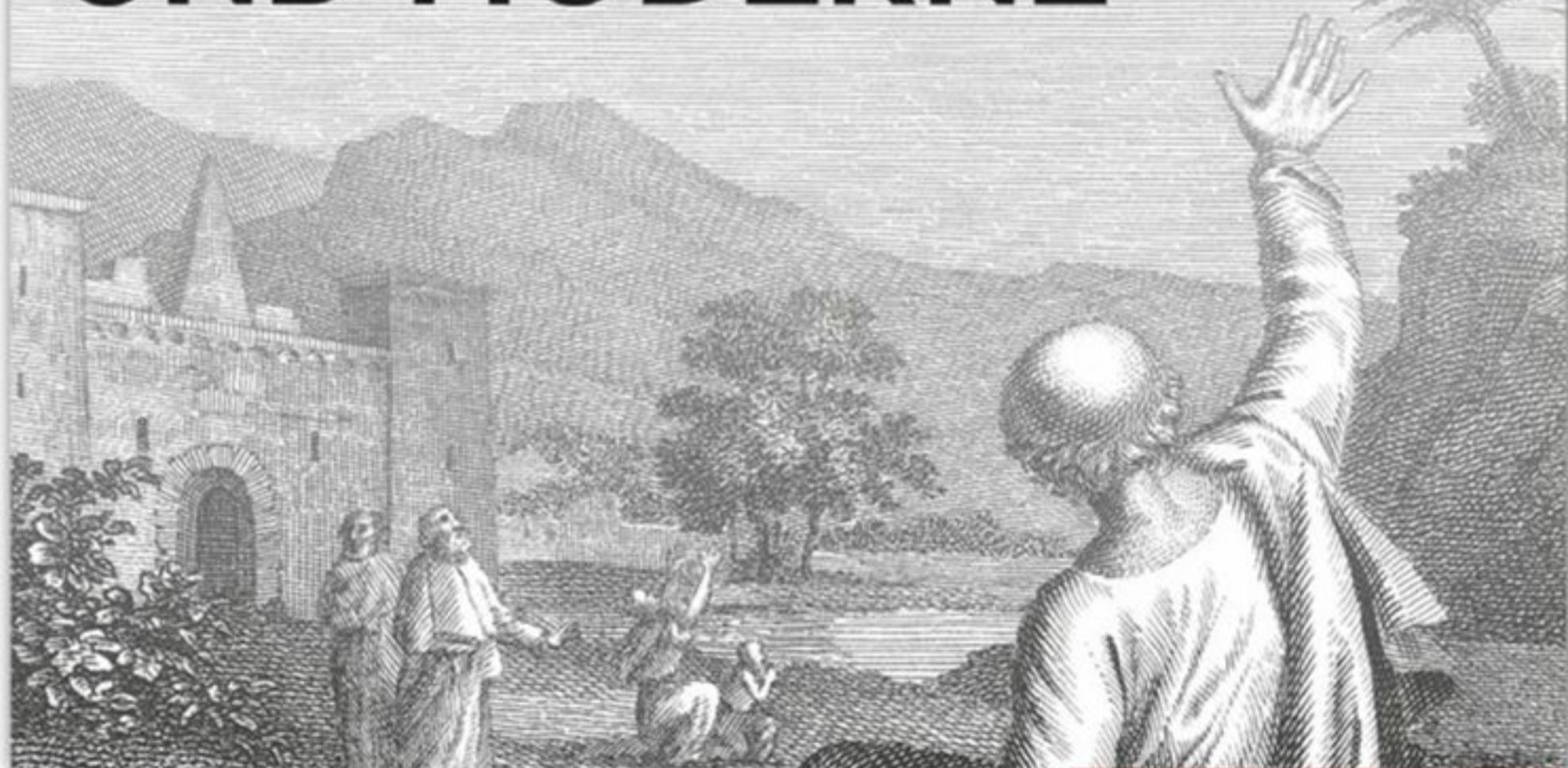


DE GRUYTER

*Patrick Ebert (Hrsg.)*

# RELIGIÖSE TRADITIONEN ZWISCHEN TRADITIONALISMUS UND MODERNE



TRADITIONS IN TRANSFORMATION

DE  
G

## **Religiöse Traditionen zwischen Traditionalismus und Moderne**

# **Traditions in Transformation. Thinking with Theology**



Herausgegeben von  
Ufuk Topkara

**Band 3**

# **Religiöse Traditionen zwischen Traditionalismus und Moderne**



Herausgegeben von  
Patrick Ebert

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-139498-5  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-139542-5  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-139548-7  
ISSN 2942-6510  
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111395425>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

**Library of Congress Control Number: 2025931586**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2025 Patrick Ebert, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin.  
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über [www.degruyter.com](http://www.degruyter.com).

Einbandabbildung: ZU\_09 / DigitalVision Vectors / Getty Images  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)  
Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:  
[productsafety@degruyterbrill.com](mailto:productsafety@degruyterbrill.com)

# Vorwort

Die hier versammelten Beiträge gehen größtenteils auf das gemeinsam mit Dr. Nora Schmidt organisierte Hengstberger-Symposium „Religiöse Traditionen, Traditionalismus und Moderne“ zurück, das ihm Rahmen des Klaus-Georg und Sigrid Hengstberger-Preises vom 13. bis zum 15. Oktober 2022 am Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg (IWH) stattfand.

An dieser Stelle danke ich zunächst ganz herzlich Herrn Dr. Klaus-Georg Hengstberger für die Finanzierung der Tagung und des Bandes im Rahmen des Klaus-Georg und Sigrid Hengstberger-Preises.

Ebenfalls möchte ich allen Vor- und Beitragenden für die inhaltliche Gestaltung danken sowie ganz besonders meiner Kollegin Dr. Nora Schmidt für die Organisation der Tagung und die Idee für dieses gesamte Unternehmen.

Herrn Prof. Dr. Ufuk Topkara danke ich herzlich für die Aufnahme in die Reihe „Traditions in Transformation. Thinking with Theology“.

Schließlich geht ein letzter Dank an Katrin Mittmann und Torsten Wollina vom Verlag Walter de Gruyter und Andrea Jost von Datagroup Deutschland für die hervorragende Betreuung und Beratung bei der Entstehung und Fertigstellung dieses Bandes.

Februar 2025

Patrick Ebert



# Inhalt

## **Vorwort — V**

Patrick Ebert

## **Zur Einführung — 1**

## **I Religion und Traditionalität**

### **Reflexion auf Traditionalität in religiösen Diskursen**

Amir Dziri

**Die arabisch-muslimische Traditionsdebatte zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Zwischen epistemologischer Wende, Fundamentalkritik an der Religion und kultureller Selbstbehauptung — 29**

Elisabeth Maikranz

**Christliche Tradition – Überlieferung zwischen Kontinuität und Diskontinuität — 49**

Katrin Visse

**Ein christlich-muslimisches Gespräch über Tradition — 73**

## **II Kontinuität – Diskontinuität – Transformation**

### **Verschränkungen in konkreten Tradierungsprozessen**

Hanna Zoe Trauer

**Wahre Träume und Traumpsycholegie. Tradition und Innovation bei den mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädisten — 105**

Judith Bachmann

**The Emergence of a Religious Tradition: Ile-Ife between Holy City and Post-Colonial Kingdom — 129**

Wilhelm Schmidt-Biggemann

**Die Religion des Pragmatismus und die Tradition — 147**

**III Traditionalität – Vergangenheitsbezug – Zukünftigkeit  
Rückwirkung theologischer und religionsphilosophischer  
Diskurse auf die Traditionstheorie**

Philipp Stoellger

**Was bleibt, wenn man alles vergessen hat. Verkörpertes Gedächtnis in  
theologischer Perspektive — 163**

Patrick Ebert

**Über die Zukunft von Tradition und die Zukünftigkeit von Traditionalität als *la  
tradition à venir* – Tradition als messianisches Versprechen und Erbe — 171**

Günter Thomas

**Religiöse Traditionen unter Bedingungen eines gesteigerten  
Kontingenzbewusstseins. Beobachtungen zu den Problemen des liberalen  
Protestantismus — 213**

**Autoreninformationen — 231**

**Begriffsregister — 233**

**Namensregister — 237**

Patrick Ebert

## Zur Einführung

Die evangelische Kirche hat ein ambivalentes Verhältnis zum Begriff der Tradition. Traditionsbewusstsein ist nach wie vor und sogar zunehmend die Triebfeder für Kirchenmitgliedschaft, für den Besuch von Gottesdiensten und für Taufen. Der Berufung auf die Schrift als Prinzip protestantischer Theologie folgend, und so gewichtigen Stimmen der evangelischen Theologie, aber ist Traditionalität eigentlich kein Grundbegriff protestantischer Theologie und davon ausgehend betrachtet keine Grundlage protestantischer Religiosität.<sup>1</sup> So steht einerseits die Schrift als *norma normans*, und darin oft nicht als Teil des Traditionszusammenhangs gesehen, über und geht Traditionalität als *norma normata* stets voraus – ist das Eigentliche. Zugleich prägen Begriffe und Konzepte wie Offenbarung als Wort Gottes (Barth), Erschließung (Herms), existenziale (Sprach)Ereignisse (Bultmann, Jüngel, Dalferth), religiöse Erfahrung oder Erlebnisse (Lauster) oder auch ‚Transzendenz-einbruch‘ die theologische Reflexion über den Glauben und die Teilnahme am religiösen Leben – die darin ebenfalls die Grundbestimmung des Zugriffs auf ‚die‘ Schrift prägen: Schrift ist relevant als Wort Gottes, als Erschließungsgeschehen.<sup>2</sup>

Welche Rolle spielt aber Tradition z.B. in christlich-religiöser Praxis? Die evangelische Kirche in Deutschland versteht sich nicht *primär* als traditionsgebunden. Traditionsbewusstsein spielt, in Fortsetzung der reformatorischen Theologie, keine Hauptrolle für die reflexive Begründung von protestantischer Religiosität. Hierin zeigt sich eine Verwandtschaft reformatorischer Theologie und reformatorischer Christentümer mit den Idealen der Aufklärung, die nicht nur in der liberalen Theologie bis heute eine der Hauptbestimmungen der Ausrichtung protestantischer Theologie darstellen: Christentum als Religion der Freiheit, der Autonomie und selbstbewussten Individualität.<sup>3</sup> Gerade das Motiv der Individualität und der individuellen Gottesbeziehung wird hier gegen die Tradition aufgeföhren – und dies wiederum auch und gerade in liberalen und kulturprotestanti-

---

1 Vgl. Elisabeth Maikranz, *Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 1.

2 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Wirrendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 250–92; Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 171–72.198.

3 Vgl. Martin Laube, Hrsg., *Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014); Christian Danz, *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich* (Berlin/New York: de Gruyter, 2000).

schen Theologien entgegengesetzten Theologien des Protestantismus. Und diese protestantische Traditionskritik hat eine lange Tradition: Auflehnung gegen ‚das‘ Lehramt der katholischen Kirche, Kritik der Heiligenverehrung, Rückkehr zu den Ursprüngen des antiken Christentums, des hebräischen und griechischen Textes der Bibel jenseits der Vermittlungen durch die Übersetzungs- und Auslegungstraditionen der katholischen Kirche in Form der Vulgata und lehramtlichen Beschlüsse bis hin auch zur Kritik des Schriftprinzips (in Tradition der Aufklärung und des Historismus) und den unterschiedlichen Ansätzen des Umgangs mit eben dieser Krise des Schriftprinzips. Ein Grundzug zieht sich dabei für die theologische Diskussionslandschaft durch: Mit vermittelnden Traditionen wird gebrochen im Zeichen eines Rückgangs zu den vermeintlich unmittelbaren (unvermittelten) Ursprüngen und individuell-existenzialen, den Einzelnen (jemeinig) betreffenden Ereignissen (Erlebnis, Sprachereignis, Wort Gottes) bis hin zu selbstbewusstseinstheoretischen oder reflexionslogischen Selbstverhältnissen (auch in Form von religiöser Kommunikation); oder aber schließlich eines Ausweichens auf den Boden neutraler, religionssoziologischer Beobachtungen des Zusammenhangs.

Dabei wird die Verbindung von Individualismus und Traditionskritik verständlich, wenn man mit Maurice Halbwachs, Aleida und Jan Assmann und Paul Ricœur Tradition vor dem Hintergrund des kollektiven Gedächtnisses und so der Sozialität versteht: Individuelles Gedächtnis als innerliche, persönliche Geschichte mit Gott statt kollektivem, intersubjektivem und intergenerationellem (und womöglich noch verkörpertem) Gedächtnis und so Individualität statt Sozialität und Historizität.

Nun erweist sich die ‚back to the roots‘-Bewegung protestantischer Theologie selbst als zutiefst nostalgisch (im Sinne Webers vielleicht sogar *traditional?*), was zum Beispiel das Reformationsjubiläum 2017, das symptomatisch oft als Lutherjahr – wie schon zuvor z. B. das Lutherjahr 1983 und wieder 2021 – ausgerufen wurde, eindrücklich in der Verehrung des ‚Heiligen‘ Luthers zur Schau stellte.<sup>4</sup> Ebenfalls sei auf das Kuriosum eines Blutropfens Luthers verwiesen, konserviert und ‚tradiert‘ durch einen zerdrückten Floh in einer Handschrift, gefunden durch einen späteren Abschreiber dieser Handschrift im 16. Jahrhundert und wiederentdeckt im Lu-

---

<sup>4</sup> Vgl. Philipp Stoellger, „Anthropologie der Figuration. Konfiguration von Mensch und Medium zwischen De- und Transfiguration,“ in *Figurationen des Menschen, Studien zur Medienanthropologie*, hg. Philipp Stoellger (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019): 251–99, 290–98; Philipp Stoellger, „Bild als locus classicus reformatorischer Theologie? Bildtheoretische Thesen,“ in *Reformation ins Bild bringen. Ein interdisziplinäres Kolloquium zum Themenjahr Reformation und Bild 2015*, hg. Stephan Schaede (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2013): 31–51, 34 und die Verweise dort in den Anm. 2–4.

therjahr 1983.<sup>5</sup> Gleiches ließe sich an den verschiedenen Etappen der Revision der Lutherübersetzung zeigen, die je nach Herausgeber- und Arbeitskreis mehr oder weniger nach Ursprünglichkeit und Authentizität strebt.<sup>6</sup>

Doch was wird hier gegeneinander ausgespielt? Traditionskritik, um zum wahren Ursprung zu finden? Hat dieser wahre Ursprung nicht selbst dann doch auch eine Tradition – nur eben die wahre? Und ist dies der Fall, gibt es denn in ‚dem‘ Protestantismus ‚die‘ eine wahre Tradition? Welche Probleme bringt ein solches Denken der eigentlichen, wahren oder guten Tradition mit sich?

Wäre nicht eher nach verschiedenen Schattenseiten dieser Traditionskritik zu fragen, nach blinden Flecken und aufbrechenden Symptomen von ‚Traditionalität‘ und so Traditionen protestantischer Christentümer, wie z. B. im je eigenen Abendmahls- und Taufverständnis und deren Praxis? Denn, so muss doch die Frage gestellt werden: Wer macht eigentlich *wie* solche religiösen Erfahrungen? Ist Erfahrung nicht auch immer schon vermittelt? Etwas zeigt sich als etwas? Und weiter: Wie sollte man über diese Erfahrungen sprechen, wenn nicht in der Sprache und den Symbolen einer erlernten, einer eingeübten, aber eben auch kontingenten Tradition?

Dass Tradition eine prekäre und deutungsbedürftige Kategorie zeitgenössischer kirchlicher Praxis ist, zeigt sich auch mit Blick auf die Kirchenmitgliedschaft: Tradition spielt, den Prämissen reformatorischer Theologie zum Trotz, sogar eine wachsende Rolle für die Vermittlung von evangelischer Religionszugehörigkeit. Der systematische Theologe Günter Thomas geht soweit, zu postulieren, der Protestantismus sei eine ‚Stammesreligion‘, sei doch die Weitergabe von Eltern an Kinder der übergroße Faktor für evangelische Kirchenmitgliedschaft in Deutschland.<sup>7</sup> Die – theologisch so hoch geschätzte – individuelle Gewissensentscheidung, die persönliche Gottesbeziehung haben gegenüber dieser Konvention scheinbar das Nachsehen und Zugang zu Kirche bleibt denjenigen Menschen, die als Kinder nicht von protestantischen Eltern zur Taufe geschickt worden, häufig verschlossen.

Blickt man über den Protestantismus hinaus auf andere Religionsgemeinschaften, sieht es anders aus. Für Muslime (in Deutschland und im Nahen Osten) ist die Selbstverortung der eigenen Glaubenspraxis heute viel selbstverständlicher und

---

5 Vgl. Stoellger, „Bild als locus classicus“, 34.

6 <https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/lutherbibel/die-geschichte-der-lutherbibel/die-revision-2017/> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2024). Hier wird explizit geworben mit: „Rechtzeitig zum Jubiläum ‚500 Jahre Reformation‘ wurde die vierte kirchenamtliche Revision der Lutherbibel fertiggestellt und der Öffentlichkeit vorgestellt: Die Lutherbibel kehrt wieder mehr zu Luther selbst zurück.“

7 Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021), 28.

durchaus positiv konnotiert. Religiöse Tradition erhebt nicht einen konservativen, sondern einen progressiven, emanzipatorischen Anspruch. Auch insofern, als sich die Vielfalt religiöser Traditionen gegen die normativen Ansprüche fundamentalistischer Ideologien behauptet. Denn: Islamistische Ideologien wenden sich entschieden gegen die Vielfalt religiöser Traditionen und suchen die wahre islamische Identität in den Zeugnissen der islamischen Urgeschichte – im Koran und der Sunna des Propheten Muhammad. Ganz nach dem Muster: die wahre, eine Tradition gegen die Pluralität der Traditionen und so die Pluralisierung der Wahrheitsansprüche.

Der iranisch-deutsche Orientalist und Schriftsteller Navid Kermani betonte bereits in seiner Rede zum Festakt 65 Jahre Grundgesetz im Mai 2014 die Bedeutung der religiösen Traditionen im Islam.<sup>8</sup> Es sei die Vielfalt des religiösen Lebens mit seiner Anknüpfung an unterschiedliche Traditionszusammenhänge, die den Islam über die Jahrhunderte hinweg sozialverträglich und ‚weich‘ gemacht habe.<sup>9</sup> Gerade das Nebeneinander ganz unterschiedlicher Begründungen islamischer Religiosität in regionalspezifischen konfessionellen und kulturellen Ausprägungen zeugt von einer im Islam besonders ausgeprägten ‚Ambiguitätstoleranz‘, um die Worte des Arabisten Thomas Bauer aufzugreifen,<sup>10</sup> die die islamische Religionsgeschichte bis zum Durchbruch islamistischer Ideologien im 20. Jahrhundert kennzeichnete.

Eine These dieses Bandes – die nicht ganz neu ist, aber mit Beispielen unterstrichen werden soll – ist, dass die Zäsur der Moderne im Hinblick auf religiöse Traditionen unvollständig ist. Traditionen sind widerstandsfähiger, langlebiger, als fundamentalistische Ideologen behaupten.

Aber nicht nur der islamische Fundamentalismus hat die Vorstellung gefördert, dass die Moderne und die Vormoderne wie zwei historiographische Megakategorien auseinanderklaffen: Auch die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts an europäischen Universitäten entwickelte Forschung zu den orientalischen Religionen betonte diese Zäsur. Schon die ‚Klassiker der Religionswissenschaft‘, wie der rumänische Historiker und Theoretiker Mircea Eliade, postulieren, dass sich mit der Moderne etwas Wesentliches verändert habe. So spricht er von zwei existenziellen Seinsweisen, die der Mensch in seiner Geschichte ausgebildet habe.<sup>11</sup> Einerseits der Mensch der archaischen Gesellschaften, der prägnant als ‚vormodern‘ konzipiert wird: „Der Mensch der archaischen Gesellschaften hat die Neigung, *im*

---

<sup>8</sup> Vgl. <https://www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2014/280688-280688> (zuletzt aufgerufen am 22.04.2024).

<sup>9</sup> Vgl. <https://www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2014/280688-280688>.

<sup>10</sup> Vgl. Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021), 13.

<sup>11</sup> Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016), 17.

Heiligen oder sehr nahe bei geheiligten Gegenständen zu leben. Diese Neigung ist verständlich, denn für die ‚Primitiven‘ wie für den Menschen der vormodernen Gesellschaften bedeutet das *Heilige* soviel wie *Kraft* und letztlich *Realität* schlechthin.<sup>12</sup> Demgegenüber steht der moderne Mensch: „Uns genügt die Feststellung, daß die Entsakralisierung die totale Erfahrung des nicht religiösen Menschen der modernen Gesellschaften kennzeichnet und daß es für ihn infolgedessen immer schwieriger wird, die existentiellen Dimensionen des religiösen Menschen der archaischen Gesellschaften wiederzufinden.“<sup>13</sup>

Eliade teilt mit anderen, eher politisch organisierten Traditionalisten, wie René Guénon und Julius Evola, eine Perspektive auf die Moderne als eine ‚entsakralisierte‘ Zeit und Lebenswelt.<sup>14</sup> Eliades Perspektive auf die Moderne ist in der Religionswissenschaft nicht unangefochten geblieben, aber sie kennzeichnet ein einflussreiches Paradigma der Religionswissenschaft in Europa und den USA im 20. Jahrhundert. Und dieses Paradigma ist in zweierlei Hinsicht problematisch: Es schreibt eine pessimistische Perspektive auf die Gegenwart und Zukunft des religiösen Lebens, zum Beispiel in den Kirchen, vor: Es enthält eine historisch ungenaue Klassifizierung der Vormoderne als ein kohärentes, fast monolithisches Gebilde, das unter dem Aspekt des ‚Religiösen‘ homogenisiert wird.

In Anbetracht dieser Aspekte der Ambivalenz des Begriffs ‚Tradition‘ und seiner Beziehung zum Konzept der Moderne, sei es als Gegenstück oder als gespenstisch-spukendes und wiederkehrendes Phänomen, das man nicht loszuwerden scheint, will dieser Band nun ein neues Licht auf das Phänomen selbst und seine Beziehung zur Moderne oder sogar auf die Unterscheidung zwischen einer traditionalistischen Vormoderne und einer posttraditionellen Moderne werfen, wie es z. B. die Soziologen Anthony Giddens und Karl Gabriel vor Augen haben.<sup>15</sup>

---

12 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 15.

13 Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 16.

14 Als Gegenstück dazu wäre an Webers These der Entzauberung im Rahmen der Großbewegung der Rationalisierung zu denken, die ebenfalls, aber diesmal wohl eher positiv, an eine Bewegung von der Tradition zur Moderne ausgeht (vgl. dazu Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund, „Person und Werk,“ in *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund, 2. Aufl. (Berlin: Metzler, 2020): 3–31, 14) oder einem Gegensatz von zweck- und wertrationalem Handeln (Freiheit) auf der einen und traditionalem Handeln (Gebundenheit) auf der anderen Seite (vgl. Karl Siegbert-Rehberg, „Handeln und Handlung,“ in *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund, 2. Aufl. (Berlin: Metzler, 2020): 79–83, 79).

15 Vgl. Anthony Giddens, „Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft,“ *Soziale Welt* 44 (1993): 445–58; Karl Gabriel, „Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft,“ in *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, hg. Dietrich Wiederkehr (Freiburg i. Br.: Herder, 1991): 69–88.

