

Erster Teil | Grundlagen theologischer Traditions Hermeneutik und -theorie

Traditionen strukturieren religiöse Überzeugungen. Insbesondere das christliche Selbstverständnis konstruiert sich durch den Bezug auf Traditionen, die das eigene Bekenntnis legitimieren. Dabei sind Traditionen aber nicht voraussetzungslos und naturgegeben. Was als verbindliche Tradition gilt, wird jeweils neu ausverhandelt. Gleichzeitig legen religiöse Traditionen für sich unverhandelbare Grundsätze fest. Beide Phänomene setzen voraus, dass Überlieferungsprozesse vorhanden sind, über deren Geltung oder Authentizität gerungen wird. Die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann unterscheidet zwischen einem »klassifizierende[n] Begriff von Tradition«¹ und einem »emphatische[n] Traditionsbegriff«². Ersterer »ist von keiner großen Verbindlichkeit oder Reichweite, weil er als ein retrospektiv beobachtender Blick das normativ verbindliche, in die Zukunftweisende Potenzial dieses Begriffs außer acht lässt.«³ Mit solch einem klassifizierenden Blick wird deutlich, dass in Geistes-, Literatur- oder eben auch Kirchen- und Theologiegeschichte verschiedenste Überlieferungsprozesse unterschiedlicher Art vorliegen. Der emphatische Traditionsbegriff bezeichnet hingegen »Formen aktiver Herstellung von Kontinuität aus der Perspektive der Tradenter«⁴. Eine authentische Überlieferung ausgewählter »Texte, Gedanken, Verhaltensformen, Werte durch die Zeit an nachfolgende Generationen«⁵ soll damit sichergestellt werden. Die bewusste Formung solcher Traditionstränge ist durch Anerkennungsvorgänge und Ausschließungsmechanismen geprägt.

Fraglich ist allerdings, ob nicht auch der klassifizierende Traditionsbegriff indirekt normierend wirkt. Denn indem er durch seinen spezifischen Blick die Vergangenheit interpretiert, formt er auch für die Zukunft wirksame Traditionstränge mit. Im Unterschied zum emphatischen Traditionsbegriff geschieht dies aber ohne die Intention, eine Autorität beanspruchende Tradition nach bestimmten Kriterien herzustellen.

1 Assmann: Zeit und Tradition, 63.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Ebd.

Bereits in dieser Differenzierung einer formalen und normativen Dimension des Traditionsbegriffs wird die Komplexität von Traditionshermeneutik deutlich. Traditionen sind Rezeptionsphänomene, in der kein*^e Akteur* in die exklusive Deutungsmacht innehaben kann.

Im ersten Teil dieser Studie werden Grundlagen einer theologischen Traditionshermeneutik und -theorie sowie methodische Zugänge für eine Theorie der Hermeneutik und Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet. Der Bogen spannt sich dabei von der Reflexion verschiedener Traditionsbegriffe bis hin zu methodologischen Überlegungen. Der Aufbau folgt einer bestimmten Logik: Nachdem der Begriff der Tradition aus verschiedenen Perspektiven erkundet wurde, gibt eine Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen einen Einblick in die Dynamik von Tradition in der Theologie- und Kirchengeschichte. Gleichzeitig wird Tradition aber auch an ihren geschichtlichen Kontext rückgebunden. Die Dekonstruktion eines linearen Traditionsbegriffs muss sich an dieser Geschichte messen lassen und darf nicht zum Selbstzweck werden. Ausgehend von der erneuerten Verhältnisbestimmung zum Judentum muss sodann nach erkenntnistheologischen Problemen innerhalb der christlichen Theologie gefragt werden. Aus diesen theoretischen und historischen Skizzen heraus werden Schritte zu alternativen theologischen und methodischen Perspektiven gesetzt.

Kapitel 1 | Tradition als Forschungsbegriff und theologische Kategorie

Was bedeutet »Tradition«? Bezeichnet dieser Begriff die geschichtliche Kontinuität und Tradierung von individuellen Glaubensvorstellungen oder die Tradition kirchlicher Lehre? Ist Tradition ein Kompendium kirchlicher Lehrsätze, wie etwa im *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*¹ repräsentiert? »Tradition« ist ein relationaler Begriff, der von seinem »theoretischen Zusammenhang[]« sowie seinen »pragmatischen Kontexten« mitbestimmt wird.² Insofern ist nach Wiedenhofer »diachronisch und synchronisch von vorneherein mit einer Vielfalt von Traditionsbegriffen zu rechnen«³. Ein erster Überblick zu dieser Vielfalt zeigt allgemeine begriffsgeschichtliche, theologische und religionswissenschaftliche sowie kulturwissenschaftliche Perspektiven auf. Diese werden im Kapitel 4 einer genaueren methodologischen Reflexion unterzogen.

1. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen

Zunächst gilt es zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen des Begriffs »Tradition« zu unterscheiden. »Tradition« dient als alltagssprachlicher Ausdruck, um etwas zu beschreiben, »was im Hinblick auf Verhaltensweisen, Ideen, Kultur o.Ä. in der Geschichte, von Generation zu Generation [innerhalb einer bestimmten Gruppe] entwickelt und weitergegeben wurde [und weiterhin Bestand hat]«⁴. Das Wort geht auf das lateinische

1 Denzinger, Heinrich: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann. 45. Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2017.

2 Beide Zitate Wiedenhofer: *Traditionsbegriffe*, 254.

3 Ebd. Wiedenhofer gibt hier einen Überblick über verschiedene geistesgeschichtliche Kontexte, die das Verständnis von »Tradition« beeinflussten, vgl. ebd. 254–256.

4 »Tradition, die«. In: Duden online: <https://www.duden.de/node/184235/revision/184271> (30.11.2022).

»tradere« (von »transdare«)⁵ zurück, das »die Übergabehandlungen des Alltags, vor allem im rechtlichen Bereich«⁶ benennt. Die Substantivierung »traditio« impliziert dabei zunächst »Bedeutungsgehalte des römischen Depositenrechtes«⁷: »Das Depositum ist kein Eigentum, mit dem man beliebig verfahren kann, sondern es muß gut verwahrt und unversehrt bzw. unverfälscht zurückgegeben werden«⁸. Diese Bedeutungskonnotation einer möglichst lückenlosen Bewahrung und Kontinuität entfaltete vor allem im religiösen Bereich eine starke Wirkung.

»Das Substantiv traditio wird terminologisch zuerst in römischen Rechts-Urkunden und in der frühchristlichen theologischen Literatur greifbar. In diesen Kontexten gewinnt der Begriff der Tradition von Anfang an ein normatives Bedeutungsmoment. Tradition bezeichnet und bestimmt den wahren bzw. zu bewahrenden Kerngehalt der unbestimmten Fülle geschichtlich überliefelter Denk- und Lebensformen. So verstanden, bezeichnet Tradition das, was gilt (Gewohnheit, Satzung, Lehre), und wird in diesem Sinn bis heute auch gleichbedeutend mit Autorität verwendet. Was als Tradition anerkannt ist, hat damit verpflichtenden Charakter.«⁹

Wie diese Entwicklung stattfand und welche Dynamiken und Anerkennungsstrategien sich hier entwickelten, wird noch zu zeigen sein.¹⁰ Das Metzler Lexikon für Literatur- und Kulturtheorie bestimmt Tradition von seinen Gegenkonzepten her:

