtnis »keine Selbstorganisation« hat und »auf Medien und Politik angewiesen« ist.⁸⁹ Diese Feststellung trifft auch auf Tradition zu. Anders als etwa bei biologischen Prozessen oder Computerprogrammen liegt also eine spezifische Form kultureller Bearbeitung vor. Damit gehen Ein- und Ausschlussprozesse einher, die Machtlogiken folgen. Diese Machtinteressen schalten sich vor allem dort ein, wo der »Übergang vom lebendigen individuellen zum künstlichen kulturellen Gedächtnis«⁹⁰ geschieht. Dort bestehe die »Gefahr der Verzerrung, der Reduktion, der Instrumentalisierung von Erinnerung« – und solche »Verengungen und Verhärtungen können nur durch öffentliche begleitende Kritik, Reflexion und Diskussion aufgefangen werden«.⁹¹

In Bezug auf einen theologischen Traditionsbegriff ergibt sich allerdings eine Schwierigkeit. Denn theologisch kann durchaus ein Prinzip der Selbstorganisation christlicher Tradition identifiziert werden: der Heilige Geist. Dieser ist aber nicht einfach ein Akteur und tritt auch nie als solcher auf, sondern nur in der Form, in der er von Menschen wahrgenommen und bestimmt wird. Solch eine Bestimmung ist bereits wieder Teil eines Traditionsdiskurses. Dieses Prinzip ist unerlässlich wie problematisch, da in der Kirche häufig machtpolitisch instrumentalisiert. Was dem Heiligen Geist und seinem Wirken zugeordnet wird, ergibt sich deshalb oft erst retrospektiv – oder vor allem performativ. Diese performative Dimension wird in der Liturgie deutlich. Das Geistgeschehen ereignet sich z.B. in der Eucharistie, in Taufe und Firmung, in der Herabrufung beim Lobpreis über dem Taufwasser oder dem Osterfeuer. Dieses Organisationsprinzip relativiert als Geist Jesu Christi und somit als zentraler Bezugspunkt aber zugleich jegliche sichtbare Institutionalisierung von Kirche, wie beispielsweise die Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrer Differenzierung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche impliziert.⁹²

Wie schon öfters angesprochen, wird auch hier die chaledonensische, ekklesiologische Grammatik des *ungetrennt und unvermischt* wirksam. In diesem komplexen Selbstorganisationsprinzip kirchlicher Tradition haben hermeneutische Differenzen nicht nur ihren Platz, sondern sind konstitutiv für die individuelle und kirchliche Glaubensidentität. Die Auseinandersetzung mit den Strukturen des Gedächtnisses kann diese Überlegungen bereichern, etwa in der Untersuchung der Dynamik zwischen kollektiv gesammelten Erfahrungen und je individueller Interpretation der Wirksamkeit des Geistes.

88 Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, 9–19, hier 15.

89 Beide Zitate Assmann: Erinnerungsräume, 15.

90 Ebd.

91 Beide Zitate ebd.

92 Vgl. LG Nr. 8, nachzulesen in dieser Studie auf S. 70.

Während Tradition im allgemeinsprachlichen Sinn häufiger mit Eigenschaften wie Bewahrung und Kontinuität verbunden wird, scheint das kulturelle Gedächtnis – als wissenschaftlich und gesellschaftlich in den letzten Jahren präsenter Begriff – zunächst eher als deskriptive Größe wahrgenommen zu werden. Wie Aleida Assmanns Hinweis allerdings zeigt, kann mit dem kulturellen Gedächtnis genauso eine bewusste Konstruktion, Löschung und Manipulation intendiert werden. Andrea Schmuck zeigt dies in ihrem Aufsatz *Europas verdrängte Erinnerungen: Kontaminierte Landschaften*⁹³, in dem sie das Werk *Kontaminierte Landschaften*⁹⁴ von Martin Pollack mit dem Konzept des kulturellen und kollektiven Gedächtnisses verbindet. Pollack dekonstruiert in seinem Buch einen idyllischen Begriff von Landschaft und deckt die zielgerichtete, manipulative Funktion von Landschaftsgestaltung im Europa des 20. Jahrhunderts auf. Diese hatte das Ziel, durch Bepflanzung, Bebauung oder Verschüttung Massenhinrichtungen und Massengräber zu vertuschen, die Täter und Opfer aus dem kollektiven Gedächtnis zu tilgen. Schmuck weist darauf hin, dass Aleida Assmann Orte als Medien des Gedächtnisses sieht.⁹⁵ Für das England ab der Tudor-Zeit lasse sich, so Aleida Assmann, ein besonderes Interesse »an nationaler Identität«⁹⁶ feststellen, die vor allem in besonderen Orten und Monumenten lokalisiert wurde: »Die Dimensionen von Zeit und Raum, Nationalgeschichte und Territorium wurden zusammengeführt in einer nationalen Gedächtnislandschaft.«⁹⁷ Schmuck verbindet beide Ansätze, indem sie die verdrängten Orte, die »kontaminierte[n] Landschaften«⁹⁸ als »traumatische Gedächtnislandschaften«⁹⁹ identifiziert.

»So sind die Spuren des schrecklichen Ereignisses eines Massenmordes in einer Landschaft nicht einfach verschwunden. Sie sind lediglich zugedeckt, zugeschüttet, überwuchert. Die Erinnerung schlummert in der Landschaft. Doch sie wird gewissermaßen jedem zugänglich, der nur tief genug zu graben bereit ist.«¹⁰⁰

Im Hinblick auf das Verhältnis von Judentum und Christentum wird schnell deutlich, inwiefern hier Tradition als kollektives und kulturelles Gedächtnis problematisiert werden muss. Die christliche Tradition enthält bis heute viele verschüttete Gedächtnisorte, Ereignisse, Legenden und Symbole, die von Gewalt an Jüdinnen und Juden geprägt sind und entweder als scheinbar unproblematisch in die Tradition integriert oder aus dem kulturellen Gedächtnis getilgt wurden. Tiefer zu graben liegt dabei häufig nicht im In-

93 Schmuck, Andrea: *Europas verdrängte Erinnerungen: Kontaminierte Landschaften*. Martin Pollacks traumatische Gedächtnisopographien als Zumutung für eine »europäische« Erinnerungspolitik und Identitätskonstruktion. In: Gmainer-Pranzl, Franz/Mackinger, Barbara (Hg.): *Identitäten – Zumutungen für Wissenschaft und Gesellschaft* (Salzburger Interdisziplinäre Diskurse 15). Berlin: Peter Lang 2020, 345–362.

94 Pollack, Martin: *Kontaminierte Landschaften*. St. Pölten/Salzburg/Wien: Residenz 2014.

95 Vgl. Schmuck: *Europas verdrängte Erinnerungen*, 356.

96 Assmann: *Erinnerungsräume*, 57.

97 Ebd.

98 Schmuck: *Europas verdrängte Erinnerungen*, 358.

99 Ebd.

100 Ebd.

teresse der Akteurinnen und Akteure – sei es aus Unwissen, Bequemlichkeit, Angst vor der eigenen Verantwortung oder Überzeugung.

Ein Beispiel hierfür ist die Verehrung des Andreas von Rinn, eines dreijährigen Jungen aus Tirol, der im Jahr 1462 Opfer eines jüdischen Ritualmordes geworden sein soll.¹⁰¹ Erfunden wurde diese Legende von Hippolytus Guarinonius mit einer Schrift aus dem Jahr 1642, konstruiert nach dem Beispiel des Kultes um Simon von Trient.¹⁰² Obwohl historisch widerlegt,¹⁰³ wirkt der Kult bis in die Gegenwart hinein und ist vor allem seit dem Verbot durch die katholische Kirche ein Anlaufpunkt antisemitisch eingestellter und politisch rechts gewandter Personen.¹⁰⁴

Noch 1954 wurde in Rinn ein Theaterstück über den Ritualmord aufgeführt. Der damalige Bischof von Innsbruck, Paulus Rusch, wollte dieses auch nach Herantreten des Historikers Albert Massiczek mit der Bitte um Verbot der »Ritualmordfestspiele in Rinn« aufgrund der für ihn damals unklaren historischen Faktenlage nicht verbieten.¹⁰⁵ Es handle sich bei dem Theaterstück um einen volkstümlichen Brauch und nicht um Antisemitismus. Auch der damalige Abt des Prämonstratenserstiftes Wilten, dem die heutige Kirchengemeinde »Maria Heimsuchung« – vormals »Judenstein«¹⁰⁶ – zugehörig ist, referierte auf das Brauchtum der Verehrung und sah die kirchliche Anerkennung des Kultes im Jahr 1753¹⁰⁷ zunächst als Legitimation für ihren Weiterbestand.¹⁰⁸

1960 wurde schließlich die Entfernung einer den Ritualmord inszenierenden Figurengruppe aus der Kirche auf Drängen verschiedener Initiativen und die Bitte des Bischofs hin initiiert.¹⁰⁹ Der Kult wurde auch von päpstlicher Seite offiziell verboten. Erst im Jahr 1994 wurden damit zusammenhängende Wallfahrten von Seiten der katholischen

101 Vgl. Tilg, Stefan: Die Popularisierung einer Ritualmordlegende im Anderl-von-Rinn-Drama der Haller Jesuiten (1621). In: Daphnis 33 (2004), 623–640, hier 623. Eine ausführliche Darstellung des Kultes um Anderl von Rinn bietet Fresacher, Bernhard: Anderl von Rinn. Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher. Innsbruck/Wien: Tyrolia 1998.

102 Vgl. Gutsche, Victoria Luise: Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktion des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts. Berlin/Boston: De Gruyter 2014, 1.

103 Vgl. für eine ausführliche Reflexion Schroubek, Georg R.: Zur Frage der Historizität des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 19 (1985), 3766–3774 sowie Schroubek, Georg R.: Zur Verehrungsgeschichte des Andreas von Rinn. In: Das Fenster. Tiroler Kulturzeitschrift 20 (1986), 3845–3855.

104 Vgl. eine detaillierte Darstellung bei Fresacher: Anderl von Rinn, 118–139.

105 Vgl. Albrich, Thomas: Jüdisches Leben in Nord- und Südtirol nach der Shoa. In: Albrich, Thomas (Hg.): Jüdisches Leben im historischen Tirol. Band 3: Von der Teilung Tirols 1918 bis in die Gegenwart. Innsbruck/Wien: Haymon 2013, 357–488, hier 463.

106 Der Ortsteil, in dem die Kirche liegt, sowie die Kirche erhielten ihren Namen »Judenstein« durch einen in der Kirche befindlichen Findling, auf dem der Ritualmordgeschichte nach Anderl von Rinn getötet wurde (vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 14). Die Geschichte fand sich noch in dem Buch *Die schönsten Tiroler Sagen* von Karl Paulin in der Auflage von 1984 (vgl. ebd., für das erwähnte Buch vgl. Paulin, Karl: *Die schönsten Tiroler Sagen*. Innsbruck: Pinguin 1984). Die Kirche wurde zwar umbenannt, Straße und Ortsteil heißen allerdings nach wie vor »Judenstein«.

107 Vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 19.

108 Vgl. ebd. 39.

109 Vgl. Albrich: Jüdisches Leben in Nord- und Südtirol, 464.

Kirche untersagt.¹¹⁰ Dennoch gab es weiterhin Pilger*innen zur Kirche im Ortsteil Judenstein, wie das Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes im November 2001 feststellte.¹¹¹

An diesem Beispiel zeigen sich Schnittstellen, wo sich kulturelles, kollektives Gedächtnis und Tradition als Phänomene berühren und wie schwierig die Normierung von Beständen dieses Gedächtnisses sein kann, das in Ritualen (Wallfahrten, Theaterstücken), Orten (Kirche am Judenstein) oder Bildern (Darstellungen in der Wallfahrtskirche, Gebetbildchen) gespeichert ist. Auch unterschiedliche Traditionsverständnisse werden im Umgang mit dem Anderl-Kult deutlich, worauf Bernhard Fresacher in seiner Studie zu Anderl von Rinn hinweist. So zeigten die Reaktionen einiger Verantwortungsträger*innen rund um die Abschaffung des Kultes in den 1950er Jahren ein »Verständnis von historischer Wahrheit, das vorrangig an einem Akt kirchlicher Autorität [...] orientiert ist«¹¹². Der eindeutig antisemitische Hintergrund des volkstümlichen Brauches wurde nicht ernst genommen. Wiederum zeigt sich hier, wie stark der Antisemitismus in einem kollektiven, christlich geprägten, kulturellen Gedächtnis eingeflochten ist.

Auch die »Verarbeitung von Traditionsbrüchen«¹¹³ zeige sich am Beispiel des Anderl-Kultes. In der Gemeinde Rinn werde die »Infragestellung von sozialer Identität«¹¹⁴ durch den Traditionsbruch deutlich, und auch, wie ein von den Menschen so empfundener und nicht aufgearbeiteter Bruch das »Ventil der Tabuisierung«¹¹⁵ findet. In Rinn sieht Fresacher eine versäumte Chance der Aufarbeitung. Rund um den Anderl-Kult sind Versatzstücke geblieben, die nicht aufgearbeitet wurden, »die unterschwellig weiterwirken und an die neu angeknüpft werden kann«¹¹⁶. Im Fall Anderl von Rinn geschah dies durch traditionalistische und antisemitisch-rechtsgerichtete Kreise.

Die Frage, die sich hier stellt, ist natürlich, inwiefern mit der Umgestaltung der ehemaligen Kirche »Judenstein« und dem Verbot des Kultes ein Traditionsabbruch stattfand oder ob nicht vielmehr ein fehlgeleiteter Weg der Tradition unter neuen Erkenntnissen und Prämissen korrigiert wurde. Der bereits mehrfach zitierte Theologe Wiedenhofer bringt die terminologische Unterscheidung von »Traditionsbruch« und »Traditionsabbruch«¹¹⁷ ins Spiel und stellt die These auf, dass »im Rahmen christlicher Glaubensüberlieferung Traditionsbrüche zu den Grundbedingungen der Identität und Kontinuität religiöser Traditionen gehören«¹¹⁸. Hier zeigt sich wiederum die Komplexität des Traditionsbegriffes: theologisch bezieht sich die vollzogene Kehrtwende von kirchlicher Seite in Bezug auf die Anderl-Verehrung auf ein erneuertes Verhältnis von Judentum und Christentum mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und die historische Aufarbeitung

110 Vgl. Tilg: Die Popularisierung, 623.

111 Vgl. Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes: »Antisemitischer Anderl-von-Rinn-Kult«: <https://www.doew.at/erkennen/rechtsextremismus/neues-von-ganz-rechts/archiv/november-2001/antisemitischer-anderl-von-rinn-kult> (08.12.2022).

112 Fresacher: Anderl von Rinn, 39.

113 Ebd. 148.

114 Ebd. 150.

115 Ebd.

116 Ebd.

117 Wiedenhofer: Traditionsbrüche, 55. Hervorhebung EH.

118 Ebd.

des lokalen Phänomens. Die Minderheit der Befürworter des Kultes kann sich allerdings noch immer auf die »Kulterlaubnis von Papst Benedikt XIV. aus dem 18. Jahrhundert«¹¹⁹ berufen, die nicht offiziell vom Heiligen Stuhl zurückgenommen wurde.¹²⁰

Die ab den 1960er Jahren stufenweise fortschreitende Abschaffung des Kultes bedurfte in Hinblick auf die Gefahr unreflektierter Verschüttung der eigenen Schuldgeschichte allerdings auch eines aufmerksamen Vorgehens. Die bei der Kirche angebrachten Informationstafeln distanzieren sich für Fresacher allerdings nicht klar genug vom Antijudaismus der vormaligen Kirchengestaltung, der Legende sowie den Darstellungen, die nach wie vor in Deckenfresken zu finden waren.¹²¹ Im Juli 2015 berichteten die Medien über eine Stellungnahme des damaligen Innsbrucker Bischofs Manfred Scheuer, die dieser vor der jährlich noch stattfindenden, kirchlich aber verbotenen Anderl-Wallfahrt abgab: »Entgegen allen Versuchungen, die falsche Tradition im Rahmen solcher Umgestaltungsprozesse totzuschweigen«, wurden aufklärende Tafeln angebracht«¹²². Als Aufarbeitung genügte dies allerdings nicht. Das Beispiel Anderl von Rinn zeigt die Verflochtenheit von Brauchtum, christlicher Tradition und Antisemitismus. Letzterer wurde von der Bevölkerung in Rinn großteils gar nicht bewusst wahrgenommen, sondern als selbstverständlicher Teil des Brauchtums und der Tradition gewertet.¹²³

Die Annäherung an Tradition als kulturelles und kollektives Gedächtnis kann den Blick für solche Dynamiken schärfen. In Hinblick auf dialogsensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie zeigt sich auch die enge Verbindung von religiösen Erfahrungen und individuellen biografischen sowie kollektiv erlernten Eindrücken und kulturellen Mustern.¹²⁴ In der christlichen Tradition und in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses gilt es, verschüttete Orte der Erinnerung zu heben – sowohl jene, die mit Gewalt behaftet sind, als auch Räume der Begegnung und des Austausches. Das strukturelle Problem verdrängter Erinnerungen ist in Folge auch ein theologisches. Denn damit geht auch – so die These dieser Arbeit – eine Verdrängung eines Erkenntnisortes des Glaubens einher.