Die Tatsache, dass dieser scheinbar selbstverständliche Traditionsbegriff in Wirklichkeit nicht selbstverständlich ist, trägt sicherlich zu der erwähnten Ambivalenz bei. Jeder scheint sagen zu können, was Tradition ist, aber bei näherer Betrachtung zerfällt das Phänomen wie modrige Pilze.<sup>16</sup> Was genau ist ‚Tradition‘, was ist ‚Traditionalität‘ und wie verhält sich der so genannte ‚Traditionalismus‘ im Sinne Karl Mannheims wie auch im Sinne der *philosophia perennis* dazu? Wie verhält sich der Begriff ‚Tradition‘ zu verwandten Begriffen wie Erbe, Überlieferung, Gedächtnis, Erinnerung oder Geschichte – aber auch Schuld? Und schließlich: Ist Tradition immer schon mit nostalgischem Gehorsam verbunden und das Gegenstück zur sogenannten Moderne, zum modernen Denken? Gibt es Traditionen seit Menschengedenken, d. h. sind sie metaphysisch ursprünglich gedacht oder sind sie erfundene, konstruierte und damit möglicherweise irrelevante Konstrukte?

Dass das Thema ‚Tradition‘ nicht an Aktualität verloren hat, lässt sich leicht zeigen, wenn man einen Blick auf die jüngsten Veröffentlichungen in Philosophie und Kulturwissenschaften wirft – etwa den Sammelband *Tradition und Traditionsverhalten* im Jahr 2021, der im Zuge einer literaturwissenschaftlichen Tagung hier in Heidelberg entstanden ist, die Neuausgabe von Aleida Assmanns *Zeit und Tradition* im Jahr 2022 – neben anderen Arbeiten der Assmanns zu Gedächtnis, Erinnerung, Schrift und Tradition – oder auch die Ausarbeitung philosophischer Theorien der Tradition etwa durch Karsten Dittmann im Jahr 2004, James Alexander im Jahr 2016, Thomas Arne Winter im Jahr 2017 und schließlich 2023 durch Stefan Klucks phänomenologische Annäherung an das Problem der Tradition.

Aber warum sollte man sich überhaupt mit diesem Thema befassen, das doch so eng mit Konservativismus, mit metaphysischem Denken, mit anti-aufklärerischer, anti-emanzipatorischer und irrationaler – ja sogar mit politisch rechter – Haltung verbunden ist? Und warum überhaupt nach der Zukunft oder dem Wert der ‚Tradition‘ fragen? Es ist zur Tradition geworden, traditionskritisch zu sein – zumindest im Gefolge der Aufklärung<sup>17</sup> und dem nachfolgenden Diskurs, sei es in der Metaphysik- oder Religionskritik, der Kritischen Theorie, dem Marxismus, der Diskursanalyse (sei es bei Foucault oder Habermas) – die Liste ließe sich leicht fortsetzen. Eine solche Kritik der Tradition und der Traditionalität bei Denkern wie Marx, Weber, Scheler, Adorno, Habermas und Foucault ist schon zu Genüge in der

---

16 Vgl. nur die vielen verschiedenen Theorieansätze, aber auch Stefan Kluck, *Das Problem der Tradition. Eine phänomenologische Annäherung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 2–32 und 33.37 als Analyse dieser Tücken.

17 Für Kant scheint dies wohl nicht so eindeutig zu konstatieren zu sein; vgl. dazu Karsten Dittmann, *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität* (Norderstedt: Books on Demand, 2004), 13 Anm. 4.38–55.

entsprechenden Sekundärliteratur erörtert worden und kann hier vorausgesetzt werden.<sup>18</sup>

Nur – beruht ein großer Teil dieser Kritik an der Tradition und der alltags-sprachlichen Mehrdeutigkeit des Begriffs einerseits auf bestimmten Vorurteilen und verfestigt andererseits eben diese:

Nach Thomas Arne Winter gibt es mindestens – es sind wie so oft sicherlich mehr – vier entscheidende Vorurteile gegenüber dem Denken und dem Begriff der Tradition und der Traditionalität: Erstens, Tradition widerspreche der Rationalität; zweitens, Tradition widerspreche der Moderne; drittens, Tradition sei reaktionär und verhindere Innovation und Fortschritt; viertens, Tradition (und die Beschäftigung mit ihr) gehöre zum politisch konservativen oder rechten Spektrum.<sup>19</sup>

Diese gegensätzliche oder dualistische Auffassung zeigt sich zum Beispiel in der Definition von Tradition in Samuel Eisenstadts Ausarbeitung über Tradition.<sup>20</sup>

Nach Eisenstadt ist Tradition eine Anhäufung alter Bräuche, ein Festhalten an der Vergangenheit, die unhinterfragte Akzeptanz von Bräuchen und Symbolen, die Legitimation dieser Bräuche und Symbole durch die Vergangenheit, die Verhüllung der Vergangenheit unter dem Zeichen der Heiligkeit.

Diese Aufzählung zeigt verschiedene dualistische Gegensätze wie alt gegen neu, Heteronomie gegen Autonomie, Gehorsam gegen den Gebrauch des eigenen Verstandes, religiös gegen säkular oder aufgeklärt und kann ergänzt werden durch den Gegensatz von Kontinuität gegen Diskontinuität, Gemeinschaft gegen Individualität, Bewahrung gegen Innovation und so weiter und so fort.

Wie Karsten Dittmann überzeugend gezeigt hat, beruht dieses Verständnis von Tradition und Traditionalität, das sich sowohl in der Alltagssprache als auch in wissenschaftlichen Bestrebungen durch die Geschichte hindurch findet, auf einer konservativen Aneignung des Traditionsbegriffs, die er auf den französischen Traditionalismus und seinen Hauptakteur Louis de Bonald, aber auch auf Adam Müller, Friedrich Julius Stahl und Edmund Burke zurückführt – oft als Reaktion auf die Französische Revolution.<sup>21</sup> Diese Form des konservativ angeeigneten Traditionalismus ist nun mit dem Traditionalismus im Sinne der *philosophia perennis* bei René Guénon und seinen Nachfolgern in verschiedenen Formen von Traditionalismen wie religiösen, politischen oder wissenschaftlichen verwandt – auch wenn

---

<sup>18</sup> Vgl. Dittmann, *Tradition und Verfahren* und Thomas Arne Winter, *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

<sup>19</sup> Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 7–16.

<sup>20</sup> Vgl. Samuel Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York: John Wiley & Sons, 1973), 43–44.

<sup>21</sup> Vgl. Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 22–32.

sie sich in wichtigen Punkten entscheidend unterscheiden.<sup>22</sup> Was in einem solchen Denken – trotz aller nicht zu vernachlässigenden und entscheidenden Unterschiede – relevant wird, sind grob gesagt die Motive der Verbindung von Tradition und einer Ur-Offenbarung bzw. eines Ur-Ereignisses der Wahrheit und damit der Gegensatz zur modernen Verschleierung, Verdunkelung und Verdrängung dieser Wahrheit. Dittmann nennt in seiner Erweiterung eines Arguments von Martin Greiffenhagen diese Aspekte: Kontinuität, heilige oder besser richtige Erkenntnis, den Gegensatz von göttlicher Offenbarung oder Ereignis der Wahrheit und menschlicher Rationalität, den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie und den Gegensatz von Bewahrung und Revolution und zeigt damit konservative traditionalistische Denkweisen jenseits des engen Sinns eines religiösen Traditionalismus auf.<sup>23</sup>

Aber: Das bedeutet nicht, dass der traditionalistische Diskurs selbst irrational ist – auch dieser Diskurs hat seine Rationalität. Was hier auf dem Spiel steht, ist der Aspekt einer essentialisierten Rationalität – wie zum Beispiel bei Habermas' kommunikativer Rationalität. Und um einen weiteren Punkt klarzustellen: Das heißt nicht, dass es in einem solchen Traditionalismus keine Traditionskritik gibt. Im Gegenteil, solche Traditionalismen können sehr kritisch gegenüber Traditionen sein – aber gegenüber den falschen oder unzulässigen Traditionen im Namen der richtigen, wahren oder angemessenen Tradition.

Nun gibt es neben diesem dominanten Traditionsverständnis und seiner Voraussetzung in vielen der genannten antitraditionellen Kritiken noch andere Stimmen und andere Perspektiven auf den Begriff der Tradition und der Traditionalität, etwa im Gefolge der Hermeneutik Heideggers, Gadammers und Ricœurs, die sich weder als Traditionalisten noch als Antitraditionalisten noch als Kritiker von Tradition und Traditionalität verstehen, sondern Konzepte von Tradition und Traditionalität erarbeiten, die zugleich kritisch, aber auch konstruktiv sind. Hier kommt die Tradition als Ereignis und nicht als Inhalt oder Form wieder in den Blick, indem sie auf ihre Wurzeln im Verb *tradere* oder *transdare* und seiner griechischen Parallele *παράδοσις* zurückgeführt wird und so zu einem Denken, einer Philosophie und einer Theorie der Gabe, des Ereignisses des Gebens etc. – in all seinen verschiedenen Ausprägungen.<sup>24</sup> Nimmt man all die theoretischen und historischen

---

22 Vgl. Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004); Mark Sedgwick, *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order* (New York: Oxford University Press, 2023).

23 Vgl. Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 22–32.

24 Vgl. dazu Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* (Berlin: Suhrkamp, 2012), 198–233; Patrick Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

Debatten um den Traditionsbegriff in den Blick, so stellen sich gerade im Ausgang von Überlegungen zum Gabecharakter spezifische Verwandtschaften und Überschneidungen mit anderen Phänomene heraus, die nicht zufällig sind und v. a. die Grenzen zwischen den einzelnen Phänomenen durchlässig machen. So hängen, wie Aleida und Jan Assmann überzeugend und zu Genüge gezeigt haben, Tradition, Gedächtnis und so auch Erinnerung aufs Engste zusammen, kann kulturelles Gedächtnis als Form von Tradition ‚in uns‘ gezählt werden.<sup>25</sup> Zugleich kann mit Burkhard Liebsch Tradition und Überlieferung gerade im Horizont einer Gabe-theorie und Theorie des Anspruchs des Anderen im Ausgang von Derrida und Levinas im Kontext von Anspruch aus der Vergangenheit<sup>26</sup> und Zukunft, von Antwort, Versprechen und Verantwortung und so aber eben auch als Erbe und Schuld verstanden werden.<sup>27</sup> So ist doch mit Derrida Erbschaft und so ein bestimmtes Moment von Tradition<sup>28</sup> die Reaffirmation einer Schuld,<sup>29</sup> und dies wohl mit Derridas Überlegungen zur unmöglichen Vergebung im Rückgang auf Jankélévitch und so Vergebung hinsichtlich des Äußersten im äußersten Vergehen, im Holocaust,<sup>30</sup> in der Schoa als singuläres<sup>31</sup> Extrem und Äußerstes eines Vergehens, einer Verfehlung, die stattgefunden hat, eines vergangenen Seins, das nicht vergeht.<sup>32</sup>

---

25 Vgl. neben vielen anderen Texten der Assmanns: Jan Assmann, *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen* (München: Beck, 2006), 70. Vgl. zum Aspekt des Gedächtnisses auch Kluck, *Problem*, 112–16.

26 Vgl. zum ethischen Gewicht von Traditionalität Kluck, *Problem*, 214.

27 Burkhard Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen* (München: Karl Alber, 1999), 54.56.197.202.304.348.

28 Vgl. Siegfried Wiedenhofer, „Tradition, Traditionalismus,“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6, hg. Otto Brunner, Wener Conze und Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1990): 607–49, 610–11.648; Winter, *Traditionstheorie*, 85–87.

29 Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014), 129.

30 Jacques Derrida, *Vergeben. Das Nichtvergebbare und das Unverjährbare* (Wien: Passagen, 2018), 20.

31 Vgl. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 164: „Insofern ist Vorsicht im Gebrauch von Formulierungen geboten, die aus ‚Auschwitz‘ ein ‚absolutes Maß‘ von Geschichte überhaupt etwa herauslesen, mit dem man wieder missionieren (europäisieren) gehen könnte. Von Europa oder von deutschem Boden aus ist die Welt weniger denn je über den Sinn oder das Maß ihrer Geschichte zu belehren. Zwar ist das Verbrechen der Vernichtung unter dem für viele anstößigen Titel ‚Holocaust‘ längst zum vielleicht wirkungsmächtigsten Mythos des 20. Jahrhunderts aufgestiegen und hat bisweilen äußerst fragwürdige Analogien ermöglicht. Doch das historisch ‚Beispiellose‘, das in der überlieferten Symbolik des Bösen kein Vorbild hat, wird paradoxerweise zum Vorbild und Paradigma, das man nun auch anderswo – im Zuge einer ‚Metaphorisierung gegenwärtigen Lebens‘ – wiedererkennt. [...] Das ‚Beispiellose‘ zersetzt die älteren geschichtlichen

Die Konzentrationslager waren keine Waffen. Was in ihnen – und vorher, bereits auf dem Weg zu ihnen und durch die, die den Opfern diesen Weg bereitet haben – geschehen ist, ist bis heute mit dem Terminus Vernichtung nur höchst unzureichend benannt. So behilft man sich mit der Nennung von Ortsnamen, die alles zum Ausdruck bringen sollen, was dem historischen Diskurs zu sagen versagt bleibt. Eigentlich ist alles gesagt; aber alles bleibt noch zu sagen, schreibt mit Recht Elie Wiesel. [...] Genau dieses Mißverhältnis zwischen Gesagtem und zu Sagendem ‚benennt‘ ‚Auschwitz‘. ‚Auschwitz‘ ist in diesem Sinne kein Ortsname. Der ‚Begriff‘ steht für eine Art Phantomschmerz, der nicht aufhört, das kollektive Gedächtnis (!) heimzusuchen. [...] Dieser Schmerz läßt sich nicht lokalisieren. Es hat keinen Sinn zu fragen, von wo dieser Schmerz heute herrührt. Ebenso wenig läßt sich eine reine Bedeutung dieses Schmerzes aussagen. Er höhlt den Logos der Aussage von innen heraus aus. Er kann nicht vergessen werden. Er bleibt als *zu sagender* unvergessen [...].<sup>33</sup>

Mit Stefan Kluck und seiner phänomenologischen Reflexion auf Tradition kann man so schließen, dass „jeder Vergangenheitsbezug Dimensionen der Verpflichtung

---

Schemata der Deutung von ‚Katastrophen‘, ‚Zäsuren‘, ‚Brüchen‘ und wird selbst zum Beispiel für andere Verbrechen, die andere Ursachen, Ausmaße und Folgen hatten und insofern die ‚Vergleichbarkeit‘ sogleich wieder infrage stellen und sich im Vergleich ihrerseits als ‚unvergleichlich‘ erweisen.“ Vgl. weiter Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 156–57: „Aus dem gleichen Grunde erscheint der Genozid-Begriff als unzureichend, denn er betrifft zwar ein Vernichtungsgeschehen, das auf diese Transzendenz abzielt; zum Ausdruck bringt er diesen Zusammenhang jedoch nicht. Gewiß benennt der Begriff [‚Auschwitz‘] ein Feld von vergangenen, innerweltlichen Ereignissen, in denen eine versuchte umfassende Vernichtung der europäischen Juden ihren Lauf genommen hatte. Diese Ereignisse erfordern eine spezifische, erklärende Antwort auf die Frage etwa, wie sie aus der deutschen Geschichte heraus möglich werden konnten und warum die Vernichtung in erster Linie ‚den‘ Juden galt. Ebenso fordern sie den Vergleich heraus: ‚Auschwitz‘ wird sich stets nur im Vergleich mit anderen Verbrechen als ‚unvergleichlich‘ und ‚beispiellos‘ erweisen. Am Paradox eines Vergleichs des Unvergleichbaren kommt man nicht vorbei. [...] Das Verbrechen ist als einzigartiges dennoch eines unter vielen anderen. Insofern kann es nicht ohne weiteres als *die Zäsur*; als *das tremendum* oder als *das absolute Maß* der Geschichte hypostasiert werden. [...] Alle diese Bewertungen setzen den Vergleich gewisser Verbrechen voraus, dem sich ‚Auschwitz‘ aber entwindet. Es entwindet sich aber nicht als geschichtliches Ereignis.“ Denn auf das zäsurierende Ereignis (nota bene: nicht *die Zäsur*) gibt die europäische Geschichte keine Antwort, weder eine fortschritts- (Aufklärung) noch eine verfallslogische (negative Dialektik der Aufklärung), sondern es „führt [...] uns in den versuchten Antworten eine tiefe Antwortlosigkeit und zugleich unsere dennoch bestehen bleibende Verantwortung für das zu Sagende vor Augen“ (Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 160). Das heißt, ‚Auschwitz‘ als Ereignis als sich jedem Vergleich und jeder Einordnung entziehend, als das, was sich im Vergleich als unvergleichlich zeigt und darin immer wieder von neuem Antworten herausfordert. Antisemitismus, verkörpert in den Gräueltaten von ‚Auschwitz‘, ist so gerade nicht nur ein besonderer Fall von Rassismus und Genozid, sondern singular und in dieser Singularität ansprechend und in Verantwortung nehmend (vgl. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 164).

32 Vgl. Derrida *Vergeben*, 28–30.

33 Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 155.

und der Schuld besitzt<sup>34</sup>, was Kluck mit Ricœur weiter unterstützt und erneut den Zusammenhang der Phänomene des Vergangenheits-, aber auch Zukunftsbezugs verdeutlicht:

Die Pflicht zur Erinnerung ist die Pflicht, einen anderen als man selbst durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. [...] Die Idee der Schuld ist von der des Erbes untrennbar. Wir sind jenen gegenüber schuldig, die uns mit einem Teil dessen, was wir sind, vorgegangen sind. Die Pflicht zur Erinnerung beschränkt sich nicht darauf, die materielle [...] Spur vergangener Begebenheiten zu bewahren, sondern beinhaltet das Gefühl, diesen anderen gegenüber verpflichtet zu sein, von denen wir im weiteren sagen werden, daß sie zwar nicht mehr sind, aber gewesen sind.<sup>35</sup>

Von dieser Differenzierung ausgehend kann Tradition dann, wie Ricœur es formuliert hat, in einer dreifachen Perspektive in den Blick geraten:<sup>36</sup> Erstens, Tradition als formaler Begriff der Traditionalität, den Ricœur als historisch bewirktes Bewusstsein begreift, also das Ereignis der Tradition, die Affektion durch die Geschichte, zweitens, Tradition als Traditionen, also der materielle Begriff der überlieferten Inhalte oder konkret gelebten Traditionen, und drittens, als Tradition mit großem T, die mit dem Aspekt der Legitimität und Autorität einer Tradition und damit der Gefahr eines ideologischen Begriffs der wahren Tradition oder der eigentlichen Tradition verbunden ist. Es ist die letzte Form der Tradition, die Ricœur als Gegenstand der Ideologiekritik z. B. von Foucault betrachtet.

Unterschiedliche Wege, aber immer noch in der Art einer konstruktiv-kritischen Betrachtung zu diesen Zusammenhängen um Tradition, Herkunft, Erbe und verwandten Verhältnissen zur Vergangenheit finden sich darüber hinaus z. B. im Begriff der *Tradition* in ihrer Verbindung zum *Gedächtnis* im Denken von Aleida und Jan Assmann, im Begriff der *erfundenen Traditionen* im Denken von Eric Hobsbawm und Terence Ranger, in wissenschaftsgeschichtlichen Überlegungen bei Karl Popper, Thomas Kuhn und der (mit Ludwig Fleck nicht nur) französischen historischen Epistemologie (Gaston Bachelard, Georges Canguilhem) oder in Hermann Lübbes und Odo Marquardts Gedanken der *Einbettung aller Rationalität in bestimmte Traditionen*.

Was sich nun in solchen Auffassungen von Tradition, Traditionen und Traditionalität auftut, ist das Moment der Pluralisierung von Tradition jenseits des Konzepts einer richtigen Tradition gegenüber unrichtigen Traditionen – und dies genau in dem Moment, in dem Traditionalität als Ereignis, Widerfahrnis, Gabe etc.

---

<sup>34</sup> Kluck, *Problem*, 240.

<sup>35</sup> Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (München: Fink 2004), 142–43. Vgl. Kluck, *Problem*, 240.

<sup>36</sup> Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung, Band III. Die erzählte Zeit* (München: Fink, 1991), 355.

gedacht oder denkbar wird. Es stellt sich von diesen Denkansätzen her dann die Frage, ob nicht gerade dies den status quo der Gesellschaft und der so genannten Moderne darstellt. Aber eben auch einen Zustand, der zugleich unausweichlich ist: eine auf Überlegungen zur Traditionalität basierende Pluralität der Traditionen – und gerade keine Posttraditionalität.

Was sich demnach zeigt, ist etwas, was so viele Phänomene, die einer Kritik im Namen der Aufklärung verfallen, betrifft: Je mehr man einen Begriff, eine Idee oder genauer ein Phänomen versucht loszuwerden, abzuschaffen, umso mehr sucht einen dieses heim und kehrt wieder – oft an den am wenigsten vermuteten Orten und zu den am wenigsten vermuteten Zeiten.

Dass dabei auch religiösen Diskursen eine bedeutende Rolle zukommt, ist traditionstheoretischer *Common Ground*,<sup>37</sup> d.h., wird oft gesehen und erwähnt, aber doch gerade in den neueren Veröffentlichungen häufig nicht genauer ausgeführt. Dabei kommt Religion eben nicht nur – wobei dies auch der Fall sein kann – als Negativbeispiel in Betracht, à la: religiöse Traditionsprozesse seien das Paradebeispiel eines konservativen Traditionsverständnisses, sondern gerade in Religionen wird oft besonders sichtbar, was jede Form von Weltanschauung durchzieht: die Struktur der Traditionalität. Religion kann so zu einem Ort *par excellence* werden, an dem sich der Phänomenzusammenhang um diese Struktur und diese Struktur selbst beobachten lässt. Dieser Ausgang von spezifischen Phänomenen um Traditionalität hat so auch Auswirkung auf die Theoriebildung – Theorie im Ausgang von und in Arbeit an Phänomenen. Die Beiträge vereint dabei der bewusst mitreflektierte Blick aus Religion(en) auf Religion(en) – fremde und eigene; der mitreflektierte Blick aus einer spezifischen Weltanschauung und deren Denkhintergründe, d.h. hier wird nicht rein theoretisch von sich zeigenden Traditionsgemeinschaften und -prozessen absehend reflektiert, sondern die Theorie wird aus der Arbeit an und mit den je konkreten Phänomenen und spezifischen Diskursen gewonnen und so immer wieder auf diese rückprojiziert und an diesen erprobt. Es geht um Theorie, die sich nur im Konkreten als Arbeit am Konkreten erweist.