»Bei der Erörterung des Traditionskonzepts empfiehlt es sich, dessen mögliche Gegenbegriffe und Alternativkonzepte in Betracht zu ziehen: So steht Tradition als das ›Beharrende‹ und kontinuierlich sich Fortsetzende im Gegensatz zu Neuerung und Innovation bzw. schärfer gefasst: Traditionbruch und radikaler Zäsur. Als der Nachahmung empfohlene, gleichsam autoritäre Vorgabe kontrastiert Tradition mit der Idee des Abweichenden und Individuellen; als das Alte, Überkommene schließlich erscheint sie als Gegensatz schlechthin zu Moderne und Modernität. – Dass ohne Tradition keine kulturelle bzw. literarische Entwicklung, auch keine Innovation, möglich sei, ist spätestens seit der Renaissance (vgl. M. E. de Montaigne) ein Topos der literatur- und kulturkritischen Diskussion. Texte kommen überhaupt erst durch Zitate, durch Referenzen auf ihre literarischen Vorläufer zustande (Intertextualität und Intertextualitätstheorien). Auch das Neue bedarf der Tradition, und sei es nur als der Folie, von der sich abhebend es als solches sichtbar wird.«¹¹

5 Steenblock, Volker: »Tradition«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): HWPh, Band 10 (1998), Sp. 1315–1329, hier 1315.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Borsche, Tilman: »Tradition«. I. Philosophisch-anthropologisch. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 148–149, hier 148. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

10 Vgl. dazu Kapitel 2: Notizen einer Diskursgeschichte traditionshermeneutischer Weichenstellungen.

11 Simonis, Linda: »Tradition«. In: Nünning, Ansgar (Hg.): Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2013, 757–758. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

Hier werden Spannungsverhältnisse deutlich, in denen sich Traditionshermeneutik bewegt. Wo Tradition einerseits als Gegensatz zu Erneuerung gesehen wird, ist sie andererseits auch Voraussetzung für eben diese. Letztere Erkenntnis zeigt, dass eine ausschließliche Kontrastierung der vermeintlichen Pole Tradition und Erneuerung, Bruch und Kontinuität, der Komplexität von Traditionsprozessen nicht gerecht werden kann. Die Vielschichtigkeit von Tradition und Traditionshermeneutik gewinnt noch an Facetten, wenn aus einer kulturtheoretischen Perspektive auf die »Konstruktivität von T[raditionen]«¹² verwiesen wird. Traditionen werden »nicht ‚vorgefunden‘, sondern zu einem erheblichen Teil auch nach Maßgabe gegenwärtiger Bedürfnisse und Interessen ‚erfunden‘«¹³. Traditionsprozesse haben mit Ein- und Ausschließungen zu tun: »Als selektive Ordnung der Überlieferung schließt Tradition immer auch Prozesse der Auswahl und Kanonisierung mit ein.«¹⁴ Virulent wird dieses Phänomen, wenn Traditionen autoritativen und normativen Status beanspruchen. Die Auseinandersetzung mit Tradition von-seiten der postkolonialen Theorie wird dazu später Impulse bieten.

Als »kulturwiss[enschaftlicher] Grundbegriff«¹⁵ benennt Tradition »sowohl den Vorgang der Übergabe als auch das Übergebene selbst«¹⁶ – also Prozess und Produkt zugleich.¹⁷ Beides verbindet sich im Akt der Übergabe. Dieser ist ein aktualisierendes Phänomen und hat eine zeitliche und eine räumliche Dimension, die es weiter unten genauer zu betrachten gilt. Die Mehrdeutigkeit von Tradition als Prozess und Produkt zeigt, dass der Beginn von Tradition nicht leicht zu fassen ist. Denn wird etwas als Tradition gedeutet, steht dieser Interpretationsvorgang bereits in einem Sinnzusammenhang, der nicht voraussetzunglos ist.

Sowohl als alltagssprachlicher Begriff als auch als wissenschaftlicher Term in verschiedenen Disziplinen ist Tradition eine vielfältige Erscheinung, die verschiedenste menschliche Ausdrucksformen organisiert:

»Damit ist Tradition ein kulturelles Grundphänomen, das, mit Sprache und Schrift gegeben, alle Lebensbereiche, von Sitte, Brauch und Ritual über Lebenserfahrung und Gewohnheitsrecht bis hin zu Lehrüberlieferungen, bestimmt. Als ein zentraler Begriff reüssiert ‚Tradition‘ schließlich in fast allen Bereichen menschlicher Kultur, auch wenn Schwerpunkte des Literaturbestandes in den Bereichen des Juristischen, Religiösen und der Literatur liegen. Mit dem Übergang von der schlicht gelebten Tradition zur Tradition-Kritik bzw. reflektierten Tradition-Pflege wird ‚Tradition‘ – komplementär

¹² Simonis: »Tradition«, 758.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

¹⁵ Borsche: »Tradition«, 148.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Bernd Auerochs benennt die »Momente, aus denen sich der Überlieferungsprozess zusammensetzt« folgendermaßen: »das zu Überliefernde (*tradendum* oder *traditum*), das, wenngleich oft nur hypothetisch, am Ursprung einer Tradition steht und von dem ihre Bildung ausgeht; die Akte der Tradierung, der eigentliche Überlieferungsprozess, [...] und schließlich das Resultat der Überlieferung, die Gestalt, in der Überliefertes in der jeweiligen Gegenwart anzutreffen ist« (Auerochs, Bernd: Tradition als Grundlage und kulturelle Präfiguration von Erfahrung. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard [Hg.]: Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2004, 24–37, hier 24).

zu ›Rezeption‹ – zum hermeneutischen, philosophischen und wissenschaftlichen Problem in den vielfältigsten Hinsichten und zu einem gängigen Grundbegriff.«¹⁸

Der Begriff »Tradition« befindet sich in einem Spannungsfeld von Singular und Plural. Zunächst bezeichnet er als hier genanntes »Grundphänomen« Prozesse und Praxen, die sich in vielen Bereichen des menschlichen Lebens zu unterschiedlichen Zeiten nachvollziehen lassen. Tradition wird zu einer Kategorie der Erkenntnis, weil sich Wahrheitsproduktion diskursiv auf Traditionsstränge beziehen muss. Erkenntnisse sind kommunikativ gespeichert und vermittelt. Diese Überlieferung von Erkenntnis ist bereits selbst ein Traditionsprozess.

Mit der Bezeichnung »Tradition« wird auch eine Vergleichbarkeit zwischen Phänomenen angestrebt, die als Tradition benannt werden. Ein Blick in die Geschichte zeigt allerdings, dass es Tradition nur im Plural gibt: sowohl auf der Ebene des Begriffs als auch der damit beschriebenen Phänomene. Die Verwendung des grammatischen Singulars »Tradition« impliziert das Bewusstsein für diese Bedeutungsvielfalt. Der Blick auf Religionsdiskurse zeigt diese Spannung von Singular und Plural in exemplarischer Weise.