Kulturwissenschaftliche Ansätze können auch Impulse für die Analyse der Dimensionen Zeit und Raum im Traditionsprozess geben.

2.2 Tradition als Akt(ualisierung) im Kontext von Zeit und Raum

Im Zuge der Begriffsreflexion wurde bereits darauf hingewiesen, dass Tradition »sowohl den Vorgang der Übergabe als auch das Übergebene selbst«¹²⁵ bezeichnet. Im Akt der Übergabe verbinden sich diese beiden Dimensionen. Die zeitlichen und räumlichen Aspekte des Phänomens gilt es nun genauer zu analysieren.

119 Fresacher: Anderl von Rinn, 149.

120 Vgl. ebd.

121 Vgl. ebd. 119.

122 Bischof Scheuer: Antijüdischer »Anderlkult« ist tot. In: religion.orf.at, 09.07.2015: <https://religion.orf.at/v3/stories/2720456/> (09.12.2022).

123 Vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 134–139.

124 Fresacher zeigt in Bezug auf den Anderl-Kult auch die »Eigendynamik gelebter Religiosität« (vgl. Fresacher: Anderl von Rinn, 144–148).

125 Borsche: »Tradition«, 148.

Der Akt der Übergabe von Wissen und Erfahrungen impliziert immer ein Zeitproblem. Zunächst vollzieht sich in diesem Akt eine Aktualisierung des zu übergebenden Traditionsgutes. Im Vorgang der Übergabe bleibt ein Moment der Transformation nicht aus. Tradition zeigt sich als dynamischer Prozess. Gleichzeitig ist Tradition aber auch ein Produkt, das übergeben wird und erhalten werden soll: Eine Person übergibt etwas an eine andere und diese nimmt das Übergebene auf. Tradition als Akt(ualisierung) ist damit kein Wortspiel. Im Kontext von »Genealogie als Modell für Kontinuität«¹²⁶ beschreibt Aleida Assmann, wie in den jüdischen und christlichen Traditionen dieser Akt als gefährdeter Bereich wahrgenommen wurde und wie deshalb mit einer Absicherung von mündlicher *und* schriftlicher Überlieferung reagiert wurde:

»Hinter dieser Doppelung von schriftlicher und mündlicher Tradition steht die Erfahrung, daß die Überlieferung ein prekärer Akt ist, der besonderer Schutz- und Sicherheitsvorkehrungen bedarf. In jedem Akt der Übertragung lauert nicht nur das Risiko der Deformation, sondern auch das der Veruntreuung.«¹²⁷

Assmann weist weiter darauf hin, dass Schrift nicht unbedingt der verlässlichere Tradierungsmodus ist, wie sie im Kontext der Wahl eines sicheren Weitergabemodus beschreibt:

»Das wird schon daran deutlich, daß sich das Problem der Wahrheitssicherung mit der Möglichkeit schriftlicher Fixierung nicht etwa auflöst sondern verschärft. Während die Schrift einerseits den materiellen Zeichenbestand einer Überlieferung zuverlässig zu fixieren und tradieren vermag, eröffnet sie zugleich ganz neue Dimensionen des Risikos. Von diesen ist am Ende von Platons Dialog *Phaidros* in einer berühmten Fabel die Rede. Schrift wird dort als eine Schein-Kommunikation entlarvt. Die in Buchstaben geronnenen Reden sind wie gemalte Bilder, die den Eindruck der Lebendigkeit erzeugen«¹²⁸.

Die Unsicherheit der Überlieferung hängt damit zusammen, dass sowohl der Akt der Übergabe als auch der Traditionsprozess ein zeitliches und ein räumliches Moment erhalten haben. Die Frage nach diesen zeitlichen und räumlichen Aspekten von Tradition und dem Überlieferungsakt ist deshalb so komplex, weil weder Zeit noch Raum frei von Konstruktivität und Machteinflüssen sind. Die historischen, philosophischen, kulturwissenschaftlichen und soziologischen Forschungen haben dazu in den letzten Jahren zahlreiche Ansätze und Richtungen gezeitigt. Unter dem Paradigma des sogenannten *spatial turn*¹²⁹ wurde Raum verstärkt als mehrdimensionaler Begriff wahrgenommen und als Analysekategorie auch in primär nicht raumbezogenen Wissenschaften angewandt. Der Humangeograf Edward W. Soja verwendete den Terminus *spatial turn* 1989 erstmals. Eine verstärkte Aufnahme eines räumlichen Analysefokus folgte in den darauffolgenden Jahren.

126 Assmann: Zeit und Tradition, 109.

127 Ebd.

128 Ebd.

129 Für eine kompakte Einführung zum *spatial turn* vgl. Bachmann-Medick: Cultural Turns, 284–328.

»Contemporary critical studies have experienced a significant spatial turn. In what may be seen as one of the most important intellectual and political developments in the late twentieth century, scholars have begun to interpret space and the spatiality of human life with the same critical insight and emphasis that has traditionally been given to time and history on the one hand, and to social relations and society on the other.«¹³⁰

Für die Traditionshermeneutik insbesondere interessant ist die Auseinandersetzung mit sozialen und historischen Räumen, die bestimmte Funktionen erfüllen, von Menschen geschaffen oder gestaltet werden und selbst wiederum soziale und kulturelle Prozesse beeinflussen. Wesentliche Theoretiker in diesem Bereich sind Georg Simmel, Michel Foucault, Henri Lefebvre, Michel de Certeau und Pierre Bourdieu.¹³¹ In verschiedenen Ansätzen machen diese Theoretiker deutlich, dass Raum nicht selbstverständlich besteht, sondern konstruiert wird und Machteinflüssen ausgesetzt ist. Der Sicherungsaspekt von Raum wird damit infrage gestellt und der Raumbegriff auf eine nichtmaterielle Dimension ausgeweitet. In der Raumsoziologie entwickelte sich etwa ein relationales Raumkonzept, in dem der Raum und sich darin befindliche und bewegende Objekte »untrennbar aufeinander bezogen«¹³² sind. Dieser bewegliche Raum werde vor allem an »den transnationalen und virtuellen Räumen, die in der Tat nicht mehr länger als Gehäuse vorstellbar sind, sondern eine flexible und fluide Gestalt aufweisen«¹³³, deutlich.

Auf den ersten Blick mag diese Feststellung wenig mit der christlichen Traditionsgeschichte zu tun haben, würde man solche transnationalen und virtuellen Räume doch eher den gesellschaftlichen und globalen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte zuordnen. Doch wie weiter oben bereits festgestellt wurde, kennzeichnet die christliche Tradition gerade eine Grenzüberschreitung ihrer Botschaft, sowohl was ihre Medien und Praktiken betrifft (Heilige Schrift, Rituale, Liturgie, Zeugnisweitergabe etc.) als auch ihre Intention (Sendungsauftrag zu allen Völkern). Auch in den postkolonialen Theorien spielt Raum eine wichtige Rolle, etwa wenn es um die Ausübung von territorialer Macht geht. »Verräumlichte Bilder als auch räumliche Metaphern wie ›Marginalität‹, ›Grenzen‹ und ›Zwischenräume‹«¹³⁴ sind neben dem geografischen Raum allerdings genauso zentral. Der Grund dafür ist, dass die »Vorstellungen von Raum, Ort, Landschaft und ihren Restrukturierungen [...] integraler Bestandteil (neo-)imperialistischer Herrschaftspraktiken waren und sind«¹³⁵. Eine solch imperialistische Raumordnung kann auch in

130 Soja, Edward W.: *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places*. Malden, Mass.u.a.: Blackwell 2010, o. S. (Klappentext).

131 Wichtige Grundlagentexte zu diesen Raumtheoretikern sind versammelt in der Anthologie: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, 304–368.

132 Kajetzke, Laura/Schroer, Markus: Sozialer Raum: Verräumlichung. In: Günzel, Stephan (Hg.): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 192–203, hier 193.

133 Ebd.

134 Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita/Randeria, Shalini: Postkolonialer Raum: Grenzdenken und Thirdspace. In: Günzel, Stephan (Hg.): *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010, 177–191, hier 177.

135 Ebd.

der christlichen Tradition gegenüber der jüdischen Bevölkerung beobachtet werden. Die gesellschaftlichen und räumlichen Beziehungen von Jüdinnen und Juden und Christinnen und Christen waren in der europäischen Geschichte ambivalent und können innerhalb der »Pole ›Integration‹ und ›Ausgrenzung‹, vielleicht sogar ›Inklusion‹ und ›Exklusion‹«¹³⁶ verortet werden: »Für wohl keine andere Minderheit der europäischen Geschichte der Vormoderne kann die Spannweite existentieller Lagen und Begrenzungen in dieser Weise besser umschrieben werden als für die Juden.«¹³⁷ Abgegrenzte Bereiche, in denen Jüdinnen und Juden wohnen oder sich aufhalten durften oder eben nicht, gab es im Laufe der Geschichte immer wieder. Kleidervorschriften begrenzten die Bewegungsfreiheit genauso wie Regelungen zur Ausübung bestimmter Berufe. Ein grausames Kapitel imperialistischer Raumordnung brachte der Nationalsozialismus mit seinen Vernichtungslagern und Krematorien, die den völligen Entzug von Lebensraum für Jüdinnen und Juden sowie andere Verfolgte bedeuteten. Das Gewaltpotenzial von Raum wird hier unverstellt deutlich. Ein eigenes Kapitel wird die Impulse der postkolonialen Theorien für dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie weiter vertiefen.

In der Auseinandersetzung mit den Entwicklungen der Traditionshermeneutik im 19. Jahrhundert wurde bereits deutlich, welch zentrale Rolle das Zeit- und Geschichtsverständnis in der Deutung von Tradition spielt. Der Historiker Christopher Clark beschäftigt sich in seinem Werk *Von Zeit und Macht* mit der Frage, »was geschieht, wenn zeitliches Bewusstsein durch die Linse der Macht betrachtet wird«¹³⁸. Seine These, bei der er sich auf verschiedene Theoretiker*innen und Historiker*innen stützt: Unterschiedliche Machthaber und Regime verwendeten je eigene Konzepte von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen und zu legitimieren. Das jeweils konstruierte Zeitverständnis drückte sich »explizit in sprachlicher Form« aus, aber auch implizit »über kulturelle Entscheidungen, öffentliche Rituale oder über die Verwendung von bestimmten Argumenten oder Metaphern und anderen bildlichen Sprachmitteln«.¹³⁹ Die Art und Weise, wie Zeit und Geschichtlichkeit präsentiert werden, hat Auswirkungen auf das soziale Leben und die Zeitwahrnehmung der Menschen. Die Intentionen waren dabei vielfältig, wie Clark an vier verschiedenen Herrschern bzw. Regimen aufzeigt. Friedrich Wilhelm von Brandenburg-Preußen wollte sich etwa aus den »vielfachen Verstrickungen mit der Tradition«¹⁴⁰ befreien, während Friedrich II. die »Motive der Zeitlosigkeit und der zyklischen Wiederholung«¹⁴¹ antrieben. In einer theoretischen Reflexion verweist Clark auf die Historiker der sogenannten *Annales*-Schule, die ein »klares Bewusstsein für die Vielfalt der zeitlichen Dimensionen und Strukturen«¹⁴² entwi-

136 Battenberg, J. Friedrich: Juden in der vormodernen Stadt zwischen Integration und Ausgrenzung. In: Hoppe, Andreas (Hg.): Raum und Zeit der Städte. Städtische Eigenlogik und jüdische Kultur seit der Antike. Frankfurt a.M./New York: Campus 2011, 117–142, hier 117.

137 Ebd.

138 Clark, Christopher: *Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten*. Aus dem Englischen von Norbert Juraschitz. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2019, 9.

139 Beide Zitate ebd.

140 Ebd. 10.

141 Ebd.

142 Ebd. 14.

ckelten. Jacques Le Goff setzte sich etwa mit »unterschiedlichen zeitlichen Strukturen beruflicher, liturgischer und devotionaler Praktiken«¹⁴³ auseinander. Ausgangspunkt ist die kirchliche Skepsis gegenüber dem Handel und Geldverleih, da eine »ökonomische Nutzung der Zeit«¹⁴⁴ abgelehnt wurde – diese gehöre nur Gott. Für den »gläubige[n] Händler«¹⁴⁵ gibt es beide Zeithorizonte, den profanen und den der Kirche: »Zwischen der natürlichen, der beruflichen und der übernatürlichen Zeit bestehen also zugleich fundamentale Trennung und kontingente Berührungspunkte.«¹⁴⁶ Und auch im kirchlichen Bereich lässt sich eine ambivalente Akzeptanz der ökonomischen Zeitznutzung feststellen – wo einerseits Ökonomie gefördert wurde und andererseits theologisch nur eine langsame Annahme dieser Entwicklung stattfand.¹⁴⁷

In der Neuscholastik wurde versucht, ein bestimmtes Interpretationsmuster der Zeit zu implementieren – nämlich die universale, überzeitliche (und auch überräumliche) Geltung der kirchlichen Tradition, die sich genau so darstellen sollte, wie die damalige Theologie dies festlegte. In der kirchlichen Tradition kann allerdings weder die Dynamik des Zeit- noch des Raummoments ausgeschlossen werden. Tradition als Akt und Prozess der Überlieferung ist immer ein Phänomen der Aktualisierung, Rezeption und Produktion.

Verschiedene Beispiele sollen die Rolle von Zeit und Raum in den Überlieferungsprozessen der christlichen Tradition verdeutlichen. Als Räume der Überlieferung lassen sich verschiedene Größen identifizieren: dies ist die *schriftliche Überlieferung* in Form der Heiligen Schrift, die faktisch allerdings in verschiedenen Handschriften und Ausgaben verfügbar ist. Bereits hier wird der Raumaspekt der Heiligen Schrift deutlich, besteht sie doch als virtuelle Einheit in der Vorstellung der Gläubigen, ist aber immer nur über ein bestimmtes Medium in einer jeweiligen Sprache und Übersetzung zugänglich. Auch älteste Handschriften in Hebräisch und Griechisch gibt es in verschiedenen Varianten und diese wiederum sind Aufzeichnungen mündlicher Traditionen.

Ein ähnliches Spannungsverhältnis von Einheit und Pluralität lässt sich in einem weiteren Raum der Überlieferung feststellen: der *Liturgie*. Das Beispiel der Taufe als *Zugang* zur Gemeinschaft der Glaubenden wurde bereits in verschiedenen Zusammenhängen genannt. Im Hinblick auf räumliche Konstruktionen von Überlieferung wird die Kirche mit jeder Taufe um ein Glied erweitert. Dieser Zugang zur Gemeinschaft der Glaubenden, als Einheit gedacht, spiegelt sich im konkreten Ritual in räumlichen Bezügen wider. So wird ein*e Taufanwärter*in vor der Kirche bzw. am Eingang der Kirche begrüßt. Der liturgische Ablauf sieht das Aufsuchen verschiedener Orte in der Kirche vor. Das Taufbecken ist häufig in der Nähe des Eingangsbereiches der Kirche situiert, um den Eintritt in die Kirche zu symbolisieren und auch die Gläubigen bei jedem Betreten der Kirche an ihre Taufe zu erinnern.

143 Ebd.

144 Le Goff, Jacques: Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter. In: Honegger, Claudia (Hg.): Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 393–414, hier 393.

145 Ebd. 404.

146 Ebd.

147 Vgl. ebd. 394.

Schließlich kann die *Bezeichnung* »Kirche« in ihrer Mehrdeutigkeit als ein weiteres Beispiel räumlicher Komplexität und Konstruktion dienen. Sie benennt das konkrete Kirchengebäude, die kirchliche Gemeinde vor Ort, aber auch die Gesamtheit der Gläubigen. Als *ecclesia* ist sie ein theologisches Konzept.

In seiner zeitlichen und räumlichen Verfasstheit ist der Überlieferungsprozess nicht linear und homogen. Die aufgezeigten kulturwissenschaftlichen Perspektiven haben deutlich gemacht, dass sowohl Akt als auch Prozess der Überlieferung prekär sind. Die dadurch entstehende zeitliche und räumliche Differenzierung und Abstandssetzung ist auch theologisch relevant. Sie gilt es nun noch genauer in den Blick zu nehmen.

2.3 Gebrochene Weitergabe: Tradition als Prozess der *différance*

Ein Übergabeakt ist also durchzogen von Brüchen und impliziert Veränderungen. Dies ist seiner Eingebundenheit in Raum und Zeit sowie in ein sprachliches und kulturelles System geschuldet. Es liegt ein Akt der Rezeption vor, in dem die Träger*innen der Tradition wechseln und damit auch der Erkenntnisrahmen, der die Tradition selbst nicht unverändert zurücklässt. Der französische Philosoph und Literaturtheoretiker Jacques Derrida prägte mit seinem Aufsatz *La différence* einen Ansatz, der sich mit der Brüchigkeit sprachlicher Bedeutungen und der konstitutiven Stellung von Differenzen im Spiel der Bedeutungen beschäftigt. Er gilt als Begründer des Dekonstruktivismus.