Leider gilt es an dieser Stelle, eine weitere Erwähnung in dieser Einleitung zur Aktualität der Frage nach ‚Tradition‘, und dies mit Derrida verstanden als Erbe, vorzunehmen. So scheint sich ein trauriges Kapitel der Geschichte im bundesrepublikanischen Diskurs zu wiederholen, was erneut die beiden Extrempositionen im Verhältnis zu Tradition, Traditionalität und Erbe deutlich werden lässt. Er-

---

37 Vgl. neben vielen anderen und nur zur Illustration James Alexander, „A Systematic Theory of Tradition,“ *Journal of the Philosophy of History* 10 (2016): 1–28, 1.21; Winter, *Traditionstheorie*, 1.6.269; Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 21; Kluck, *Problem*, 34. Theologie und Religion ins Zentrum seiner Traditionstheorie stellend agiert Siegfried Wiedenhofer, „Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie?“, *Erwägen Wissen Ethik* 15/2 (2004): 229–40.

schreckenderweise zeigt sich ein rapides Anwachsen (und salonfähig Werden) antisemitischer Positionen einerseits im radikal-islamistischen Kontext auf Grundlage des ideologischen Hintergrunds der einen Wahrheit (und der entsprechenden einen wahren Tradition),<sup>38</sup> sowie andererseits in bestimmten Kreisen einer politischen Linken, die in der Tradition der Aufklärung (verstanden als Emanzipation) stehend (nur eben mit anderen Helden und deren Epigonen: Adorno, Foucault, Butler, Thunberg) ein unaufgebbares Denken des Erbes, der Tradition im Sinne der Schuld relativieren, vergessen haben und machen oder aktiv ablehnen – selbstverständlich unter dem Deckmantel antiimperialistischer Regierungskritik.<sup>39</sup> So rügt man sich zwar auf manchen Demonstrationen eines „nie wieder ist heute“, doch scheint der singuläre Hintergrund dieses Versprechens als Ausdruck par excellence der Schuld, der Erinnerung und des Erbes als Anspruch aus der Vergangenheit, nicht mehr Teil dieses Versprechens zu sein – als wäre die nicht weniger gefährliche und nicht weniger antisemitische Emphase des Vergessens oder gar das Leugnen der Shoa sowie die direkte Anfeindung vonseiten des rechten politischen Spektrums nicht schon genug. Es ist erschreckend, diese Entwicklungen, die bis in die Wissenschaft Einzug halten,<sup>40</sup> miterleben zu müssen. Man muss kein Prophet sein, um die Gefahr dieser Entwicklungen zu sehen, auf die auch von offizieller Seite immer wieder hingewiesen wird.<sup>41</sup> Zur Bekräftigung dieses Punktes sei auch hier noch einmal Burkhard Liebsch aufgerufen, der in seinen Ausführungen zu Auschwitz, Geschichtlichkeit, Schuld und Verantwortung in Rückgang auf Levinas, Waldenfels und Derrida klarstellt und mit erneuter Aktualität eindrücklich vor Augen führt:

---

**38** Vgl. u. a. <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36356/antisemitismus-im-islamismus/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

**39** Vgl. u. a. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/israel-felix-klein-bezeichnet-thunbergs-aus-sagen-zum-nahostkrieg-als-antisemitisch-a-d583dd60-d961-4bc1-b49a-90a2c2f9d11b> (zuletzt eingesehen am 07.05.2024); [https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2021/BZ\\_Haustein\\_BDS.html](https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2021/BZ_Haustein_BDS.html) (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024); <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2020/die-zeit-mbembe.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

**40** Vgl. u. a. <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/antisemitismus-universitaet-100.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024); <https://www.deutschlandfunk.de/rund-100-festnahmen-bei-raeumung-von-pro-palaestinischem-prottestcamp-an-bostoner-uni-100.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024); <https://time.com/6344051/harvard-penn-presidents-antisemitism-congressional-hearing/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

**41** Vgl. u. a. <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/pressemitteilungen/Webs/BAS/DE/2023/Reichspogromnacht.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024); <https://www.tagesspiegel.de/berlin/nie-wieder-ist-jetzt-rund-2000-berliner-nehmen-an-gedenkweg-in-der-city-west-teil-10759036.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024); <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2024/Funke.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

Über den geschichtlichen Abstand hinweg, der uns vom Geschehenen trennt, ‚zeigt‘ sich die Vernichtung [d. h. ‚Auschwitz‘] als etwas, worauf nicht nicht zu antworten ist. Aber nicht im Sinne einer schieren Unvermeidlichkeit, irgendwie zu antworten, sondern dadurch, daß man die ‚historische‘, der Vernichtung antwortende Verantwortung übernimmt, d. h. daß man bezeugt, was von der Vernichtung bedroht war. Insofern ist die Vernichtung kein rein sachlicher historischer Befund. Von ihr zu erfahren bedeutet selbst schon, sich zu dieser Verantwortung bestimmt realisieren zu müssen. Die bloße Kenntnis ist hier von der geschichtlichen Verantwortung nicht zu trennen, die einschließt, daß man sich nicht noch im nachhinein, durch ein indifferentes Vergessen oder Erinnern, an der Vernichtung mitschuldig macht. Von dieser Erfahrung mußte [und aktuell: müßte] man sich hierzulande angesichts des Äußersten, das die europäischen Traditionen des Denkens nachhaltig in Zweifel gezogen hat, belehren lassen; angesichts des Äußersten, das sich nicht aussagen läßt [...]. In der hier entwickelten Sichtweise übernimmt diese unsere Geschichtlichkeit die ‚historische‘ Verantwortung dafür, zu bezeugen, wogegen die Vernichtung sich eigentlich richtete und was sie ein für allemal aus der Welt zu schaffen suchte: die Nicht-Indifferenz der Verantwortung für den Anderen.<sup>42</sup>

Es ist die Gesamtheit der hier angerissenen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Phänomene, die eine Beschäftigung mit der Frage nach Tradition und seinen Verwandten des Erbes und Anspruchs aus der Vergangenheit unausweichlich und notwendig machen.

Der Band möchte sich deshalb der Frage nach Tradition, Erinnerung und Erbe im Kontext von Religion und Weltanschauung aus drei verschiedenen Perspektiven nähern, um im Blick in die Vergangenheit, Gegenwart, auf den je eigenen aber auch fremden Ort und deren – freilich immer asymmetrisches – Zusammentreffen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten dieses Phänomens ‚Tradition‘ zu erörtern und so einen Beitrag zur aktuellen Debatte um Tradition machen, gerade aus der Position ‚des Religiösen‘, die zwar eine unter vielen darstellt, aber zugleich eine, in der das Motiv der Tradition in besonderem Maße virulent wird.

In einer *ersten* Perspektive soll es deshalb um die Reflexion auf Tradition und Traditionalität in verschiedenen religiösen und modernen<sup>43</sup> Kontexten samt deren wissenschaftlicher, z. B. theologischer, aber auch kultureller und gesellschaftlicher Implikationen gehen, wobei immer auch schon kritisch auf die oben erörterte Reduktion des Diskursfeldes ‚Tradition‘ auf eine traditionale Vormoderne, die meist mit ‚Religion‘ in Verbindung gebracht wird, und posttraditionaler Moderne samt Religionskritik reflektiert wird. Paradigmatisch für eine solche Reflexion kann noch immer die Arbeit von Nathan Rotenstreich *Tradition and Reality. The Impact of*

---

<sup>42</sup> Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 164–66.

<sup>43</sup> Der Begriff der Moderne wird hier lediglich genutzt, um zeitliche Gliederungen vornehmen zu können, nicht jedoch um die damit in anderen Kontexten oft implizierten Dichotomien aufzurufen. Siehe dazu in diesem Band den Beitrag von Patrick Ebert.

*History on Modern Jewish Thought*<sup>44</sup> gelten, die hier durch spezifische Untersuchungen für aus den Bereichen islamischer und christlicher Theologie erweitert werden soll.

So widmet sich der Beitrag von Amir Dziri *Die arabisch-muslimische Traditionsdebatte zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Zwischen epistemologischer Wende, Fundamentalkritik an der Religion und kultureller Selbstbehauptung* zwei Formationen der arabisch-muslimischen Religionsdebatte, verbunden mit den Namen *Muḥammad ʿĀbid al-Ġābrī* und *Ṭāhā ʿAbdurraḥmān* einerseits und *Ḥasan Ḥanafī*, *Aḥmad aṭ-Ṭayyib* und *Yūsuf al-Qaraḏāwī* andererseits, um erstens in zentrale Aussagen und Diskussionspunkte dieser spezifischen religiösen Traditionsdebatte einzuführen und diese zweitens mit gegenwärtigen Traditionstheorien (besonders im Fokus: Karsten Dittmann) ins Gespräch zu bringen. So vermag Dziri an al-Ġābrī und so der ersten Formation zu zeigen, wie ein progressiver Traditionsbegriff (gegenüber einem reaktionären) ins Spiel gebracht wird, was jedoch keine ‚Tilgung jeglicher Traditionalität des Menschen‘ meine, sondern auf ‚der grundständigen Bedürftigkeit des Menschen nach Traditionalität‘ beharre, was deutlich Nähen zu aktuellen Debatten um Tradition aufzeige und Fragen nach konstruktiver Traditionskritik und Ideologiekritik sowie der Verbindung von Traditionalität und Rationalität aufkommen lasse. Von Bedeutung ist ferner, dass hier Tradition als *turāt* an das ‚Ererben von Besitz von seinen Vorfahren‘ gebunden wird. Auch die von Dziri aufgeführte Gegenstimme der zweiten Formation in Gestalt ʿAbdurraḥmāns lässt verwandte Motive aufkommen, vor allem eine beiden gemeinsame kritische Haltung gegenüber der ‚westlichen‘ Moderne, wobei Dziri hier auf die entscheidende Differenz beider Ansätze aufmerksam macht, nämlich Tradition unter der Ägide der Neuerung bei al-Ġābrī und Betonung des Eigenwerts und der Selbstbezüglichkeit von Tradition bei ʿAbdurraḥmāns. Während beide nun eher der zeitgenössischen arabischen Philosophie zuzuordnen seien, will Dziri den Blick auf spezifisch religiöse Thematisierungen der Traditionsfrage ausweiten. In Nähe zu al-Ġābrī wird hier mit Ḥanafī erneut die Position deutlich, Tradition nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel der Erneuerung zu sehen, sodass die jeweiligen Situationen, in denen sich die Gläubigen vorfinden, ihre jeweiligen Antworten verlangten, wobei auch Ḥanafī auf die Vorstellung von Tradition als ‚kulturelles Gedächtnis‘ verweise, aus dem heraus sich das ‚kontinuierliche Erschließen neuer Antworten‘ ergeben müsse. Von Bedeutung ist hier jedoch, dass das Analytische al-Ġābrīs zugunsten der konkreten Einbeziehung der lebensweltlichen Situation als Maßstab zurücktritt. Als Gegenspieler zu dieser religiösen Ausprägung der ersten

---

44 Nathan Rotenstreich, *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought* (New York: Random House, 1972).

Formation führt Dziri at-Ṭayyib an, der in Kritik an der Alternative von Marxismus und Liberalismus ebenfalls eine Erneuerung fordert, jedoch nicht die Lebensverhältnisse als Maßstab ansetze, sondern die Missstände der Gesellschaft entspringen selbst einem nicht Folgen der Tradition, sodass die Erneuerung eher als Rückkehr oder Korrektur zu verstehen sei. Dziri kann schließlich aus diesen Analysen des religiösen Diskurses, die durch einen Blick auf al-Qaraḍāwī erweitert werden, die spezifischen Formationen im Rahmen der aktuellen Theorie um Tradition einordnen und sieht in Ḥanafī einen Vertreter des sog. medialen Traditionsverständnisses (progressiv, plural, ohne Aufgabe von Traditionalität) und in at-Ṭayyib und al-Qaraḍāwī die Vertreter eines substanziellen Traditionsverständnisses gegeben.

Der zweite Beitrag widmet sich der Reflexion auf Tradition und Traditionalität aus christlicher Perspektive mit Blick auf das Motiv der Überlieferung im Denken Wolfhart Pannenburgs und Walter Kaspers. In ihrem Beitrag *Christliche Tradition – Überlieferung zwischen Kontinuität und Diskontinuität* widmet sich Elisabeth Maikranz zunächst einer Begriffsgeschichte des Traditionsbegriffs, um die aktuelle Debattenlage, die sie an den Protagonisten Pannenberg und Kasper paradigmatisch erläutert, in ihrer Genese zu erhellen. Maikranz stellt dabei in diesem Durchgang heraus, dass die Fixierung auf die Schrift als einziger Quelle für christliche Wahrheit zunächst keine genuine Ablehnung von ‚Tradition‘ beinhaltete, sondern nur deren normative Funktion zurückgestellt wurde als durch die Schrift normierte Norm. Die weitere Diskussion um eben diese Frage nach den Prinzipien der Theologie und nicht um die spezifischen Inhalte von Tradition (semantische Verschiebung) war es nun, die zum Auseinanderdriften von protestantischer und römisch-katholischer Theologie führte. Zugleich wurde diese Entwicklung durch die aufklärerische Kritik an ‚Tradition‘, die nun immer mehr mit ‚Geschichte‘ verbunden wurde, und damit zusammenhängend der Krise des Schriftprinzips im Aufkommen der historisch-kritischen Methode flankiert, sodass nach Maikranz beide Konfessionen und ihre Theologien angesichts des neuzeitlichen Denkens und der Moderne im 20. Jahrhundert vor ähnlich großen Herausforderungen stünden. Als zwei Antwortversuche auf diese Herausforderungen bespricht Maikranz anschließend die Ansätze zu einem Denken der Tradition bei Pannenberg und Kasper, indem sie einerseits Pannenburgs Programm ‚Offenbarung als Geschichte‘ auf seine überlieferungsgeschichtliche Dimension hin analysiert, wobei Geschichte immer als Überlieferungsgeschichte verstanden wird und Neuheit, Ereignishaftigkeit immer nur in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext wahrgenommen werden könne. Maikranz fokussiert dies in Überlegungen zur überlieferungsgeschichtlichen Christologie, die sowohl die Eingebettetheit des Christusgeschehens in die jüdisch-hellenistische Tradition als auch die Ereignishaftigkeit des Christusereignisses aufzunehmen versucht. Diesen überlieferungsgeschichtlichen Ansatz verfolgt auch Kasper, der aber den Ausgang bei einem expliziten Traditionsbegriff in

Auseinandersetzung mit Traditionstheorien nimmt, wobei er Tradition in theologischer Perspektive durch die personale Offenbarung Gottes konstituiert sieht, da ohne Zeugnis und Tradierungsprozess diese sich nicht zeigen könne. Zugleich behandelt auch er das Inbeziehungsetzen Jesu zur jüdischen Tradition in diesem Frageraum, um dann dieses christologische Traditionsverständnis pneumatologisch fortzuschreiben, sodass nach Kasper Tradition als gott-menschliches Geschehen zu beschreiben sei: „Auf der einen Seite ist sie Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi durch den Geist in der Verkündigung. Auf der anderen Seite findet Selbstüberlieferung auch in Bezug auf das Zeugnis der Menschen statt. Diese müssen selbst in den Tradierungsprozess involviert sein“ (64). Maikranz arbeitet dabei heraus, dass sowohl für Pannenberg als auch für Kasper das Moment der Neuheit und Diskontinuität ins Wesen der Tradition und deren Charakter der Kontinuität eingeschrieben ist, sodass von Tradition als ‚kontinuierlicher Diskontinuität‘ gesprochen werden müsse. Diesen kontinuierlich-diskontinuierlichen Charakter setzt Maikranz in einem letzten Schritt mit der Traditionstheorie Winters in Beziehung, um die Fruchtbarkeit des hier inszenierten ökumenischen Diskurses von Pannenberg und Kasper für die Theologie und Traditionstheorie aufzuzeigen.

Wenn nun bei Maikranz ein ökumenischer Diskurs zwischen protestantischer und römisch-katholischer Theologie um den Traditionsbegriff im Blick war, so fokussiert Kathrin Visse mit ihrem Beitrag *Ein christlich-muslimisches Gespräch über Tradition* die interreligiöse Dimension dieser Thematik, die besonders die Spannung von Offenbarung und Geschichte in den Blick nimmt, in der sich beide Gesprächspartner in ihrer Thematisierung von ‚Tradition‘ immer schon befinden. In einem ersten Schritt legt Visse die ‚eigenen‘ Bezugspunkte zu ‚Tradition‘ dar, wobei ‚eigene‘ hier auf ein von Visse kondensiertes ‚christliches‘ Traditionsverständnis verweist, das Tradition deutet als: „immer neue Ausdeutung und Aktualisierung dessen, was bereits offenbar wurde und sich immer wieder neu offenbart“ (75). Für Visse spielt demnach das Antworten auf das Christusereignis eine zentrale Rolle für einen christlichen Traditionsbegriff, was aber zugleich eine bestimmte Ambivalenz in das Phänomen einträgt, bzw. einen schmalen Grat zwischen Weitergeben, Übergeben und Preisgeben (Verraten etc.) in eben diesem Antworten. Visse betont so die Untrennbarkeit von Bruch und Kontinuität im Traditionsphänomen. Im Gespräch mit zwei muslimischen Denkern will Visse nun dieses Verständnis von Tradition im Sinne von ‚Bruch und Kontinuität‘ fruchtbar erweitern im Sinne eines ‚Bruch als Kontinuität‘. Mit Fazlur Rahman stellt Visse das Moment des immer wieder von neuem Annähern an das oder das immer wieder neue Ringen um das im Koran und der Sunna Gemeinte heraus, womit ein Moment kritischer Distanz in das Verstehen eingetragen wird. Dieses ‚immer wieder von neuem‘ als Bruch und Neuanfang mache das Moment der Kontinuität aus. Zugleich sieht Visse in Rahmans Gedanken zur Tradition als *Living Sunnah* wichtige Anregungen in der Frage nach

der Rolle der Empfangenden, genauer der Rolle des Glaubenssinns (*sensus fidei*), da hier ein der Ereignishaftigkeit des Christusergebnis entsprechendes Moment auf Seiten der Rezipienten aufkommt, eines Zugangs zu Gott unabhängig von Bildung und Weihen (und somit wohl Tradition). Nun sei es aber gerade dieses Ereignishaft, das den Glaubenssinn so ungreifbar werden lasse und dadurch eben auch schnell instrumentalisierbar, weshalb Visse eine letzte Anregung von Abou El Fadl zu den objektiven Kriterien der Pflege, Evokation und Kultivierung (und so kehrt das Moment der Tradition wieder) dieses Glaubenssinns bzw. der persönlichen Beziehung des Lesers des Korans zu Gott in den Blick nimmt: Aufrichtigkeit, Sorgfalt und Fleiß, Vielseitigkeit, Sinnhaftigkeit, Selbstbeschränkung, die alle Gerechtigkeit und Universalität der Botschaft implizierten. Indem sie schließlich diese Überlegungen auf das ‚Eigene‘ rückspiegelt und gabetheoretisch (v. a. J.-L. Marion) einordnet, kann Visse Parallelen zwischen ihrem interreligiös reflektierten Traditionsverständnis von Bruch als Kontinuität samt Rolle des Glaubenssinns mit aktuellen Traditionstheorien und deren Motivik der Verschüttung oder unauthentischen Weitergabe ohne Aneignung (T.A. Winter) und so die Fruchtbarkeit eben dieses interreligiösen Diskurses aufzeigen.

Der *zweite Teil* des Bandes fokussiert nun die konkrete Verschränkung der oben erläuterten Motive von Kontinuität, Bruch, Neuerung, Fortsetzung etc. an spezifischen Beispielen von Tradierungsprozessen.

So zeigt Hanna Zoe Trauer in ihrem Beitrag *Wahre Träume und Traumpsychologie. Tradition und Innovation bei den mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädisten* wie die Motive von Tradition und Innovation in spezifischen philosophisch-encyklopädischen Diskursen verschränkt sein können – und dies bereits im 13. Jahrhundert – und eröffnet damit zugleich einen kritischen Blick auf die in der relevanten Forschung etablierte Dichotomie von rational vs. irrational bzw. Tradition und Innovation. Trauer wirft dazu einen Blick auf die Enzyklopädisten Shem Tov Ibn Falaquera und Gershon ben Solomon, die sich beide im Rahmen ihrer Enzyklopädien mit der Frage nach ‚wahren Träumen‘ beschäftigen. Trauer kann aufzeigen, wie hier *par excellence* traditional-bedeutsame, aber auch empirisch relevante Inhalte, hier: Träume als Wahrheitsmedien, auf innovative und traditionale Weise verschränkt angegangen werden. Dabei stellt Trauer zunächst die Hintergründe für den Innovationsaspekt heraus, der besonders darin liegt, dass traditional (Averroes und die hebräische Bibel) die wahren Träume ein relevanter Topos jüdischer Philosophie darstellen, diese aber philosophisch kaum traktiert wurden und man diesen aber zugleich – aufgrund der ambivalenten Bewertung der dem Träumen zugrundeliegenden Imagination als Gehilfin des Intellekts und Einfallstor der Irrationalität – kritisch gegenüberstand: Die Imagination könne eben auch Trugbilder und Halluzinationen produzieren. Hier setzt nun Falaquera an, der zunächst eine die Imagination ersetzende Traumkraft als intellektuelle Fähigkeit im

konstruktiven, Tradition und Innovation verschränkenden Rückgang auf Avicenna etabliert und von dort aus dann im Rückgriff auf den Talmud die Kritik am Konzept der wahren (von Gott gesandten) Träume entkräftet, indem erneut konstruktiv auf Tradition als philosophisches (und rationales) Argument zurückgegriffen wird, ohne deren Ursprungskontext aus den Augen zu verlieren. Ebenso verteidigt auch Gershon ben Solomon das Konzept ‚wahrer Träume‘, das sich ihm aus der Tradition herkommend zur Aufgabe stellt, gegen dessen Kritik mit traditional-konstruktiven/innovativen Argumenten. Doch greife dieser noch mehr auf empirische Beobachtung zurück, z. B. auf den Traum als Instrument der Diagnostik in der Medizin. Gershon etabliert dabei ebenfalls eine neue Kraft, die Mutmaßungskraft, die die Imagination ergänze, und dies im traditionellen Rückgang auf Maimonides' Ausführungen zur Möglichkeit von Vorhersagen der Zukunft. Innovation erfolge so in beiden Fällen im weiterführenden Rückgang auf philosophische Tradition und werde dieser eingeschrieben. Tradition, die immer schon Innovation verlangt und Innovation, die sich nie ohne Tradition zeigen kann.

Ein weiterer Aspekt der Frage nach Tradition, der sich weniger auf die Frage der Verschränkung von Innovation und Tradition, sondern auf die Frage nach den Machtdynamiken hinter dem *kontingenten* Aufkommen und der Transformation (religiöser) Traditionen aus genealogischer und globalgeschichtlicher Perspektive bezieht, wird in dem Beitrag *The Emergence of a Religious Tradition: Ile-Ife between Holy City and Post-Colonial Kingdom* von Judith Bachmann fokussiert. Bachmann verfolgt dabei einen auf Foucault zurückgehenden genealogischen Ansatz, den sie in kritischer Auseinandersetzung mit dem Konzept der *invention of tradition* (Hobbesbawm/Ranger) profiliert: statt der Betonung der Erfindung von Traditionen und deren falsifizierendem und delegitimierendem Gestus wird der Blick auf die Kontingenz der Entstehung und Transformation von Tradition, bzw. noch weiter von allem, was als normal (und geschichtslos) erachtet wird, gelegt. Bachmann betont dabei, dass eine solch genealogischer Ansatz immer schon globalgeschichtlich ausgerichtet sein müsse. Bachmann verfolgt genealogisch die Idee, dass Ile-Ife als *religiöses* Zentrum, als heilige Stadt der Yoruba gelte, zu Reise- und Missionarsberichten Mitte des 19. Jahrhunderts zurück, über die vermeintliche Entdeckung von Atlantis durch Frobenius 1911, welche Verbindung selbst wiederum ihre Vorläufer in der Theosophie des 19. Jahrhunderts findet. Zugleich kann Bachmann die Verschränkung von Betonung der Religiosität und der Etablierung kolonialer und postkolonialer Machtstrukturen an der Konkurrenz um die Position des höchsten Königs des Königums Ile-Ife aufzeigen, die je nach Interessenlage und Absicht der Beteiligten unterschiedliche Konstellationen zwischen verschiedenen ‚Königshäusern‘ und ‚externen‘ Interessenten aufkommen ließen. Bachmann vermag in ihrer genealogischen Untersuchung somit, zu zeigen, dass das Aufkommen und die Transformation von (hier: religiösen) Traditionen, jenseits der wertenden Überle-

gungen zu Erfindung oder Nicht-Erfindung von Tradition, immer schon im Zusammenhang mit der Frage nach herrschenden Kontexten wie Missionierung, Kolonialherrschaft und geistesgeschichtlichen Erscheinungen wie der Esoterik steht, was besonders deutlich an der Transformation der Bedeutung Ile-Ifes zum höchsten Königtum der Yoruba wird, die sich im Rahmen der Suche nach kolonialer Ordnung und stabiler (indirekter) Herrschaft, der intellektuellen Orientierung an moderner, säkularer Geschichte (Berufung auf Tradition, um Anschlussmöglichkeiten für die Moderne zu finden), patriotischem Sozialismus nach dem zweiten Weltkrieg und schließlich dem politischen Wettkampf innerhalb eines dekolonialisierten Staates vollzog.