2. Religionsdiskurse formen Tradition – und umgekehrt

Tradition ist als wesentlicher Aspekt der menschlichen Kultur auch ein zentraler Bestandteil religiöser Gemeinschaften. Prozesse der Überlieferung bestimmen noch expliziter als in der übrigen Gesellschaft die Identität der Gruppe sowie ihrer Mitglieder: »Durch ihn wird der einzelne und seine Gemeinschaft Teil eines Zusammenhangs, der raum- und zeitübergreifend ihre Einheit und Identität begründet.«¹⁹ Die beiden Dimensionen von *formalen* und *normativen* Traditionen können in diesem Bereich besonders gut nachvollzogen werden. Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive »von außen« liegt eine Vielzahl von Traditionen vor, die ihre je eigenen Legitimierungsstrategien anwenden. Aus der Innenperspektive dieser religiösen Strömungen heraus gestaltet sich der Bezug auf die jeweilige eigene Tradition primär emphatisch, um hier Assmanns Differenzierung anzuwenden. Man stellt sich bewusst in einen Zusammenhang, um die Geltung der eigenen religiösen Erfahrungen abzusichern. Diese Geltung wird in unterschiedlichem Ausmaß auch an (exklusive) Wahrheitsansprüche gebunden – *die eine* Tradition entsteht. Theologisch werden diese Erfahrungen und Geltungsansprüche wiederum untersucht und anhand verschiedener Parameter bewertet (z.B. Quellen der Überlieferung, diskursiv ausgehandelte Glaubensgrundsätze, Kompatibilität mit persönlichen Glaubenserfahrungen, Vergleich mit anderen Glaubenstraditionen im Rahmen der Komparativen Theologie). Hier wird deutlich, dass Traditionen ein inkludierendes und ein exkludierendes Moment haben. Während der Exklusivitätsanspruch nach »innen« funktional der Absicherung der eigenen Geltung und Identität dient, kann er

¹⁸ Steenblock: »Tradition«, 1315. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

¹⁹ Bürkle, Horst: »Tradition«. II. Religionswissenschaftlich. In: LThK3, Band 10 (2001), Sp. 149–150, hier 149. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

nach »außen« zum Problem werden, etwa im Versuch einer legitimierenden Kriteriologie oder in der Begegnung mit anderen Religionen und Traditionen.

Der Zusammenhang von Tradition und Religion ist vielschichtiger, als dies gesellschaftlich oft kommuniziert wird. Religionen wird häufig ein ausschließlich dogmatischer Zugang zu Tradition zugeordnet; die Tradition einer Glaubensrichtung erscheint als eine lineare, homogene Konstante von ihrer »Stiftung« bis zur Gegenwart. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit religiösen Traditionen zeigt allerdings, dass bereits die Anfänge religiöser Traditionen nicht eindeutig festzumachen sind – die Entstehung von Judentum und Christentum ist ein paradigmatisches Beispiel, das in Kapitel 8 näher in den Blick kommt.

Einen religiösen Traditionsbegriff formen dabei Kräfte von »innen« und »außen«. Normierungen aus den religiösen Traditionen heraus erscheinen selbstverständlich: eine Religionsgemeinschaft legt ihre zentralen Inhalte fest, die durch unterschiedliche Formen und Handlungen repräsentiert werden:

»Zum Tradition-Gut zählen neben den schriftlichen Urkunden die in Kulten, Symbolen, Lebensnormen, Sitten und im religiösen Brauchtum lebendigen Traditionen. (Im chinesischen *dao* und im hinduistischen *dharma* schließt die Tradition eine alle Lebensäußerungen umfassende heilige Ordnung in Kosmos, Natur, Gesellschaft und individueller Existenz ein.)«²⁰

Etwas seltener wird die Aufmerksamkeit auf formende Kräfte von »außen« gerichtet. Gerade in der Definition religiöser Traditionen sind diese mit einem Blick auf die Religions- und Geistesgeschichte aber offenkundig. Religionen, die im alltäglichen Verständnis, im Schulunterricht, aber oft auch in der Forschung als homogene Größen mit einer klar abgegrenzten Tradition wahrgenommen werden, sind bei einer genauen religionswissenschaftlichen Analyse sowie einer Wahrnehmung der jeweiligen Selbstverständnisse oft sehr breit gefächerte religiöse Strömungen. Ein mittlerweile prominentes Beispiel dafür ist die Herausbildung des »Hinduismus«: Missionare und Beamte der britischen Kolonialmacht ließen durch ihre Aufzeichnungen »die Vorstellung von einer ur-alten, von Priestern organisierten und verwalteten Religion in Indien«²¹ entstehen. Diese Konstruktion wurde über ungefähr zweihundert Jahre hinweg geschaffen und beeinflusste auch das »Bild der indischen Gesellschaft als statisch und zeitlos«²². Hinzu kamen Reformbewegungen in diesen religiösen Strömungen selbst, die eine Vereinheitlichung anstreben und die Vielzahl zusammenhängender religiöser Traditionen in ein System bringen wollten.²³ Zunächst als Fremdbezeichnung entstanden, wurde der Term »Hinduismus« in dieser Zeit zu einer Selbstbezeichnung. Dennoch bleibt ob des kolonialen

²⁰ Bürkle: »Tradition«, 150. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

²¹ Nehring, Andreas: Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940. Wiesbaden: Harrassowitz 2003, 242.

²² Nehring: Orientalismus und Mission, 242.

²³ Vgl. Fischer-Tiné, Harald: »Hinduismus«. I. Geschichte – 1. Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022). Die als »neohinduistisch« bezeichneten Strömungen streben dabei eine Anlehnung an Islam und Christentum an und wollen Monotheismus und einen Textkanon etablieren (vgl. ebd.).

Ursprungs »seine Verwendung kritisch«.²⁴ Das Bewusstsein über diesen Prozess erlangte in den letzten Jahren eine breitere Basis, wie ein Blick in das populärwissenschaftlich orientierte *Große Handbuch der Weltreligionen* zeigt:

»Das heutige Verständnis des Hinduismus als Weltreligion geht auf das neunzehnte Jahrhundert zurück, als Reformkräfte innerhalb des Hinduismus und Orientalisten aus dem Westen die vielfältigen religiösen Vorstellungen und Praktiken in Südasien unter dem Begriff ›Hinduismus‹ zusammenfassten.«²⁵

Dieses Beispiel zeigt, dass Definitionen von Begriffen und Traditionen nicht von einer Stelle kontrolliert werden können, auch nicht von Religionen selbst. Machtprozesse spielen eine wesentliche Rolle, wie die Perspektive der postkolonialen Theorien auf Traditionsbildungen im Kapitel 4 zeigen wird.

Eine solch formende Kraft war auch der entstehende Religionsdiskurs der neuzeitlichen Philosophie. Die Grundlage des heute verwendeten Religionsbegriffs ist bereits seine Infragestellung. In Folge der Spaltung der Kirche in Europa, der Religionskriege und der Erosion der Standesgesellschaft seit der Französischen Revolution waren Glaube und Kirchen für viele fragwürdig geworden.

»Schon von hierher ergeben sich entsprechende Probleme einer anthropologischen wie philosophischen Bestimmung der Religion. Sie kann schwerlich anders als positionbedingt erfolgen. Denn sie impliziert die Frage, ob es überhaupt eine/die Religion gibt und ob es folglich überhaupt möglich ist, zu einem Wesen der Religion kommen zu können«²⁶.

Die Religionsdefinition war verbunden mit der Frage nach Gott und der Möglichkeit seines Nachweises. Die Themen des Diskurses reichten von anthropologischen Überlegungen (Ist Religion ein Teil des Menschseins?) über subjektbezogene Fragen (Religion als Sinn für das Unendliche/Heilige²⁷) bis hin zur Herausbildung der eigenen Disziplin der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert.²⁸ Der Begriff »Religion« steht damit selbst in einem bestimmten, geistesgeschichtlichen Zusammenhang.

Welche Konsequenzen sind nun aus der Reflexion der Begriffsgeschichte des »Hinduismus« und der »Religion« für eine traditionshermeneutische Analyse zu ziehen? Im beschriebenen Fall der Konstruktion des Hinduismus übertrugen Missionare und Kolonialbeamte Kategorien des christlichen Glaubens auf das, was sie im Gebiet des heutigen Indiens beobachteten und erlebten. Ihre Beschreibungskategorien (z.B. Heilige Schriften, großer Einfluss einer Priesterschaft, Vereinheitlichung von Lehrsätzen) formten das

²⁴ Michaels, Axel: »Hinduismus«. I. Geschichte – 2. Historischer Überblick. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_09875 (28.12.2022).