An der Unterscheidung der geschriebenen Wörter *différence* mit *e* (franz. Unterschied, Differenz) und *différance* mit *a* (eine Neuschöpfung Derridas) bzw. deren phonetisch nicht möglichen Unterscheidung zeigt Derrida eine Ebene, »die weder der Stimme noch der Schrift im gewöhnlichen Sinne angehört und sich als der seltsame Raum [...] zwischen Sprechen und Schrift durchhält«¹⁴⁸. Anhand der beiden Bedeutungen des Verbs *différer* (mit seinem Ursprung im lateinischen *differre*)¹⁴⁹ erarbeitet Derrida den räumlichen und zeitlichen Aspekt der Unterscheidung. So bedeutet das Wort zum einen »die Tätigkeit, etwas auf später zu verschieben [...] Umweg, Aufschub, Verzögerung, Reserve«¹⁵⁰ – er fasst diese Bedeutung unter dem Begriff der »*Temporisation*«¹⁵¹. Zum anderen bedeutet das Verb »nicht identisch sein, anders sein« und impliziert damit, »daß zwischen den verschiedenen Elementen aktiv, dynamisch und mit beharrlicher Wiederholung, Intervall, Distanz, *Verräumlichung* entstehen.«¹⁵² Derrida knüpft an Saussures Zeichentheorie an, vertieft und radikalisiert diese aber. Der jeglicher Sprache zugrunde liegende Konnex zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem ist damit von einer ständigen Abstandssetzung, zeitlichen und räumlichen Differenzen geprägt.

Den von ihm geschaffenen Neologismus *différance*, »weder ein Wort noch ein Begriff«¹⁵³, bezeichnet er als »*Bündel*«¹⁵⁴. Diese Benennung weist darauf hin, dass die Beschreibung der *différance* »den Charakter eines Einflechtens, eines Webens, eines Über-

148 Derrida: Die *différance*, 114.

149 Vgl. ebd. 117.

150 Ebd.

151 Ebd.

152 Ebd. 118.

153 Ebd. 111.

154 Ebd.

kreuzens hat, welches die unterschiedlichen Fäden und die unterschiedlichen Linien des Sinns – oder die Kraftlinien – wieder auseinanderlaufen lässt, als sei sie bereit, andere hineinzuknüpfen.«¹⁵⁵ Unterstützt wird diese Fluidität der *différance* durch den Umstand, dass »im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden zwischen dem Aktiv und dem Passiv verharret«¹⁵⁶. Bedeutung ist damit ständig im Werden. Derrida bezeichnet mit »*différance* jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ›historisch‹ als Gewebe von Differenzen konstituiert«¹⁵⁷. Derrida begründet damit nicht einfach einen Begriff – er selbst verwehrt sich gegen die Bezeichnung der *différance* als einen solchen. Er entwickelt vielmehr eine neue hermeneutische Perspektive auf die Bewertung von Bedeutung und Differenz.

»Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.«¹⁵⁸

Das Spiel der *différance* bewirkt eine ständige Dekonstruktion von Bedeutung: »Die Dekonstruktion interveniert in den Raum der Zeichen, um unendliche Verschiebungen im Sinn zu erzeugen, die jede Präntention auf Identität unterminieren.«¹⁵⁹

Der Anspruch auf eine absolute Deutung der Tradition, wie dies etwa in der Neu-scholastik, aber auch verschiedenen anderen Phasen der Kirchengeschichte versucht wurde, kann einer solchen Reflexionsperspektive nicht standhalten. Was zunächst als eine Bedrohung für die Sicherung von Tradition scheint, legt auf einen zweiten Blick allerdings erst das Potenzial eines Überlieferungsprozesses frei. Denn die Argumentation, dass durch die Veränderung von Bedeutungen und Interpretationen oder durch Widersprüche in der Auslegung der Tradition ein Abbruch von Tradition stattfindet, ist damit ausgehebelt. Tradition als Prozess der *différance* bedeutet, auch Widersprüche und Bedeutungsverschiebungen produktiv verarbeiten zu können. In Bezug beispielsweise auf die christliche Traditionsgeschichte ist dieses Spiel von Differenzen keineswegs eine übergestülpte Theorie. Bereits in den Anfängen der Kirche konstituierte sich ihre Identität in Differenzen, ein Prozess, der sich im Laufe ihrer Geschichte weiter fortsetzte. Gregor Hoff bearbeitet in seiner *Ekklesiologie*¹⁶⁰ die »mehrfach verschränkte Identität [der Kirche, EH] im Horizont von Differenzen«¹⁶¹: dies ist ihre »Ursprungsdifferenz zu Israel«; die »Differenz von Orts- und Universalkirche«; die Kirche bewegt sich »im Raum der unterschiedlichen Weltkulturen«; sie ringt mit der »Differenz zu anderen

155 Ebd.

156 Ebd. 119.

157 Ebd. 124.

158 Ebd. 122.

159 Rustemeyer, Dirk: Formen von Differenz – Ordnung und System. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 76–91, hier 86.

160 Hoff, Gregor Maria: *Ekklesiologie* (Gegenwärtig Glauben Denken: Systematische Theologie 6). Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2011.

161 Ebd. 48.

christlichen Kirchen« und »anderen religiösen Gemeinschaften« und lotet ihr Verhältnis zum Staat aus.¹⁶² Die theoretische Perspektive des Dekonstruktivismus von Jacques Derrida zeigt wiederum, dass Tradition nicht in engen Dichotomien gedacht werden kann und weder Bruch noch Kontinuität die komplexen Bedeutungsverschiebungen eines Traditionsprozesses ausreichend beschreiben.¹⁶³

Wie wird nun mit dieser Brüchigkeit und Fluidität von Tradition und Überlieferungsprozessen umgegangen? Die zeitlichen und räumlichen Abstandssetzungen regten bestimmte Strategien der Absicherung an. Aleida Assmann beschäftigt sich in Bezug auf Tradition vor allem mit »zwei Medien der Traditionsbildung [...] Genealogie und Schrift«¹⁶⁴:

»Beide produzieren kulturelle Modelle von Dauer, das eine in der Form eines ununterbrochenen Kontinuums, das andere in der Erschließung eines virtuell synchronen Zeithorizonts, in dem vieles übersprungen und historisch Entferntes in eine unmittelbare Nähe rückt. Mit Hilfe der Konservierungskraft der Schrift und der Prämisse des Klassischen läßt sich Tradition neu modellieren; sie wird aus ihrer linearen Struktur gelöst und etabliert sich in transhistorischer Gleichzeitigkeit als eine neue mediale Form von Dauer.«¹⁶⁵

Mit Derrida im Hintergrund muss allerdings ergänzt werden, dass auch die Schrift in einem ständigen Erschließungsprozess steht und nur scheinbar ein Kontinuum darstellt. Die Entwicklung der verschiedenen Schriftauslegungsmodelle bis hin zur historisch-kritischen Forschung und ihren Phasen führt dies deutlich vor Augen.

Traditionsprozesse unterscheiden sich von Kommunikationsprozessen dahingehend, dass sie teilweise anderen Plausibilitäten folgen. So beschreibt Assmann den Unterschied von einer »kommunikationstechnologische[n]«¹⁶⁶ Sicht auf Traditionsprozesse zu einer davon unterschiedenen »Logik der Traditionsbildung«¹⁶⁷:

»Aus dieser Perspektive wird die fortgesetzte Übertragung einer Botschaft als ein Prozeß der Verformung und des allmählichen Verlusts dargestellt. In der Logik der Traditionsbildung ist allerdings auch das Umgekehrte denkbar: daß sich eine Botschaft mit der wachsenden Zahl ihrer Tradenten stabilisiert. Die Begrifflichkeit, in der der Vorgang der Tradierung gedacht wird, ist jedoch nicht die Relaisstation sondern die Filiationskette. In unterschiedlichen Kulturen ist dies die klassische Form, in der der Wahrheitsanspruch mündlicher Überlieferung gesichert wird. Damit ist eine Kette von Namen gemeint, mit der die ungewisse Tiefe der Zeit lückenlos ausgemessen wird. Wäh-

162 Alle Zitate ebd.

163 So weist Bachmann-Medick darauf hin, dass postkoloniale Ansätze im Anschluss an Derrida die Anwendung »binäre[r] Entgegensetzungen« (Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, 190) epistemologisch ablehnen: »Die Dekonstruktion der polaren Entgegensetzungen setzt Zwischenräume von Differenzen frei (différance), die schon im Subjekt selbst verankert sind: als Differenz zwischen dem sprechenden Subjekt und dem gesprochenen, der Sprache unterworfenen oder gar namenlosen Subjekt« (vgl. ebd.).

164 Assmann: *Zeit und Tradition*, 65.

165 Ebd. 65–66.

166 Ebd. 106.

167 Ebd.

rend die Genealogie den Fortbestand von Familie, Titeln und Besitz sichert, garantiert die Filiation der Überlieferung die Wahrheit einer Autorität. Die Evangelien geben sich ja gerade nicht als inspirierter Text sondern als Zeugenschaft, als schriftliche Konser-
vierung eines lebendigen Gedächtnisses.«¹⁶⁸

Assman beschreibt hier die Traditions- bzw. Erinnerungsstrategie der (frühen) Kirche, durch welche die »immer tiefer in die Vergangenheit absinkende charismatische Urzeit mit der Gegenwart verbunden«¹⁶⁹ bleibt. Sie stellt eine Entsprechung einer solchen Kette verlässlicher Bürgen auch in der jüdischen Tradition fest. Die »Rabbinnen, deren Gelehrte und Schulen« verstehen sich ebenso als eine solche »lückenlose Überlieferungskette«, so Assmann.¹⁷⁰ Die Kulturwissenschaftlerin nimmt auch eine Parallelisierung der Kombination von schriftlicher und mündlicher Überlieferung in der Kirche und in der rabbinischen Tradition vor.¹⁷¹ Beide Religionen würden diese unterschiedlichen Modi kombinieren, um eine größere Sicherheit der Überlieferung zu garantieren. Die katholische Kirche legte das Zusammenspiel von Schrift und Tradition in Absetzung von protestantischen Strömungen im Konzil von Trient verbindlich fest. Assmann sieht »eine exakte Entsprechung in der talmudischen Lehre von der doppelten Torah, einer schriftlichen, die Moses am Sinai offenbart wurde, und einer mündlichen, die Moses zusätzlich und zusammen mit der schriftlichen empfing«¹⁷². Hier wäre allerdings zu fragen, inwieweit eine »Strukturverschiedenheit«¹⁷³ der Traditionen berücksichtigt werden muss.

Die weiteren methodischen Überlegungen gelten den Impulsen der postkolonialen Theorien, die verschiedene bereits angesprochene Aspekte weiterdenken, wie den Machtaspekt von Traditionen oder auch die Rolle des Raumes.

3. Traditionskritik postkolonialer Theorien

Die Entwicklung postkolonialer Theorien kann in zwei unterschiedliche Phasen oder Generationen gefasst werden.¹⁷⁴ Ihre Anfänge hängen stark mit den politischen und ökonomischen Dekolonisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts zusammen.¹⁷⁵ Postkoloniale Kritik setzt von dieser Genese her stärker an der Erfahrungsebene der Menschen an, als dies andere wissenschaftliche Methoden tun, und eignet sich deshalb sowohl zur Analyse individueller als auch kollektiver Zugänge zu Tradition und Erinnerung. Der Begriff des Postkolonialen bezeichnet in seiner zweiten Phase vor allem »eine diskurskritische Kulturtheorie«, die »eurozentrische Wissensordnungen und Repräsentationssysteme

168 Ebd. 107.

169 Ebd.

170 Beide Zitate ebd. 108.

171 Vgl. ebd. 107–109.

172 Ebd. 108.

173 Vgl. Goldmann, Manuel: »Die große ökumenische Frage ...«. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 23.

174 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 186. Für einen Überblick über Entstehung, Konzepte und Richtungen des *postcolonial turn* vgl. ebd. 184–237.

175 Vgl. ebd. 186.

me« dekonstruieren möchte.¹⁷⁶ Im Zuge eines sogenannten *postcolonial turn* weitete sich die kolonialismuskritische Perspektive, indem sie eine »Beschränkung auf Nationen und Staaten zugunsten eines weiter reichenden kulturkritischen Programms«¹⁷⁷ überstieg. Doris Bachmann-Medick beschreibt den Paradigmenwechsel des *postcolonial turn*, der auch die Theologie betreffen muss, folgendermaßen:

»Eher sind kritische Analysekatoren zu entwickeln, mit denen die anhaltende und weiterhin problematische Konstruktion des ›Anderen‹ (›Othering‹) aufgearbeitet werden kann. Die diskursprägende Gewalt hegemonialer Kulturen wird dabei ebenso beleuchtet wie die zunehmende eigenständige Selbstrepräsentation bisher marginalisierter Gesellschaften, ethnischer Gruppen und Literaturen. Postkolonial wird somit zu einem systematischen, politisch aufgeladenen Begriff, der in enger Verbindung mit Ethnizität, Klasse und Geschlecht verwendet wird. Doch erst sein Umschwenken zu einer grundsätzlichen Kritik an der modernen Wissensordnung und am universalisierenden Herrschaftsdiskurs des westlichen Rationalismus bringt den Durchbruch zu einem *postcolonial turn* in den Kulturwissenschaften.«¹⁷⁸

Prägend für die Reflexion des genannten Phänomens des »Othering« war Edward Saids Text *Orientalism*¹⁷⁹ aus dem Jahr 1978. In seiner Studie deckt er auf, wie westliche Schriftsteller*innen und Wissenschaftler*innen ein Bild »des Orients« erschufen, das mit einer Konstruktion eines »Anderen« einherging: »The Orient is not only adjacent to Europe; it is also the place of Europe's greatest and richest and oldest colonies, the source of its civilisations and languages, its cultural contestant, and one of its deepest and most recurring images of the Other.«¹⁸⁰ Indem er die Machtkonstruktionen dieses von ihm als »Orientalism« bezeichneten Phänomens offenlegte, gab er wesentliche Impulse für den beschriebenen erkenntnistheoretischen Perspektivenwechsel des *postcolonial turn*: »I shall be calling *Orientalism*, a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European Western experience.«¹⁸¹ Die Kritik an einseitigen Deutungsmustern und Traditionssystemen zählt damit zu den Kernthemen postkolonialer Theorien. Dabei war und bleibt »postkoloniale Diskurskritik [...] nicht Selbstzweck, sondern steht unter einem spezifische[n] Interesse – sie entstand im Ringen um Befreiung von kolonialer Hegemonie«¹⁸².

Beide Phasen der Entwicklung postkolonialer Theorien sind für die Theologie bedeutend: Theologie steht zunächst durch ihre Eingebundenheit in einen Glaubenshorizont vor dem Anspruch der Befreiung Unterdrückter und Ausgeschlossener. Durch ihre machthermeneutischen Verstrickungen innerhalb der Theologiegeschichte ist sie außerdem verpflichtet zu einer Reflexion ihrer eigenen Methoden und Konzepte. Die Kritik postkolonialer Theorien kann im Bereich der Traditionshermeneutik auf zwei Ebenen

176 Beide Zitate ebd. 184.

177 Ebd. 185.

178 Ebd.

179 Said, Edward W.: *Orientalism*. New York: Vintage Books 1979 [1978].

180 Ebd. 1.

181 Ebd.

182 Gruber: *Wider die Enttinerung*, 28.

einholen. Zum einen bieten postkoloniale Theorien einen reflektierenden Zugang auf Inhalte der Theologie: etwa ein postkolonialer Blick auf Missions- und Kirchengeschichte, das Zusammenspiel von Religion und Politik in kolonialen Prozessen oder das Verhältnis zu anderen Religionen. Zum anderen üben sie Kritik an der Art und Weise, wie theologisches Wissen überhaupt generiert wird, legen Machtprozesse in Wissensproduktion und -verarbeitung offen und decken methodische Ausschließungen und Engführungen auf.