Ein letztes Beispiel von Verschränkungsformen, nämlich der in Figur der Heimsuchung eines ‚modernen‘ empiristischen Entwurfs durch vermeintlich verabschiedete Traditionalität, präsentiert Wilhelm Schmidt-Biggemann in seinem Beitrag *Die Religion des Pragmatismus und die Tradition*. Schmidt-Biggemann fokussiert in diesem Beitrag die immer noch bedeutende philosophische Strömung des Pragmatismus und befragt diese auf ihre religiöse und traditionale Dimension hin, weshalb Schmidt-Biggemann die religionsphilosophischen Schriften William James' zum Gegenstand der Untersuchung macht. Dabei führt er zunächst die individualistische Grundprämisse dieser Religionsphilosophie an, die einerseits in der Ablehnung eines kollektiven, kultischen, institutionellem und so traditionsbasiertem Religionsverständnisses besteht und die andererseits das Moment der persönlichen Erfahrung als Ort der Religion betont. Religion beruhe auf persönlicher, individueller Erfahrung, wobei das menschliche Bewusstsein auch prinzipiell für Religion disponiert sei. James postuliere so einen natürlichen und seelischen, d. h. auch unmittelbaren Zugang zum Göttlichen und Wahren, was Schmidt-Biggemann an den Ausführungen James' zum Zusammenhang von Wahrheit und Realität, genauer: auch der unsichtbaren Realität am Beispiel der Mystik verdeutlicht: Religiöse Erfahrungen sind demnach im pragmatistischen Sinne wahr, da sie das Bedürfnis, die Wahrheit zu glauben, erfüllen – bei aller Flüchtigkeit und Instabilität. Schmidt-Biggemann vermag dabei, die Hintergründe dieses Denkens in der Mystik und Vorstellungen eines Pantheismus aufzuzeigen. Und genau hier stellt Schmidt-Biggemann erneut die Frage nach der Bedeutung von Tradition. Zunächst konstatiert Schmidt-Biggemann mit einem weiteren Pragmatisten, Peirce, die Unausweichlichkeit von Tradition hinsichtlich der sprachlichen, bzw. zeichenhaften Verfasstheit von Kommunikation überhaupt, also auch der der Mystiker oder religiösen Pragmatisten. So sind dann auch die Rede von Transzendenz, Pantheismus, Mystik etc. immer schon auf vorausgehende Erklärungsmuster oder Deutungszeichen angewiesen, sodass man sich immer schon einer bestimmten Tradition, der Sprache, aber auch der Erklärungsmuster einschreibt. Zugleich verweist diese Notwendigkeit des Zeichengebrauchs auf die Unmöglichkeit der *reinen* innerlichen,

persönlichen Dimension religiöser Erfahrung – auch diese ist immer schon durch bestimmte sozial und damit traditional geformte Wahrnehmungsformen mitbestimmt.

Die *dritte Perspektive* möchte nun nach spezifischen Rückwirkungen religiöser Diskurse um Tradition und Vergangenheitsbezug auf eine Theorie der Tradition fragen. Dabei werden verschiedene Dimensionen angeschnitten, wo eben diese Diskurse spezifische Merkmale von Tradition in theoretischer Hinsicht vertiefen oder erweitern.

In der Linie der Verbindung von Tradition und Gedächtnis widmet sich Philipp Stoellger in seinem Beitrag *Was bleibt, wenn man alles vergessen hat. Verkörpertes Gedächtnis in theologischer Perspektive* der Frage nach der Dimension der Leiblichkeit des Gedächtnisses und – so muss man den Assmanns folgend wohl sagen – so eben auch der Leiblichkeit und grundlegender der Medialität als Moment von Traditionalität. So stehe am Anfang der Grundfigur des Christentums – des Entzugs Christi – das Motiv der Erinnerung und des Gedächtnisses, verkörpert im Geist als Tröster und Erinnerer. Erinnerung als Geistesgegenwart würde so Gottes- und Heilsgegenwart, was wiederum im Johannesevangelium Schrift geworden zu sein, verkörpert worden zu sein, beanspruchen würde. Stoellger kann dabei diese soteriologische Ladung der *memoria* ebenfalls im Denken Platons und Aristoteles, aber auch Blumenbergs aufweisen, als Rettung vor dem Vergehen, als Selbsterhaltung – womit *memoria* auch zum Kampfplatz um Anerkennung, Macht und Präsenz werde. Kam es bei Augustin dann zur theologischen Auf- und Überladung der *memoria* als Sinn für Gott und Heilsmedium, was eben auch als Kern einer spezifischen alttestamentlichen Theologie eines ‚Erinnere dich‘ expliziert werden kann, so kam es in der Reformation zu spezifischen Memoriakonflikten zwischen Reformierten (Zwingli, Calvin), bei denen die *memoria* zum Heilsmedium wurde, und Luther, der *memoria* als sinnvolles aber soteriologisch untaugliches Menschenwerk betrachtete, dabei aber den verkörperten Gedächtnismedien (Schrift, Verkündigung und Sakrament) durchaus soteriologische Wirkung zusprach. Wenn sich dabei nun ein Dualismus von Menschenwerk und Gotteswerk (Gottes aktive Erinnerungsarbeit) aufträte, so ließe sich dieser medientheoretisch vermitteln: Das Medienwerk der Gedächtnismedien zwischen Gottes- und Menschenwerk. *Memoria* wäre so verstanden transformativ und imaginativ, also durchaus nicht nur ‚nach hinten‘ gerichtet. Von hier aus betrachtet zeigt sich dann die Verschränktheit von Verkörperung und Gedächtnis und die Dauerhaftigkeit des verkörperten Gedächtnisses als Emotion, Disposition, Konstellation, Figuration, Einstellung, Haltung, Praktiken und Pathiken und nicht primär Kognition. Und es sind nun die religiösen Gedächtnismedien Schrift, Bild und Abendmahl, die *par excellence* diese Dimension der Verkörperung des Gedächtnisses in seiner medialen Dimension verdeutlichen können

und in den allgemeinen Diskurs um eine Theorie des Gedächtnisses und so auch der Tradition einbringen können.

Wird dabei in den Motiven der Leiblichkeit und Medialität eine phänomenologische Perspektive auf das Phänomen Tradition angeschnitten, so erweist sich der Beitrag von Patrick Ebert *Über die Zukunft von Tradition und die Zukünftigkeit von Traditionalität als la tradition à venir – Tradition als messianisches Versprechen und Erbe* als explizit phänomenologische Thematisierung von Tradition; genauer: vor dem Hintergrund der Phänomenologie und (Religions?)philosophie Emmanuel Levinas' und Jacques Derridas und der responsiven Phänomenologie Bernhard Waldenfels'. Vor dem Hintergrund einer Kritik (Winter, Dittmann) der dualistischen Perspektive auf Tradition seitens einseitiger moderner Traditionskritik einerseits und traditionalistischer Modernekritik andererseits erörtert Ebert mögliche Formen des Traditionsdiskurses in modernem, spät- und postmodernem Denken zwischen diesen Extremen, um die ‚Zukunft‘ von ‚Tradition‘ auszuloten. Dabei werden zunächst als mögliche Diskursvarianten die Antipoden Theodor W. Adorno (flankiert durch Ernst Bloch und Walter Benjamin) und Martin Heidegger (erweitert durch Thomas Arne Winter) in den Blick genommen, um einerseits Chancen eines dritten Diskurses aufzuzeigen. Zugleich zeigt sich aber bei beiden Varianten ein erneutes Auftauchen eines Dualismus – diesmal nicht des Dualismus von Tradition vs. Moderne, sondern von eigentlicher vs. uneigentlicher Tradition bzw. Traditionsvollzug oder Traditionalität. Einen anderen Weg zeigt Ebert im Rückgang auf phänomenologische Überlegungen zu Tradition im Denken Levinas', Waldenfels', Blumenbergs sowie auf religionsphilosophische Gedanken dazu bei Levinas und Rotenstreich auf, der die Authentizitätslogik durch die Motive der Ordnung im Potentialis und Pluralis (Waldenfels) und der (leiblichen/medialen) Lebenswelt unterläuft. Tradition wird dann vor dem Hintergrund einer responsiven Phänomenologie zu denken sein, um Zukunft haben zu können. Von hier aus fragt Ebert jedoch noch weiter nach der Zeiträumlichkeit von Tradition, besonders der Zukünftigkeit von Traditionalität. Ebert greift hier auf das Denken Derridas und dessen Motive des Ereignisses, Messianismus, des Versprechens, der Wiederholung und des Erbes zurück, um diese Zeitlichkeit von Traditionalität in ihrer pathisch-responsiven Dimension zu erörtern. Ausgehend von phänomenologischen und religionsphilosophischen Diskursen soll so ein Beitrag zur Traditionstheorie geleistet werden.

Den Abschluss des Bandes bildet der Beitrag *Religiöse Traditionen unter Bedingungen eines gesteigerten Kontingenzbewusstseins. Beobachtungen zu den Problemen des liberalen Protestantismus* von Günter Thomas. Thomas beginnt seine Beobachtungen zunächst mit einem externen Blick auf religiöse Traditionen und erörtert vor dem Hintergrund eines primär soziologisch konzipierten kommunikationstheoretischen Verständnisses von Religion die Stellung dieser auf der sa-

kralen und sozialen Achse religiöser Kommunikation, um von dort ausgehend einen soziologischen Blick auf verschiedene Arten der Pufferung, Invisibilierung bis hin zum Abfangen der Kontingenz eben dieser Traditionen, die im Zuge der relativierenden Wirkung in der Beobachtung von Traditionen anderer Religionen (Vergleich) und gesteigert durch die Außenbeobachtung durch andere soziale Systeme den jeweiligen religiösen Beobachtern bewusst wird, zu werfen. Vor diesem Hintergrund der Kontingenz und deren ‚Bewältigung‘ legt sich soziologisch schließlich die Frage nach dem ‚Hineinkommen‘ in eben diese Traditionen nahe und inwiefern diese Stellvertretungsfunktionen in der Moderne annehmen können. Thomas geht ausgehend von dieser Strukturbeschreibung religiöser Kommunikation mit besonderem Blick auf religiöse Traditionen näher auf die Problemanalyse des gegenwärtigen liberalen Protestantismus ein, indem er auf der sozialen Achse einerseits eine Medienexpansion und auf der sakralen Achse andererseits eine Medienreduktion diagnostiziert, was sich in einer enormen inneren Ausdifferenzierung der organisatorischen Seite der Tradition, die dann zu enorm unterschiedlichen Medien der Kommunikation führe, in der damit zusammenhängenden Entkopplung der beiden Achsen religiöser Kommunikation und einer Krise eines wichtigen Distinktionsmerkmals zeige. Angesichts dieser Probleme plädiert Thomas selbst für eine paradoxe Intervention, die eigene Tradition als Werk Gottes zu interpretieren.

## Literaturverzeichnis

- Alexander, James. „A Systematic Theory of Tradition,“ *Journal of the Philosophy of History* 10 (2016): 1–28.
- Assmann, Jan. *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*. München: Beck, 2006.
- Bauer, Thomas. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2021.
- Dalferth, Ingolf U. *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.
- Danz, Christian. *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*. Berlin/New York: de Gruyter, 2000.
- Derrida, Jacques. *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2014.
- Derrida, Jacques. *Vergeben. Das Nichtvergebare und das Unverjähbare*. Wien: Passagen, 2018.
- Dittmann, Karsten. *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*. Norderstedt: Books on Demand, 2004.
- Ebert, Patrick. *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

- Eisenstadt, Samuel. *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley & Sons, 1973.
- Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Gabriel, Karl. „Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft.“ In *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, herausgegeben von Dietrich Wiederkehr, 69–88. Freiburg i. Br.: Herder, 1991.
- Giddens, Anthony. „Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft,“ *Soziale Welt* 44 (1993): 445–58.
- Jüngel, Eberhard. *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Kluck, Stefan. *Das Problem der Tradition. Eine phänomenologische Annäherung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Laube, Martin, Hrsg. *Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Liesch, Burkhard. *Geschichte als Antwort und Versprechen*. München: Karl Alber, 1999.
- Maikranz, Elisabeth. *Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Müller, Hans-Peter und Sigmund, Steffen. „Person und Werk.“ In *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund, 3–31. 2. Aufl. Berlin: Metzler, 2020.
- Ricoeur, Paul. *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink 2004.
- Ricoeur, Paul. *Zeit und Erzählung. Band III. Die erzählte Zeit*. München: Fink, 1991.
- Rotenstreich, Nathan. *Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought*. New York: Random House, 1972.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Sedgwick, Mark. *Traditionalism: The Radical Project for Restoring Sacred Order*. New York: Oxford University Press, 2023.
- Siegbert-Rehberg, Karl. „Handeln und Handlung.“ In *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, herausgegeben von Hans-Peter Müller und Steffen Sigmund, 79–83. 2. Aufl. Berlin: Metzler, 2020.
- Stoellger, Philipp. „Anthropologie der Figuration. Konfiguration von Mensch und Medium zwischen De- und Transfiguration.“ In *Figurationen des Menschen, Studien zur Medienanthropologie*, herausgegeben von Philipp Stoellger, 251–99. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.
- Stoellger, Philipp. „Bild als locus classicus reformatorischer Theologie? Bildtheoretische Thesen.“ In *Reformation ins Bild bringen. Ein interdisziplinäres Kolloquium zum Themenjahr Reformation und Bild 2015*, herausgegeben von Stephan Schaede, 31–51. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2013.
- Thomas, Günter. *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021.
- Waldenfels, Bernhard. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Wiedenhofer, Siegfried. „Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie?“ *Erwägen Wissen Ethik* 15/2 (2004): 229–40.
- Wiedenhofer, Siegfried. „Tradition, Traditionalismus.“ In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 6, herausgegeben von Otto Brunner, Wener Conze und Reinhart Koselleck, 607–49. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
- Winter, Thomas Arne. *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

## Internetquellen

- <https://time.com/6344051/harvard-penn-presidents-antisemitism-congressional-hearing/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- [https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2021/BZ\\_Haustein\\_BDS.html](https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2021/BZ_Haustein_BDS.html) (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2020/die-zeit-mbembe.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/interviews/Webs/BAS/DE/2024/Funke.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/SharedDocs/pressemitteilungen/Webs/BAS/DE/2023/Reichspogromnacht.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36356/antisemitismus-im-islamismus/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.bundestag.de/webarchiv/textarchiv/2014/280688-280688> (zuletzt aufgerufen am 22.04.2024).
- <https://www.deutschlandfunk.de/rund-100-festnahmen-bei-raeumung-von-pro-palaestinensischem-protestcamp-an-bostoner-uni-100.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.die-bibel.de/bibeln/unsere-uebersetzungen/lutherbibel/die-geschichte-der-lutherbibel/die-revision-2017/> (zuletzt aufgerufen am 22.03.2024).
- <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/israel-felix-klein-bezeichnet-thunbergs-aussagen-zum-nahostkrieg-als-antisemitisch-a-d583dd60-d961-4bc1-b49a-90a2c2f9d11b> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/antisemitismus-universitaet-100.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- <https://www.tagesspiegel.de/berlin/nie-wieder-ist-jetzt-rund-2000-berliner-nehmen-an-gedenkweg-in-der-city-west-teil-10759036.html> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).



---

**I Religion und Traditionalität  
Reflexion auf Traditionalität in religiösen  
Diskursen**



Amir Dziri

# Die arabisch-muslimische Traditionsdebatte zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Zwischen epistemologischer Wende, Fundamentalkritik an der Religion und kultureller Selbstbehauptung

## 1 Von der kulturellen Malaise zum gesellschaftlichen Aufbruch

Die *qāḍiyyat at-turāṭ* – die „Traditionsfrage“, ist die jüngste Spielart eines anhaltenden kollektiven Gefühls der kulturellen Malaise, die die muslimische, insbesondere die arabisch-muslimische Welt seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Beschäftigung hält und in immer neuen Konjunkturen Bahn bricht.<sup>1</sup> Der Ausweg aus der kulturellen Unbehaglichkeit besteht im kulturellen Aufbruch – der *naḥḍa*, und auch dieser wird seit nunmehr rund zwei Jahrhunderten in verlässlicher Regelmäßigkeit politisch beschworen und intellektuell bespielt.<sup>2</sup> Das Verhältnis von Diskurs und Wirklichkeit ist allerdings alles andere als selbstverständlich: Wo die einen von der gesellschaftlichen Krise unmittelbar auf eine kulturelle Krise schließen und die Umgestaltung der Kultur- und Bildungspolitik zum Mittel eines zivilisatorischen Heilsversprechens stilisieren, warnen andere vor der Überlastung der Kultur- und Bildungssektoren und den Gefahren falscher politischer Versprechen. In einem historisch anderen, strukturell allerdings vergleichbaren Kontext hatte Jürgen Habermas vor einem allzu leichtfertigen Reflex gewarnt, politische und ökonomische Krisenursachen durch das Proklamieren eines vermeintlich kulturellen Legitimationsproblems notdürftig übertünchen zu wollen.<sup>3</sup> Auf der anderen Seite macht gerade die Betonung der Verflochtenheit von Gesellschaft und Religion in den meisten der arabisch-muslimischen Ländern, und von gleichwohl unterschiedlicher intellektueller Seite, einen wichtigen Bestandteil der immanenten öf-

---

1 Vgl. Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab thought: Cultural critique in comparative perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), 17–47; Armando Salvatore, „The Rational Authentication Of Turath In Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hasan Hanafi,“ *The Muslim World* 85 (1995): 191–92.

2 Vgl. Kassab, *Contemporary Arab thought*, 18.

3 Vgl. Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 33.

fentlichen Debatten aus. So gilt die islamische Kultur den einen Kommentatoren als Ursache des bisherigen Niedergangs und Hindernis jedes künftigen Fortschritts und anderen Beobachtern als einzige Perspektive für eine prosperierende zivilisatorische Zukunft der arabisch-muslimischen Welt.<sup>4</sup> Für zahlreiche Akteur:innen der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte scheint ein Zusammenhang von kultureller Legitimation und zivilisatorischer Prosperität unbestreitbar zu sein.

In diesem engmaschigen Geflecht der gesellschaftlichen Wechselverhältnisse ist die *qāḍīyyat at-turāt* zu einem diskursiven Kristallisationspunkt herangewachsen. In ihr kulminieren die kontext- und milieu-spezifischen Aushandlungen von Vergangenheit und Zukunft, Bewährung und Wagnis, Eigenem und Fremden oder von Imitation und Selbstbehauptung.<sup>5</sup> Trotz dieser diskursiven Kristallisation frant die arabisch-muslimische Traditionsdebatte allerdings immer wieder in allerlei Richtungen aus, sodass ihre Fragestellungen schnell an begrifflicher Schärfe und gedanklicher Präzision verlieren, und in ein mehr oder weniger unverbindliches Sinnieren über „Tradition“ abzudriften drohen.<sup>6</sup> Die enorme Gefahr, innerhalb der Traditionsdebatte abzuschweifen, ist allerdings kein Unikum der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte, sondern vielmehr der Inflation der alltäglichen Verwendungsmöglichkeiten des Begriffs geschuldet.

Die folgenden Ausführungen möchten vor diesem Hintergrund zwei Ziele erreichen. Erstens wird anhand einschlägiger Autoren in zentrale Aussagen und Diskussionspunkte der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte eingeführt. Dazu werden zwei verschiedene diskursive Formationen identifiziert. Die erste debattiert auf einer stärker philosophischen Ebene und umfasst hier die beiden Protagonisten Muḥammad ‘Abid al-Ġabrī und Ṭahā ‘Abdurrahmān, wobei beide auch Ausführungen zu genuin religiösen Fragestellungen vornehmen. Die zweite diskursive Formation orientiert sich an den Beiträgen von Ḥasan Ḥanafī, Aḥmad aṭ-Ṭayyib und Yūsuf al-Qaraḍāwī. Diese Formation eint vordergründig eine dezidiert stärker auf ein islamisches Dispositiv bezogene Aushandlung. Die Überschneidung der inhaltlichen Indikatoren „Religion“ und „Philosophie“ mit den geografischen Indikatoren „Marokko“ und „Ägypten“ ist hier weder intendiert, noch ausschlaggebend, auch wenn einige Autoren explizit zwischen einer marokkanischen, einer syrischen und

---

4 Vgl. Hellmut Ritter, „Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluß auf die Dekadenz des Islam ausgeübt?“, in *Klassizismus und Kulturverfall: Vorträge*, hg. Gustave E. von Grunebaum und Willy Hartner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1960): 120–43; Rotraud Wielandt, „Islam und kulturelle Selbstbehauptung“, in *Der Islam in der Gegenwart*, hg. Werner Ende, Udo Steinbach und Michael Ursinus, (München: C.H. Beck, 1984): 768–76.

5 Vgl. Salvatore, „The Rational Authentication Of Turath,“ 191.

6 Vgl. Amir Dziri, *Tradition und Diskurs: Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik* (Berlin: de Gruyter, 2023), 6–11.

einer ägyptischen „Traditions-Schule“ (*madrasat-u t-turāt*) differenzieren.<sup>7</sup> Neben der Darstellung und Diskussion arabisch-muslimischer Beiträge zur Traditionsfrage, verfolgen die nachfolgenden Ausführungen als zweites Ziel ihre punktuelle Einbettung in die transdisziplinäre Traditionstheorie. Dies dient dazu, die jeweiligen Positionierungen konzeptuell einzuordnen und so zu einer Schärfung der Schlussfolgerung beizutragen.

## 2 Der Logozentrismus des al-Ġābrī und mystische Rückbindung bei ‘Abdurrahmān

Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī (verst. 2010) hat seine internationale Rezeption vor allem durch sein vier-bändiges Werk *Kritik der arabischen Vernunft* (Naqd al-‘aql al-‘arabī) gewonnen. Der marokkanische Philosoph identifiziert darin drei unterschiedliche epistemologische Ordnungen (*an-nizām al-ma‘rafi*)<sup>8</sup>, die seiner Auffassung nach einem intellektuellen Betriebssystem gleichen, auf deren Grundlage die muslimische Zivilisation seit Jahrhunderten operiere. *Bayān* stehe für eine Erkenntnisordnung, die innerhalb der axiomatischen Grenzen der religiösen Lehre aufgebaut sei; *‘irfān* kennzeichnet für al-Ġābrī die Erkenntnisordnung des mystischen Symbolismus, sowie sie vor allem von al-Ġazālī (verst. 1111) geprägt und seither im islamischen Osten gepflegt würde; „*burhān*“ schließlich bezeichnet eine Erkenntnisordnung, die auf logischen Schlussfolgerungen gründe und die al-Ġābrī in Übereinstimmung mit der aristotelischen Dialektik und der aktuellen europäischen Vernunftordnung sieht. Die Erkenntnisordnung des *bayān* bewirke eine intellektuelle Engführung und Verschlussung, insofern nicht ausserhalb der engen Grenzen eines textuellen Referenzsystems argumentiert werden könne. Die Erkenntnisordnung des *‘irfān* öffne die Tür für obskure und intersubjektiv nicht überprüfbare Forderungen der geistigen Autorität. Der historische Niedergang der Erkenntnisordnung des *burhān* jedoch, welche al-Ġābrī für das vielversprechendste Instrumentarium für die Adressierung intellektueller Anliegen hält, sei der Grund dafür, dass das islamische Denken seine Fähigkeit verloren habe, angemessene Lösungen für gegenwärtige Fragen zu liefern. Die logozentrische Rationalität, sowie er sie vor allem als vorherrschend für den muslimischen Maghreb feststellt, besitze das meiste Potenzial für die Meisterung aktueller Herausforderungen des arabisch-muslimischen Denkens.<sup>9</sup>

7 Vgl. Aḥmad aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd: Munāqaṣāt wa-rudūd* (Kairo, 2014), 36–38.

8 Vgl. Muḥammad ‘Ābid al-Ġābrī, *Naqd al-‘aql al-‘arabī: Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (Beirut, 2001), 37.