²⁵ Warrier, Maya: Hinduismus. Ein historischer Überblick. In: Partridge, Christopher (Hg.): Das große Handbuch der Weltreligionen. Übersetzt von Wolfgang Günther und Anja Truckenbrodt. Wuppertal: R. Brockhaus 2006, 134–140, hier 134.

²⁶ Feil, Ernst: »Religion«. I. Zum Begriff. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_024579 (28.12.2022). Abkürzungen vervollständigt durch EH.

²⁷ Ernst Feil verweist hier etwa auf Friedrich Schleiermacher, vgl. Feil: Religion. Zum Begriff.

²⁸ Vgl. Feil: »Religion«. Zum Begriff.

Bild des Hinduismus in einer eigenen Weise. Helmut Zander setzt sich in seiner »Europäischen« Religionsgeschichte mit Religionen als Phänomenen komplexer Wechselwirkungen auseinander und zeigt beispielsweise »Beziehungsgeschichten«²⁹ zwischen Judentum, Christentum, Buddhismus und Islam.

Für die Frage nach Traditionstheorien und Traditionshermeneutik in einem religiösen Kontext ist diese Erkenntnis wichtig. Der Stellenwert und die Bedeutung dessen, was mit Tradition überhaupt bezeichnet wird, sind von Religion zu Religion unterschiedlich. Auch wenn die Benennung mit dem Terminus »Religion« eine Vergleichbarkeit der damit bezeichneten Phänomene, Gruppierungen, Gemeinschaften nahelegt, ist diese nicht immer eindeutig gegeben. Natürlich gibt es Kriterien dafür, etwas als Religion zu bezeichnen, aber auch diese divergieren je nach Kontext (Religionswissenschaft, Selbstbezeichnungen, Staatskirchenrecht etc.). Dieser Umstand ist bei Vergleichen von Traditionsbegriffen verschiedener religiöser Traditionen zu berücksichtigen.

3. Tradition als theologische Kategorie

3.1 Tradition als Erfahrungs- und Reflexionsraum des Glaubens

Bisher wurde deutlich, dass der Begriff »Tradition« viele verschiedene Facetten hat und nicht in einer einfachen Definition zu fassen ist. Die Annäherung an Tradition als theologische Kategorie hat verschiedene Aspekte. Joachim Drumm weist im *Lexikon für Theologie und Kirche* in Bezug auf die Theologie- und Dogmengeschichte auf drei Momente hin, durch die die theologische Auseinandersetzung mit Tradition ausgelöst und geleitet wurde: »den Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, den Überstieg in andere Kulturen und die Notwendigkeit, die Identität des überlieferten Glaubens nach außen (Apologetik) und innen (Orthodoxie, Häresie) zu bestimmen.«³⁰ Die Dimensionen des Raumes und der Zeit spielen dabei eine wesentliche Rolle: Die Auseinandersetzung mit der Verwahrung und Übergabe der zu überliefernden »Botschaft« in Form von Texten, Erzählungen und Riten wird dort notwendig, wo der bisher gewohnte Tradierungsmodus nicht mehr funktioniert. Vor allem Riten sind dynamische Traditionsträger, die hohes transformatives Potenzial aufweisen.

Am Beispiel des Christentums heißt dies: Die Zeugnisse der Apostel*innen, die Jesus kannten, können nicht mehr von ihnen persönlich weitergegeben werden. Die zeitliche Begrenztheit eines Menschen macht Konservierungsversuche dieser Erfahrungen notwendig. Diese müssen Anschlussmöglichkeiten für kommende Generationen offenhalten, Glaubenserfahrungen zu vergegenwärtigen und eigene anknüpfen zu können. Ansonsten wird aus der Glaubensweitergabe bloße Geschichtsschreibung. Gleichzeitig sahen sich die Jesusanhänger*innen in ihrer Nachfolge mit einem Sendungsauftrag betraut. Sie trugen ihr Zeugnis in neue geografische und kulturelle Räume. Zeitliche und räumliche Grenzen wurden gesprengt.

²⁹ Zander, Helmut: »Europäische« Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich. Berlin/Boston: De Gruyter 2016, 60.

³⁰ Drumm: »Tradition«, 153. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

Um unter diesen Umständen weiter fortbestehen zu können, mussten für die Zeugnisse neue Repräsentationsformen gefunden werden. Benötigt wurden neue Mittel und Wege zur Weitergabe an Menschen, die nicht mehr den Lebens- und Erfahrungsraum Jesu teilten. Die Frage nach Möglichkeiten der Überlieferung tauchte auf und damit auch das Bedürfnis nach absichernden Mechanismen in der Weitergabe.

Das, wofür zunächst der Status als Apostel*in diente, musste durch andere Strategien ersetzt werden, etwa einen Sendungsauftrag, der weitergegeben wurde. Das damit entstandene Traditionsbewusstsein ging allerdings über seine reine Funktion der Wissensweitergabe hinaus. Indem Glaubenserfahrungen Zeit und Raum überschritten, entstand ein neuer qualitativer Raum – jener der ekklesiologischen Reflexion. Tradition wurde zur theologischen Kategorie, weil sich hier ein Erkenntnisraum herausbildete, in dem Glaubenserfahrungen ermöglicht wurden und werden.

»Gottes Wort ist in die Geschichte eingetreten und hat Geschichte gemacht. Es vermittelt sich durch ein Überlieferungsgeschehen, in das, von den ersten Zeugen seiner Offenbarung angefangen, auch wir – empfangend und bezeugend – einbezogen sind. Die Kirche versteht sich als Geschöpf, Braut und Sakrament des Wortes. Das Wort Gottes ist die Wahrheit, aus der die Kirche lebt und die zu verkünden sie beauftragt ist. Gottes Wort in dem vielstimmigen Überlieferungsgeschehen zu vernehmen und es von bloß menschlicher Überlieferung zu unterscheiden ist deshalb für die Kirche lebenswichtig.«³¹

Im Sinne dieser Unterscheidung »liegt der Frage nach der Tradition von Anfang an ein kriteriologisches Interesse zugrunde«³². Das Problem der Anerkennung einer *gültigen* Tradition ist dabei eines, das die gesamte Kirchen- und Theologiegeschichte durchzieht. Stets wurde darum gerungen, die Erkenntnisbedingungen für die authentische Glaubenstradition zu finden.

3.2 Digitalisierung und Übersetzung – Erkenntnistheoretische Transformationen von Tradition

Die Entwicklung eines solch ekklesiologischen Erfahrungsraumes ist nicht nur mit dem Wechsel des Kommunikationsmediums zu vergleichen (von der mündlichen Weitergabe zur schriftlichen, vom Gemeindebrief zum Evangelium, von den neutestamentlichen Literaturgattungen zu den Apologeten usw.³³). Das Ausmaß der Veränderungen kann mit einer anderen Analogie verdeutlicht werden: dem Wechsel von analoger zu digitaler Informationsverarbeitung.

»Mit Digitalisierung wird die Umwandlung von Informationen wie Ton, Bild oder Text in Zahlenwerte zum Zwecke ihrer elektronischen Bearbeitung, Speicherung oder Über-

³¹ Pottmeyer, Hermann Josef: Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung. In: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann Josef/Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre, Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988, 124–152, hier 124.