Wenn Judith Gruber von der »Tendenz zur Ausblendung von Machtverhältnissen in der theologischen Wissensproduktion« und der »diskursiven Marginalisierung von theologischen Ansätzen« in der deutschsprachigen Theologie spricht,¹⁸³ so muss dies auch für die Frage nach dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufhorchen lassen. Denn die Marginalisierung bestimmter Interpretationsperspektiven prägte und prägt die Deutung von christlicher Tradition. Diese Marginalisierung geschieht außerdem verdeckt und ist deshalb schwierig zu identifizieren:

»Mit der Schaffung einer Peripherie wird gleichzeitig ein Zentrum kreiert, das sich grundlegend von den Rändern unterscheiden kann. Gleichzeitig wird in diesen Differenzierungsprozessen auch Deutungsmacht asymmetrisch verteilt: Die souveräne Deutungsmacht des Zentrums legt die Interessen der ›anderen‹, aber nicht seine eigenen offen – und es verbirgt so seine eigene Provinzialität und Machtförmigkeit.«¹⁸⁴

Ziel der postkolonialen Theorien ist nicht ein »neues, ›wahres‹ Metanarrativ«¹⁸⁵, sondern ein »epistemologischer Paradigmenwechsel«¹⁸⁶. Die Funktion von »Wissenschaft als Kolonialtechnik«¹⁸⁷ muss offengelegt werden. Im Zusammenhang des Themas dieser Studie gilt dies im Besonderen für das Verhältnis der christlichen bzw. katholischen Theologie zum Judentum und den jüdischen Elementen der eigenen Tradition. Gruber beschreibt den Vorgang, die eigenen Machtpolitiken des Wissens zu verschweigen, mit Bezug auf Kien Nghi Ha mithilfe einer »Metapher des Entinnerns«¹⁸⁸:

»Das Schweigen ist eine bewusste Amnesie, und die Amnesie ist eine politische Ausdrucksform des kollektiven Gedächtnisses. Daher ist das konsensuale Schweigen eine dominante Machtartikulation, die sich der Aufarbeitung und Sichtbarmachung imperialer Praktiken und Bilder durch *Entinnerung* aktiv widersetzt und nur durch Gegen-Erzählungen aufgebrochen werden kann.«¹⁸⁹

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

183 Beide Zitate ebd. 24.

184 Ebd.

185 Ebd. 26.

186 Ebd.

187 Ebd.

188 Ebd. 25. Gruber bezieht sich auf den Aufsatz von Ha, Kien Nghi: Macht(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft. In: Eggers, Maureen Maisha u.a. (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. Münster 2009, 105–117.

189 Ha: Macht(t)raum(a) Berlin, 105.

Perspektive zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Bei Überlegungen zum »hermeneutical Jew«¹⁹⁰ wurde festgestellt,¹⁹¹ dass die frühe Kirche und Augustinus den Weg der Kolonisierung des Judentums als Strategie nutzten.¹⁹² Das Judentum wurde jahrhundertlang von der christlichen Weltanschauung zur Abgrenzung der eigenen Identität beansprucht. Zur Dekonstruktion solch christlicher Machthermeneutik kann eine postkoloniale Perspektive hilfreich sein. Wichtig ist dabei allerdings auch, die bestehenden Machtverhältnisse nicht noch zu verhärten – in dem Sinne, dass christliche Theologie nun als Zugeständnis auch jüdische Perspektiven berücksichtigt und sich im jüdisch-christlichen Dialog wieder in einer initiativen und überlegenen Deutungsperspektive sehen würde. Auch dies würde eine versteckte Politik der Macht darstellen. In der Rezeption des postkolonialen Diskurses geht es nach Gruber aber gerade um die »Aufdeckung des Politischen« und die Entdeckung des »Widerstandspotential[s] gegen hegemoniale Theopolitik«.¹⁹³

Methodisch kann ein solcher Anspruch durch »Praktiken der Erinnerung«¹⁹⁴ eingelöst werden. Was ist nun konkret mit solchen Praktiken gemeint? Gruber nennt hier etwa die »postkolonialen Relektüren der (deutschsprachigen) Theologiegeschichte«¹⁹⁵. Als »Gegenerzählungen«¹⁹⁶ können sie dabei helfen, das Schweigen zu brechen und Machtinteressen offenzulegen. Die Meinungen dazu, ob »die theologische Tradition Ressourcen für diese kritische Intervention«¹⁹⁷ bietet, sind geteilt. So stellt Gruber sowohl Positionen vor, welche Theologie als zu verwoben in diese Machtprozesse sehen, und wiederum andere, die durchaus Anschlussstellen wie die genannten in der theologischen Wissensproduktion identifizieren.¹⁹⁸

Eine mögliche Anschlussstelle im Rahmen dieser Studie ist eine Relektüre theologischer Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie mithilfe kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Theorien. Gruber nennt als ein Beispiel der Verstrickung von Theologie in Machtprozesse »die Produktion und Interpretation von soteriologischen Metaphern«¹⁹⁹. Sie geht darauf ein, dass die Auferstehungserfahrung nicht nur durch schriftliche Tradition, sondern durch eine spezifische kirchliche Praxis erfahrbar wird. Ein performativer Raum der Glaubenserfahrung entsteht. Damit steht eine einseitig vorgestellte, vor allem schriftlich überlieferte und für immer feststehende kirchliche Tradition massiv infrage – denn eine bloß archivierte Tradition reicht nicht aus, um den Glauben weiterzugeben.

»Es ist erst eine spezifische kirchliche Praxis, die eine Erkenntnis der Auferstehung ermöglicht – die biblischen Auferstehungstexte machen deutlich, dass die Gegenwart

190 Cohen: Living Letters, 2.

191 Vgl. Kapitel 3, Unterkapitel 2, S. 94ff.

192 Vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 30.

193 Gruber: Wider die Entinnerung, 28.

194 Ebd.

195 Ebd.

196 Ebd.

197 Ebd. 29.

198 Vgl. ebd. 29–30.

199 Ebd. 30.

des Auferstandenen der Kirche nicht einfach zur Verfügung steht, sondern erst in der Ausübung spezifischer kirchlicher Praktiken greifbar wird. Damit unterbrechen sie die Vorstellung von einem linearen Verhältnis zwischen dem Ereignis der Auferstehung einerseits und der Tradition der Kirche andererseits, die von diesem Ereignis berichtet. Die Erfahrung der Auferstehung liegt nicht einfach als Ursprung der Kirche vor, sondern ist immer ein- und rückgebunden an Praktiken, die sich der tödlichen Logik etablierter Machtstrukturen widersetzen; mit diesen Praktiken wird Interpretationsarbeit geleistet, die zur Erkenntnis der Auferstehung führt – und die Kirche konstituiert sich in der *Erinnerung* jener Praktiken, die Auferstehung erkennen lassen.«²⁰⁰

Kirche muss sich einer »massiven epistemologischen Verunsicherung«²⁰¹ stellen, weil sie nicht mehr einfach von einer fixen Tradition ausgehen kann, sondern sich dieser stets neu versichern muss. Eine »postkoloniale[] Reperspektivierung«²⁰² muss die »Meisternarrativ[e]«²⁰³ theologischer Tradition durchbrechen. Erst mit einer solchen Praxis, die sich immer neu den Anfragen der Zeichen der Zeit – wie es das Zweite Vatikanische Konzil formuliert – stellt, kann es eine Erkenntnis der Auferstehungserfahrung geben. Gruber spricht hier auch von einer »radikalen Interpretativität der christlichen Tradition und der daraus resultierenden erkenntnis-theologischen Verunsicherung«²⁰⁴. Wiederum kann in dieser Verunsicherung aber auch die Chance liegen, neue Wege der Glaubenserkenntnis zu entdecken. Das Zweite Vatikanische Konzil stellte sich dieser Herausforderung mit der Ausarbeitung der Erklärung *Nostra aetate*. Die Ausverhandlungen christlicher Identität – mit einem retrospektiven und einem prospektiven Blick – müssen von da ausgehend neu angegangen werden, denn diese sind »nie neutral«²⁰⁵. Dies zeigt sich etwa daran, wenn »innerchristliche Machtfragen auch auf nicht-christliche Gesprächspartner projiziert«²⁰⁶ werden. In der Begegnung mit dem Judentum passierte dies im Laufe der Theologiegeschichte immer wieder und meist mit fatalen Folgen. Die Kirche habe ihre »identitätsstiftende Aufgabe [...] faktisch in einer Schuldgeschichte der Kirche gegenüber Andersgläubigen und ihren religiösen Traditionen realisiert«²⁰⁷. Sigrid Rettenbacher spricht von hier aus die Rolle der Ekklesiologie als möglicher Erkenntnis- und Verhandlungsraum postkolonialer Kritik in der Theologie an – gerade weil in diesem Raum Glaubensidentitäten in der Geschichte gewaltvoll ausverhandelt wurden.²⁰⁸ Um solche Identitäts-Narrative aufzubrechen, braucht es die Umsetzung neuer erkenntnistheologischer Wege.

200 Ebd. 34–35.

201 Ebd. 36.

202 Ebd. 26.

203 Ebd. 28.

204 Ebd. 37.

205 Rettenbacher, Sigrid: Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen. In: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart: Kohlhammer 2018, 116–133, hier 122.

206 Ebd. 123.

207 Ebd. 126.

208 Vgl. ebd. 126–127.

»Wenn wir uns für Praktiken der Erinnerung entscheiden, wählen wir eine alternative Methode zu den Strategien des etablierten Diskurse[s]; wir gehen buchstäblich einen anderen ›Weg‹ des Theologietreibens, der uns dazu herausfordert, auch die ›Landkarte‹ der Theologie neu zu vermessen, so dass sie die epistemologische Unsicherheit nicht ausblendet, sondern uns bewusst durch die destabilisierten Orte theologischer Erkenntnis navigieren lässt.«²⁰⁹

Für eine Traditionshermeneutik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutet dies einen Weg hin zu einem Traditionsbegriff, der verschiedenste Formen von Tradition erfasst – etwa auch Riten, Bilder, Vorstellungen, natürlich auch Texte und Erzählungen – und der Tradition als einen mehrdimensionalen Vorgang beschreibt, der sich performativ vollzieht. Tradition ist dann ein Erfahrungsraum, in dem zeitliche Abstandssetzungen im aktiven Erinnern überwunden werden können und der sich zugleich in unendlichen Differenzen unterschiedlicher Glaubenserfahrungen realisiert.

Ein solcher Weg ist auch die Auseinandersetzung mit dem Ort des Jüdischen in der christlichen Theologie und dem Anspruch des jüdisch-christlichen Dialogs als Erkenntnisort des Glaubens. Hier kann mit der postkolonialen Kritik die Frage gestellt werden, ob wesentliche erkenntnistheologische Aspekte im Christentum ausgeblendet oder verdeckt wurden, weil sie »zu jüdisch« waren. Gibt es im Jüdischen Praktiken und Erkenntnis-Topoi, die neue Erkenntnisfelder für das Christentum erschließen? Und wurde zu lange ausschließlich das historische Judentum zur Zeit Jesu fokussiert und dem zeitgenössischen Judentum zu wenig Beachtung geschenkt? Wurden die Eigenperspektiven der verschiedenen jüdischen Strömungen zu wenig berücksichtigt? Fragen wie diese werden im weiteren Verlauf dieser Studie immer wieder gestellt werden.

Ein weiterer Weg wäre, auch andere postkoloniale Analysekatégorien auf die Untersuchung von Tradition anzuwenden. So weist Aleida Assmann auf den Ursprung des Traditionsbegriffs im römischen Erbrecht hin.²¹⁰ Frauen waren aus dieser erbrechtlichen »Traditionskette« jahrhundertlang »ausgeschlossen«.²¹¹ Inwiefern solche Begriffskonnotationen historisch wirksam waren und weiterhin wirken, wäre auch eine zentrale Frage für christliche und jüdische Traditionshermeneutik. Gerade die katholische Kirche muss sich hier von einer postkolonialen und geschlechtersensiblen Perspektive aus Anfragen stellen lassen.

Mehrfach wurde bereits angesprochen, dass Tradition ein mehrdimensionaler Prozess ist. Ebenso festgestellt wurde, dass Traditionsbestände häufig verdeckt wirksam sind. Dies ist besonders der Fall, wenn sich Tradition in Bildern und Metaphern des Sprachgebrauchs niederschlägt – und in den Formen, in denen Gedanken überhaupt gefasst werden. Die kognitive Metapherntheorie nach George Lakoff und Mark Johnson beschäftigt sich mit solchen kognitiven Strukturierungsprozessen, die wesentlich durch Metaphern geprägt sind. Im Folgenden sollen die Potenziale einer solchen Theorie für

209 Gruber: Wider die Entinnerung, 36.

210 Vgl. Assmann: Zeit und Tradition, 93.

211 Beide Zitate ebd.

die Traditionshermeneutik, die Rezeption des Konzils und die Theologie gehoben und diskutiert werden.²¹²

4. Tradition in Metaphern: Impulse aus der metaphorologischen Theologie

Bilder und Metaphern sind wesentliche Bestandteile menschlicher Kommunikation und kultureller Systeme. Sprachliche Bilder haben vor allem die Funktion, schwer Kommunizierbares verständlich zu machen. Der Begriff der Metapher stammt aus der antiken Rhetorik und bezeichnet dort ein sprachliches Stilmittel.

»Die Metapher (griechisch *metaphora*, für ›Übertragung‹) ist ein Phänomen nichtwörtlichen Sprachgebrauches, bei dem ein Bedeutungstransfer [...] von einem Begriff auf einen anderen stattfindet. Die Verbindung zwischen beiden Konzepten wird durch eine implizite Analogie hergestellt: Das heißt, die gemeinte Bedeutung des metaphorischen Ausdruckes erklärt sich aus der Gemeinsamkeit (dem sogenannten *tertium comparationis*) der ursprünglichen und der metaphorischen Verwendung.«²¹³

Dieser Begriff der Metapher fand im Laufe der Literatur- und Philosophiegeschichte verschiedenste Entwicklungen, wie sich zeigen wird. Eine Auseinandersetzung mit Metaphern im Rahmen einer Traditionshermeneutik, welche aufmerksam für die erkenntnistheologischen Impulse der Israeltheologie und des jüdisch-christlichen Dialogs ist, hat besondere Relevanz. Denn gerade im Bereich verwendeter Sprachbilder und Metaphern, wie sie häufig in theologischer Sprache auftauchen, wirken implizit theologische Konzepte vergangener Jahrhunderte weiter. Oft sind solche Metaphern unreflektiert Speicherorte judenfeindlicher Konzepte oder allgemein noch durch einen hegemonialen Identitätsdiskurs der Kirche belastet. Wie nun aber herangehen an diese Problematik, wie diese verdeckten Konzepte reflektieren?

4.1 Metaphern als Ausdrucksmöglichkeiten dynamischer Glaubenserfahrungen

Der Theologe Benedikt Gilich bietet dazu in seinem Werk *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*²¹⁴ einen Ansatz. Gilich nähert sich darin über verschiedene Konzepte der Metaphorologie der Analyse (theologischer) Metaphern an und postuliert gleichzeitig die theologische Notwendigkeit, sich mit der Theologie als metaphorischer Sprache auseinanderzusetzen:

-
- 212 Eine Auseinandersetzung mit der Anwendung theologischer Metaphorologie findet sich auch in der Diplomarbeit der Autorin: Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, bes. 45–59.
 - 213 Felgenhauer, Tilo: Metapher. In: Günzel, Stephan (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 256–257, hier 257. Abkürzungen vervollständigt durch EH.
 - 214 Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer 2011.

»Denn hat Theologie eine irreduzible metaphorische Qualität, stellt sich für sie wie für die Philosophie die Frage nach der Theoretisierbarkeit der Metapher als Frage nach der Systematisierbarkeit der Theologie selbst. Diese Frage gewinnt ihre spezifische Komplexität darin, dass diese Eigenart theologischen Denkens und Sprechens auch ihre eigene Reflexion nochmals bedingt: Über die Metapher kann nur mit der Metapher gedacht und von der Metapher nur metaphorisch gesprochen werden.«²¹⁵

Gilich deutet hier an, wie schwierig eine »Übersetzung« von Metaphern ist. Ralf Konersmann nennt im Vorwort des *Wörterbuchs der philosophischen Metaphern*²¹⁶ eine mögliche Erklärung für diesen Umstand. Denn als »Verfahren der Rückübersetzung philosophischer Bildersprache in eine »eigentliche«, begriffssprachlich definierte Bedeutung wäre die Metaphorologie gründlich mißverstanden«²¹⁷. Als eine Referenz nennt Konersmann Kants Überlegungen zu von ihm »als »Symbole« apostrophierte[] Sprachbilder [...], die ihre philosophische Pointe darin haben, aufgrund ihrer begriffsadäquaten Funktion transformationsresistent zu sein«²¹⁸. In der Analyse metaphorischer Rede kann hier an die Reflexionen zur Bedeutung von Jacques Derrida angeschlossen werden. Denn gerade in der Interpretation von Metaphern werden stetige Sinnverschiebungen deutlich.

»Nicht Identität und Konstanz sind die Leitbegriffe metaphorologischer Rekonstruktion, sondern Zeitlichkeit und Differenz. Historisches Verstehen verwirklicht sich für sie im Auflesen einer Bedeutung, die erst in der Verbindung mit dem vom rückblickenden Kommentar zu gewährenden Vorausblick auf das, was ihr durch Kritik und Rezeption faktisch zuwuchs, zu dem wird, was sie ist. Indem aber die Metaphorologie selbst nur eine, nämlich die jüngste Stufe in dem von ihr erschlossenen Prozeß ist, kommt sie niemals an den Punkt, ihren Lesern so etwas wie das Eigentliche des Bedeuten in seiner ursprünglichen Gestalt zu enthüllen. Die Metaphorologie zeigt die Selbstgegebenheit des Materials in der unüberbietbaren Vorläufigkeit seiner sprachlichen Präsenz.«²¹⁹

Eine solche Definition der Metapher birgt hermeneutische Herausforderungen, aber auch Potenziale. Denn die sprachlichen Bilder können den im Traditionsdiskurs präsenten Sinnverschiebungen einen Ausdruck geben und sind somit auch geeignete Speicherorte und Ausdrucksweisen dynamischer Glaubenserfahrungen. Die Präsenz bildlicher und metaphorischer Sprache in der Bibel und anderen Glaubenstexten bis hin zu den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils²²⁰ legt diesen Befund nahe.