9 Vgl. al-Ġābrī, *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, 201–15.

Mit seiner *Kritik der arabischen Vernunft* verfolgt al-Ġābrī demnach ein umfassendes intellektuelles Reformprogramm, welches Auswege schaffen soll aus der kulturellen und zivilisatorischen Krise der arabisch-muslimischen Welt. Seine Beiträge zur Traditionsdebatte sind vor diesem Hintergrund zu verstehen: Erst die dialektische Bewegung von kritischer Dekonstruktion (*infisāl*) und affirmativer Rekonstruktion (*ittiṣāl*) könne eine „neue Sichtweise auf das arabisch-islamische Erbe“<sup>10</sup> freilegen. Dass al-Ġābrī mit seinem Anliegen implizit zu einer Erneuerung der Gesellschaft beitragen will, wird aus seiner philosophischen Selbstverpflichtung gegenüber der arabischen Jugend erkennbar. Bei einer Veranstaltung, so berichtet al-Ġābrī, soll ein junger Student mit folgender Frage an ihn herangetreten sein: „Wie sollen wir mit unserem Erbe umgehen, verehrter Lehrer (*kayfa nataʿamal maʿa t-turāt yā ustād*)?“<sup>11</sup>. Al-Ġābrī gibt an, dieser Frage anfangs mit einer Darlegung der klassischen arabisch-islamischen Philosophie bei al-Fārābī (verst. 950) und Weiteren beizukommen versucht zu haben. Aber er habe schnell festgestellt, dass es den muslimischen Studierenden weitaus stärker an den Gedanken der zeitgenössischen französischen Philosophie etwa bei Gaston Bachelard und Louis Althusser gelegen sei. Die Studierenden suchten zwar nach einer kulturellen Bestätigung (*taʿkīd*) und eine Verbindung (*irtibāt*) zur geistigen Tradition ihrer Vorfäter, um daraus Nutzen für die Herausforderungen ihrer Zeit zu gewinnen, aber es gelänge ihnen oftmals nicht, diese Bestätigung und Verbindung zu finden.<sup>12</sup> Den Grund dafür sieht al-Ġābrī einmal in der zivilisatorischen Ruptur der Moderne, die zu einer beispiellosen Trennung der arabisch-muslimischen Welt von ihren kulturellen Wurzeln geführt hätte.<sup>13</sup> Al-Ġābrī macht darüber hinaus aber auch die mangelnde Übersetzungsleistung und Produktion zeitgenössischer arabischer und muslimischer Denker verantwortlich, da viele an einer verknöcherten, und daher wenig zukunftsweisenden Vorstellung von Tradition festhalten würden.

Al-Ġābrī entwirft infolgedessen zwei grundsätzliche Haltungen des Umgangs mit dem geistigen Erbe: 1. ein reaktionäres Verständnis von Tradition (*al-fahm at-turātī li-t-turāt*), und 2. ein progressives Verständnis von Tradition (*al-fahm al-ḥadātī li-t-turāt*). Am reaktionären Verständnis von Tradition kritisiert er dessen statisches Festhalten am Bewährten, welches ohne jede Offenheit und Einsicht für die Erfordernisse aktueller Adaption sei.<sup>14</sup> Die Bewahrung der Tradition gereiche so zum blossen Selbstzweck und führe zu zwei Missständen. Erstens nehme die allgemeine Kritikbereitschaft und -fähigkeit innerhalb der Gesellschaft ab, wenn man

10 Muḥammad ʿĀbid al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa: Dirāsāt wa-munāqasāt* (Beirut, 1991), 8.

11 al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 9.

12 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 9.

13 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 10.

14 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 26.

permanent von einem selbstreferentiellen Verständnis von Tradition ausgehe. Zweitens untergrabe eine solche Sakralisierung der Tradition jedes historische Verständnis, welches für al-Ġābrī jedoch unabdingbar ist, um die Gehalte der Tradition von ihren historischen Entstehungskontexten zu lösen und sachgerecht auf die Herausforderungen der Gegenwart beziehen zu können. In der Summe könne aus einer solchen Haltung nicht mehr als die repetitive Selbstimitation hervorgehen, die allerdings keinen Raum für Fortschritt biete. In dieser Konstellation „beherrscht nicht der Mensch die Tradition, sondern die Tradition beherrscht den Menschen“<sup>15</sup>. Mit dieser Darstellung nähert sich al-Ġābrī unwissentlich, aber dennoch stark Peter Sloterdijks Rede von der „Replikationskompetenz“ von Tradition an. Sloterdijk spricht von einer Schutz- und Trägheitsfunktion der Tradition, die sich elastisch auszudehnen und zusammenzuziehen vermag, entsprechend den Erfordernissen ihres jeweiligen Kontextes. Tradition dehnt sich dabei aber nur so weit, wie sie wirklich muss: nämlich dann, wenn aufgrund ihrer Unbeweglichkeit ihre vollkommene Auslöschung drohe. Ansonsten verharre sie so weit wie ihr irgend möglich in Selbstgenügsamkeit.<sup>16</sup>

Sich für ein progressives Verständnis von Tradition auszusprechen, so weiter mit al-Ġābrī, dürfe jedoch nicht als Tilgung jeglicher Traditionalität des Menschen missverstanden werden.<sup>17</sup> Mit der Annahme der grundständigen Bedürftigkeit des Menschen nach Traditionalität, die sich in ähnlicher Weise bei zahlreichen weiteren Autoren der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte wiederfindet, folgt al-Ġābrī implizit einem breiten Konsens der transdisziplinären Traditionstheorie, welchen Karsten Dittmann im Begriff der „Traditionalitätsthese“ zusammenführt. Ihr zufolge könne der Mensch an keinem Punkt seiner Existenz in einem Zustand der Nicht-Tradition bestehen, sondern es stelle sich lediglich die Frage der Wahl zwischen verschiedenen Traditionen.<sup>18</sup> Traditionalität als anthropologische Grundkonstante des Menschen zu beschreiben dient revisionistischen Autoren wie al-Ġābrī insofern auch als Abwehrgargument gegen jene Kritiker, die ihnen die völlige Auslöschung des arabisch-islamischen Erbes vorwerfen, wie am promi-

---

15 al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 47.

16 Vgl. Peter Sloterdijk, „Der Heilige und der Hochstapler: Von der Krise der Wiederholung in der Moderne,“ in *Plagiate: Wissenschaftsethik und Recht*, hg. Thomas Dreier und Ansgar Ohly (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013): 12–13.

17 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 15.

18 Vgl. Karsten Dittmann, *Tradition und Verfahren: Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität* (Norderstedt: Books on Demand, 2004), 147.

nentesten wohl durch den syrischen Schriftsteller Ğurğ ʿArabīšī (verst. 2016) geäußert.<sup>19</sup>

Ausgehend von seiner generellen Unterscheidung in „reaktionäres Traditionsverständnis“ und „progressives Traditionsverständnis“, formuliert al-Ġabrī nun drei Schritte, die zu einer angemessenen Aktualisierung der Tradition führten: 1. „unmittelbare textuelle Erschliessung der überlieferten Tradition (*dirāsat at-turāt min an-nuṣūṣ kamā hiya muʿtātun lanā*)“, 2. „historische Kontextualisierung der Tradition (*at-taḥlīl at-tārīḥī*)“; 3. „Unterziehung einer Ideologiekritik (*aṭ-ṭarḥ al-īdiyūlūġī*)“<sup>20</sup>. Die zeitgenössische Fruchtbarmachung von Tradition könne schliesslich nur durch die sachgemässe und vernünftige Erschliessung der Gehalte geschehen. Das Herausfiltern der Gehalte der Tradition diene dem Ziel, die Tradition sich selbst gegenüber in der Gegenwart sachgemäss wirksam werden zu lassen. Vernünftigkeit beschreibt für al-Ġabrī den Prozess der rationalen Plausibilisierung in einem neuerlichen Referenzrahmen.<sup>21</sup> Al-Ġabrī macht vor diesem Hintergrund deutlich, dass Tradition für ihn nicht einen abgeschlossenen und mimetisch zu reproduzierenden Sachverhalt darstellt, sondern das „Potenzial aller wirklich wie auch nicht-wirklich gewordenen Möglichkeiten des Lebens“ widerspiegelt (*ḥāṣil al-mumkināt al-llatī taḥaqqaqat wa-l-llatī lam taḥaqqaqat wa-kāna yumkin an tataḥaqqaq*)<sup>22</sup>. In Anlehnung an die etymologische Bedeutung von *turāt* im Arabischen als „Ererben von Besitz von seinen Vorfahren“<sup>23</sup> erklärt al-Ġabrī, dass Tradition für ihn nicht den Ersatz des Vaters durch den Sohn, sondern das Aufgehen des Vaters im Sohn bedeute. An weiterer Stelle verwendet al-Ġabrī auch das Bild von der Tradition als „Schatzkammer der Ideen (*at-turāt ḥizān li-l-afkār*)“<sup>24</sup>, bzw. wiederum an anderer Stelle spricht er vom „kulturellen Gedächtnis (*dākīratunā aṭ-ṭaqaḥfiyya*)“<sup>25</sup>; eine Formulierung, die auch Ḥasan Ḥanafī nutzt, und die eng gekoppelt ist an erinnerungstheoretische Rahmungen des Traditionsbegriffs wie bei Jan Assmann (vgl. „Kulturelles Gedächtnis“<sup>26</sup>) oder sozialtheoretische Kontextualisierungen wie bei Shmuel N. Eisenstadt (vgl. „Reservoir des Verhaltens und der Symbole

19 Vgl. Ğurğ ʿArabīšī, *Maḍbahat at-turāt fī aṭ-ṭaqaḥfah al-ʿarabiyya al-muʿāṣirah* (London/Beirut, 1993).

20 al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 32.

21 Vgl. al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 47.

22 al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 24.

23 al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 24.

24 al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 38.

25 al-Ġabrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 46.

26 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 8. Aufl. (München: C.H. Beck, 2018), 16.

einer Gesellschaft<sup>27</sup>). Schlussendlich definiert al-Ġābrī Tradition als: „Alles in oder an uns Gegenwärtige, das aus der Vergangenheit herrührt; gleich ob es unsere eigene Vergangenheit oder die Vergangenheit anderer ist; und gleich wie weit die Vergangenheit zurückliegt (*kullu mā huwa ḥādir finā aw ma'ana min al-mādī, siwā'an mādinā aw māḍī ḡayrunā, siwā'an al-qarību min-hu am al-ba'īd*).“<sup>28</sup> An dieser Definition fällt auf, dass sie die eigentlichen Traditionsgüter aus dem Blick nimmt und den Fokus auf das zeitliche Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Vergangenheit legt. Ein derartiger Fokus im Verständnis von Tradition ist mir in meinen bisherigen Lektüren traditionstheoretischer Abhandlungen nicht begegnet und mag ein origineller Zugang der arabisch-muslimischen Traditionsdebatte sein.<sup>29</sup>

Mit Blick auf die Bewertung der spezifisch religiösen Tradita kommt al-Ġābrī vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zu einer bemerkenswerten Schlussfolgerung. Denn die islamische Theologie könne seiner Auffassung nach nur bedingt Antworten leisten auf die drängenden Fragen der Zeit. Die theologischen Schulen der *al-Aš'ariyya*, der *al-Mu'tazila* oder der *aš-Š'ā* hätten ihre Berechtigungen in den Fragen ihrer eigenen Zeiten gehabt. Die heutigen Herausforderungen bedürften allerdings heutiger Antworten und nicht jener Antworten der Herausforderungen vergangener Zeiten.<sup>30</sup> Um sein Argument zu untermauern, bietet al-Ġābrī zwei Beispiele an. Im ersten zitiert er eine populäre Überlieferung des Propheten Muhammad: „Alle Neuerung ist Innovation, und jede Innovation ist Irrtum, und jeder Irrtum führt ins Feuer (*kullu muḥdaṭatin bid'a, wa-kullu bid'atin ḡalālah, wa-kullu ḡalālatin fi n-nār*)“. Würde man diese Überlieferung ohne jegliche Kontextualisierung lesen, so würde man annehmen müssen, es gehe darin um das Verbot jeder Innovation im absoluten Sinne. Eine historische Kontextualisierung deutet jedoch darauf hin, dass es allein um Neuerung im Bereich der Glaubenslehre gehen könne. Al-Ġābrī versteht Neuerung hier als Gegenbewegung zur Rechtleitung des Glaubens und das Verbot der Neuerung im Sinne der Entschlackung einer zunehmend institutionalisierten Religion, um dadurch schliesslich zurück zu einer ursprünglichen „Einfachheit des ersten Glaubens (*basāṭa-t ad-dīn al-awwal*)“<sup>31</sup> zu gelangen. Anhand dieser Deutung sieht al-Ġābrī seine Kriterien der Sachmässigkeit und Vernünftigkeit der Aktualisierung erfüllt. Das Traditum wird auf seinen eigentlichen Gehalt zurückgeführt und kann dadurch ein kritisches Potenzial ent-

---

27 Shmuel N. Eisenstadt, *Tradition, Wandel und Modernität*, übers. Suzanne Heintz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 131.

28 al-Ġābrī, *At-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa*, 45.

29 Vgl. Dziri, *Tradition und Diskurs*, 1–5.

30 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa*, 38.

31 al-Ġābrī, *At-Turāṭ wa-l-ḥadāṭa*, 51–53.

wickeln, welches auch für gegenwärtige Fragestellungen plausibilisiert werden könne.

Im zweiten Beispiel bespricht al-Ġābrī die *šarī'a*-rechtliche Regelung der Erbverteilung zwischen männlichen und weiblichen Nachkommen, die gemeinhin den männlichen Nachkommen einen doppelt so grossen Anteil zuspricht wie den weiblichen. Für al-Ġābrī kann eine angemessene Diskussion dieses Traditums nur vor dem Hintergrund der Kenntnis der tribalen Ordnungssysteme historischer Zeit geschehen. Hier müsse man berücksichtigen, dass Besitz grundsätzlich als Stammesbesitz betrachtet wurde und nicht als individueller Privatbesitz. Weil Töchter in der Regel ausserhalb des eigenen Stammes verheiratet wurden, würde eine paritätische Aufteilung des Erbes zwischen männlichen und weiblichen Nachkommen zur Folge haben, dass ein auswärtiger Stamm mit Heirat der Tochter die Hälfte des Reichtums des eigenen Stammes erbe. Die männlichen Erben bleiben jedoch im eigenen Stamm und ihr Anteil gereiche zum Wohlstand des gesamten Stammes.<sup>32</sup> Das Erben stelle insofern einen wichtigen wirtschaftlichen Faktor dar und könne vor diesem Hintergrund zu schwerwiegenden Verteilungskonflikten führen. Al-Ġābrī führt seine Gedanken hier nicht explizit zu Ende. Jedoch kann man annehmen, dass er mit dieser Deutung einer konkreten Veränderung der islamischen Erbrechtung in modernen muslimischen Gesellschaften zuspricht, insofern diese nicht mehr in tribalen Strukturen geordnet sind. Man müsse die Tradition in ihrem Kontext verstehen, um sie sachgerecht adaptieren zu können; die Kritik hilft dabei, die normative Kräftekonzentration, die jeder Tradition immanent sei, zugunsten des Menschen umzukehren.<sup>33</sup>

Al-Ġābrī hat mit seiner *Kritik der Arabischen Vernunft* und den damit zusammenhängenden Beiträgen zur Traditionsdebatte viele Diskussionen ausgelöst. Insbesondere seine starke Betonung der demonstrativen Vernunft (*burhān*) als Mittel der angemessenen Behandlung zeitgenössischer Fragen und dessen Gleichsetzung mit einer Philosophie des maghrebischen Kulturraums haben bei anderen Autoren viel Anstoss genommen.<sup>34</sup> Einer der profiliertesten Gegner al-Ġābrīs ist der ebenfalls marokkanische Philosoph Ṭāha 'Abdurrahmān (geb. 1944). Beide lehrten an der Philosophischen Fakultät der Muhammad V. Universität von Rabat, pflegten untereinander jedoch keine kollegiale Beziehung.<sup>35</sup> 'Abdurrahmāns Arbeiten ver-

32 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 54.

33 Vgl. al-Ġābrī, *At-Turāt wa-l-ḥadāṭa*, 60.

34 Vgl. Abdelkader Al Ghouz, *Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie: Zu Muḥammad 'Abed al-Ġābirīs (1936–2010) rationalistischer Lesart des Kulturerbes in seinem Werk „Kritik der arabischen Vernunft“* (Würzburg: Ergon, 2015), 272–85.

35 Vgl. Mohammed Hashas, „The Trusteeship Paradigm: The Formation and Reception of a Philosophy,“ in *Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane's philosophy in com-*

stehen sich als explizite Erwiderungen auf al-Ġābrī, wohingegen al-Ġābrī in seinen Werken keinen expliziten Bezug zu seinem Kollegen herstellt.

‘Abdurrahmān stört sich insbesondere an methodischen Vorannahmen in al-Ġābrīs Darlegung der notwendigen Revision arabisch-islamischer Tradition. Dazu differenziert ‘Abdurrahmān grundsätzlich zwischen einem „analytischen Ansatz (*taqwīm taġzīʿī*)“ und einen „holistischen Ansatz (*taqwīm takāmulī*)“<sup>36</sup>. Den Ansatz des al-Ġābrī ordnet ‘Abdurrahmān als analytischen Ansatz ein. Dieser sei selektiv, da er nur sporadische Elemente einer Tradition rezipieren und dann der Analyse zuführen würde. Zudem missachte ein solcher Ansatz die aus der Tradition selbst heraus formulierten Ziele und Mittel der intellektuellen Auseinandersetzung, sodass ein solcher Zugang unausweichlich fehlerhafte Schlussfolgerungen bedingen müsse. ‘Abdurrahmāns Vorwürfe sind demnach vor allem methodisch begründet. Er steht erstens der Idee einer durch die Gliederung in Bestandteile arbeitenden Analyse einzelner Traditionsbestände kritisch gegenüber, da sich dadurch die übergeordneten Zwecke der Tradition verlieren würden.<sup>37</sup> Zweitens moniert er am analytischen Ansatz die Nichtidentität von Forschungssubjekt und Forschungsobjekt, d.h. dass eine Bewertung von Traditionsbeständen aus einer vermeintlich neutralen und rationalen Distanziertheit geschehen müsse; eine Annahme, die er entschieden ablehnt.<sup>38</sup> In der Summe formuliert ‘Abdurrahmān elf Hypothesen, von denen sich vereinzelte als explizite Gegenthesen zu al-Ġābrī ausnehmen.<sup>39</sup> In der Forderung nach einer Identität von Forschungssubjekt und Forschungsobjekt zu einer einzigen Einheit kommt besonders ‘Abdurrahmāns gedankliche wie auch persönliche Nähe zur islamischen Sufik zur Geltung. An verschiedenen Stellen unterstreicht er die Wichtigkeit der „performativen Bewahrheitung (*al-ḥaqīqa al-‘amaliyyah*)“<sup>40</sup> in der Betrachtung von Tradition. In diesem Begriff spiegelt sich eine fundamentale anthropologische Annahme bei ‘Abdurrahmān wider, die den Menschen zuvorderst als soziales und ethisches Wesen ansieht und die Sozial- wie auch die Individualethik infolgedessen zu den wichtigsten Anliegen der intellektuellen Reflexion erhebt.<sup>41</sup>

---

*parative perspectives = Al-akhlāq al-islāmīyah wa-nasaq al-i’timānīyah: muqārabāt fī falsafat Ṭāhā ‘Abd al-Rahmān*, hg. Mohammed Hashas und Mutaz al-Khatib (Leiden: Brill, 2020): 38.

<sup>36</sup> Ṭāhā ‘Abdurrahmān, *Taġdīd al-manhaġ fī taqwīm at-turāt* (Casablanca, 1994), 13.

<sup>37</sup> Vgl. ‘Abdurrahmān, *Taġdīd al-manhaġ fī taqwīm at-turāt*, 23.

<sup>38</sup> Vgl. ‘Abdurrahmān, *Taġdīd al-manhaġ fī taqwīm at-turāt*, 21.

<sup>39</sup> Vgl. ‘Abdurrahmān, *Taġdīd al-manhaġ fī taqwīm at-turāt*, 15–16.

<sup>40</sup> ‘Abdurrahmān, *Taġdīd al-manhaġ fī taqwīm at-turāt*, 26.

<sup>41</sup> Vgl. Hashas, „The Trusteeship Paradigm,“ 41; Harald Viersen, „The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane,“ in *Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane’s philosophy in comparative perspectives = Al-akhlāq al-islāmīyah wa-nasaq al-i’timānīyah: muqārabāt fī falsafat Ṭāhā ‘Abd al-Rahmān*, hg. Mohammed Hashas und Mutaz al-Khatib (Leiden: Brill, 2020): 174.

Ähnlich wie al-Ġabrī definiert zudem auch ‘Abdurrahmān drei unterschiedliche epistemische Ordnungen: 1. „die abstrakte Vernunft (*al-‘aql al-muġarrad*)“, „die angeleitete Vernunft (*al-‘aql musaddad*)“, und „die befähigende Vernunft (*al-‘aql al-mu‘ayyad*)“. Innerhalb der „abstrakten Vernunft“ sortiert ‘Abdurrahmān jenen analytischen, der demonstrativen Logik verpflichteten Ansatz des al-Ġabrī ein, der sich zersetzend auf die Tradition auswirke und die übergeordneten Zwecke, d. h. für ‘Abdurrahmān vor allem einen transzendentalen Bezug der Tradition herzustellen, ausser Acht liesse. Als „abgeleitete Vernunft“ beschreibt ‘Abdurrahmān eine eng am Rahmen des islamischen Rechts orientierte Traditionsbildung. Diese sei in ihrem Wahrheitskern durch die Inhalte der Offenbarung abgesichert. Sie rekurriere jedoch auf ausschliesslich mimetischen Instrumenten der Traditionspflege und erlaube keinen Zugang zur Reflexion übergeordneter ethischer Zwecke. Als „befähigende Vernunft“<sup>42</sup> beschreibt ‘Abdurrahmān schliesslich die mystische, in der Biografie des Menschen eingebettete Aneignung von Tradition.

Ob die Modelle zur Revision der arabisch-muslimischen Tradition bei ‘Abdurrahmān und al-Ġabrī tatsächlich so fundamental entgegengesetzt sind, scheint mir an dieser Stelle eine nicht übermässig gewinnbringende Frage zu sein. Aufschlussreicher dagegen erscheint die Diskussion beider Ansätze im Hinblick auf aktuelle Überlegungen der transdisziplinären Traditionstheorie. Wenngleich keine expliziten Bezüge hergestellt werden, entwickeln beide Autoren Gedankengänge, die sich unmittelbar auf die inhaltliche Diskussion innerhalb der transdisziplinären Traditionstheorie beziehen lassen. Die Frage von Verbundenheit (*ittiṣāl*) und Bestätigung (*ta’kīd*) etwa bildet in zahlreichen Abhandlungen einen wiederkehrenden Diskussionspunkt. Für al-Ġabrī war sie Ausgangspunkt seiner Überlegungen, und gleichzeitig explizite philosophische Selbstverpflichtung, an deren Qualität der Beantwortung er offensichtlich das Gelingen seines intellektuellen Beitrags bemisst. Al-Ġabrī geht jedoch nicht darauf ein, wie er die emotionale Versicherung arabisch-muslimischer Identität mit einer inhaltlichen Versicherung religiöser Tradita konzeptuell versöhnen will. In der Summe müssen seine Ausdeutungen allerdings so verstanden werden, dass es ihm nicht um ein Entweder-Oder, sondern um emotionale Bestätigung und religiöse Aktualisierung gleichzeitig geht. Dieses Bedürfnis nach emotionaler Bestätigung öffnet jedoch eine unmittelbare Empfänglichkeit für ein ausgesprochen selektives Zueigenmachen einzelner Traditionsbestände. Al-Ġabrīs Idee einer Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit des Glaubens ist zum Beispiel selbst eine stark normative Bewertung, die auf einem Postulat der „Echtheit“ bzw. andersherum der „Korruption“ von Tradition aufbaut. Zudem bleibt

---

42 Ṭāhā ‘Abdurrahmān, *Al-‘Amal ad-dīnī wa-taġdīd al-‘aql*, 2. Aufl. (Casablanca, 1997); Viersen, „The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane,“ 170–76.

in al-Ġābrī's Entwurf die Frage offen, wie mit dem Transzendenzbezug umzugehen ist. Die Stiftung einer profanen Tradition unterscheidet sich von der Stiftung einer religiösen Tradition gerade durch den Anspruch, revelatorischen Ursprungs zu sein. Das von al-Ġābrī kritisierte „reaktionäre Verständnis von Tradition“ (*al-fahm at-turāṭī li-t-turāṭ*) begründet sich durch eben diese Annahme einer Höherwertigkeit der transzendental gestifteten Tradition, aus der in der Folge die striktere Vehemenz in der transgenerationalen Weitergabe abgeleitet wird.<sup>43</sup> Al-Ġābrī geht auf diesen Aspekt jedoch nicht weiter ein und verharrt in einer assertorischen Ablehnung des reaktionären Verständnisses von Tradition.