³² Drumm: »Tradition«, 153. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

³³ Vgl. zu einer Analyse verschiedener Literaturgattungen in der frühen Kirche Kapitel 2, S. 58ff.

tragung bezeichnet. Während für die analoge Informationsübertragung je nach Informationstyp unterschiedliche Übertragungswege und Datenträger eingesetzt werden, ermöglicht die Digitalisierung eine Vereinheitlichung. Darüber hinaus können digitalisierte Informationen ohne Qualitätsverlust übertragen und reproduziert werden.³⁴

Als »analoge« Informationsweitergabe können die Kommunikationsmodi der Schrift, der mündlichen Weitergabe, der Rituale usw. identifiziert werden. Diese werden durch eine »digitale« Übertragung nicht völlig ersetzt. Die *Codierung* bestimmter Zeugnisse, Schriften oder Riten als *Tradition* digitalisiert diese analogen Informationsträger allerdings gewissermaßen. Diese Digitalisierung verbindet die unterschiedlichen Kommunikationsmodi in einem gemeinsamen Erfahrungs- und Glaubensraum – der Tradition. Individuelle, kontextuelle Glaubenserfahrungen werden in diesen Traditionsräum eingespist, der zeitliche und geografische Grenzen überschreitet. Sie können, derart neu codiert, – um die Analogie weiterzuspinnen – gespeichert und übertragen werden. Die Codierung ermöglicht durch eine gewisse Vereinheitlichung eine effizientere Verarbeitung. Als erkenntnistheoretische Transformation eröffnen sich hier neue Räume der Glaubenserfahrung. Der virtuelle Raum der Glaubenstradition mit den von ihr bereitgestellten Kategorien wird zur Bedingung der Möglichkeit, Glaubenserfahrungen als solche wahrzunehmen.³⁵

Der Vergleich weist auf Probleme in der Weitergabe von Glaubenserfahrungen hin, so etwa die Frage, ob diese tatsächlich »ohne Qualitätsverlust« tradiert werden können. Überlegungen zur Traditionshermeneutik als Phänomen des Übergangs werden weiter unten dieser Frage nachgehen. Die in diesem neuen »Traditionsraum« implizierten Universalisierungstendenzen von Glaubenserfahrungen sind Chance und Problem zugleich. Zum einen ermöglicht die zeitliche und räumliche Überschreitung erst die Weitergabe einer geschichtlichen Erfahrung, zum anderen liegt darin auch die Tendenz zu einem von der Geschichte abgelösten, überzeitlichen Traditionsverständnis und zur Verabsolutierung einer bestimmten Tradition. In der Theologie der Neuscholastik wird dieses Traditionsverständnis virulent, mit all den negativen Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und »Welt«. Auf dem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil war eben dieses Traditionsverständnis eine große Herausforderung.

Die von Drumm genannten Faktoren sind nicht nur in historischer Perspektive interessant, auch wenn sie heute in einem anderen gesellschaftlichen und theologischen Setting erscheinen. Der Zugang zum Glauben bleibt ein vermittelter und eine erkenntnistheologische Herausforderung, gerade in einer Zeit, in der naturwissenschaftliche Prämissen häufig zu allgemeinen wissenschaftlichen Paradigmen erhoben werden (etwa das Kriterium der Messbarkeit). Glaubengemeinschaften stehen in global vernetzten Gesellschaften mit verschiedenen Weltanschauungen und Religionen. In einer sich

34 Schröder, Hermann-Dieter: »Digitalisierung«. In: Hans-Bredow-Institut (Hg.): Medien von A bis Z. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006, 95–97, hier 95.

35 Für eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Digitalisierung und theologischen Denkformen vgl. Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Ostfildern: Matthias Grünewald 2021, 120–142.

verändernden Welt treten Glaubenskonzepte immer wieder in neu entstehende Kulturräume ein und sehen sich mit Anfragen neuer philosophischer Theorien konfrontiert. Die Herausforderung der Pluralität betrifft religiöse Strömungen ebenso in ihrer eigenen Heterogenität. Übersetzungsarbeit muss auch hier geleistet werden.

»Im Kontext der modernen, pluralistischen und säkularen Gesellschaften mit ihren sich beschleunigenden Veränderungsprozessen und Traditions-(Ab-)Brüchen sowie im Kontext der religiösen und kulturellen Globalisierungsprozesse und der damit verbundenen neuen Erfahrung der Partikularität bestimmter Kulturen und Religionen stellt sich das Problem von Autorität und Vernunft, Identität und Wandel, Kontinuität und Diskontinuität, Einheit und Pluralität, Kontextualität und Universalität des überlieferten Glaubens in neuer Weise«³⁶.

Die hier genannten Begriffspaare stecken das Spannungsfeld ab, in dem Tradition als theologische Kategorie bearbeitet werden muss. Diese sind nicht als Gegensätze zu verstehen. Kontinuität und Diskontinuität, Einheit und Pluralität, Kontextualität und Universalität sind die Koordinaten, zwischen denen sich Traditionen bewegen. Die genannten pluralistischen und säkularen Gesellschaften stellen keinen homogenen Kontext dar, sondern sind ihrerseits hochdiverifiziert sowie von Paradoxien und Ungleichzeitigkeiten geprägt, wie dies mit der Theorie einer postsäkularen Gesellschaft beschrieben wird.³⁷

»Vor allem die von Wissenschaft, Technik und Ökonomie ausgelösten Rationalisierungsprozesse haben sich als höchst ambivalent herausgestellt und die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt bzw. von Religion und Rückschritt als voreilig erwiesen.«³⁸

(Religiöse) Traditionen prosperieren trotz dieser Entwicklung allerdings nicht per se.³⁹ Sie sind genauso von dem betroffen, was Hans-Joachim Höhn mit dem Phänomen einer »reflexiven Modernisierung«⁴⁰ beschreibt:

»Die Moderne wird zunehmend ›reflexiv‹, d.h. wegen ihrer Ambivalenzen sich selbst zum Thema und Problem. Ihre Fortschrittsprojekte und Optionensteigerungsprogramme müssen den Umstand wahrnehmen und verarbeiten, dass sie an ihre Grenzen stoßen und ihre Finalitätsmythen an Faszination einbüßen.«⁴¹

Diese Ambivalenzen haben auch Auswirkungen auf Religion und Religionsgemeinschaften. Trotz der »Korrektur einer geschichtstheoretisch aufgeladenen Säkularisierungs-

³⁶ Drumm: »Tradition«, 155. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

³⁷ Ausführliche Reflexionen zu diesem umstrittenen Begriff sind nachzulesen bei Höhn, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2010; Höhn, Hans-Joachim: Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Sakralisierung. In: Schmidt, Thomas M./Pitschmann, Annette (Hg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2014, 151–163.

³⁸ Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 155.

³⁹ Vgl. Höhn: Zeit und Sinn, 24.

⁴⁰ Höhn: Postsäkulare Gesellschaft, 155.

⁴¹ Ebd. 156.

these«⁴² sind Religionen von einem Legitimitäts- und Plausibilitätsverlust und der Privatisierung religiöser Vorstellungen betroffen.⁴³ Höhn bezeichnet dies als »[r]eflexive Säkularisierung« und benennt damit »Kontinuität und Brüche fortgeschrittener Säkularität«.⁴⁴ Gebrochen werde die These einer fortschreitenden Säkularisierung überall dort, wo deutlich wird, dass religiöse Überzeugungen nie ganz aus dem öffentlichen Leben verschwunden waren, wo religiöser Fundamentalismus stärker denn je an die Oberfläche drängt oder transformierte Religiosität in quasireligiösen Phänomenen auftaucht.⁴⁵

In diesen gesellschaftlichen Kontext hinein muss ebenso Übersetzungsarbeit geleistet werden, worauf Jürgen Habermas im Jahr 2001 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hinweist:

»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.«⁴⁶

Wenn Tradition eine theologische Kategorie ist, dann ist die Reflexion der Traditionshermeneutik essenziell für die Kommunikabilität des Glaubens. Theologie muss sich unter diesen Umständen der Fragwürdigkeit von Traditionen in einer postsäkularen und traditionskritischen Zeit stellen. Die Reflexion von Traditionen kann dabei eine Kompetenz sein, die Theologie und Kirche in die Gesellschaft einbringen können: als Fundort alternativer Sprachformen und Narrative für eine bestimmten Paradigmen folgende Gesellschaft oder als kritisches Korrektiv zu sich verabsolutierenden Traditionen wie politischen oder religiösen Fundamentalismen.