In seiner Studie verwendet Gilich einen »weite[n] Metaphernbegriff [...], der die Metapher als Paradigma bildlicher Rede- und Denkformen«²²¹ auffasst. Ein solch weiter

215 Ebd. 16.

216 Konersmann, Ralf: Vorwort: Figuratives Wissen. In: Konersmann, Ralf (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. 3., erweiterte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2011, 7–20.

217 Ebd. 12.

218 Ebd.

219 Ebd.

220 Vgl. hierzu z.B. Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013.

221 Gilich: *Die Verkörperung der Theologie*, 25.

Metaphernbegriff findet auch in anderen Wissenschaften Anwendung. So kennt auch die Literaturwissenschaft einen weiten Metaphernbegriff, der »auf bildliches Sprechen überhaupt abzielt, also auch Vergleich, Gleichnis, Parabel und die Allegorie im weiteren Sinn miteinschließt«²²². Die Differenzierung von Metaphern und sprachlichen Bildern wurde in der Forschung diskutiert. Weder eine leichtfertige Identifizierung der Begriffe »Metapher« und »Bild« noch eine strikte Ablehnung eines solchen Zusammenhangs wird der Komplexität des Vorganges gerecht. Konersmann appelliert dafür, einen »(ab-)bildkritisch[en]«²²³ Bildbegriff für die Metapher zu verwenden. So wird die Metapher als »Sprachereignis«²²⁴ wahrgenommen, dessen »Bildlichkeit« in der »funktionale[n] Entsprechung einer visualisierten Struktur« liegt.²²⁵ Der Metaphernbegriff dieser Studie schließt an Gilichs weite Definition an.

Metaphorische Sprache wurde nicht immer geschätzt, sondern stand vielmehr unter dem »Verdacht, als uneigentliche Sprache nicht wahrheitsfähig und somit wissenschaftlich nicht zulässig zu sein«²²⁶. Gerade für die Theologie kann diese Annahme allerdings nicht mehr gelten. So weist Gilich auf die zahlreichen theologischen Forschungen zur Metapher hin, die »in der Metaphorizität theologischer Rede nicht nur kein Defizit [sahen], sondern vielmehr ihr entscheidendes Potential, durch dessen innovative Kraft menschliche Rede von Gott erst möglich wird«²²⁷.

Weiter oben wurde festgestellt, dass der Traditionsbegriff unter anderem durch rechtliche und religiöse Metaphern geprägt ist. Auch das genannte kulturelle Gedächtnis ist Speicherort historisch und gesellschaftlich etablierter und selbstverständlicher Metaphern. Metaphern haben hier unterschiedliche Funktionen. Sie sind »Orientierungswissen«²²⁸, das auf unterschiedlichen Wegen umgesetzt wird. So »irritieren«²²⁹ sie zum einen, da sie neue Sinnzusammenhänge herstellen und zunächst Verstehenskonflikte erzeugen können, die durch die Interpretierenden gelöst werden müssen: »Die Wiederherstellung einer neuen Stimmigkeit verlangt unsere Mitarbeit«²³⁰. Zum anderen »konsolidieren«²³¹ sie, indem durch Metaphern Bedeutungsfelder, ja ganze gedankliche Konzepte gebildet werden, die zur weiteren Reflexion über ein Phänomen genutzt werden können. Im Wörterbuch der philosophischen Metaphern werden solche, vom Herausgeber sogenannten »*Titelmetaphern*«²³² vorgestellt. Bildfelder wie »Band, Kette«, »Fließen«, »Körper, Organismus« etc. bezeichnen einen »kohärenten Vorstel-

222 Peil, Dietmar: Metapher. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 517–518, hier 517.

223 Konersmann: Vorwort, 15.

224 Ebd. 14.

225 Ebd. 15.

226 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 11.

227 Ebd. Gilich bietet hier auch einen kurzen Überblick zur Forschungsliteratur, vgl. ebd. FN 5.

228 Konersmann: Vorwort, 15.

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Ebd.

232 Ebd.

lungszusammenhang [...] dessen konkrete Gestalt zeiträumlich variieren kann«²³³. Solche Metaphern haben eine Geschichte,²³⁴ weil sich die Lebenswelt und Vorstellungen der die Metapher interpretierenden Menschen verändert haben.

Eine sehr wichtige Thematik für die Frage nach dialogsensibler Traditionshermeneutik bringt Konersmann ein, wenn er davon spricht, dass die Titelmetaphern einen »imaginativen Raum«²³⁵ eröffnen. Darin sind die »Aussagemöglichkeiten durch die Bildlogik des Titelwortes vorgehend umgrenzt«²³⁶. Wird ein Phänomen mittels einer bestimmten Metapher veranschaulicht oder beschrieben, dann legt diese »implizit fest, was überhaupt gesagt werden kann«²³⁷: »Metaphern *begrenzen* den Horizont des Sagbaren, und sie *öffnen* ihn zugleich«²³⁸. Es ist also nicht unerheblich, mit welchen Metaphern im theologischen Diskurs operiert wird. Stehen nur bestimmte Bildlogiken zur Verfügung, so kann auch ein alternativer theologischer Ansatz schwieriger entwickelt und kommuniziert werden. Dies gilt insbesondere für Glaubensthemen insofern, als gerade alltägliche Vorstellungen von solchen Mustern durchdrungen sind. Für den jüdisch-christlichen Dialog bedeutet dies, dass es alternative Metaphern zu den durch Überbietung und Ausgrenzung geprägten Bildern vergangener Jahrhunderte braucht. Für die Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es, Begriffe wie »Bruch« und »Kontinuität« genau in den Blick zu nehmen und differenzierte Metaphern zu etablieren, die der Komplexität von Traditionsentwicklung gerecht werden können.

Diese Überlegungen stecken bereits mitten in der Reflexion zur erkenntnistheoretischen Funktion von Metaphern. Diese Dimension soll nun weiter fokussiert werden.

4.2 Die kognitive Metapherntheorie als Referenz für die Fundamentaltheologie

Gilich geht in seiner Analyse noch tiefer in die erkenntnistheoretische Ebene hinein, indem er die »Metapher als Prinzip imaginativer Rationalität«²³⁹ diskutiert. Er bezieht sich auf die kognitive Metapherntheorie nach George Lakoff und Mark Johnson. Die beiden Forscher entwickelten ein Konzept, das eine neue Richtung der Kognitionswissenschaften repräsentiert: »das Modell der »Embodied Cognition««²⁴⁰. Ihre These: Metaphern repräsentieren nicht nur Erfahrungen, sondern strukturieren und konstruieren sie grundlegend. Lakoff und Johnson entwickeln ihr Konzept zunächst in ihrem Werk *Metaphors We Live By*²⁴¹:

233 Ebd.

234 Vgl. ebd.

235 Ebd. 16.

236 Ebd.

237 Ebd.

238 Ebd.

239 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 143.

240 Ebd.

241 Vgl. Lakoff/Johnson: *Metaphors We Live By*. Deutschsprachige Ausgabe: Lakoff, George/Johnson, Mark: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl Auer 1998. Hier kann nur ein sehr knapper Überblick einiger Ansätze gegeben werden. Für eine ausführliche Analyse vgl. Gilich: *Die Verkörperung der Theologie*, 143–274.

»Mit ›Metaphors we live by‹ vollziehen Lakoff und Johnson einen Umbruch in der Sicht auf den metaphorischen Prozess: Sie erklären ihn primär als kognitives Phänomen, dem eine zentrale Bedeutung für das menschliche konzeptuelle System und somit für die Konstruktion und Interpretation von Erfahrung zukommt. In ihrer kognitiven Metapherntheorie sehen sie wichtige bedeutungs- und erkenntnistheoretische Impulse, die zu einem erfahrungsbasierten Verständnis menschlicher Erkenntnis führen«²⁴².

Als solche Konstruktionsprinzipien stellen Metaphern Konzepte bereit, in denen Erfahrungen geordnet werden: »Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.«²⁴³ Lakoff und Johnson schließen an die Eigenschaften der rhetorischen Figur der Metapher an, wenn sie sagen: »The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.«²⁴⁴ Die erkenntnistheoretische Funktion der Metapher geht für sie allerdings weiter, wie Gilich betont:

»Metaphorische Modelle evolvieren aus der Interaktion mit unserer Umwelt und wirken wiederum strukturierend und organisierend auf sie ein. Metaphern sind nicht Werkzeuge zur Handhabung fertiger mentaler Konzepte; sie sind essentiell für Konzeptualisierungsprozesse selbst.«²⁴⁵

Wie sehen solche Konzepte nun konkret aus? Lakoff und Johnson geben drei Arten von »conceptual metaphor[s]«²⁴⁶ an. Die sogenannten »orientational metaphors«²⁴⁷ (Orientierungsmetaphern) greifen auf räumliche Orientierungsmuster zurück, die auf andere Bereiche, Erfahrungen, Begriffe und Abläufe übertragen werden. Beispiele dafür sind Muster wie »up-down, in-out, front-back, on-off, deep-shallow, central-peripheral«²⁴⁸. Im kognitiven Konzeptsystem ist dann etwa »oben« positiv und »unten« negativ konnotiert.

Die »Ontological metaphors«²⁴⁹ (Ontologische Metaphern) bieten eine Möglichkeit »to focus on different aspects of mental experience«²⁵⁰ in einer anderen Form bzw. Verkörperung. Lakoff und Johnson führen das Beispiel »The mind is a machine«²⁵¹ an. Aus diesem Bild werden Formulierungen möglich wie: »My mind just isn't *operating* today«

242 Ebd. 155.

243 Lakoff/Johnson: Metaphors, 3. Für die deutsche Übersetzung vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 11: »Unser alltägliches Konzeptsystem, nach dem wir sowohl denken als auch handeln, ist im Kern und grundsätzlich metaphorisch.«

244 Lakoff/Johnson: Metaphors, 5. Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 13: »Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können.«

245 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 157.

246 Lakoff/Johnson: Metaphors, 4.

247 Ebd. 14.

248 Ebd. Vgl. Lakoff/Johnson: Leben in Metaphern, 22: »oben-unten, innen-außen, vorne-hinten, dranweg, tief-flach, zentral-peripher«.

249 Lakoff/Johnson: Metaphors, 28.

250 Ebd.

251 Ebd. 27.

oder »I'm a little rusty today«. ²⁵² Auch »Container Metaphors« ²⁵³ (Behältermetaphern) gehören in diesen Bereich. Sie entstammen unserer körperlichen Selbstwahrnehmung als Container, die auf die Erfahrungen mit unserer Umgebung übertragen wird. ²⁵⁴ Zu den ontologischen Metaphern zählen auch Sprachoperationen, die in der Alltagssprache meist gar nicht als Sprachbilder wahrgenommen werden, so die »Personification«, in der menschliche Eigenschaften oder Tätigkeiten auf Dinge übertragen werden: z.B. »His theory explained to me«, »This fact argues against« oder »His religion tells him that he cannot drink French wines«. ²⁵⁵

Besonders interessant für die Analyse von Traditionshermeneutik und Rezeptionsprozessen sind die »structural metaphors« ²⁵⁶ (Strukturmetaphern). Bezeichnet werden damit »cases where one concept is metaphorically structured in terms of another« ²⁵⁷. An den Beispielen »argument is war« ²⁵⁸ und »time is money« ²⁵⁹ wird deutlich, dass es sich hier um komplexe Bedeutungsfelder handelt, mithilfe derer ein anderes Konzept strukturiert und erklärt wird. Ein abstrakter Begriff kann durch eine Strukturmetapher anschaulicher erläutert werden.

Der Konnex zwischen linguistischem Material und kognitiven Konzepten wird durchaus kritisiert. Gilich weist darauf hin, dass Lakoffs und Johnsons Analysemethode »zu einer unzureichenden Thematisierung der soziokulturellen Erfahrung sowie der Vernetzung zwischen individueller und kollektiver Erfahrung« ²⁶⁰ führe. Sprache sei aber vor allem auch als »Erfahrungsraum« ²⁶¹ wahrzunehmen. In späteren Werken korrigieren Lakoff und Johnson diese Verkürzungen. Sie bedienen einen »weiten Erfahrungsbegriff, der ihre senso-motorische, sozio-kulturelle, individuelle und kollektive sowie ihre sprachliche Dimension zu integrieren beansprucht« ²⁶². Den Zusammenhang von »Bedeutungsstrukturen in der physischen (und sozialen) Interaktion des Organismus mit seiner Umwelt« ²⁶³ vertieft Johnson in seinem Werk *The Body in the Mind*. ²⁶⁴ Darin beschäftigt er sich mit basalen Erfahrungen des Menschen in seiner Umgebung und den Auswirkungen dieser auf seine kognitiven Konzepte. Die daraus entstehenden, grundlegenden Muster nennt er »image schema« oder »embodied schema«: ²⁶⁵ »An image schema is a recurring, dynamic pattern of our perceptual interactions and motor

252 Ebd.

253 Ebd. 29.

254 Vgl. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 29–32.

255 Lakoff/Johnson: *Metaphors*, 33.

256 Ebd. 14.

257 Lakoff/Johnson: *Metaphors*, 14. Lakoff/Johnson: *Leben in Metaphern*, 14: »Fälle, in denen ein Konzept von einem anderen Konzept her metaphorisch strukturiert wird.«

258 Lakoff/Johnson: *Metaphors*, 7.

259 Ebd. 7–8.

260 Gilich: *Die Verkörperung der Theologie*, 178.

261 Ebd.

262 Ebd. 188.

263 Ebd. 190.

264 Johnson, Mark: *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago u.a.: The University of Chicago Press 1990 [1987].

265 Ebd. 23.

programs that gives coherence and structure to our experience.«²⁶⁶ Ein solches Bildschema entsteht etwa aus der Wahrnehmung von Innen und Außen. Diese Abgrenzung erfährt der Mensch in vielfältiger Weise: bereits auf der Ebene des eigenen Körpers und seiner Grenzen zum Außen oder auch in der Interaktion »mit behälterartigen Dingen (Haus, Auto, Bahn)«²⁶⁷. Johnson charakterisiert die *image schemata* als »general and abstract«²⁶⁸. Sie werden außerdem durch »general knowledge«²⁶⁹ geprägt. Gilich folgert deshalb: »Das soziale Kollektiv, in das ein Individuum stets eingebunden ist, beeinflusst demnach seine Erfahrungsinterpretation auch auf der *grundlegenden Ebene der Bildschemata*.«²⁷⁰

Der philosophische Zugang Konersmanns und die kognitionswissenschaftlichen Überlegungen von Lakoff und Johnson treffen sich in der These, dass Metaphern unsere Wahrnehmung und Sprache grundlegend strukturieren und bedingen. Johnsons spätere Überlegungen streichen außerdem den Einfluss der Sozialisation, der unmittelbaren körperlichen Umwelt sowie kultureller Einflüsse auf die Entstehung mentaler metaphorischer Konzepte hervor. Eine metaphorologische Analyse kann die Auseinandersetzung mit Traditionshermeneutik nicht nur bereichern, sondern ist sogar notwendig. Denn die im Traditionsdiskurs verwendeten Metaphern müssen metaphorologisch untersucht werden, um ihre Herkunft und Hintergründe zu erforschen und Alternativen zu erarbeiten. Dies gilt besonders für den Anspruch einer Traditionshermeneutik, die sensibel ist für die Entwicklungen der Israeltheologie und den jüdisch-christlichen Dialog.

»Die Metapher der Analyse bekommt dabei eine eminent praktische Bedeutung, denn sie hilft uns, uns aus dem Griff unserer Metaphern zu befreien. Dabei treten wir in andere metaphorische Welten ein und lernen dann, daß die Alternative zur Metapher nicht der akademisch gereinigte Begriff, sondern die alternative Metapher ist.«²⁷¹

Wie können diese methodischen Überlegungen nun über die bereits genannten Beispiele hinaus der Traditionsanalyse, insbesondere in Hinblick auf die Umbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils, dienen?

4.3 Tradition als Quelle strukturierender Metaphern – Tradition als Metapher?

Siegfried Wiedenhofer benannte als eine Funktion von Tradition, Ordnungsstrukturen für Gesellschaft und Individuum zur Verfügung zu stellen. Mit den Impulsen aus der philosophischen und kognitionswissenschaftlichen Metaphorologie sowie deren Rezeption in der Theologie wurde deutlich, wie Metaphern als solch kognitive Strukturen wirksam werden.

266 Ebd. xiv.

267 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 191.