‘Abdurraḥmān's Berücksichtigung des Transzendenzbezugs bietet vor diesem Hintergrund eine geeignetere Diskussionsgrundlage, vor allem wenn es um die spezifisch religiöse Dimension der Traditionsdebatte geht. Die Betonung der Notwendigkeit von Tradition, in den biografischen Lebensentwürfen ihrer Anhänger aufgehen zu müssen und hier den Fokus auf ethische Zielsetzungen zu legen, die es zugleich erlauben, einen sachlichen Bezug zu den einzelnen Traditionsversatzstücken herzustellen, eröffnet einiges an Potenzial für eine selbstsichere und dynamische Traditionsauslegung. Es wirkt daher folgerichtig, wenn ‘Abdurraḥmān den Mangel an Selbstgewissheit (*yaqīn*) und Selbstsicherheit (*itmi'nān*) als zwei negative Begleiterscheinungen des Modernismus beschreibt und die Selbstreferentialität arabisch-muslimischer Tradition fordert.<sup>44</sup> Das Verhältnis zum europäischen Modernismus bildet darüber hinaus einen kontroversen Bezugspunkt sowohl für ‘Abdurraḥmān als auch für al-Ġābrī. Und obwohl beide sich in ihren Ansätzen der Revision des arabisch-islamischen Erbes unterscheiden, einigt sie die starke Problematik einer nach westlichem Modell konzipierten Moderne, die speziell bei ‘Abdurraḥmān zu einer kategorischen Ablehnung heranwächst. Hier wird allerdings auch die Kehrseite von ‘Abdurraḥmān's Betonung der Selbstreferentialität arabisch-islamischer Tradition deutlich: Wenn sämtliche Zwecke und Praxen einer Tradition ausschliesslich aus sich selbst heraus begründet werden, fällt es schwer, in einer transkulturellen Diskussion von Traditionsverständnissen irgendeinen Nutzen zu sehen. Für ‘Abdurraḥmān wird im Gegenteil bereits al-Ġābrī's Verweis auf die demonstrative Vernunft zu einem Merkmal eines systemfremden Eingriffes.<sup>45</sup>

---

43 Vgl. Dziri, *Tradition und Diskurs*, 178–80.

44 Nach Viersen, „The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane,“ 177.

45 Vgl. Hashas, „The Trusteeship Paradigm,“ 40.

### 3 Ḥasan Ḥanafī's revolutionäre Theologie, Aḥmad aṭ-Ṭayyib's Neo-Konservatismus und Qaradāwī's Islam der Mitte

Die erste diskursive Verdichtung in der Traditionsdebatte fokussierte auf die Beiträge arabisch-muslimischer Philosophen, allen voran Ṭahā 'Abdurrahmān und Muḥammad 'Ābid al-Ġabrī. Obgleich beide auch auf religiöse Fragen eingehen, bleiben sie formal der zeitgenössischen arabischen Philosophie zugeordnet. Innerhalb der zweiten diskursiven Verdichtung kommen dagegen Akteure zu Wort, die sich aufgrund ihrer institutionellen Stellung und öffentlichen Rezeption eindeutig dem Feld islamisch-theologischer Wissensproduktion zuordnen lassen.

Diese Einordnung gilt nach hiesiger Auffassung auch für Ḥasan Ḥanafī (verst. 2021), obwohl er gemeinhin als Religionsphilosoph eingeführt wird. Ḥanafī's intellektueller Werdegang ist auf den ersten Blick von vielen Brüchen gekennzeichnet. In seinen frühen Jahren noch Anhänger der ägyptischen Muslimbrüder, faszinierte ihn in seinen mittleren Schaffensjahren die Auseinandersetzung mit dem europäischen Humanismus, dem Existenzialismus und dem Marxismus, bevor er anschließend zu einem progressiven und öffentlich wirksamen Religionsintellektuellen avancierte.<sup>46</sup> Losgelöst von seinen jeweiligen nominellen Affiliationen interessierte Ḥanafī allerdings konstant die Frage nach der Möglichkeit gesellschaftlicher Transformation, wenn nicht sogar revolutionärer Umwälzung. Sein übergeordnetes Anliegen bestand in der Wiederentdeckung der revolutionären Kraft des Frühislam, als dieser sich gegen jegliche Form der Unterdrückung und des Despotismus widersetzt habe und für die Befreiung des Menschen eintrat.<sup>47</sup> In seinem fünf-bändigen Werk *Min al-'aqīda ila ṭ-tawra: Muḥāwala fī i'ādat binā' 'ilm uṣūl ad-dīn* (Vom Glauben zur Revolution: Entwurf einer neuen Wissenschaft der Fundamentaltheologie), welches er 1988 veröffentlicht hatte, legt Ḥanafī ausführlich seine Gedanken zum Zusammenhang von Glauben und Revolution dar. In Anlehnung an Zeitschriften früherer muslimischer Modernisten wie die „al-Manār“ Muḥammad 'Abduhs (verst. 1905) oder die „al-'Urwa al-Wuṭqā“ von Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (verst. 1897), gründete Ḥanafī im Jahr 1981 die Zeitschrift „Die islamische Linke“ (*al-Yasār al-islāmī*). Sein revolutionärer Eifer brachte ihm allerdings auch starken politischen Gegenwind ein, sei es in Ägypten selbst, wo er von unter-

<sup>46</sup> Vgl. Kassab, *Contemporary Arab thought*, 201.

<sup>47</sup> Vgl. Kassab, *Contemporary Arab thought*, 200.

schiedlicher politischer Richtung attackiert wurde, oder in Form von Einreiseverboten etwa nach Saudi-Arabien.<sup>48</sup>

Die intellektuelle Signatur Ḥanafīs im Hinblick auf das Verhältnis von Glauben und Revolution wird so auch zum Merkmal seiner Arbeiten zum Begriff der Tradition. Im Jahr 1980 legt er mit der Erstauflage von *At-Turāt wa-t-tağdīd* (Tradition und Erneuerung) den Grundstein für eine tiefgreifende öffentliche Debatte, deren kritische Rezeption bis in die jüngere Zeit hineinreicht. In auffallender Ähnlichkeit zu Muḥammad ‘Ābid al-Ġabrī definiert Ḥanafī Tradition als „[a]lles, was zu uns aus der Vergangenheit gelangt und Teil der gegenwärtigen Zivilisation ist; d. h. sie [die Tradition] wird geerbt und ist in vielerlei Hinsicht gegebene Realität (*kullu mā waṣala ilaynā min-a l-mādi dāhil al-ḥadāra as-sā’ida, fa-huwa idan qāḍiyyatu mawrūṭun wa-fi nafsi l-waqt qāḍiyyatun mu’tā ḥādir ‘alā ‘adīdin min-a l-must-awayāt*).“<sup>49</sup>

Gleichermaßen ähnlich wie al-Ġabrī begreift auch Ḥanafī Tradition nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel der Erneuerung. Die Antworten früherer Generationen seien die Antworten auf die Fragen ihrer Zeit gewesen. Heute dürften Muslime jedoch nicht an denselben Antworten festhalten, sondern müssten von ihren eigenen Fragen ausgehen, um daraufhin auch ihre eigenen Antworten zu erarbeiten.<sup>50</sup> So verweist auch Ḥanafī auf die Vorstellung von Tradition, metaphorisch ausgedrückt, als „kulturelles Gedächtnis“ (*maḥzūn nafsi*), aus dem heraus sich das kontinuierliche Erschließen neuer Antworten ergeben müsse.<sup>51</sup> Maßstab einer gelungenen Erneuerung auf Grundlage von Tradition sei die „Wirklichkeit“ (*al-wāqi*). Zwar geht Ḥanafī nicht systematisch auf sein Verständnis von Wirklichkeit ein. Gleichzeitig wird aus seinen Überlegungen deutlich, dass er damit die allgemeinen Lebensbedürfnisse und infolgedessen die allgemeine Lebensqualität innerhalb muslimischer Gesellschaften intendiert. Dieses Orientieren der Aktualisierung von Tradition an den Lebensbedürfnissen der Menschen legitimiert Ḥanafī nicht philosophisch, sondern anhand muslimischer Wissenschaftsmethodologie: Die „Lehre der Abrogation“ (*an-nāsiḥ wa l-mansūḥ*) oder die „Gründe der Offenbarung“ (*asbāb an-nuzūl*) seien zwei Beispiele aus der genuinen Koranexegese, in welchen eine Kontextualisierung der islamischen Offenbarungsinhalte entlang der historischen Lebensverhältnisse der Glaubenden stattfinde. Dies sei zum einen Beweis dafür, dass die Berücksichtigung von Lebensbedürfnissen innerhalb der normativen Religionsdeutung einen legitimen Raum einnehme. Zum anderen

<sup>48</sup> Kassab, *Contemporary Arab thought*, 201.

<sup>49</sup> Ḥasan Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-tağdīd*, 4. Aufl. (Beirut, 1992), 13.

<sup>50</sup> Vgl. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-tağdīd*, 15.

<sup>51</sup> Vgl. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-tağdīd*, 15.

deutet die Implementierung beider Zugänge auf die prinzipielle Vorrangigkeit der Konkretion vor der Abstraktion. Diese Kritik findet sich bei Ḥanafī an verschiedener Stelle, insofern er dem islamischen Denken grundsätzlich das Verhaftetsein in einer abstrakten Philosophie des Idealen attestiert, welches die praktischen Bedürfnisse der Menschen aus den Augen verloren habe.<sup>52</sup>

Das Projekt der Erneuerung der Tradition umfasst bei Ḥanafī drei Schritte: 1. Analyse des geistigen Erbes in seiner historischen Genese (*taḥlīl al-mawrūt al-qadīm wa-durūf naš'atihi*), 2. Kollektivanamnese muslimischer Gesellschaften im Hinblick auf die Frage, welche Merkmale Konsequenzen des Traditionsverständnis seien (*taḥlīl al-abniyat-u n-nafsiyya li-l-ġamāhīr*), 3. Analyse der Lebensverhältnisse und Beantwortung der Frage, welchen Ursachen sie geschuldet seien (*taḥlīl abniyat-u l-wāqī[...]*).<sup>53</sup> Ḥanafīs Darlegung seines methodischen Vorgehens wirkt durchaus schwerfällig und ist nicht leicht zugänglich. Im Ergebnis geht es ihm allerdings darum festzustellen, dass kein Weg an einer Fundamentalkritik des aktuellen arabisch-muslimischen Traditionsverständnisses vorbeiführe. Ohne neue Freiräume des Denkens verharre der intellektuelle Bezug zur eigenen Vergangenheit auf der Ebene reiner Apologetik und Imitation.<sup>54</sup>

Ḥanafīs Reformprogramm löste seit seiner Erscheinung eine umfassende Rezeption von weitgehender Zustimmung bis prinzipieller Rückweisung aus. Eine dezidiert religiöse Entgegnung der Reformthesen Ḥasan Ḥanafīs findet noch im Jahr 2014 mit der Erscheinung eines schmalen Bandes des azharitischen Großgelehrten Aḥmad aṭ-Ṭayyib (geb. 1946) statt. Der Band trägt den Titel *At-Turāt wa-t-taġdīd: Munāqasāt wa-rudūd* (Tradition und Erneuerung: Diskussion und Replik)<sup>55</sup>, und ist nicht nur dem Namen nach eine Replik auf Ḥasan Ḥanafī, sondern explizit als Widerlegungsschrift der islamischen Mitte in ihrer Repräsentation durch den Großgelehrten der Al-Azhar Universität so bezweckt. Aṭ-Ṭayyib übernimmt demnach den gleichen Haupttitel wie Ḥanafī, delegitimiert im gleichen Atemzug jedoch dessen Reformprogramm durch die Ankündigung einer Widerlegung im Untertitel.

Zu Beginn seiner Abhandlung stellt aṭ-Ṭayyib die ausweglose gesellschaftliche Situation im Ägypten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dar. Entweder man orientiere sich an der Ideologie des Marxismus oder jener des Liberalismus. In beiden Fällen allerdings würde die kulturelle Selbstbehauptung der arabisch-islamischen Zivilisation Preis gegeben und eine Verwestlichung der arabisch-islamischen Gesellschaft Einzug halten (*tarġīb*). Dieser Gefahr konnte nur gebannt werden durch das Eingreifen engagierter muslimischer Gelehrter, die durch ihre jeweiligen

52 Vgl. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-taġdīd*, 17.

53 Vgl. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-taġdīd*, 26.

54 Vgl. Ḥanafī, *At-Turāt wa-t-taġdīd*, 100–4.

55 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taġdīd*.

Zurückweisungen jener Ideologien zur Bewahrung der arabisch-islamischen Identität beigetragen hätten.<sup>56</sup> Auch nach Abwendung dieser Gefahren bleibe der richtige Umgang mit der religiösen Tradition jedoch Gegenstand der Diskussion zwischen jenen, die den Text einseitig sakralisieren (*qadāsat-u n-naṣṣ*) und jenen, die den Text einseitig historisieren wollten (*tāriḥāniyyat-i n-naṣṣ*).<sup>57</sup> Mit diesen Überlegungen macht aṭ-Ṭayyib deutlich, dass er zwei grundlegende Prämissen von Ḥanafī zunächst teilt. Erstens bestätigt er den grundsätzlichen Bedarf an gesellschaftlicher Erneuerung. Zweitens gibt auch aṭ-Ṭayyib vor, davon auszugehen, dass die Tradition bloss ein Mittel der Erneuerung darstellt, und keinen Selbstzweck.<sup>58</sup> So sehr sich Ḥanafī und aṭ-Ṭayyib jedoch in ihren Grundannahmen einig sind, so sehr differieren beide in den daraus abzuleitenden Konsequenzen. Die Erhebung der wirklichen Lebensverhältnisse des Menschen zum Maßstab der Bewertung der Tradition etwa lehnt aṭ-Ṭayyib konsequent ab. Wenn die Gesellschaft ihrer eigenen Tradition nicht folge und dadurch zivilisatorisch den Anschluss verliere, dann könne man das nicht der Tradition selbst anhängen. Würde die Gesellschaft andersherum ihre Tradition vollständig respektieren, dann gäbe es keine Missstände.<sup>59</sup> Aṭ-Ṭayyib offenbart hier ein spezifisches Verständnis von Reform, wonach gesellschaftliche Veränderung immer nur im Sinne einer Korrektur (*iṣlāḥ*) nach den Maßgaben eines vermeintlich geheiligten Idealbildes zu geschehen habe.<sup>60</sup> Aṭ-Ṭayyib dekonstruiert in der Folge Ḥanafīs wichtiges Kriterium für die Begründung der Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderung, wonach die Orientierung am Maßstab der Wirklichkeit bereits in die Methodologie islamischer Offenbarungswissenschaft eingeschrieben sei. Eine Orientierung der Tradition an den gegebenen Lebensverhältnissen der Menschen würde zudem die notwendig zu erhaltende Hierarchie von Schöpfer und Geschöpf umkehren. Aṭ-Ṭayyib wirft Ḥanafī vor, die islamische Tradition von einer theozentrischen Ausrichtung hin zu einer anthropozentrischen verschieben zu wollen, und damit die Heiligkeit des islamischen Eingottglaubens zu verletzen und dem europäischen Individualismus Tür und Tor zu öffnen.<sup>61</sup>

Mit *Kayfa nataʿamal maʿa-t turāt wa-t-tamaḍhub wa-l-iḥtilāf* (Wie sollen wir mit der Tradition, den Rechtschulen und dem Dissens umgehen?) legt im Jahr 2001 auch Yūsuf al-Qaraḍāwī (verst. 2022) seine Gedanken zur arabisch-muslimischen Traditionsfrage dar. Nach seiner Exilierung aus Ägypten aufgrund seiner Nähe zu den

---

56 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd*, 14–15.

57 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd*, 19.

58 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd*, 37.

59 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd*, 43.

60 Vgl. Malek Chebel, „Histoire de la Réforme en Islam,“ *Revue des Deux Mondes* (2015): 32.

61 Vgl. aṭ-Ṭayyib, *At-Turāt wa-t-taḡdīd*, 83.

Muslimbrüdern ist al-Qaraḏāwī kein Teil der bürgerlichen Debatte in Ägypten, obgleich er sich in seinen religiösen Positionierungen durchaus gemäßigt artikuliert. Dank seiner enormen medialen Präsenz besitzt al-Qaraḏāwī zudem eine grosse Reichweite, insbesondere in der arabischen Welt. Seine Überlegungen zum Umgang mit der islamischen Tradition flechtet er ein in einen grösseren Zusammenhang einer muslimischen Debatte um das Verhältnis von Konsens und Dissens oder die Aktualität von Rechtschulen in der zeitgenössischen muslimischen Orthopraxie.

Seinen Ansatz zur Tradition beschreibt al-Qaraḏāwī in vier Grundsätzen, die er eher als ethische Haltungen, denn als methodische Herangehensweisen versteht.<sup>62</sup> Erstens müsse jede Bewertung islamischer Tradita auf Grundlage einer ausführlichen historischen Kritik basieren. Al-Qaraḏāwī versteht darunter die spezifisch muslimische Überlieferungskritik, die er jedoch nicht ausschliesslich auf das literarische Format der Hadithe reduzieren will, sondern darunter die Gesamtheit des islamischen Wissenskorpus versteht. Der zweite Grundsatz bezieht sich auf die Quelle der Tradition, d. h. für al-Qaraḏāwī, ob diese fehlpbarer oder unfehlbarer Natur sei.<sup>63</sup> Gelangt man zum Schluss, die Quelle sei unfehlbar, dann besteht die Aufgabe der Aktualisierung von Tradition ausschliesslich in der Anwendung des ersten Grundsatzes, also der Unterziehung einer Kritik, deren Zweck es ist, die historische Echtheit der jeweiligen Tradita zu ermitteln.<sup>64</sup> Ist die Quelle der Tradition andersherum fehlpbar, dann öffnet sich der Weg zum dritten Grundsatz, das ist die Ausgewogenheit in der inhaltlichen Prüfung. Al-Qaraḏāwī scheint mit diesem Grundsatz sagen zu wollen, dass Traditionalität ein grundsätzlich legitimer Bestandteil des Menschen sei und dass es aufgrund dessen nie zu einer absoluten Verneinung welcher Tradition auch immer kommen sollte. Das In-einer-Tradition-Sein wird prinzipiell jeder Person zugestanden und für einen eigenständigen Wert erachtet, der es erfordert, ausgewogen in der inhaltlichen Bewertung zu sein. Gelangt man viertens zur Überzeugung, eine Tradition sei aus welchen Gründen auch immer abzulehnen, dann dürfe man in dieser Ablehnung wiederum nicht exzessiv sein. Auch hier scheint es al-Qaraḏāwī wichtig zu sein, dass das Folgen einer Tradition einen zu respektierenden Selbstwert darstellt, selbst wenn man inhaltlich nicht davon überzeugt ist. In der Summe zielen al-Qaraḏāwīs ethische Standards der Auseinandersetzung mit Tradition auf die Versicherung der islamischen Orthodoxie. Die Unterscheidung in fehlpbare und unfehlbare Quelle soll das Primat der beiden wichtigsten islamischen Auslegungsquellen garantieren. Die Forderung

62 Vgl. Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kayfa nata'āmal ma'a t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf* (Kairo, 2001), 45.

63 Vgl. al-Qaraḏāwī, *Kayfa nata'āmal ma'a t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf*, 38.

64 Vgl. al-Qaraḏāwī, *Kayfa nata'āmal ma'a t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf*, 41.

nach Mäßigung in der Kritik von Tradition soll die inner-muslimische Denk- und Rechtschulpluralität absichern.

Um Traditionen sodann inhaltlich zu prüfen, bemüht al-Qaraḏāwī das Konzept der ausgewogenen Mitte (*waṣaṭiyya*). Weder dürfe man die Tradition verheiligen, und damit jeglicher rationalen Kritik entziehen, noch dürfe man jegliche Tradition auslöschen, indem man sich vollkommen von ihr löse. Diese ausgewogene Mitte sei im Hinblick auf das Verhältnis von Unveränderlichem und Veränderbarem, sowie im Hinblick auf das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem zu implementieren. Wie Ḥanafī verweist auch al-Qaraḏāwī auf die Wichtigkeit, nicht die Ergebnisse der Meinungsfindungen früherer muslimischer Generationen selbst nachzuahmen, sondern die Methoden zu befolgen, die die Altvorderen zu jenen Ergebnissen geführt hätten. Die Orientierung am Text der koranischen Offenbarung und der prophetischen Überlieferung sei die notwendige Sicherung, die dazu führe, die korrekte Aktualisierung der Tradition vollziehen zu können. Dieser Zugang sei den Muslimen grundsätzlich immerzu geöffnet, da Gott selbst den Schutz der Offenbarung vor Korruption garantiert habe (vgl. Q15:9: „Wir haben die Ermahnung herabgesandt, und Wir werden sie bewahren“<sup>65</sup>). Al-Qaraḏāwī hebt in diesem Zusammenhang die Rolle des islamischen Konsenses hervor und bezieht sich auf eine Überlieferung Muhammads, wonach die islamische Gemeinde in ihrer Gesamtheit von Irrtum befreit sei.<sup>66</sup> Die göttliche Sicherungsgarantie der islamischen Offenbarung vollzieht sich für al-Qaraḏāwī demnach massgeblich im Kollektiv der religiösen Gemeinschaft, als deren wichtigste Repräsentanten wiederum die muslimischen Gelehrten gelten.<sup>67</sup>

Vergleicht man schliesslich die Ausführungen der drei Autoren dieser zweiten diskursiven Verdichtung, so ergeben sich eine Reihe von gemeinsamen Diskussionspunkten. Das Verhältnis von universellem Kern der islamischen Tradition und relativen Lebensumständen ist ein solcher zentraler Punkt, an dem sich die unterschiedlichen Positionierungen deklinieren lassen. Für Ḥanafī bilden die Lebensumstände der Gläubigen ein entscheidendes Kriterium für die Aktualisierung von Tradition. Zwar spricht auch etwa aṭ-Ṭayyib davon, dass die Traditionspflege kein Selbstzweck sei. Mit seiner Rückweisung der Bedeutung der Lebensbedürfnisse des Menschen und seinem Verständnis der Aktualisierung von Tradition als Korrektur der Lebensverhältnisse am Maßstab der Tradition widerspricht aṭ-Ṭayyib allerdings seiner eigenen Kritik an der Erhebung der Tradition zum Selbstzweck. Die Überlegungen von al-Qaraḏāwī zeigen einen ähnlichen Widerspruch auf, in-

65 al-Qaraḏāwī, *Kayfa nataʿamal maʿa t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf*, 22.