3.3 Abbruch oder Umbruch? – Tradition als (Erkenntnis-)Prozess

Als Erfahrungsraum des Glaubens muss Tradition zugänglich bleiben – und das schließt Prozesshaftigkeit und Wandlungspotenzial mit ein. Zugleich beruft sich die christliche Tradition auch auf ein konkretes geschichtliches Ereignis, zu dem ein bleibender Bezug gesichert werden muss. Um die unmittelbaren Erfahrungen, die sich auf dieses Ereignis beziehen, weitergeben zu können, braucht es die »Aktualisierungsfähigkeit von T[radition]«⁴⁷:

»Im Kontext der Kontinuitätsbetonung wird der grundlegend wichtige Aspekt des Prozessualen von T[radition] oft vergessen. Religiöse Traditionen sind stets im Wan-

⁴² Höhn, Hans Joachim: *Gewinnwarnung: Religion – nach ihrer Wiederkehr*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 35.

⁴³ Vgl. Höhn: *Postsäkulare Gesellschaft*, 158; Höhn: *Zeit und Sinn*, 17–18.

⁴⁴ Beide Zitate Höhn: *Postsäkulare Gesellschaft*, 158.

⁴⁵ Vgl. ebd. 158–159.

⁴⁶ Habermas, Jürgen: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a.M. am Main: Suhrkamp² 2002, 21.

⁴⁷ Baumann, Martin: »Tradition«. I. Religionswissenschaftlich. In: RGG Online: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_025152 (28.12.2022). Abkürzungen vervollständigt durch EH; Abkürzungen, bei denen eine Vervollständigung durch Singular oder Plural möglich ist, werden vorbehaltlich in Klammern vervollständigt.

del (Religionswandel), um sich gesellschaftlichen Veränderungen und/oder neuen kulturellen Kontexten (Diaspora, Minderheiten) adaptiv anzupassen. Erst die Aktualisierungsfähigkeit von Traditionen ermöglicht ihre erfolgreiche Weitergabe an die Nachfolgegenerationen. Die Deutung und Darstellung von T[radition] erfolgt aus den Anforderungen der Gegenwart und beinhaltet vielfach eine reinterpretatorische Konstruktion von Tradition und ihrer Geschichte.⁴⁸

Ein solch reinterpretatorisches Moment wird häufig auf der Ebene der Institution oder Gesellschaft festgemacht, wenn ein Bekenntnis in eine neue Zeit hinein übersetzt werden muss oder die Institution Kirche eine zeitgemäße Vermittlung des Evangeliums sicherstellen soll. Aber bereits auf individueller Ebene in der persönlichen Aneignung der Einzelnen findet Aktualisierung von Tradition statt. Dieser Vorgang bedingt wiederum jegliche Tradition und Weitergabe, denn ohne das persönliche Bekenntnis hätte der Glaube längst an Bedeutung und Lebendigkeit verloren. Tradition ist hier keine unpersönliche Größe. Das Stehen in einer Tradition verbindet diese existenziellen Fragen Einzelner mit dem Strom an Erfahrungen der Vergangenheit und der Zukunft. Hier verdeutlicht sich, inwiefern Tradition ganz individuell gesehen eine Kategorie theologischer Erkenntnis ist: sie schafft einen Zugang zu Glaubenserfahrungen anderer und damit zu Zeugnissen der Gottesbegegnung und -erfahrung. Aus fundamentaltheologischer Perspektive hat dies Konsequenzen. Im Zugriff des Heute auf die Vergangenheit ist Tradition *jetzt* offen. Traditionsbildung ist damit nicht abgeschlossen.

Wesentlich ist nun, wie der Prozesscharakter von Tradition codiert wird. Festgestellt wurde bisher, dass Traditionen ohne Aktualisierungs- und Transformationspotenzial gefährdet sind, abzureißen und an Bedeutung zu verlieren. Und dennoch soll eine Verbindung zum eigenen »Ursprung« gewahrt werden – ein Balanceakt. Michael Seewald beschreibt diese Problematik in Bezug auf die Dogmengeschichte und weist auf die »instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität«⁴⁹ hin:

»Reine Diskontinuität wäre der Beginn von etwas völlig Neuem, das in keiner Beziehung zum Alten steht und deshalb auch nicht als Entwicklung aus diesem erklärt werden könnte. Reine Kontinuität hingegen wäre Stillstand, weil jede Veränderung stets das Moment der Diskontinuität in sich trägt. Die Kirche, die sich als Gemeinschaft der Jünger Jesu in der Nachfolge der Apostel versteht, ist einerseits darauf angewiesen, eine Kontinuität zu ihrem geschichtlichen Ursprung zu wahren. Sie hat diese Kontinuität andererseits mit ihrer zeitlich fortschreitenden – und damit potentiell kontinuitätsbedrohlichen – Entfernung von diesem Ursprung zu verbinden.«⁵⁰

Das Transformationspotenzial von Tradition, diese Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität kann nun als Gefährdung codiert werden. Der Umbruch wird zum Abbruch, Transformation zur Bedrohung. Doch es gibt auch andere Interpretationsmodelle, in der etwa »Traditionsbrüche als Bedingungen der Identität und Kontinuität re-

48 Ebd. Abkürzungen vervollständigt durch EH; Abkürzungen, bei denen eine Vervollständigung durch Singular oder Plural möglich ist, werden vorbehaltlich in Klammern vervollständigt.

49 Seewald, Michael: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2018, 285.

50 Ebd. 285–286.

ligiöser Traditionen«⁵¹ gesehen werden. Siegfried Wiedenhofer begründet diese These mit der »Diskontinuität der Glaubensüberlieferung aufgrund der Pluralität der Zeiten und Orte«⁵². Er ordnet als »Ursprung der jüdischen und christlichen Theologie eine Differenzerfahrung«⁵³, die sich im Kontext des Alten Testaments etwa im »Widerspruch zwischen der Überlieferung der Väter und der gegenwärtig erfahrenen geschichtlichen Situation der Glaubensgemeinde«⁵⁴ zeigt. Das Aushalten von Widersprüchen wird hier zur Ressource, die die Glaubenserkenntnis bereichern kann: »Zur wahren Erkenntnis gehört daher, daß der Widerspruch der Erfahrungsinhalte nicht bestritten oder verdrängt, sondern auf seine Gründe hin ausgelegt wird.«⁵⁵ Traditionstransformationen und die Auseinandersetzung mit der Deutung von Tradition sind eine erkenntnistheologische Herausforderung, ein Anspruch, den ein verantworteter Glaube sowohl an die Einzelnen als auch an die Kirche als Institution stellt. Diese Facetten der Codierung von Traditionstransformationen, Brüchen und Übergängen gilt es theoretisch und an konkreten Beispielen genauer zu untersuchen.