268 Johnson: The Body in the Mind, 24.

269 Ebd. 26.

270 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 192.

271 Buchholz, Michael B.: Vorwort. In: Lakoff, George/Johnson, Mark: Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Astrid Hildenbrand. Heidelberg: Carl Auer 1998, 8.

Eine theologiegeschichtlich und auch in der Glaubenspraxis höchst wirksame strukturierende Metapher ist jene der Kirche als Behälter bzw. Gebäude.²⁷² Gilich erläutert an diesem Beispiel, wie die »Organisation der Kirche-Welt-Relation skizziert werden«²⁷³ kann. Als Behälter bewahrt die Kirche »das offenbarte Heilswissen«²⁷⁴. Der Satz »Extra ecclesiam nulla salus – Außerhalb der Kirche kein Heil«, der jahrhundertlang Gültigkeit besaß, spezifizierte die Behälter-Metapher auf das Verhältnis mit Gläubigen anderer Religionen bzw. Menschen ohne ein Glaubensbekenntnis hin.²⁷⁵ Erst das Zweite Vatikanische Konzil distanzierte sich von dieser Grenzziehung.²⁷⁶

Als »komplexe Variation der Behältermetaphorik« nennt Gilich die »Gebäudemetaphorik«.²⁷⁷ Dieses Bild für die Kirche wird bereits in der Bibel verwendet, so beispielsweise im 1. Petrusbrief:

»Lasst euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen! Denn es heißt in der Schrift: Siehe, ich lege in Zion einen auserwählten Stein, einen Eckstein, den ich in Ehren halte; wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde.« (1 Petr 2,5–6)

Beide Metaphern strukturieren das Kirchenbild mit einer klaren Abgrenzung von Innen und Außen. Außerdem sind »die Verbindungswege zwischen Außen und Innen [...] klar geregelt« und der »Behälter dient dem Zweck, einen bestimmten Inhalt so zu verwahren, dass er nicht verloren geht, oder unerwünschten Veränderungen (Witterung, Verfall etc.) ausgesetzt ist«.²⁷⁸ Hier wird deutlich, dass die Behältermetapher mit bestimmten zeitlichen und räumlichen Eigenschaften einhergeht. Tradition erscheint in dieser Logik als etwas schwer Veränderbares, das die Zugangsbedingungen zum Behälter streng reglementiert. Die Gebäudemetapher setzt Gilich als etwas komplexer von der Behältermetapher ab:

»Die Gebäudemetaphorik lässt eine interne Differenzierung zu: Ein Gebäude hat in der Regel mehrere Räume, es benötigt verschiedene Elemente, ein Fundament, Säulen, Wände, ein Dach etc. Die Gebäudemetaphorik ist insofern offen für die plurale Komplexität des kirchlichen *Innenraums*«²⁷⁹.

272 Vgl. Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 383–393.

273 Ebd. 383.

274 Ebd. 384.

275 Für eine Analyse des Satzes mit seinen theologiegeschichtlichen Hintergründen bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil vgl.: Tück, Jan-Heiner: Extra ecclesiam nulla salus. Das Modell der gestuften Kirchenzugehörigkeit und seine dialogischen Potentiale. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2012, 242–290.

276 Für eine theologisch-metaphorologische Analyse der Atheismus-Thematik in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor Maria: Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus. In: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2013, 287–304.

277 Beide Zitate Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 384.

278 Beide Zitate ebd. 385.

279 Ebd. 386.

Ein theologischer Ansatz, in dem so eine Differenzierung des kirchlichen Innenraums vorgenommen wird, sei beispielsweise die Lehre der *loci theologici* nach Melchior Cano.²⁸⁰ Im Zusammenhang mit den traditionshermeneutischen Weichenstellungen der Theologiegeschichte wurde dieses Konzept bereits diskutiert. Warum die Behälter- bzw. Gebäudemetaphorik geschichtlich so prägend war, lässt sich auch mit ihrer unmittelbaren Erfahrungsmöglichkeit in der Umwelt erklären. Mit einem Blick zurück auf Lakoff und Johnson vereint die Bildlogik des Behälters bzw. Gebäudes eine Orientierungs- und eine Strukturmetapher in sich. Die Metapher wird also durch basale Wahrnehmungsmuster gestützt und eröffnet zugleich vielfältige semantische Möglichkeiten. So lasse sie sich »hervorragend allegorisieren« und finde »in den christlichen Sakralbauten zudem eine manifeste Erfahrungsverwurzelung«.²⁸¹ All diese Eigenschaften führen zu einer breiten Wirksamkeit der Metapher. Gilich sieht allerdings eine »entscheidende Leerstelle der Behälter- und Gebäudemetaphorik«, da sich »die Kirche-Welt-Relation [...] als *Geschehen von Kirche* [...] nicht theologisch würdigen lässt«.²⁸² Es bestehe außerdem die Gefahr, Innen und Außen als allzu homogen wahrzunehmen und ihre Komplexität sowie die »wechselseitige Durchdringung von Kirche und Welt«²⁸³ zu vernachlässigen.

Das beschriebene Beispiel zeigt Vorteile und Problematiken einer in Theologie und Kirche etablierten Metapher. In einer anderen, von mir durchgeführten Studie zu Metaphern im jüdisch-christlichen Dialog zeigte sich eine Verschiebung und Neucodierung der Gebäudemetaphorik im Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung*.²⁸⁴ Dort findet sich folgender Abschnitt:

»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* [foundation, EH] ihres eigenen Glaubens, obwohl die Figur Jesu ganz klar der einzige *Schlüssel* [sole key, EH] für die christliche Interpretation der Schriften des Alten Testaments ist.«²⁸⁵

Während in *Nostra aetate* noch die (jüdischen) Apostel Jesu als »die Grundfesten und Säulen der Kirche« (NA 4) bezeichnet werden, so ist es in diesem Dokument der »Glaube der Juden« – eine zunächst vielleicht kaum wahrnehmbare Veränderung, im theologischen Kontext aber dennoch bemerkenswert. Wird das Fundament jedoch als ein ausschließlich retrospektiver Aspekt gedeutet, so wäre diese Interpretation erkenntnistheologisch zu kurz gegriffen. Denn dies würde nur das Judentum zur Zeit Jesu als relevant für die theologische Reflexion anerkennen. Das Bild des Schlüssels forciert wiederum eine christologische Perspektive – ein Zugang, der noch genauer theologisch zu spezifizieren wäre. Die räumliche Metaphorik wird noch weiter verändert:

280 Vgl. ebd.

281 Beide Zitate ebd.

282 Beide Zitate ebd. 388.

283 Ebd. 389.

284 Vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 65–67. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf die Ergebnisse der dortigen Analyse.

285 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung*, Nr. 20. Hervorhebung EH.

»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.«²⁸⁶

Die Bezeichnung »intra-religiös« sowie die aus dem Zitat von Johannes Paul II. stammende Formulierung, das Judentum gehöre zum »Inneren« der christlichen Religion, verstärken noch einmal den Einbezug des Judentums in die innere Struktur des Kirchengebäudes. Das Bild des Gebäudes bleibt allerdings mit seiner Trennung in Innen und Außen bestehen, mit all seinen Chancen und Nachteilen. Zu Letzterem zählt auch die Gefahr der Vereinnahmung des Judentums. Die institutionelle Anbindung der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum an den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen (früher Sekretariat für die Einheit der Christen) zeigt diese Ambivalenz. Durch diese Verortung möchte man die besondere Beziehung zum Judentum hervorheben. Dies ist nicht als Vereinnahmung gedacht, aber strukturell besteht diese Gefahr dennoch. Es gibt dafür allerdings ein Problembewusstsein.

Gilich stellt eine alternative Metaphorik vor, mithilfe derer das Zweite Vatikanische Konzil die »Weltrelation als konstitutives Geschehen von Kirche«²⁸⁷ vermittelt: »Kirche ist Zeichen«²⁸⁸. Diese ebenso in der biblischen Sprache verankerte Metapher – realisiert z.B. in Charakterisierungen von Christus als Wort oder Licht – wird vom Konzil in der Beschreibung der »Offenbarung als kommunikatives Geschehen« und »Christus [als] die Selbstmitteilung, d.h. Zeichen Gottes schlechthin« realisiert.²⁸⁹ Mit der Zeichenmetaphorik hängt auch die Formulierung der »Zeichen der Zeit« zusammen. Die Zeichen der Zeit spielen dabei auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle: Sie werden erstens wahrgenommen und zweitens im Licht des Evangeliums gedeutet. Diese »Deutung der Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums ist dann nichts Nachträgliches oder Zweitrangiges, sondern *konstitutives Geschehen von Kirche*«²⁹⁰. Die Berücksichtigung der Zeichen der Zeit in der Verkündigung und Auslegung des Glaubens wird immer wieder mit der unkritischen Anpassung an einen »Zeitgeist« in Verbindung gebracht. Der beschriebene Zweischritt verhindert aber eine solche, denn Zeichen der Zeit und Evangelium werden nicht gleichgesetzt, sondern in ihrer Wechselwirkung wahrgenommen.

Abschließend muss noch ein Gedanke näher beleuchtet werden. Es war auf den letzten Seiten die Rede von Traditionsmetaphern bzw. Metaphern, die die Tradition zur Ori-

286 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum: Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, Nr. 20.

287 Gilich: Die Verkörperung der Theologie, 393.

288 Ebd.

289 Beide Zitate ebd.

290 Ebd. 396.

entierung bereitstellt. Wird Tradition aber manchmal selbst als eine Metapher verwendet?

Lakoff und Johnson haben die These von Metaphern als strukturgebende kognitive Konzepte eingeführt. Nun stellt sich die Frage, ob Tradition selbst eine solche Strukturmetapher darstellen könnte. Das Metaphernfeld der Tradition kennt verschiedene Ausformungen: So weist Bernd Auerochs auf die »Metapher der Kette (aus ineinandergreifenden Gliedern)«²⁹¹ hin. Diese werde »vorrangig zur sinnlichen Veranschaulichung des Begriffs Tradition verwendet«²⁹² und dies sei auch plausibel: »Jedes Glied der Kette steht sowohl mit dem vorherigen als auch mit dem nächsten Glied in Kontakt und agiert in der Doppelrolle eines Rezipienten und eines Tradenten.«²⁹³ Solch eine Traditionsmetapher prägt auch das Alltagsverständnis von Tradition häufig, wenn Tradition als linearer Prozess gedeutet wird. Allerdings ist Tradition als Kette gedacht ein sehr starres Konzept, das dynamischen Traditionsprozessen wenig Raum gibt. Allgemeiner im Schema von Lakoff und Johnson formuliert, könnte Tradition als Strukturmetapher etwa so lauten: »Leben ist Weitergabe.« Helmut Zander nennt in seiner »Europäischen« Religionsgeschichte verschiedene Möglichkeiten, wie eine solche Weitergabe codiert werden kann. Die Metapher der Kette kann der »Familie stabilitätsorientierter Metaphern, die etwa von Kontinuität, Gewohnheit, der Weitergabe eines ›Depositum‹ oder der ›Treue‹ zum Ursprung sprechen«²⁹⁴, zugeordnet werden. Es gibt aber auch »die Familie der veränderungsorientierten Bilder, etwa wenn von Anpassung, Adaption, Filiation, Reform(ation), Transformation oder Transition die Rede ist«²⁹⁵. Diese metaphorische Ebene des Traditionsbegriffs muss in zukünftigen Forschungen immer wieder mitbedacht werden, da sie auch das alltägliche und theologische Verständnis von Tradition beeinflusst.

In den Wissenschaften lässt sich in den letzten Jahren ein Interesse an der metaphorischen Sprache des Zweiten Vatikanischen Konzils beobachten, wie die bereits zitierte Studie von Gilich²⁹⁶ oder der Band *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils*²⁹⁷ zeigen. In der Auseinandersetzung mit traditionshermeneutischen Problemfeldern im zweiten Teil dieser Studie wird eine metaphorologische Perspektive an verschiedenen Stellen die Analyse bereichern.

Zunächst stellt sich allerdings noch die Frage, ob Traditionen unterschiedlicher Herkunft und Entwicklung miteinander verglichen und in Beziehung gesetzt werden können. Diese Frage ist nicht zuletzt für die Analyse von Traditionsmetaphern interessant: Kann man den Einsatz von Metaphern in verschiedenen Kulturen/Religionen miteinander vergleichen? Ist jeweils dasselbe gemeint? Für den jüdisch-christlichen Dialog ist diese Frage besonders virulent, weil erstens Metaphern vom Christentum aus dem Judentum übernommen und zweitens umgedeutet wurden. Dies führte drittens zu einer getrennten, aber auch gemeinsamen, weil aufeinander bezogenen Deutungsgeschichte.

291 Auerochs: Tradition als Grundlage, 24, FN 1.

292 Ebd.

293 Ebd.

294 Zander: »Europäische« Religionsgeschichte, 48.

295 Ebd.

296 Vgl. Gilich: Die Verkörperung der Theologie.

297 Delgado/Sievernich (Hg.): Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Im Laufe der Geschichte, und besonders mit *Nostra aetate*, veränderte sich viertens dieser metaphorische Rahmen, was auch Auswirkungen auf den jüdisch-christlichen Dialog hatte. Philosophische, theologische und kulturwissenschaftliche Blitzlichter zu Theorien der Übersetzbarkeit sollen hier Perspektiven anbieten.

5. Traditionen im Dialog? – Die Frage nach der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen

Erkundungen im Feld des interreligiösen Dialogs müssen stets auch die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Übersetzungen reflektieren. Diese Frage stellt sich nicht erst in der Begegnung unterschiedlicher religiöser Traditionen, wird hier aber besonders drängend. Bereits auf der Ebene individueller Glaubenserfahrungen sind Eigen- und Fremdperspektive nicht deckungsgleich und müssen somit Gegenstand stetiger Reflexion sein.

5.1 Übersetzbarkeit im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs

Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs setzte sich in den 1960er Jahren der »Vor-denker der modernen Orthodoxie Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik (1903–1993)«²⁹⁸ in seinem bis heute rezipierten Text *Confrontation*²⁹⁹ mit der Möglichkeit der interreligiösen Verständigung auseinander. Andreas Verhülsdonk schildert in seinem Aufsatz *Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen*³⁰⁰ die Rahmenbedingungen des Essays und zeigt bereits mit seinem Titel die Relevanz der Frage für diese Studie. Soloveitchik publizierte seinen Text 1964, also noch vor der Promulgation von *Nostra aetate*. Der Aufsatz geht auf einen Vortrag bei einer Konferenz des Rabbinical Council of America aus demselben Jahr zurück und wurde in einer umfangreicheren Form in der Zeitschrift *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought* veröffentlicht.³⁰¹ Der Text entstand somit in einer Zeit, in der die kirchliche Haltung gegenüber dem Judentum gerade im Wandel war, der Diskurs aber noch stark von Motiven wie Substitution, Überlegenheit und Missionierung geprägt war. Die unterschiedlichen religiösen Strömungen des Judentums in Amerika erfuhren außerdem im 20. Jahr-

298 Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropol 2017, 107–123.

299 Soloveitchik, Joseph Baer: *Confrontation*. In: *Tradition. A Journal of Orthodox Thought* 6 (1964) H. 2, 5–28.

300 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 107.

301 Vgl. Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: *Compass Online-Extra* 63 (2008): <https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.0.html> (17.12.2022). Der Aufsatz erschien ursprünglich in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* (2007) H. 4.

hundert selbst zahlreiche Umbrüche.³⁰² Soloveitchik war eine prägende Gestalt in dieser Zeit.

Bemerkenswert an Soloveitchiks Text ist vor allem seine Wirkung. Denn obwohl der Autor auf »keine halachische Begründung seiner Position«³⁰³ abzielt und eine »philosophische Argumentation«³⁰⁴ durchführt, wurde der Text »trotzdem als halachische Entscheidung rezipiert«³⁰⁵. Bereits die Form des Textes als Essay und die englische Abfassungssprache zeigen, dass er seine Gedanken »einem breiteren Publikum zugänglich machen«³⁰⁶ wollte.³⁰⁷ Grundbedingung für einen Dialog sei für Soloveitchik, »dass die Gesprächspartner gegenseitig die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit ihrer Glaubensgemeinschaften anerkennen«³⁰⁸. Dass eine solche Begegnung auf Augenhöhe keine Selbstverständlichkeit war und durch ein »soziale[s] Machtgefälle«³⁰⁹ erschwert wurde, zeigen Soloveitchiks Bezeichnungen für die jüdische Gemeinschaft als »community of the few« und die christliche Gemeinschaft als »community of the many«.³¹⁰ Einen Dialog über »doctrinal, dogmatic or ritual aspects of our faith«³¹¹ schätzt er in seinem kurzen Text *On Interfaith Relationships* (1967) – ein Nachtrag zum Aufsatz *Confrontation* in einer späteren Auflage – als problematisch ein. Eine solch »intimate relationship«³¹², welche die Beziehung zwischen Gott und dem Glaubenden darstellt, könne nicht diskutiert werden – ja bereits die Artikulation dieser sei schwierig. Daraus folgt: »we will not question, defend, offer apologies, analyze or rationalize our faith in dialogues centered about these ›private‹ topics which express our personal relationship to the God of Israel.«³¹³ Mit Soloveitchiks Position wurde und wird häufig die Möglichkeit eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum verneint oder eingeschränkt und ein Austausch mehr auf soziale und gesellschaftliche Fragen gelenkt, so etwa in der bereits erwähnten Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom*, die sich direkt auf Soloveitchik bezieht.³¹⁴ Die Interpretation seiner Position ist allerdings komplex und wird im Kreis jüdischer Orthodoxie differenziert diskutiert. Unterschiedliche Positionen dazu wurden etwa in der Auseinandersetzung mit der jüdisch-orthodoxen Erklärung *Den Willen*

302 Vgl. Meyer, Michael A.: Religiöse Strömungen im Judentum. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): *Handbuch Jüdische Studien*. Köln: Böhlau 2018, 277–288, hier 284–286.