66 Vgl. al-Qaraḏāwī, *Kayfa nataʿamal maʿa t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf*, 48.

67 Vgl. al-Qaraḏāwī, *Kayfa nataʿamal maʿa t-turāt wa-t-tamaḏhub wa-l-iḥtilāf*, 13.

sofern auch er nominell eine Ausgewogenheit von Unveränderlichem (*aṭ-ṭābit*) und Veränderlichem (*al-mutaḡayyir*), wie auch von Theozentrismus (*al-ilāhī*) und Androzentrismus (*al-baṣarī*) anmahnt.<sup>68</sup> Auf der anderen Seite insistiert er allerdings darauf, dass das Befolgen der Methode der Altvorderen (*manhaḡ as-salaf*) der unverhandelbare Garant zu Ermittlung korrekter Interpretation sei. So ergibt sich im Ergebnis ein Zirkelschluss in der Bewertung „richtiger“ Aktualisierung von Tradition: Die gelungene Aktualisierung von Tradition ist zu messen an der korrekten Anwendung der Tradition. Al-Qaraḡāwī's Verweis auf die Mittigkeit der Dinge schafft dieser Not ebenfalls keine Abhilfe, da das Verhältnis von Mitte und Peripherie selbst relativ und kontingent ist. Die Vorstellung schliesslich, dass Gott selbst den Schutz der Tradition vor jeglicher Korruption versprochen habe, ist ein weiteres relatives Argument, da es nach wie vor keinen inhaltlichen Aufschluss über die Kriterien der Aktualisierung bietet. Sowohl al-Qaraḡāwī als auch aṭ-Ṭayyib müssen schliesslich auf die Rolle der muslimischen Gelehrten verweisen, um doch noch eine irgendwie geartete Instanz der inhaltlichen Bewertung auszuweisen. Die finale Entscheidung über die angemessene Aktualisierung von Tradition bleibt dadurch wesentlich in den Händen der muslimischen Gelehrtenschaft.

Ḥanafī auf der einen und aṭ-Ṭayyib und al-Qaraḡāwī auf der anderen Seite verfolgen demnach Traditionsverständnisse, die man nach Karsten Dittmann als ein mediales und ein substanzielles Traditionsverständnis definieren kann.<sup>69</sup> Ḥanafī kann glaubhaft machen, dass ihm die Frage nach dem „Wohin-eine-Tradition-führt“, die wichtigste Frage in der grundsätzlichen Bewertung ist. Aṭ-Ṭayyib und al-Qaraḡāwī dagegen verfolgen ein substanzielles Traditionsverständnis, das den Akt der Stiftung in den Vordergrund setzt und die Pflege der Tradition in der identischen Weitergabe verortet. Der transzendente Charakter der Stiftung verstärkt das Verständnis von Tradition als gestiftete Substanz, da hier von einer ontologischen Höherwertigkeit der Stiftung ausgegangen wird, die sodann die identische Weitergabe legitimiert, letztlich gar fordert. In diesem Aspekt unterscheiden sich theologische Traditionskonzepte fundamental von nicht-theologischen: Der Transzendenzbezug stellt theologische Traditionskonzepte vor Herausforderungen, insofern die Affirmation der Transzendenz ihre konzeptuelle Berücksichtigung finden muss.

68 Vgl. al-Qaraḡāwī, *Kayfa nata'amal ma'a t-turāt wa-t-tamaḡhub wa-l-iḡtilāf*, 35, 54.

69 Vgl. Dziri, *Tradition und Diskurs*, 65–67.

## Literaturverzeichnis

- ‘Abdurrahmān, Tāhā. *Tağdīd al-manhağ fi taqwīm at-turāt*. Casablanca, 1994.
- ‘Abdurrahmān, Tāhā. *Al-‘Amal ad-dīnī wa-tağdīd al-‘aql*. 2. Aufl. Casablanca, 1997.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 8. Aufl. München: C.H. Beck, 2018.
- Chebel, Malek. „Histoire de la Réforme en Islam.“ *Revue des Deux Mondes* (2015) : 32 – 44.
- Dittmann, Karsten. *Tradition und Verfahren: Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*. Norderstedt: Books on Demand, 2004.
- Dziri, Amir. *Tradition und Diskurs: Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. Berlin: de Gruyter, 2023.
- Eisenstadt, Shmuel N. *Tradition, Wandel und Modernität*, übers. Suzanne Heintz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Ğābrī, Muḥammad ‘Ābid al-. *At-Turāt wa-l-ḥadāta: Dirāsāt wa-munāqašāt*. Beirut, 1991.
- Ğābrī, Muḥammad ‘Ābid al-. *Naqđ al-‘aql al-‘arabī: Takwīn al-‘aql al-‘arabī*. Beirut, 2001.
- Ghouz, Abdelkader Al. *Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie: Zu Muḥammad ‘Ābed al-Ğābirīs (1936 – 2010) rationalistischer Lesart des Kulturerbes in seinem Werk „Kritik der arabischen Vernunft“*. Würzburg: Ergon, 2015.
- Habermas, Jürgen. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Ḥanafī, Hasan. *At-Turāt wa-t-tağdīd*. 4. Aufl. Beirut, 1992.
- Hashas, Mohammed. „The Trusteeship Paradigm: The Formation and Reception of a Philosophy.“ In *Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane’s philosophy in comparative perspectives = Al-akhlāq al-islāmīyah wa-nasaq al-i’timānīyah: muqārabāt fi falsafat Tāhā ‘Abd al-Raḥmān*, herausgegeben von Mohammed Hashas und Mutaz al-Khatib, 37 – 61. Leiden: Brill, 2020.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab thought: Cultural critique in comparative perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Qarađāwī, Yūsuf al-. *Kayfa nata‘amal ma‘a t-turāt wa-t-tamađhub wa-l-iḥtilāf*. Kairo, 2001.
- Ritter, Hellmut. „Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluß auf die Dekadenz des Islam ausgeübt?“ In *Klassizismus und Kulturverfall: Vorträge*, herausgegeben von Gustave E. von Grunebaum und Willy Hartner, 120 – 43. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1960.
- Salvatore, Armando. „The Rational Authentication Of Turath In Contemporary Arab Thought: Muhammad Al-Jabiri and Hasan Hanafi.“ *The Muslim World* 85 (1995): 191 – 214.
- Sloterdijk, Peter. „Der Heilige und der Hochstapler: Von der Krise der Wiederholung in der Moderne.“ In *Plagiate: Wissenschaftsethik und Recht*, herausgegeben von Thomas Dreier und Ansgar Ohly, 11 – 29. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Ṭarābīšī, Ğurğ. *Mađbahat at-turāt fi at-taqāfah al-‘arabiyya al-mu‘āširah*. London/Beirut, 1993.
- Ṭayyīb, Aḥmad aṭ-. *At-Turāt wa-t-tağdīd: Munāqašāt wa-rudūd*. Kairo, 2014.
- Viersen, Harald. „The Modern Mysticism of Taha Abderrahmane.“ In *Islamic ethics and the trusteeship paradigm: Taha Abderrahmane’s philosophy in comparative perspectives = Al-akhlāq al-islāmīyah wa-nasaq al-i’timānīyah: muqārabāt fi falsafat Tāhā ‘Abd al-Raḥmān*, herausgegeben von Mohammed Hashas und Mutaz al-Khatib, 170 – 94. Leiden: Brill, 2020.
- Wielandt, Rotraud. „Islam und kulturelle Selbstbehauptung.“ In *Der Islam in der Gegenwart*, herausgegeben von Werner Ende, Udo Steinbach und Michael Ursinus, 768 – 76. München: C.H. Beck, 1984.



Elisabeth Maikranz

# Christliche Tradition – Überlieferung zwischen Kontinuität und Diskontinuität

Der Philosoph Thomas Arne Winter konstatiert in seiner Traditionstheorie, dass der Traditionsbegriff in der Theologie „den Rang eines Fach- oder Grundbegriffs hat erlangen können“<sup>1</sup>. In der evangelischen Dogmatik fristet er jedoch ein Schattendasein und ist weit davon entfernt, eine solche Position einzunehmen. Nicht die Tradition, sondern die Schrift, das biblische Zeugnis, bildet hier das Fundament theologischer Reflexion. Während die Publikationen zur Schrifthermeneutik in der Systematischen Theologie nicht nachlassen,<sup>2</sup> erfährt der Traditionsbegriff aktuell wenig bis keine Aufmerksamkeit.<sup>3</sup> Die Publikationen von evangelischen Theologen sind fast alle in den ökumenischen Kontext und Diskurs einzuordnen.<sup>4</sup> Daran wird

---

1 Thomas Arne Winter, *Traditionstheorie: Eine philosophische Grundlegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 6. Siehe auch Volker Steenblock, „Art. Tradition,“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10: 1316.

2 Aus der Fülle der Diskussionsbeiträge sei an dieser Stelle exemplarisch auf Sammelbände seit 2019 verwiesen: Stefan Alkier, Hrsg., *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen: Tagung Sola Scriptura 2017, Frankfurt am Main* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019); Peter Wick und Malte Cramer, Hrsg., *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft* (Stuttgart: Kohlhammer, 2019); Nadine Hamilton, Stephen J. Hamilton und Christoph Wiesinger, Hrsg., *Sola Scriptura: Zur Normativität der Heiligen Schrift* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020); Friedrich-Emanuel Focken und Frederike van Oorschot, Hrsg., *Schriftbindung evangelischer Theologie: Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020); Christina Costanza, Martin Keßler und Andreas Ohlemacher, Hrsg., *Claritas scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Sicht* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020); Stefan Alkier, Chrēstos K. Karakolēs und Tobias Nicklas, *Sola Scriptura ökumenisch* (Paderborn: Brill; Schöningh, 2021); Tietz, Christiane, und Klaus von Stosch, Hrsg. *Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022); Bokedal, Tomas, Ludger Jansen, und Michael Borowski, Hrsg. *Scripture and theology: Historical and systematic perspectives* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2023); Schmid, Konrad, Hrsg. *Heilige Schriften in der Kritik: XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich)*. (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023)

3 Während im fundamentaltheologischen Kontext der Fokus auf die Schrift dominiert, wird der Traditionsbegriff in der Pneumatologie aufgerufen, wo die *memoria Christi* als Thema der Pneumatologie aufgefasst wird, vgl. Christian Danz, *Gottes Geist: Eine Pneumatologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019).

4 Als Beispiele für einschlägige ältere Arbeiten zu diesem Thema seien an dieser Stelle Peter Brunner, *Schrift und Tradition* (Berlin: Luther-Verlag, 1951); Oscar Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zürich: Zwingli-Verlag, 1954); Kristen E. Skyds-gaard, „Schrift und Tradition: Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie,“

deutlich: Eine Auseinandersetzung mit dem Traditionsbegriff wird vor allem dann wichtig, wenn konfessionelle Unterschiede diskutiert werden. Dass der Traditionsbegriff innerhalb der evangelischen Systematischen Theologie bis heute ein Forschungsdesiderat ist, lässt sich auf die konfessionellen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts zurückführen. Im Folgenden wird zunächst die Geschichte der protestantischen Auseinandersetzung mit dem Traditionsbegriffs nachgezeichnet, um das evangelische Verhältnis zur Tradition zu erhellen (1). Im Anschluss an den lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg und den römisch-katholischen Theologen Walter Kasper wird sodann ein ökumenisch informiertes, evangelisches Traditionsverständnis herausgearbeitet (2), das für die weitere Auseinandersetzung mit Tradition wegweisend sein kann. Dieses soll abschließend mit der Traditionstheorie von Thomas Arne Winter ins Gespräch gebracht und traditionstheoretisch fundiert werden (3).

## 1 Der Traditionsbegriff – eine protestantische Begriffsgeschichte

Das Verhältnis der protestantischen Theologie zur Tradition ist ein gespaltenes. Das wird dann deutlich, wenn man verschiedene theologiegeschichtliche und begriffsgeschichtliche Entwicklungen betrachtet.<sup>5</sup> Dass die Tradition in der Reformation zum Problem wird, hat seinen Ausgangspunkt in der reformatorischen Kritik an der kirchlichen Praxis. Die kirchliche Tradition kommt hier zuerst als Missstand in den Blick, den es zu beheben gilt. Während am Vorabend der Reformation Schrift und Tradition als ein selbstverständlicher, unteilbarer „Komplex des Autoritativen“<sup>6</sup>

---

*Kerygma und Dogma* 1 (1955); Gerhard Ebeling, „Sola scriptura‘ und das Problem der Tradition,“ in *Wort Gottes und Tradition*, hg. Gerhard Ebeling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964); Harding Meyer, „Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles Problem,“ in *In necessariis unitas: Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, hg. Richard Stauffer (Paris: Cerf, 1984); sowie Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider, Hrsg., *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition* (Freiburg i. Br./Göttingen, 1992); Hubert Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition: Ökumenische Studienhefte 9* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998); Wilfried Härle, „Tradition und Schrift als Thema des interkonfessionellen Dialogs heute aus evangelischer Sicht,“ in *Kircheneinheit und Weltverantwortung: Festschrift für Peter Neuner*, hg. Christoph Böttigheimer und Hubert Filser (Regensburg, 2006); Bernd Oberdorfer und Uwe Swarat, Hrsg., *Tradition in den Kirchen: Bindung, Kritik, Erneuerung* (Frankfurt am Main: Lembeck, 2010); im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) genannt.

5 Diese Darstellung beruht auf Elisabeth Maikranz, *Tradition und Schrift: Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 3–12.

6 Ebeling, „Sola scriptura‘ und das Problem der Tradition,“ 92.

galten und entscheidend war, dass sie in der Autorität der Kirche gründeten,<sup>7</sup> kritisierten die Reformatoren die dadurch ermöglichte Loslösung kirchlicher Lehren von der Schrift: In Anlehnung an die spätmittelalterliche Kirchenrechtspraxis<sup>8</sup> beriefen sie sich auf die Schrift als alleinige Quelle für die christliche Wahrheit und heilsnotwendigen Lehren und verwarfen die römisch-katholischen Lehren, die keine Grundlage in der Schrift hatten. Diese bezeichneten sie als *traditiones hominum* und markierten so den Abfall von Gott bzw. Christus (vgl. Mk 7,8; Kol 2,8).<sup>9</sup> Gegen die Autorität des Papstes und der Kirche stellte Martin Luther mit dem *sola scriptura* die alleinige Normativität und Autorität der biblischen Schriften als Quelle des Evangeliums von Jesus Christus heraus.<sup>10</sup> Trotz aller Kritik an der damaligen kirchlichen Lehre konnte Luther aber die altkirchliche Tradition auch wertschätzen.<sup>11</sup> Sie erhielt jedoch keine normative Funktion, sondern wurde als *norma normata* dem biblischen Zeugnis untergeordnet.<sup>12</sup> Damit wird der Traditi-

---

7 Vgl. Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, 25.

8 Vgl. Volker Leppin, „Differenz oder Harmonie: die Herausbildung der konfessionellen Unterschiede im Schriftverständnis vor spätmittelalterlichem Hintergrund,“ *Jahrbuch für Biblische Theologie* 31 (2016).

9 Vgl. Adolf Sperl, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie,“ in *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Herausgegeben anlässlich des 10. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1957*, hg. Wilhelm Andersen (München: Kaiser, 1957), 149. Siehe auch Martin Luther, „Von Menschenlehre zu meiden (1522),“ *WA 10/II*. Vgl. dazu Wolf-Dieter Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ in *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*, hg. Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider (Freiburg i. Br./Göttingen, 1992).

10 Vgl. Martin Luther, „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum / Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520), in: *WA 7*, (91) 94–151: Übersetzung: Sibylle Rolf,“ in *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe: Band 1. Der Mensch vor Gott*, hg. Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006). Siehe dazu Walter Mostert, „Scriptura sui ipsius interpres: Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther,“ *Luther Jahrbuch* 46 (1979). Eine historische Kontextualisierung des Schriftprinzips hat Friedemann Stengel, *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), vorgelegt.

11 Vgl. Luther, „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum / Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520), in: *WA 7*, (91) 94–151,“ 100. Siehe auch Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ 199. Leppin betont hier insbesondere den Bezug auf Augustin, vgl. Volker Leppin, „Tradition und Traditionskritik bei Luther,“ in *Gebundene Freiheit?*, hg. Peter Gemeinhardt und Bernd Oberdorfer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), 17–23.

12 Vgl. Leppin, „Tradition und Traditionskritik bei Luther,“ 23–27. Dies wird schließlich besonders in der Berufung auf die Kirchenväter bei Melanchthon und bei Flacius deutlich, vgl. Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ 201–4. Zu Melanchthons Traditionsverständnis siehe auch Peter Gemeinhardt, „Traditionsbindung und Traditionskritik bei Melan-

onsbegriff nicht vollkommen verworfen, was sich auch an den lutherischen Bekenntnisschriften zeigt, wo der Begriff ‚Tradition‘ mit Blick auf die kirchlichen Ordnungen und die Frömmigkeitspraxis verwendet wird.<sup>13</sup> Es ging nicht um einen Traditionsabbruch, sondern darum Missstände zu korrigieren. Als Maßstab dafür wurde die Rechtfertigungslehre für die Bewertung der *traditiones* entscheidend, denn diese durften nicht meritorisch und heilsnotwendig verstanden werden, da nach reformatorischem Verständnis allein der Glaube an Christi Heilswerk *sola gratia* rechtfertigt. Damit aber steht Tradition gegen Tradition, wie der Kirchenhistoriker Wolf-Dieter Hauschild festhält: „Für die Kritik an den illegitimen *traditiones humanae* wird demnach von den Wittenberger Reformatoren auch ein bestimmtes Traditionsprinzip in Anspruch genommen“<sup>14</sup>. Hier wird ein doppelter Traditionsverweis vorgenommen: Die kirchlichen Ordnungen werden zum einen auf ihre christozentrisch-rechtfertigungstheologische Legitimation anhand einer bestimmten, biblisch begründeten Tradition geprüft. Zum anderen wird mit Verweis auf die altkirchliche, als schriftgemäß angesehene Tradition (ohne hier jedoch den Traditionsbegriff zu verwenden!) die Katholizität der protestantischen Auslegung aufgezeigt.<sup>15</sup> Daran wird ersichtlich: „Die reformatorische Theologie verneinte das Traditionsprinzip, nicht die Tradition.“<sup>16</sup>

Auf die protestantische Traditionskritik reagierte die römisch-katholische Kirche mit der Klärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition auf dem Konzil von Trient, wo 1546 dekretiert wurde, dass das Evangelium, welches „unser Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, zuerst mit eigenem Munde verkündete und danach durch seine Apostel als die Quelle aller heilsamen Wahrheit und Sittenlehre jedem

---

chthon,“ in *Gebundene Freiheit?*, hg. von Peter Gemeinhardt und Bernd Oberdorfer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008).

13 Vgl. hierzu und im Folgenden: Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ 208–31. Siehe z.B. CA 15 (*De ritibus ecclesiasticis*), CA 26 (*De discrimine ciborum*) sowie zu speziellen Themen CA 21–28, Apol. 21–28, vgl. BSELK, 108f., 128–220, 560–704.

14 Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ 213, Hervorhebung E.M. Siehe hierzu auch Friederike Nüssel, „Das Konkordienbuch und die Genese einer lutherischen Tradition,“ in *Gebundene Freiheit?*, hg. von Peter Gemeinhardt und Bernd Oberdorfer (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008), die auch die Genese der lutherischen Lehrtradition durch ein rechtfertigungstheologisches und christologisches Grundanliegen bestimmt sieht.

15 Hauschild konstatiert zusammenfassend: Die Bedeutung der altkirchlichen Tradition in den Bekenntnisschriften „besteht hauptsächlich darin, daß sie zutreffende Schriftauslegung ist und damit die entsprechenden reformatorischen Lehren als schriftgemäß und als katholisch bestätigen kann. Sie tritt also nicht neben die Bibel als eine ergänzende Quelle der Wahrheitserkenntnis. Vielmehr hat sie eine legitimierende Funktion, indem zur Feststellung der Kontinuität der rechten Lehre auf sie verwiesen werden kann“ (Hauschild, „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation,“ 230).

16 Michael Beintker, „Art. Tradition VI. Dogmatisch,“ *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002): 721.

Geschöpf predigen ließ“, in „geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“ (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*) enthalten ist, welche „von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von den Aposteln selbst auf Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis auf uns gekommen sind“<sup>17</sup>. Lange wurde die hierin angelegte ‚Zwei-Quellen-Theorie‘ so interpretiert, dass die mündliche Überlieferung die entscheidende sei, das Evangelium auf Schrift und Tradition aufgeteilt und die Bibel allein damit insuffizient sei.<sup>18</sup> Die Auslegungshoheit über Schrift und Tradition behielt das Lehramt.<sup>19</sup> Da der Begriff der *traditiones* mit der Kennzeichnung als „Überlieferungen, die Glaube und Sitte betreffen“<sup>20</sup>, nicht näher bestimmt wurde, wurde es möglich, „künftig zwischen der (fixierten) apostolischen Tradition und den (variablen) kirchlichen Traditionen zu unterscheiden“<sup>21</sup> und so die Lehrautorität immer weiter auszubauen. Damit stand nun eine Unterordnung der Tradition unter das Schriftprinzip auf reformatorischer Seite gegen eine Überordnung des Traditionsprinzips über die Schrift auf römisch-katholischer Seite.

Gerade die unterschiedliche prinzipientheoretische Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition führte dazu, dass sich die römisch-katholische und die reformatorische Theologie auseinander entwickelten.<sup>22</sup> In der römisch-katholischen Theologie führte das Tridentinum zu einer Aufwertung des Lehramtes, die nach und nach ausgebaut wurde. Die Identifizierung von Lehramt und Tradition fand ihren Höhepunkt in der Neuscholastik und ihrer Methode sowie in dem Ausspruch Papst Pius' IX.: „Die Tradition bin ich.“<sup>23</sup> In der protestantischen Theologie avan-

---

17 Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch*, hg. Peter Hünermann. 38. Auflage (Freiburg i. Br.: Herder, 1999), 1501 (=DH).

18 Für eine prägnante Darstellung der Entwicklung der Rezeption des Tridentinums siehe Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, 28–32.

19 Vgl. DH 1504, wo diejenigen mit dem Anathema belegt werden, die den in Trient aufgestellten Bücherkanon des Alten und Neuen Testaments, wie er in der katholischen Kirche zu lesen gepflegt wird, nicht vollständig als heilig und kanonisch anerkennen, und die Überlieferungen missachten. Siehe ebenso DH 1507, worin jede nicht-römisch-katholische Bibelauslegung verurteilt wird.

20 DH 1501.

21 Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, 29.

22 Siehe hierzu auch ausführlicher Maikranz, *Tradition und Schrift*, 6–8.

23 Vgl. Harding Meyer, *Das Wort Pius' IX.: „Die Tradition bin ich“. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I* (München: Kaiser, 1965), 5, der die provokative Verwendung dieses Ausspruchs in protestantischen Äußerungen im Zusammenhang mit dem katholischen Traditionsbegriff betont. Allerdings wird bei Meyer auch deutlich, dass der exakte Ausspruch nicht mehr zu rekonstruieren ist, vgl. Meyer, *Das Wort Pius' IX.: „Die Tradition bin ich“. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I*, 8–12.

cierte hingegen das Schriftprinzip zum Identitätsmarker: In der altprotestantischen Orthodoxie bestimmte insbesondere Johann Gerhard die Schrift als das grundlegende Axiom der Theologie. Mit der Annahme der göttlichen Verbalinspiration der Schrift wurde eine Schriftontologie etabliert, die das Schriftprinzip gegen jede Kritik absichern sollte. Während in der reformatorischen Lehre noch die Mündlichkeit des Wortes Gottes hervorgehoben wurde, wurde die Schrift nun mit dem Wort Gottes identifiziert. Mit der Verhärtung von Schrift und lehramtlicher Tradition als konfessionelle Identitätsmarker entwickelte sich das vormals inhaltliche Traditionsproblem zu einer prinzipientheoretischen und epistemologischen Frage, die fortan kontroverstheologisch unter dem Label ‚Schrift und Tradition‘ diskutiert wurde.