Eine solche Ambiguitätstoleranz gab es zwar innerhalb des Christentums und seiner Kirchen in Bezug auf das Judentum immer wieder, sehr oft aber nur marginalisiert abseits des kirchlichen Mainstreams. Anstatt Gemeinsamkeiten wahrzunehmen und als Quelle der Gotteserfahrung zu teilen, wurden diese oft eliminiert. Kritisch angemerkt muss jedoch werden, dass dieser Eindruck auch mit den zur Verfügung stehenden Quellen und deren Interpretation zu tun hat. Wolfram Kinzig versucht in seinem Aufsatz *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*⁵⁶ eine alternative Hermeneutik für die Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses zu entwickeln. Entsprechend der Pluralität im Verhältnis von jüdischer und christlicher Bevölkerung, die als Ergebnis von zukünftigen historischen Forschungen zu erwarten sei, benötigte es neben der hermeneutischen Brille des Antijudaismus auch neues Vokabular und neue Kategorien z.B. für interesseloses Nebeneinander oder alltäglichen Austausch und Begegnungen.⁵⁷

(Vermeintliche) Widersprüche in den jeweiligen Glaubensnarrativen und Bekenntnissen wurden allerdings von Seiten der Kirche als Legitimation für Verfolgung und Vernichtung gesehen. Die Katastrophe der Schoah löste bei den Kirchen zunächst nur Sprachlosigkeit aus. Viel zu spät – und für viele zu zaghaft – folgte eine Reaktion, in der katholischen Kirche 1965 mit der Promulgation der Erklärung *Nostra aetate*. Und gerade dieses Dokument markiert die »Sprachprobleme« der Kirche im »Versuch des 2. Vatikanischen Konzils, das theologische Verhältnis zum Judentum auf den Begriff zu

⁵¹ Wiedenhofer: *Traditionsbrüche*, 59.

⁵² Ebd. 60.

⁵³ Ebd. Wiedenhofer bezieht sich hier auf Richard Schaeffler (vgl. ebd. FN 15).

⁵⁴ Wiedenhofer: *Traditionsbrüche*, 61.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Kinzig, Wolfram: *Nähe und Distanz. Auf dem Weg zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen*. In: Kinzig, Wolfram/Kück, Cornelia (Hg.): *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen* (JuChr 11). Stuttgart: Kohlhammer 2002, 9–27.

⁵⁷ Vgl. ebd. 25–26.

bringen«.⁵⁸ Gregor Hoff weist damit auf die theologischen Dynamiken in der Entstehung von *Nostra aetate* 4 und die anhaltende Ablehnung einiger Bischöfe hin.⁵⁹

Dieses Sprachproblem ist für die Kirche virulent, denn vom zentralen Bezugspunkt Jesus her und basierend auf ihrer Heiligen Schrift ist »der Israelbezug für die Kirche konstitutiv«⁶⁰. Wenn christliche Tradition ein Erfahrungs- und Erkenntnisraum des Glaubens sein will, muss dieser Bezug theologisch reflektiert werden. Insbesondere weil im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte versucht wurde, diesen »in Ersetzungsprozessen aufzulösen«⁶¹.

Angesichts dieser gewaltvollen Geschichte und des »theologische[n] Ortswechsel[s]⁶² am Zweiten Vatikanischen Konzil stellt sich die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der christlichen Tradition noch einmal anders. Traditionshermeneutische Reflexionen in Bezug auf eine »jüdisch-christliche« Tradition müssen im Bewusstsein dafür geschehen, »dass der Dialog nie *unschuldig* geführt werden kann, sondern Aspekt einer Gewaltgeschichte gegen Juden bleibt«⁶³.

4. Traditionsbestimmungen als Phänomene des Übergangs

Aleida Assmann weist in ihrem Buch *Formen des Vergessens* darauf hin, dass es gerade Übergangsphasen sind, in denen sich Wissen und Gedächtnis neu formatieren:

»Dem Vergessen als einer Tätigkeit und einem Prozess kann man sich am besten von zwei Seiten aus annähern: Man kann beobachten, wie etwas gerade im Vergessen versinkt und wie es aus dem Vergessen wieder zurückkehrt. Solche Übergangsphasen sind historisch bedeutsam und werden als schmerzlich oder glückhaft empfunden, weil sich in ihnen unser Verhältnis zur Vergangenheit, zu unserem Wissen und zu unseren Mitmenschen manifestiert und neu justiert wird.«⁶⁴

Das Vergessen ist Teil eines kulturellen Überlieferungsprozesses, in dem Identitäten herausgebildet werden: individuell oder als »Grundlage nationaler Identität«⁶⁵. Assmann betont den Zusammenhang von Vergessen und Erinnern – und zwar nicht als Gegensätze, die vielleicht erste Assoziation dazu, sondern in ihrer komplexen »Verschränkung«⁶⁶. Sie verweist auf die »Dynamik und Dialektik des Gedächtnisses, in

58 Hoff, Gregor Maria: Israel. Das Ganze der Existenz. Der jüdisch-christliche Horizont der gemeinsamen Gottesverantwortung am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Hoff, Gregor Maria: Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (STSud 40). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2010, 260–272, hier 263.

59 Vgl. ebd. 264.

60 Ebd. 271.

61 Ebd.

62 Ebd.

63 Hoff: *Nostra Aetate* 4 als Anfrage, 126.

64 Assmann, Aleida: Formen des Vergessens (Historische Geisteswissenschaften 9). Göttingen: Wallstein 2016, 26–27.

65 Ebd. 27.

66 Ebd. 13.

dem grundsätzlich Platzmangel herrscht, weshalb Erinnern und Vergessen untrennbar ineinander greifen⁶⁷. Traditionen organisieren das Vergessen. Die Herausbildung eines Kanons und der Ausschluss von theologischen Strömungen und religiösen Praxen außerhalb der festgelegten kirchlichen Lehrmeinung, sogenannte Häresien, verdeutlichen diesen Vorgang. Ausgeschlossenes entsteht dabei einerseits durch bewusste Ablehnung von »Irrlehren«. Andererseits impliziert die bewusste Auswahl von Texten oder Lehren für einen Kanon auch immer den Ausschluss anderer Überzeugungen, die vielleicht nicht einflussreich genug, nicht bekannt oder etabliert waren.⁶⁸ Diese Organisation des Vergessens ist so selbstverständlich, dass sie meist nicht bewusst reflektiert wird. Innerhalb der katholischen Kirche stellt ein solch organisiertes Vergessen eine Strategie dogmatischer Entwicklung dar, in der »Korrekturen in der Lehre durch bewusstes Vergessen«⁶⁹ durchgeführt werden. Michael Seewald bezeichnet dies als »Obliviszierungsmodus«⁷⁰. Ein solcher werde auch eingesetzt, um das »Versagen im sozialen oder politischen Kontext«⁷¹ zu verschleiern. In Hinblick auf die Israeltheologie der Kirche kann im Anschluss daran gefragt werden, wo, warum und wann das Judentum in der christlichen bzw. katholischen Theologie und Kirche vergessen wurde. Kapitel 3 wird sich der Frage nach einer solchen Leerstelle ausführlich widmen.