303 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 108.

304 Ebd. 109.

305 Ebd.

306 Ebd.

307 Für eine detaillierte Darstellung, inwiefern sich *Confrontation* von einem klassisch halachischen Text unterscheidet vgl. Korn, Eugene B.: *The Man of Faith and Religious Dialogue. Revisiting »Confrontation«*. In: *Modern Judaism* 25 (2005) H. 3, 290–315, hier 292.

308 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109.

309 Ebd.

310 Soloveitchik: *Confrontation*, 21.

311 Soloveitchik, Joseph Baer: *On Interfaith Relationships*. In: Soloveitchik, Joseph Baer: *Treasury of Tradition*. New York: Hebrew Publishing Company 1967, 78–80, hier 79. Der Text erschien als Nachtrag zum Aufsatz *Confrontation*.

312 Soloveitchik: *On Interfaith Relationships*, 78.

313 Ebd. 79.

314 Vgl. Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: *Zwischen Jerusalem und Rom*, 11.

unseres Vaters im Himmel tun verhandelt.³¹⁵ Rabbiner Jehoschua Ahrens, der an der Abfassung der Erklärung wesentlich beteiligt war, weist auf die zentrale Bedeutung des Kontextes hin. So seien »Soloveitchiks Ablehnung und seine Befürchtungen [...] in den 1960er-Jahren absolut berechtigt«³¹⁶ gewesen, aber »viele seiner Bedenken sind heute obsolet«³¹⁷.

An dieser Stelle soll allerdings nicht dieser überaus wichtige Aspekt näher erörtert, sondern Soloveitchiks erkenntnistheoretische Argumentation genauer beleuchtet werden – die wiederum theologische Konsequenzen für den Dialog hat. Soloveitchik beschäftigt sich mit der Frage, inwiefern eine Übersetzung religiöser Vorstellungen und Überzeugungen in den erkenntnistheoretischen Rahmen einer anderen Tradition oder auch der Gesellschaft möglich ist. Im Hintergrund von Soloveitchiks Überlegungen steht seine Überzeugung, dass das Judentum »einen Zugang zur Wirklichkeit unter der Voraussetzung der Existenz Gottes«³¹⁸ eröffnet und die Halacha diesen repräsentiert: »Er versteht die Halacha nämlich nicht nur als Gesetzeskodex, der die religiöse Identität einer sozialen Gruppe sichern soll, sondern vor allem als objektiven Ausdruck jüdischer Gotteserfahrung«³¹⁹. Rabbi Soloveitchik schließt in seiner Terminologie an ein wissenschaftstheoretisches Konzept an, das in den 1960er Jahren im Anschluss an Thomas Kuhn und Paul Feyerabend diskutiert wurde.³²⁰ Unter dem Begriff der Inkommensurabilität wurde die »völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien«³²¹ verstanden. Bezogen auf religiöse Traditionen kann die These der Inkommensurabilität zugespitzt so formuliert werden:

»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

315 Diese Diskussion stellt dar: Ahrens: Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, bes. 65–68.

316 Ebd. 67.

317 Ebd. Einen näheren Überblick zu Soloveitchiks intellektuellem und religiösem Kontext im US-amerikanischen orthodoxen Judentum der 1950er und 1960er Jahre sowie zu den Entstehungsbedingungen seiner Thesen gibt z.B. West, Angela: Soloveitchik's »No« to Interfaith Dialogue. In: EurJud 47 (Herbst 2014) H. 2, 95–106.

318 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112.

319 Ebd.

320 Vgl. Oberheim, Eric/Hoyningen-Huene, Paul: »The Incommensurability of Scientific Theories«. In: Zalta, Edward N. (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incommensurability/> (17.12.2022). Kuhn relativierte mit seinem Konzept etwa die Vorstellung einer linear fortschreitenden Wissenschaftstheorie. Er reagierte auch auf die Annahme, man könne und müsse eine »neutrale Beobachtersprache« in der Wissenschaft etablieren: »He used incommensurability to attack the idea, prominent among logical positivists and logical empiricists, that comparing theories requires translating their consequences into a neutral observation language« (ebd.). Die Theorie der Inkommensurabilität hatte wesentlichen Einfluss auf den »historical turn in the philosophy of science« (ebd.).

321 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111.

Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindern.«³²²

Soloveitchik greift den Terminus nun in seinem Aufsatz *On Interfaith Relationship* auf, um die unterschiedlichen Erkenntnisvoraussetzungen theologischer Konzepte zu verdeutlichen:

»We would deem it improper to enter into dialogues on such topics as: 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.*«³²³

Diese Glaubensthemen gehören in eine »private world of faith«³²⁴. Hier zeigt sich epistemologisch ein entscheidender Punkt: Einerseits braucht es eine performative Teilnahme an religiösen Traditionen, um ihre Innensicht zu verstehen. Andererseits ist aber auch diese Teilnahmeperspektive begrenzt und kann selbst nicht alle Aspekte der »eigenen« Tradition erfassen. Deshalb bedarf es, wie dies im Sinne eines rationalen Traditionsbegriffes bereits festgestellt wurde, interne und externe Traditionskritik. Auch Möglichkeiten komparativer Verständigung über Tradition innerhalb religiöser Traditionen (von »konservativen«, »orthodoxen«, »liberalen« Strömungen, ...) und im interreligiösen Austausch sind erforderlich, um sich kritisch zur eigenen Tradition verhalten zu können. Anders steht es mit der »public world of humanitarian and cultural endeavors«³²⁵. Hier sei ein gegenseitiger Austausch »desirable and even essential«³²⁶. Gleichzeitig stellt Soloveitchik allerdings fest, dass auch ein Dialog in gesellschaftlichen und sozialen Fragen »within the framework of our religious outlooks and terminology«³²⁷ stattfindet. Ein Dialog zwischen »men of God«³²⁸ – auch zu nicht explizit theologischen Themen – ist damit immer schon religiös imprägniert. Bereits auf der sprachlichen Ebene deutet sich hier trotz aller Skepsis Soloveitchiks ein theologischer Dialog an: Indem Soloveitchik von »Gott« spricht, nutzt er ein Zeichen, das im interreligiösen Diskurs Bedeutung hat. Er benennt auch die Herausforderung, religiös geprägte Sprache in »säkulare Sprache« zu übersetzen: »We define ideas in religious categories and we express our feelings in a peculiar language which quite often is incomprehensible to the secularist.«³²⁹ In dieser Unterscheidung von religiös und säkular geht Soloveitchik wiederum auf erkenntnistheo-

322 Ebd. 112.

323 Ebd. 79.

324 Ebd.

325 Ebd.

326 Ebd.

327 Ebd.

328 Ebd.

329 Ebd.

retischer Ebene von Gemeinsamkeiten religiöser Traditionen aus, die er als ein Gegenüber zur säkularen Sphäre sieht. Es muss demnach ein verbindendes Element zwischen religiösen Traditionen geben, das sich aus der Differenz religiös-säkular ergibt bzw. in der Bestimmung dieser Unterscheidung entsteht. Dieser spezifische Aspekt der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen in einer (post-)säkularen Gesellschaft wird am Ende dieses Kapitels noch genauer betrachtet.

Bereits hier zeigt sich die schwierige Abgrenzung einer theologischen und einer allgemein-kulturellen Ebene, die mit der Beschaffenheit religiöser Traditionen zu tun hat. In unterschiedlichen Bereichen wurde bisher deutlich, wie stark religiöse Vorstellungen mit dem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext und der individuellen Glaubensbiografie verbunden sind. Das zeigt sich bereits auf der Ebene der Begriffsbildung des »Religiösen«, denn diese ist nicht nur religiös, sondern auch philosophisch bestimmt. Soloveitchik gehe deshalb, so Verhülndonk, nicht von einer radikalen Inkommensurabilität aus, sondern versuche differenziert zu fragen, »was an religiösen Traditionen übersetzbar und was unübersetzbar ist«³³⁰. Er nimmt wahr, dass erkenntnistheoretisch eine scharfe Trennung beider Ebenen nicht möglich ist, da auch ein Dialog zu sozialen und humanitären Fragen vor dem Hintergrund religiöser Werte geführt wird:

»In a word, even our dialogue at a sociohumanitarian 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. To repeat, we are ready to discuss universal religious problems. We will resist any attempt to debate our private individual commitment.«³³¹

Rabbiner Eugene B. Korn stellt heraus, dass Soloveitchik in seiner These der Inkommensurabilität von spezifischen Erkenntnisvoraussetzungen ausgehen musste. Dieser Bezugsrahmen war auf christlicher Seite von Überlegenheit und Substitutionstheologie geprägt. Mit einer Veränderung des Referenzrahmens kann sich aber die Möglichkeit der Übersetzbarkeit verändern: »When R. Soloveitchik penned ›Confrontation‹ in 1964, he could not have foreseen the transformation of Catholic doctrine and the radical shift in Christianity's ›frame of reference‹ that was to follow.«³³² Insofern müssen die Koordinaten der jeweiligen Bezugsrahmen neu bestimmt und auch Antworten auf die Frage der Übersetzbarkeit jüdischer und christlicher Tradition neu ausgelotet werden.

Die Überlegungen Soloveitchiks und die Diskussion um die Interpretation dieser machen das Problem der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen ineinander bzw. in einen »säkularen« Bereich hinein deutlich. Die Frage, worüber christliche und jüdische Menschen einen Dialog in Fragen der Lebensweise und des Glaubens führen können, lässt sich nicht einfach beantworten. Gibt es einen verbindenden Glaubens- und Traditionsraum, von dem her gemeinsam verwendete Begriffe wie »Bund«, »Verheißung«, »Israel«, »Gott« und andere verstanden werden können? Meinen jüdische und christliche Menschen dasselbe, wenn sie diese Begriffe verwenden?

330 Ebd. 113.

331 Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 80.

332 Korn: The Man of Faith, 298.

Das Buchprojekt *Von Abba bis Zorn Gottes*³³³ nähert sich dieser Problematik an und versucht, aktuelle (bibel-)wissenschaftliche Erkenntnisse für ein breites Publikum aufzuarbeiten und zu präsentieren. Das Buch stellt eine »Sammlung von kurzgefassten Stichwörtern aus Gebieten [dar], in denen Judentum und Christentum einander berühren«³³⁴. Bereits in der Methodik versuchte das Projekt, jüdisch-christliche Verständigung umzusetzen. Die einzelnen Stichwörter wurden von mehreren Personen verfasst und von jüdischen und christlichen Mitgliedern aus dem *Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken* kommentiert.³³⁵ Am Schluss der Arbeiten stand eine zentrale erkenntnistheoretische Einsicht, die genau das Problem von Übersetzungs- und Interpretationsprozessen widerspiegelt – und zwar nicht nur zwischen jüdischen und christlichen Menschen, sondern genauso auch innerhalb der Glaubensgemeinschaften:³³⁶

»Ein Konsens entstand dabei aber nicht. Wir stellten bald fest: Auch wenn wir uns noch einige Monate oder Jahre zusätzlich Zeit genommen hätten, um alle Einwände und Anfragen zu diskutieren und alle Kritikpunkte auszuräumen, wären wir kaum zu größerer Übereinstimmung gekommen. Das liegt in der Natur der Sache: Die Auseinandersetzung mit der Bibel und den Traditionen, die daraus entstanden sind, ist nicht einfach auf dem Weg der Diskussion oder des Beschlusses zu einem Ende zu bringen. Immer wieder tauchen neue Aspekte auf; immer wieder werfen Entwicklungen der Gegenwart ein anderes Licht auf jahrtausendealte Schriften. Und niemand – nicht im Gesprächskreis Juden und Christen noch anderswo – hätte die Autorität, den definitiven Sinn eines biblischen Textes festzulegen. Die Auseinandersetzung mit den heiligen Schriften ist ein offener Prozess; er wird niemals abschließbar sein.«³³⁷

Gleiches gilt auch für den Austausch zwischen jüdischen und christlichen Menschen. Weder das Gespräch im theologischen Bereich noch über Themen der Gesellschaft und des Lebens kann für jene Menschen völlig von einem religiösen Erkenntnisrahmen abgetrennt werden, die sich an einem solchen orientieren. Den einen Schlüssel, das eine Wörterbuch zur Übersetzung jüdischer und christlicher Traditionen kann nicht geboten werden. Methodisch kann man sich diesem Problem nur durch immer wieder vorgenommene Relektüren annähern. Ein wesentlicher Beitrag zur gegenseitigen Verständigung ist somit zum einen eine möglichst gute Kenntnis der jeweils anderen Tradition und eine Auseinandersetzung mit Innenperspektiven. Zum anderen kann die Sensibilität für die Problematik der Übersetzbarkeit religiöser Vorstellungen zu einer veränderten Haltung im Dialog führen – die Unterschiede anerkennt und Kommunikation dennoch nicht ausschließt. Der Austausch über allgemeine religiöse Fragen bedarf immer auch sprachlicher Kategorien und diese sind geprägt von individuellen Vorstellungen.

333 Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): *Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen*. Herausgegeben im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos 2017.

334 Petzel, Paul/Reck, Norbert: Vorwort. In: Petzel, Paul/Reck, Norbert (Hg.): *Von Abba bis Zorn Gottes*, 9–18, hier 11.

335 Vgl. ebd. 12.

336 Vgl. ebd. 14.

337 Ebd. 13.

Während in dem einen Kontext ein Gespräch über ein biblisch-theologisches Konzept fruchtbar sein kann, kann in einem anderen Zusammenhang der Eindruck eines Aneinander-vorbei-Redens entstehen.

Die Frage der Übersetzbarkeit besteht schließlich nicht nur im interreligiösen Kontext. In der Frage der Inkommensurabilität von Traditionen konzentriert sich das Problem von Traditionsdynamik und Traditionshermeneutik: Können Traditionen ineinander übersetzt werden – auch solche *innerhalb* einer Religion? Um dieser Frage nachgehen zu können, muss sie vielleicht noch einmal anders gestellt werden. Auf dem Prüfstand steht infolgedessen »Übersetzung« als erkenntnistheoretische Kategorie überhaupt. Theoretische Perspektiven kann hier wieder die kulturwissenschaftliche Forschung liefern.

5.2 *translational turn*: Übersetzung als Analysekategorie

Die Praxis des Übersetzens avancierte in einer zunehmend globalisierten Welt von einer Domäne der Sprachwissenschaften zu einem allgemein-kulturell untersuchten Phänomen.³³⁸ In den Übersetzungswissenschaften kann hier von einem *cultural turn* gesprochen werden, da Kultur zunehmend Forschungen zu Übersetzung prägte.

»Der ›cultural turn‹ in der Übersetzungsforschung vor allem seit den 1980er Jahren hat dazu geführt, dass Übersetzung nicht mehr nur auf die Übertragung von Sprachen und Texten beschränkt bleibt, sondern zunehmend auch für die Analyse der vielschichtigen und spannungsreichen kulturellen Lebenswelten in Anspruch genommen wird. An die Stelle der vertrauten Kategorien literarischer Übersetzung wie Original, Repräsentation, Äquivalenz treten neue Leitkategorien wie kultureller Transfer, Fremdheit und Alterität, kulturelle Differenzen und Macht.«³³⁹

Umgekehrt kann in anderen (Kultur-)Wissenschaften von einem *translational turn* die Rede sein. Damit wird eine Paradigmenentwicklung bezeichnet, in der »die Übersetzungskategorie von der Gegenstandsebene umschwenkt zu einer Analysekategorie«³⁴⁰. Wenn Bachmann-Medick die Übersetzungskategorie als geeignet dafür sieht, in der interdisziplinären Wissenschaft »an Differenzen, Spannungen, Konflikten«³⁴¹ anzusetzen und »essenzialisierenden Identitätsvorstellungen«³⁴² vorzubeugen, wird die Relevanz dieser Theorie für die Frage nach Transformationsprozessen in der Israeltheologie und im jüdisch-christlichen Verhältnis deutlich.

Bachmann-Medick wirft die Frage auf, ob in der Übersetzung von Kulturen »wirklich ganze Kulturen oder nur Kulturausschnitte bzw. einzelne Schlüsselbegriffe«, ob »zentrale Praktiken oder signifikante Ereignisse und Szenarien« übersetzt werden, und legt

338 Vgl. Bachmann-Medick, Doris: Übersetzung als Medium interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung. In: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 449–465, hier 449.

339 Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 449.

340 Bachmann-Medick: Cultural Turns, 256.

341 Ebd. 257.

342 Ebd. 256.

damit eine Differenzierung unterschiedlicher Bereiche einer Kultur nahe.³⁴³ Gleiches kann auch für die Übersetzung von Traditionen gefragt werden. Je nach Traditionsbegriff wurde bereits festgestellt, dass keineswegs selbstverständlich von homogenen, linearen Traditionen eine Rede sein kann. Die Grenzen einer Tradition, ihre vergangene, gegenwärtige und zukünftige Erscheinungsweise und ihre Inhalte sind Ergebnisse von Aushandlungsprozessen und können von unterschiedlichen Standpunkten anders interpretiert werden. Für die Übersetzung von Traditionen hat dies weitreichende Folgen. Unterschiedliche Aspekte einer Tradition können möglicherweise unterschiedlich gut in einen anderen Kontext übersetzt werden. Auf diese Problematik weist bereits Soloveitchik hin. Übersetzung setzt im philologischen Bereich eine Auseinandersetzung mit der Entsprechung von Semantik und Grammatik unterschiedlicher Sprachen voraus. Auch im Austausch religiöser Traditionen braucht es eine solche Auseinandersetzung. Die Suche nach einem Vokabular und einer »Grammatik« des jüdisch-christlichen Dialogs ist damit kein bloßes Wortspiel, sondern ein wesentlicher Aspekt des Dialogs. Diese »Performance« des Dialogs hat wiederum theologische Auswirkungen, die im dritten Teil dieser Arbeit näher zu bestimmen sind.

Kulturen werden in dieser »Übersetzungsstrategie« als »Zeichensystem und Textgefüge« interpretiert.³⁴⁴ »Kulturelle Übersetzung bedeutet dann vor allem Übersetzung zwischen verschiedenen kulturellen Kodes und Kodierungsweisen. Von glatten Transfers ist hier keineswegs auszugehen, eher von Brechungen.«³⁴⁵ Die Parallelen zum Traditionsprozess sind auch hier offensichtlich. Das zeitliche und räumliche Moment der Tradierung wurde bereits reflektiert – und hier wurde auch deutlich, dass die räumlichen und zeitlichen Differenzen im Traditionsprozess zu Brechungen führen.

In der ethnologischen Forschung gibt es seit Längerem das Bewusstsein dafür, dass der Referenzrahmen von Forschenden eine wesentliche Rolle bereits in der Wahrnehmung und auch in der Wiedergabe »anderskultureller« Phänomene spielt. Besonders betroffen ist dabei die »Repräsentation fremder Gefühlsbegriffe, Religionsvorstellungen, Denkweisen und Weltbilder«³⁴⁶ – und eben diese Phänomene sind auch eng mit religiösen Traditionen verbunden. Im Anschluss an die »Writing-Culture-Debatte«³⁴⁷, in der ein verstärktes Bewusstsein für die Konstruktivität ethnologischer Beschreibungen entstand, kann eine Übersetzung von Kulturen »im Sinne von Fremdrepräsentation [...] nur Teilübersetzung«³⁴⁸ bedeuten. Wie bereits in der Kapiteleinleitung deutlich wurde, folgt dies auch aus einem nicht essentialistisch und holistisch verstandenen Kulturbegriff, der sich einer allzu homogenen und eindimensionalen Darstellung ohnehin verwehrt.

In einer historischen Perspektive stellt sich etwa die Frage, »wie in der Übersetzungsgeschichte gerade auch auf der Ebene von Textübertragungen Autorität behauptet und ausgeübt worden ist«³⁴⁹. Die Theologie trifft diese Frage besonders, da ein Zentrum

343 Beide Zitate Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 450.

344 Ebd.

345 Ebd.

346 Ebd.

347 Ebd. 451.

348 Ebd.

349 Ebd.

der christlichen Botschaft, die Heilige Schrift, immer schon in Überlieferungs- und Übersetzungsvorgänge eingebunden war. Bereits die Übertragung der mündlichen Jesustradition in ihre schriftliche Fixierung sowie die Pluralität der Sprachen Hebräisch, Aramäisch und Griechisch macht die Relevanz der Übersetzungsproblematik für den bibelwissenschaftlichen und theologischen Kontext deutlich. Die Kirchengeschichte zeigt, dass Übersetzung kein bloßes philologisches Thema war, sondern vor allem ein Macht- und Identitätsfaktor. In der Zeit der Reformation und Katholischen Reform sollten verschiedene Übersetzungen bzw. Ausgaben der biblischen Schriften zu einem primären konfessionellen Identitätsfaktor avancieren.³⁵⁰ Auch angesichts der postkolonialen Kritik an einem »europäische[n] Übersetzungsprivileg oder -monopol«³⁵¹, worauf Bachmann-Medick hinweist, stellt sich die Frage nach einem christlichen Übersetzungsmonopol in Bezug auf andere religiöse Traditionen. In heutigen interreligiösen Begegnungen lässt sich immer wieder eine Überrepräsentanz einer christlichen Perspektive beobachten. Wenn Bachmann-Medick feststellt, »im kolonialistischen Prozess bedeutete Übersetzung zugleich eine problematische europäische Filterung, Bemächtigung und Fixierung«³⁵², kann dieser Befund auch auf die Geschichte – und leider immer wieder auch Gegenwart – des jüdisch-christlichen Verhältnisses übertragen werden. Im postkolonialen Kontext konnte Übersetzung zugleich aber auch ein Instrument der Ermächtigung sein, wenn Übersetzungen einen neuen diskursiven Raum der Identitätsbildung eröffneten und Kommunikation über sprachliche Grenzen hinweg ermöglichten.³⁵³

Welche methodologischen Konsequenzen folgen nun aus diesen Überlegungen? Bachmann-Medick folgert für die kulturtheoretische Ebene, dass der »Übersetzungscharakter der kulturwissenschaftlichen Gegenstände selbst« deutlich werde, »ihre nicht-holistische Struktur«, »Hybridität und Gebrochenheit«.³⁵⁴ Diese Erkenntnis lässt sich auch auf die Traditionshermeneutik übertragen. Mit der These eines »Immer-schon-Übersetztsein[s]«³⁵⁵ von Kulturen kann an das Konzept der *différance* Derridas angeknüpft werden, dessen Relevanz für die Traditionshermeneutik bereits gezeigt wurde. Für die Untersuchung von Glaubenstraditionen ergeben sich weitere Probleme. Ziehen wir hier nochmals die Überlegungen Soloveitchiks heran, so muss die Besonderheit der Übersetzung religiöser Traditionen hervorgehoben werden. In seinem Verständnis geht der Glaube »nicht in seiner sozialen Funktionalität auf«³⁵⁶, auch wenn dieser Aspekt des Glaubens nicht unberechtigt ist. Was Soloveitchik hier für den jüdischen Glauben postuliert, kann auch für das Christentum gelten. Glaubenserfahrungen sind performative Vorgänge, in denen der Gottesbegriff und der Zugang zum Glauben zugleich

350 Vgl. zu diesen beiden Zäsuren der Kirchengeschichte Körtner, Ulrich H. J.: Zäsur: Reformation. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 9–21, bes. 16; sowie Hoff: Zäsur: Gegenreformation, bes. 59.

351 Bachmann-Medick: Übersetzung als Medium, 452.

352 Ebd. 453.

353 Vgl. ebd.

354 Alle Zitate ebd.

355 Ebd. 454.

356 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 115.

Wirklichkeit gewinnen als auch verändern. Dies muss bei Übersetzungsvorgängen berücksichtigt werden: »Eben weil die in Gott zentrierte Perspektive des Glaubens nicht in die im Menschen zentrierte Perspektive der modernen Kultur überführbar ist, gibt es eine Grenze der Übersetzbarkeit religiöser Gebote und Lehren in kulturelle Kategorien.«³⁵⁷ Im interreligiösen Dialog werden solche Herausforderungen durchaus diskutiert. So verweist Verhülsdonk auf die Komparative Theologie oder auch die Auseinandersetzung mit der Rezeption von Übersetzungsdiskursen in der angloamerikanischen Theologie.³⁵⁸

Die von Soloveitchik angeschnittene Problematik der Übersetzung religiöser Erfahrungen in kulturelle Diskurse hinein ist eine gemeinsame Herausforderung an religiöse Traditionen, die als letzter Impuls in diesen philosophisch-methodologischen Reflexionen stehen soll.

5.3 Übersetzbarkeit religiöser Sprache als gemeinsame Herausforderung an religiöse Traditionen

Womit sich bereits Soloveitchik auseinandersetzte, nämlich das Verhältnis von gesellschaftlich etablierter und religiöser Sprache, beschäftigt auch Hans Joas in seinem Werk *Die Macht des Heiligen*³⁵⁹ sowie Jürgen Habermas in seiner Rede *Glauben und Wissen*³⁶⁰ anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001. Die Problematik der Übersetzbarkeit betrifft nicht nur die Dialogsphäre von Judentum und Christentum bzw. anderen Religionen. Sie ist auch eine gemeinsame Herausforderung für Angehörige religiöser Traditionen gegenüber einer sich säkular verstehenden Gesellschaft. Menschen sind nie nur Teil einer einzigen Gruppe und so stehen Identitäten in vielfältigen Zusammenhängen, wie weiter oben bereits gezeigt wurde.

Jürgen Habermas weist auf den Umstand hin, dass in heutigen Gesellschaften die Verantwortung der Übersetzung religiöser Erfahrungen in eine säkulare Sphäre bei Angehörigen religiöser Traditionen gesehen und weniger als eine Aufgabe der Gesellschaft wahrgenommen wird.

»Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden.«³⁶¹

Dabei wird kaum berücksichtigt, dass religiöse Überlieferungen Gesellschaften von ihrer historischen Entwicklung her, aber auch durch die individuellen Glaubensidentitäten der Bürger*innen prägen: »Dieses selbe, naturalistisch nicht greifbare Autonomiebewusstsein begründet auf der anderen Seite auch den Abstand zu einer religiösen Über-

357 Ebd. 116.

358 Ebd. 117. Verhülsdonk verweist hier auf Hintersteiner, Norbert: *Traditionen überschreiten. Anglo-amerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditions hermeneutik*. Wien: WUV-Universitätsverlag 2001.

359 Vgl. Joas: *Die Macht des Heiligen*.

360 Vgl. Habermas: *Glauben und Wissen*.

361 Ebd. 21.

lieferung, von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren.«³⁶² Aufgrund dieser fließenden Übergänge plädiert Habermas für eine »[k]ooperative Übersetzung religiöser Gehalte«³⁶³.

»Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.«³⁶⁴

Religiöse Sprache und Erfahrungen sind auch notwendig, um Sinnverhandlungen einer Gesellschaft zu ermöglichen, die im Bereich des Nicht-Sagbaren zu lokalisieren sind: z.B. in der »Irreversibilität *vergangenen* Leidens«³⁶⁵. Habermas spricht das Dilemma einer sich säkular verstehenden Gesellschaft an: »Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.«³⁶⁶ Aufgabe einer dialogsensiblen Traditionshermeneutik kann hier sein, die gemeinsame Herausforderung der religiösen Traditionen aufzuzeigen, religiöse Erfahrungen und religiöse Sprachformen in den säkularen Bereich hinein zu vermitteln. Das Potenzial dabei: religiöse Bildung und das Verständnis für religiöse Sprachformen können zur friedlichen Gestaltung der Gesellschaft, zum Erkennen politisch instrumentalisierter Religion und radikalisierte Strömungen und zum Umgang mit diesen beitragen.

Die »Übersetzung in kulturelle Begriffe lässt jedoch die semantischen Gehalte religiöser Gebote und Lehren nicht unberührt«³⁶⁷, worauf Andreas Verhülsdonk in der Analyse Soloveitchiks hinweist. Mit dieser Herausforderung beschäftigt sich Hans Joas, wenn er über das Verhältnis der durch Wissenschaft geprägten Gesellschaft und Religionen sowie deren Verständigungsmöglichkeiten reflektiert:

»Bei allen Gefahren, die der wechselseitigen verzerrten Wahrnehmung von Gläubigen verschiedener Religionen oder von Gläubigen und Nichtgläubigen weiterhin entspringen, sehe ich in der veränderten intellektuellen Lage eine beträchtliche Chance dafür, daß sich eine Sphäre öffnet, in der alle ihre Erfahrungen und Annahmen artikulieren und aufeinander beziehen können. Dies meine ich nicht im Sinne einer naiven Unterschätzung der Konflikte und Risiken solcher Versuche. Gerade denjenigen religiös Gläubigen etwa in den christlichen Traditionen wird viel zugemutet, die ihren Glauben bisher im Sinne einer Zustimmung zu einem Lehrgebäude auffassen wollten. Das hier entwickelte Religionsverständnis mutet ihnen zu, ihren Glauben in neuer Weise zu artikulieren und dabei doch die Kontinuität mit den tradierten Formen nicht zu verlieren.«³⁶⁸

362 Ebd. 12.

363 Ebd.

364 Ebd. 13.

365 Ebd.

366 Ebd.

367 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 115.

368 Joas: Die Macht des Heiligen, 23–24.

Der von Joas vorgeschlagene Zugang, verstärkt einen Dialog zwischen der »säkularen« und der »religiösen« Sphäre anzustreben, ist nicht zuletzt wegen der engen Verknüpfung von Sakralisierungsprozessen und Macht notwendig. Diese finden sich in der Kirche genauso wie in der Politik oder gesellschaftlichen Strukturen der Ungleichheit. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hier mit der Größe der *Zeichen der Zeit* ein Korrektiv eingeführt, das die Kirche auf ihre Mitwelt verweist und somit auch die Frage der Übersetzbarkeit der verschiedenen Diskurse Glauben, Gesellschaft, Kultur usw. zu einer theologisch höchst relevanten macht.

Einen weiteren möglichen Ansatzpunkt für die Übersetzbarkeit religiöser Erfahrung – auch in eine allgemein kulturelle Sphäre hinein – findet Verhülsdonk in einer Weiterentwicklung der Inkommensurabilitätsthese durch den Philosophen Alasdair MacIntyre.³⁶⁹ Zum Verstehen einer anderen Tradition sei eine »bilinguale Kompetenz«³⁷⁰ erforderlich, die über ein rein technisches Übersetzen hinausgeht. So stellt MacIntyre fest: »The conception of language presupposed in saying this is that of a language as it is used in and by a particular community living at a particular time and place with particular shared beliefs, institutions, and practices.«³⁷¹ Um diesen Kontext ansatzweise zu verstehen, sei die »zumindest partielle Einführung in eine Lebensform«³⁷² notwendig. Diese gelinge am besten, wenn Übersetzungsprozesse nicht »by matching sentence with sentence«³⁷³ geschehen, sondern wenn die Beteiligten sich wie ein Kind beim Erlernen einer Zweitsprache in eine Sprache und Kultur involvieren lassen: »Instead one has, so to speak, to become a child all over again and to learn this language – and the corresponding parts of the culture – as a second first language.«³⁷⁴

Zurecht bezeichnet Verhülsdonk diesen Verstehensansatz im Kontext des interreligiösen Dialogs als eine »anspruchsvolle Aufgabe, die eines starken Motivs bedarf, das in der eigenen religiösen Tradition verankert, also theologisch begründet, sein muss.«³⁷⁵ Für den jüdisch-christlichen Kontext wurde bereits gezeigt, inwiefern diese erkenntnistheologische Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit den jüdischen Traditionen und dem Jüdischen im Christlichen besteht. Für das (orthodoxe) Judentum bestand solch ein Grund zumindest von offizieller Seite lange Zeit nicht, wie Verhülsdonk anmerkt. Mit Bezug auf die Erklärung *To Do the Will of Our Father in Heaven*³⁷⁶ sieht er allerdings die

369 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118. Verhülsdonk nennt auch die Auseinandersetzungen Thomas Kuhns mit diesem Thema, denen im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter nachgegangen werden kann, die aber in diesem Zusammenhang von Interesse sind. Vgl. für seine Überlegungen ebd. 117. Für eine genauere Analyse von Kuhns Standpunkt verweist Verhülsdonk auf: Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: JGPS 28 (1997), 257–273. Kuhn äußert sich zu diesem Thema besonders in: Kuhn, Thomas S.: Commensurability, Comparability, Communicability. In: PSA – Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 2 (1982), 669–688, hier 673–673.

370 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

371 MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth 1988, 372–373.

372 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

373 MacIntyre: *Whose Justice*, 374.

374 Ebd.

375 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.

376 Vgl. Den Willen unseres Vaters im Himmel tun.

Möglichkeit, dass eine solche Auseinandersetzung in Zukunft intensiviert werden könnte.³⁷⁷ Im zweiten Teil dieser Studie werden nun verschiedene traditionshermeneutische Problemfelder genauer betrachtet, die unter anderem diese Frage aufgreifen werden.

377 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 118.