Die Überlegungen haben Relevanz für die Auseinandersetzung mit der Bestimmung und Deutung von Tradition. Die Interpretation von Tradition als Reflexion des eigenen Selbstverständnisses scheint sich gerade dort zu konstituieren oder verändern, wo Herausforderungen religiöse Identitäten infrage stellen oder wo Glaubenstraditionen mit gesellschaftlichen Umbrüchen konfrontiert sind. Das *Arbeitsbuch Theologiegeschichte*⁷² in zwei Bänden mag als Beispiel für die Bedeutung einschneidender Phasen in der Theologiegeschichte dienen: Das Einführungswerk skizziert neben für die jeweiligen Zeiten bedeutenden Gestalten der Theologie auch »historische[] Einschnitte«⁷³. Hier werden »theologiegeschichtliche[] Entwicklungen [...] als Diskursformationen und nicht zuletzt im Zuge von Problem- und Konfliktgeschichten ausgearbeitet«⁷⁴. Als solche Zä-

67 Ebd. 14.

68 Dietmar Winkler weist z.B. auf die Marginalisierung der orientalischen Kirchen in der »westlichen Kirchengeschichtsschreibung« hin. Aus theologischen oder auch politischen Gründen waren diese Kirchen weitgehend aus dem Gedächtnis der (katholischen) Kirche gestrichen (vgl. Winkler, Dietmar W.: *Wann trennen sich die Wege? Forschungszugänge zum Verhältnis von Judentum und Christentum in der Antike*. In: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria [Hg.]: *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 69–82, hier 71).

69 Seewald, Michael: *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2019, 87–88.

70 Ebd. 87.

71 Ebd. 88.

72 Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012 sowie Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013.

73 Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J.: Vorwort. In: Hoff, Gregor Maria/Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen*. Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 2012, 7–9, hier 8.

74 Ebd. 7.

suren werden benannt: »Die Synode von Nizäa (325)«, »Chalzedon (451)«, »Scholastik«, »Via moderna/Mystik«,⁷⁵ »Reformation«, »Gegenreformation, Katholische Reform und Konfessionalisierung«, »Religion in der europäischen Aufklärung«, »Neuscholastik, Antimodernismus«, »Dialektische Theologie« und »Das Zweite Vatikanische Konzil«.⁷⁶ Der Begriff »Zäsur« ist als Metapher interessant. Eine Zäsur innerhalb eines musikalischen Werkes kann verschiedene Effekte haben. Sie kann einen markanten Wechsel im Rhythmus oder im Thema markieren, ihr kann aber ebenso eine Wiederholung des vorherigen Abschnittes folgen – oder sie ist ein Innehalten, das dem Vergangenen die Möglichkeit gibt, nachzuwirken. In der Verslehre strukturieren Zäsuren poetische Sprache nach bestimmten Regeln. Mit den genannten theologiegeschichtlichen Zäsuren verhält es sich ähnlich: Übergänge und Problembearbeitungen finden in den verschiedenen Phasen auf unterschiedliche Weise statt. Tradition wird in diesen einschneidenden Zeiten jeweils anders ausverhandelt und mehr oder weniger explizit thematisiert. Auch in der Philosophiegeschichte, die eng mit der Theologiegeschichte verflochten ist, lässt sich dieses Phänomen des Übergangs beobachten:

»Philosophisch brisant wird Tradition offenbar erst in ihren Krisenzeiten, in Zeiten des Traditions-Bruchs, besonders deutlich etwa im Übergang vom Mythos zum Logos, mit dem die Philosophie in Griechenland beginnt, oder in der Kritik aller Traditionen durch die Vernunft im Zeitalter der Aufklärung. Doch erst mit der Kritik am Vernunftglauben der Aufklärung beginnt die philosophische Karriere des Begriffs der Tradition.«⁷⁷

Im weiten Feld der Begriffsbestimmung von Tradition streicht der kulturwissenschaftliche Zugang von Aleida Assmann die Verflechtung von individueller und kollektiver Dimension von Tradition heraus. Umbruchszeiten, in denen Vergessen und Erinnern Wissensbestände – Traditionsbestände – neu ordnen, gibt es in Bezug auf den Glauben im Zusammenhang mit beiden Aspekten. Individuelle Erfahrungen stellen persönliche Glaubensüberzeugungen um und beeinflussen die eigene Selbstbestimmung innerhalb einer religiösen Tradition. Deutlich wird dies anhand religiöser Rituale, die an biografischen Wendepunkten stattfinden, wie im christlich-katholischen Kontext verschiedene Sakramente deutlich machen.⁷⁸ Umkehr und Bekehrung als Vollzüge religiöser Erfahrung prägen die Berichte und Zeugnisse der frühen christlichen Schriften. Wiederum sind die Phasen des Übergangs entscheidend für die Formung von Glaubensidentitäten.

Und auch kollektiv lässt sich dieses Phänomen nachvollziehen. Es ist eine Zeit des Übergangs, in der Personen in der Nachfolge Jesu mit dem Tod ihresgleichen konfrontiert werden – entgegen einer anfangs sehr ausgeprägten Naherwartung der Wiederkunft Christi. Vermutlich stellte sich hier die Frage, wie es möglich ist, eigene Erinnerungen und Glaubenserfahrungen weiterzugeben. Das drohende Vergessen regte dazu

⁷⁵ Vgl. das Inhaltsverzeichnis von Hoff/Körtner: Arbeitsbuch Theologiegeschichte Band 1, 5–6.

⁷⁶ Vgl. das Inhaltsverzeichnis von Hoff/Körtner: Arbeitsbuch Theologiegeschichte Band 2, 5–6.

⁷⁷ Borsche: »Tradition«, 149. Abkürzungen vervollständigt durch EH.

⁷⁸ So symbolisiert z.B. die Taufe theologisch den Übergang zwischen dem neuen und dem alten Menschen, kirchlich jenen des Eintritts in die Gemeinschaft der Glaubenden und biografisch, gesehen im Kontext der Säuglingstaufe, jenen vom Mutterleib in die Umwelt.

an, Strategien der Erinnerung zu entwickeln. Doch können Erinnerungen und Erfahrungen linear und ungebrochen weitergegeben werden? Bereits hier beginnt Traditionsgeschichte zu einer gebrochenen Geschichte zu werden, in der Vergessen und Erinnern die angesprochene komplexe Verschränkung eingehen. Für die Weitergabe von Glaubenserfahrungen braucht es bestimmte Formen der Erinnerung, nämlich die vergegenwärtigende, die in der Entwicklung der Liturgie⁷⁹ oder in den christlichen Vollzügen der Liturgia, Diakonia und Martyria als zentrale Elemente der christlichen Tradition eine wesentliche Rolle spielen.

Ein weiterer Übergang, in den individuelle Identitäten und das kollektive Selbstverständnis geraten, ist jener vom Jüdischen ins Christliche. Die Zeit der diskursiven Auslotung dauerte länger als in der Forschung lange Zeit angenommen. Dieser für die Entwicklung christlicher Tradition so bedeutende Übergang wird im Kapitel 7 dieser Studie ausführlicher behandelt.

Die angeführten Zäsuren der Theologiegeschichte zeigen eine Auswahl zentraler Umbruchszeiten, die als Orientierung für die Darstellung einer Diskursgeschichte traditions Hermeneutischer Weichenstellungen dienen – einige davon werden im Folgenden näher betrachtet. Sie werden ergänzt durch andere zentrale Übergangsphasen, in denen sich Traditionen herausbildeten oder traditions Hermeneutische Umbrüche stattfanden.

79 Zur vergegenwärtigenden Bedeutung von Gebet und Liturgie in jüdischen Strömungen vgl. Holomka, Walter (Hg.): *Liturgie als Theologie. Das Gebet als Zentrum im jüdischen Denken*. Berlin: Frank & Timme 2005; Kampling, Rainer: *Memorialkulturen (»Gedächtnis und Erinnerung«)*. In: Braun, Christina/Brumlik, Micha (Hg.): *Handbuch Jüdische Studien*. Köln: Böhlau 2018, 211–226.