Neben dieser Verschiebung der Traditionsproblematik von einer inhaltlichen zu einer prinzipientheoretischen führte die semantische Weiterentwicklung des Traditionsbegriffs dazu, dass die Prinzipien selbst ihre Letztgültigkeit einbüßten. Der Traditionsbegriff wurde seit dem 16. Jahrhundert fast ausschließlich im religiösen Kontext und damit als ein Fremdwort verwendet.<sup>24</sup> Die konfessionellen Streitigkeiten führten dazu, dass der Begriff ins Deutsche übernommen wurde. Im 18. Jahrhundert wurde er laut dem Grimmschen Wörterbuch schließlich literarisch gebraucht, um die mündlich und schriftlich überlieferte Kunde von geschichtlichen Begebenheiten zu bezeichnen.<sup>25</sup> Damit benannte der Begriff nicht mehr ‚Lehre‘ oder ‚Satzung‘, wie noch zur Zeit der Reformation, sondern wurde mit der Geschichte verbunden.<sup>26</sup> Im Historismus entwickelte sich der Traditionsbegriff innerhalb der geschichtswissenschaftlichen Methodologie zu einem Grundbegriff. Hier umfasste die Quellenart der ‚Tradition‘ die bildliche, mündliche und schriftliche Dokumen-

---

24 Vgl. hierzu und im Folgenden Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, „Art. Tradition,“ in *Deutsches Wörterbuch, Bd. 11, I. Abteilung 1. Teil T – Treftig*, hg. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm (Leipzig: Hirzel, 1935), 1022f.; Sperl, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie,“ 153f.

25 Grimm und Grimm, „Art. Tradition,“ 1023. Siehe auch Sperander, *A la Mode – Sprach der Teutschen, Oder Compendieuses Hand-Lexicon: In welchem die meisten aus fremden Sprachen entlehnte Wörter und Redens-Arten, So in denen Zeitungen, Briefen und täglichen Conversationen vorkommen, Klar und deutlich erklärt werden. Nach Alphabetischer Ordnung / mit Fleiß zusammen getragen* (Nürnberg: Buggel und Seitz, 1728), 748. Vgl. hierzu und im Folgenden: Sperl, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie,“ 154.

26 Diese Bedeutung trat besonders bei Friedrich Schiller hervor; der herausstellte: „Die Quelle aller Geschichte ist Tradition, und das Organ der Tradition ist die Sprache“ (Friedrich Schiller, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?,“ *Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 17: Historische Schriften: Erster Teil*, 1970, 370, 07.03.2021, <https://www.proquest.com/books/was-heißt-und-zu-welchem-ende-studiert-man/docview/2355802072/se-2?accountid=11359>).

tation von Ereignissen, die Erinnerung konservieren sollten.<sup>27</sup> Damit erschien der Traditionsbegriff unter neuer Akzentsetzung: Stand der Traditionsbegriff in der Reformation unter der Unterscheidung von wahrer und falscher Tradition, so wurde er jetzt von der Differenzierung zwischen toter und lebendiger Tradition her bewertet:

In dem Augenblick, in dem die Tradition bewußt mit der Geschichte verknüpft und also ihren Platz im Bereich der Vergangenheit angewiesen erhält, erscheint sie als fern und als tot [...]. Nun kommt aber eben alles darauf an, daß diese Überlieferung der Vergangenheit angeeignet und dadurch lebendig wird.<sup>28</sup>

Parallel zu dieser semantischen Verschiebung und dem neuen Kontext der Begriffsverwendung setzte sich in der Aufklärung zudem eine generelle Traditionskritik durch, wenn die Autorität von Traditionen nicht mehr anerkannt und prinzipiell bezweifelt wurde.<sup>29</sup> Statt überkommener Autoritäten wurde die autonome Vernunft als Erkenntnisquelle zentral, die jegliche ihr vorgeordnete Autorität und überlieferte Wahrheiten kritisch hinterfragte. Vernunftgemäße Erkenntnis und rationale Durchdringung wurden zum eigentlichen Erkenntnisprinzip. Zusammen mit dem historischen Denken, das die geschichtliche Vielfalt, Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit der Traditionen entdeckte, traten die Traditionssachverhalte in neuer Schärfe hervor, wie Gerhard Ebeling herausstellte: „die Emanzipation von der ungeprüft selbstverständlichen Geltung der Tradition, die kritische Distanznahme gegenüber der Überlieferung bringt erst die Macht der Tradition zum Bewußtsein und läßt auf die Rolle historisch bedingter Traditionen in der Geschichte um so aufmerksamer werden.“<sup>30</sup>

Mit diesem erkenntnistheoretischen Wandel gerieten auch die theologischen Erkenntnisprinzipien Schrift und Tradition in Bedrängnis, denn unter dem Begriff ‚Tradition‘ konzentrierte sich eine Geschichtsproblematik, die die Theologie in

---

27 Ernst Bernheim unterscheidet die Quellen in ‚Tradition‘ und ‚Überreste‘ mit Verweis auf Johann Gustav Droysen, *Grundriss der Historik* (1882), 3. Aufl. (Halle/Saale: Niemeyer, 1925), um den methodischen Umgang mit den Quellen zu differenzieren: „alles, was unmittelbar von den Begebenheiten übriggeblieben und vorhanden ist, nennen wir Überreste; alles was mittelbar von den Begebenheiten überliefert ist, hindurchgegangen und wiedergegeben durch menschliche Auffassung, nennen wir Tradition“ (Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: Mit Nachweis d. wichtigsten Quellen u. Hilfsmittel zum Studium d. Geschichte*, 6. Aufl. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1908), 255 f.).

28 Sperl, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie,“ 155.

29 Vgl. hierzu und im Folgenden Arno Schülson, „Art. Tradition,“ *Wörterbuch des Christentums*, 1988.

30 Ebeling, „Sola scriptura“ und das Problem der Tradition,“ 95.

mehrfacher Hinsicht betraf. Indem die historisch-kritische Methode seit dem 18. Jahrhundert die Entstehungsgeschichte der Schrift, ihre Traditionsverarbeitung und ihre Geschichtsgebundenheit aufdeckte und damit die Autorität der Schrift als inspiriertes ‚Wort Gottes‘ relativierte, gerieten das Schriftprinzip und damit die evangelische Theologie selbst in eine Krise.<sup>31</sup> Parallel dazu stellte in der römisch-katholischen Theologie das geschichtliche Denken der Neuzeit das katholische Traditionsverständnis in Frage. Unter dem Einfluss der Romantik und des Idealismus‘ hatte sich im 19. Jahrhundert ein organisches Traditionsverständnis durchgesetzt, mit dem die Lebendigkeit der Tradition in der Kirche betont wurde.<sup>32</sup> Während im Tridentinum der Tenor auf der Unterscheidung der ungeschriebenen und geschriebenen *traditiones* lag, rückte nun das Ganze der einen, lebendigen, christlichen Tradition ins Zentrum. Dieses römische Traditionsverständnis wurde infolge der Aufnahme der historisch-kritischen Methode in die Biblexegese und des Einflusses des geschichtlichen Denkens auf die Dogmenhermeneutik im sogenannten ‚Modernismus‘ herausgefordert, was zu einer ‚antimodernistischen‘ Haltung des Lehramtes bis zum II. Vatikanum führte.<sup>33</sup>

Sowohl die evangelische als auch die römisch-katholische Theologie stehen angesichts des neuzeitlichen Denkens und der Moderne im 20. Jahrhundert vor ähnlich großen Herausforderungen: Die Grundlagen ihrer theologischen Lehren werden kritisch hinterfragt; ihre autoritativen Fundamente bröckeln. Es geht nun nicht mehr allein um die Unterscheidung von wahrer und falscher Tradition, sondern die Autorität von allem, was Tradition ist oder beinhaltet, steht in Frage. Traditionszusammenhänge sind nicht wegzudenken, aber wie sie der Relativität der Geschichte entkommen, ist fragwürdig. Gerade angesichts dieser Situation sind die Auseinandersetzung mit dem Traditionsverständnis und die Frage, welche Bedeutung Tradition erkenntnistheoretisch haben kann, unumgänglich.

Um diese Problematik zu bearbeiten, wird im Folgenden anhand des lutherischen Theologen Wolfhart Pannenberg und des römisch-katholischen Theologen Walter Kasper eine fundamentaltheologische Perspektive auf die Tradition entwickelt, die die Spannungen produktiv zu nutzen sucht. Beide Theologen ringen angesichts der Grundlagenkrise der Theologie in der Mitte des 20. Jahrhunderts um ein Schrift- bzw. Traditionsverständnis, das den Anforderungen der Moderne ge-

---

31 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Die Krise des Schriftprinzips (1962),“ in Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*.

32 Vgl. hierzu und im Folgenden Sperl, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie,“ 155 f.

33 Zum ‚Modernismus‘ und ‚Antimodernismus‘ in der römischen Theologie und Kirche siehe Peter Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus* (Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2009).

recht werden kann. In der Kombination von lutherischer und römisch-katholischer Perspektive kann ein ökumenisch informiertes, protestantisches Traditionsverständnis gewonnen werden, das die fundamentaltheologischen Grundlagen ergänzt. Denn Tradierungsprozesse sind nicht nur in der Entstehung des biblischen Zeugnisses relevant, sondern sind genauso fundamental für das Verständnis von Offenbarung, die Weitergabe der Glaubensinhalte sowie aktuelle Verstehensprozesse des christlichen Glaubens.

## 2 Die Dynamiken der Überlieferungsgeschichte und lebendige Überlieferung

Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper reflektieren Tradition und Überlieferungszusammenhänge im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit den theologischen Prinzipien Schrift und Tradition. Während Pannenberg von der „Krise des Schriftprinzips“<sup>34</sup> ausgeht und zu überlieferungsgeschichtlichem Denken vorstößt, ist Kaspers Startpunkt die ebenso krisenhafte Unklarheit des römisch-katholischen Traditionsbegriffs<sup>35</sup>. In der Bearbeitung dieser Krisen bewegen sich beide Theologen an die Grenzen ihres eigenen konfessionellen Denkhorizonts, wenn sie die je eigenen Identitätsmarker Schrift bzw. Schrift und Tradition neu interpretieren und dabei die komplexe Dynamik von Tradition und Tradierungsprozessen aufzeigen.

Fundamental für die Auseinandersetzung mit Schrift und Tradition ist für Pannenberg wie für Kasper die Reflexion auf Geschichte und Überlieferungsstrukturen.<sup>36</sup> Zum einen findet darin die Beschäftigung mit dem Historismus und die Rezeption modernen Denkens statt.<sup>37</sup> Zum anderen wird die geschichtlich ver-

---

34 Pannenberg, „Die Krise des Schriftprinzips (1962).“

35 Walter Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, unter Mitarbeit von hg. v. G. Augustine u. K. Krämer, Walter Kasper Gesammelte Schriften (WKGS) 1 (Freiburg i. Br.: Herder, 2011), 59f.

36 Für Pannbergers Auseinandersetzung mit der Geschichte siehe insbesondere Wolfhart Pannenberg, „Heilsgeschehen und Geschichte (1959),“ in Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, sowie Wolfhart Pannenberg, „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung,“ in Wolfhart Pannenberg, Hrsg., *Offenbarung als Geschichte (1961)*. In Verbindung mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens, Trutz Rendtorff, 4. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970). Kaspers Beschäftigung mit dem geschichtlichen Wirklichkeitsverständnis kann in seinem ersten Sammelband Walter Kasper, Hrsg., *Glaube und Geschichte* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970), nachvollzogen werden. Für eine ausführliche Darstellung siehe Maikranz, *Tradition und Schrift*, 39–57, 287–98, 309–19.

37 Vgl. Walter Kasper, „Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte (1967),“ in *Glaube und Geschichte*, hg. Walter Kasper (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970).

standene Wirklichkeit zur grundlegenden Ontologie, an die ein christliches Wahrheitsverständnis anschlussfähig sein muss.<sup>38</sup> Geschichtliches Denken fundiert auf diese Weise sowohl das Verständnis des biblischen Zeugnisses als auch der Tradition selbst.

*Wolfhart Pannenberg* adressiert die Traditions- und Überlieferungsthematik vornehmlich in einem historischen Zusammenhang und mit Blick auf die verschiedenen Ausformungen der christlichen Überlieferung. Bereits in seinen programmatischen Thesen zum Zusammenhang von Offenbarung und Geschichte bestimmt er die Geschichte grundsätzlich als „Überlieferungsgeschichte“<sup>39</sup> und nimmt das Zusammenspiel von Ereignissen und Bedeutungen in den Blick: Geschichtliche Ereignisse geschehen nicht in einem Sinnvakuum, sondern ihr Verstehen ist immer eingebettet in Bedeutungs- und Sinnzusammenhänge.<sup>40</sup> Das gilt nach Pannenberg auch für Gottes Offenbarung, die als geschichtliches Handeln Gottes in die Geschichte eingeht und daher den Bedingungen der Geschichte unterliegt.<sup>41</sup> Für den Zusammenhang von Ereignis und Bedeutung sind insbesondere die Ausführungen zur Auferweckung Jesu von den Toten aufschlussreich: Indem das Auferstehungsgeschehen auf die apokalyptischen Traditionen bezogen wird, werden die Ereignisse überhaupt erst verstehbar und die Bedeutung dessen, was als „Auferstehung“ nachösterlich verstanden wird, wird generiert.<sup>42</sup> Die überkommenen Traditionen und das damit verbundene Wirklichkeitsverständnis sind dabei konstitutiv für die Bedeutung der geschichtlichen Ereignisse und damit auch für das Offenbarwerden Gottes in der Geschichte: Entsprechend der apokalyptischen Erwartungen kann die Auferweckung Jesu von den Toten als Prolepse des Endes der Geschichte verstanden werden und Gott, dessen Offenbarung am Ende der Ge-

---

38 Vgl. Pannenberg, „Heilsgeschehen und Geschichte (1959)“, 22.

39 Vgl. Pannenberg, „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“, 112: „Geschichte fügt sich nie aus sogenannten bruta facta zusammen. Als Menschengeschichte ist ihr Geschehen immer schon mit Verstehen verflochten, in Hoffnung und Erinnerung, und die Wandlungen des Verstehens sind selbst Geschichtsereignisse. Beides lässt sich schon in den anfänglichen Begebenheiten einer Geschichte nicht trennen. So ist Geschichte immer auch Überlieferungsgeschichte“.

40 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Nachwort zur zweiten Auflage“, in Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), 137.

41 Pannenberg spricht von der indirekten Selbstoffenbarung Gottes durch seine Geschichtstaten, siehe Wolfhart Pannenberg, „Einführung“, in Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), 15; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 266.

42 Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 7. Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn, 1990), 69–85; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 385–93.

schichte erwartet wird, bereits *in der Geschichte* offenbaren.<sup>43</sup> Für Pannenberg sind historische Ereignisse also keine *bruta facta*, sondern müssen in ihrem überlieferungsgeschichtlichen Kontext wahrgenommen werden.<sup>44</sup>

Dies greift Pannenberg auch in seiner christologischen Methode auf, die klären soll, „wie vom Geschick Jesu her die urchristliche Christusverkündigung entstehen konnte.“<sup>45</sup> Zentral für dieses Vorhaben sind die neutestamentlichen Schriften, die nach Pannenberg in einem zweifachen Sinn ‚historische Quellen‘ sind: Zum einen dokumentieren sie das, was geglaubt wurde, und sind daher subjektive Glaubenszeugnisse. Zum anderen aber sind sie Zeugnisse über die historische Person Jesus von Nazareth.<sup>46</sup> Um die Entstehung der urchristlichen Verkündigung nachzuvollziehen, bezieht Pannenberg beide Ebenen aufeinander, sodass die christologischen Titel und Bekenntnisaussagen im Rekurs auf die Geschichte Jesu geprüft werden und deutlich werden kann, wie die Geschichte Jesu den Glauben an Jesus als dem Christus begründen konnte.<sup>47</sup> Eine überlieferungsgeschichtliche Christologie betrifft aber nicht nur die christologische Lehrbildung der frühen Kirchen, sondern auch das biblische Zeugnis selbst, dessen Bedeutungen vor dem ursprünglichen Zusammenhang des historischen Lebens Jesu innerhalb des jüdischen Traditionsbestandes plausibilisiert werden müssen.<sup>48</sup>

Innerhalb der Entstehung der Christologie lassen sich mit Pannenberg verschiedene Transformationsarten anhand anthropologischer Traditionen beobachten: Die Logos-Christologie knüpft an die Logoshaftigkeit des Menschen in der griechischen Philosophie an und konkretisiert diese durch eine Reinterpretation, denn erst anhand Jesus Christus können die Menschen ihre eigene Logoshaftigkeit verstehen.<sup>49</sup> In der Adam-Christus-Typologie sieht Pannenberg gleich zwei Traditionen aufgenommen, zum einen die mythische Erzählung der Schöpfung des Menschen und zum anderen das unveränderliche Wesen des Menschen, wie es in der antiken Philosophie vorgestellt worden sei.<sup>50</sup> Von Christus her werden diese beiden Traditionen nun neu bewertet und verstanden: Der Mensch muss in der

---

43 Inwiefern in Jesu Auferstehung die apokalyptischen Erwartungen nach Pannenberg erfüllt sind, habe ich ausführlich herausgearbeitet in Maikranz, *Tradition und Schrift*, 76–86.

44 Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 106–7. Siehe hierzu auch Maikranz, *Tradition und Schrift*, 87–91.

45 Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 17.

46 Vgl. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 18.

47 Siehe hierzu ausführlicher Maikranz, *Tradition und Schrift*, 96–101.

48 Vgl. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 20.24.

49 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 2, 334, siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 107–10.

50 Vgl. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 205f; Wolfhart Pannenberg, „Das christologische Fundament der Anthropologie,“ *Concilium* 9, Nr. 6 (1973): 426.

Linie der paulinischen Adam-Christus-Typologie als Geschichte auf das in Christus erschienene Heil hin verstanden werden, was zugleich bedeutet, dass der Mensch sich im Prozess der Selbstwerdung befindet und sein Wesen erst noch verwirklichen muss.<sup>51</sup> Diese Beispiele zeigen, dass christologische Bestimmungen auf anthropologischen Traditionsbestand zurückgreifen und diesen von dem Christusergebnis her konkretisieren, ja auch kritisch revidieren.<sup>52</sup> Die produktive Anknüpfung an Überlieferungen bedeutet dabei zugleich eine Transformation derselben.

Nicht nur die Vorstellungen vom Menschen, sondern auch das Gottesverständnis wird durch Jesu Auftreten verändert.<sup>53</sup> Indem Jesus Gott als ‚Vater‘ bezeichnet habe, habe er die Fürsorge des israelitisch-jüdischen Bundesgottes betont und bestehende Traditionen (vgl. z. B. Hos 11,1–4) neu gewichtet.<sup>54</sup> Der Vater-Titel habe sowohl einen expliziten Selbstbezug Jesu auf Gott als auch eine Selbstunterscheidung Jesu von diesem Gott beinhaltet. Daraus sei nachösterlich die Gottessohnschaft Jesu erwachsen, die eine exklusive, reziproke Relation zwischen Gott und Jesus ausgedrückt habe und damit sowohl das Gottesverständnis neu justiert als auch die Übertragung der jüdisch-apokalyptischen Tradition des ‚Sohn Gottes‘ auf Jesus legitimiert habe.<sup>55</sup> Gerade diese Relation zwischen Gott-Vater und Gottessohn stößt einen Prozess der Traditionsbildung an, da die Sachgemäßheit der Gottheit Jesu plausibilisiert und geklärt werden musste, wie dies gedacht werden kann, was zur christologischen und dann auch trinitätstheologischen Lehrbildung führte: Für die Gemeinschaft von Vater und Sohn wird der Geist konstitutiv, der nicht nur die Auferweckung gewirkt habe, sondern auch als Gegenwart Gottes in Jesus verstanden werden konnte.<sup>56</sup>

Ist das Christusergebnis selbst nur aufgrund seines Überlieferungskontextes verstehbar, so setzt es selbst also eine Überlieferungsgeschichte aus sich heraus, in der die Wirklichkeit Gottes immer weiter erschlossen wird. Damit aber ist die nachösterliche Überlieferungsgeschichte selbst Teil der Offenbarungsgeschichte, die zwar ihren Höhepunkt in Jesus Christus hat, aber darüber hinaus geht. Diesen Erkenntnisprozess beschreibt Pannenberg mit dem Begriff der ‚Selbstverwirkli-

---

51 Vgl. Pannenberg, „Das christologische Fundament der Anthropologie,“ 430; Maikranz, *Tradition und Schrift*, 110–13.

52 Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 106–16.

53 Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 117–25.

54 Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 2, 423 f.

55 Diesem Zusammenhang widmet sich Pannenberg insbesondere in Wolfhart Pannenberg, „Christologie und Theologie (1975),“ in *Grundfragen Systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Band 2, hg. Wolfhart Pannenberg (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

56 Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 1, 291.

chung Gottes', in dem sich göttliches und menschliches Handeln verschränken.<sup>57</sup> Indem Menschen das göttliche Selbst in Jesus Christus erkennen und als Wahrheit für ihr Leben anerkennen, verwirklicht sich Gottes Macht und Königsherrschaft in der Welt. Diesen Prozess denkt Pannenberg jedoch dem trinitarischen Wesen Gottes entsprechend: In der Schöpfung mache Gott sich selbst von der Anerkennung der selbständigen Welt abhängig; um die selbständigen Geschöpfe für sich zu gewinnen, sende er den Sohn, in dessen Sendung und Tod er „der Welt zu ihrem Heil gegenwärtig und so als väterliche Liebe offenbar geworden ist“<sup>58</sup>. Der Sohn habe die Gottheit und Königsherrschaft des Vaters in der Welt verwirklicht; der Geist wiederum, dessen Wirken in der Auferstehung Jesu von den Toten die Gottheit Jesu gezeigt und Jesus so verherrlicht habe, ist nun derjenige, der auch die Erkenntnis Jesu von Nazareth als Sohn Gottes und dessen Bedeutung für das je eigene Leben wirkt und durch die apostolische Botschaft und Verkündigung die weitere Ausbreitung der Herrschaft Gottes und damit dessen Selbstverwirklichung ermöglicht.<sup>59</sup> Die Versöhnung mit Gott, die in Jesus Christus allen Menschen eröffnet ist, ist noch nicht vollendet, sondern bedarf der apostolischen Verkündigung, die an Christi Stelle die Menschen dazu aufruft, sich mit Gott versöhnen zu lassen und Gottes Gottheit anzuerkennen. Erst dann wird Gott als Gott verwirklicht. So partizipiert die nachösterliche Überlieferungsgeschichte an der geschichtlichen Offenbarung der Gottheit Gottes und sucht immer wieder, Gottes Gottheit in der Geschichte zu bewähren.<sup>60</sup>

Pannenberg beschreibt also einen doppelten Überlieferungszusammenhang, der zum einen die Einbettung des Verstehens des Christusgeschehens in die jüdische und hellenistische Tradition berücksichtigt und zum anderen den aus dem

---

57 Vgl. Pannenberg, „Christologie und Theologie (1975),“ 142.

58 Pannenberg, *Systematische Theologie*. Band 2, 436.

59 Siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 144–50.

60 Überlieferungszusammenhänge, die dadurch entstehen, dass Menschen deuten, was sie erleben, strukturieren für Pannenberg die Wahrnehmung der geschichtlichen Gegenwart, was in seinen hermeneutischen Reflexionen deutlich wird: Der Mensch antizipiere im Verstehen seines Lebens immer wieder Sinnzusammenhänge, die erst am Ende seines Lebens einsichtig sein werden. Indem er geschichtliche Teilmomente deutet, greift er auf deren Zusammenhang mit dem Ganzen der Geschichte vor, von dem her die endgültige Bedeutung des Teils erst ersichtlich werden wird. Damit besteht für Pannenberg ein Zusammenhang zwischen den verschiedenen Ereignissen, der je neu durch Sinn- und Bedeutungszusammenhänge erschlossen werden muss. Diese Unabgeschlossenheit gilt aber nicht nur für das menschliche Leben, sondern auch für Gott selbst. Gottes Gottheit und Wirklichkeit, die in Jesus Christus als eschatologische Wahrheit in Erscheinung getreten ist, muss sich bis zum Eintreten des Endes der Geschichte immer wieder bewähren, indem sie Welt- und Selbstverständnis des Menschen erschließen kann. Zu Pannenbergs Hermeneutik siehe ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 164–231.

Christusereignis ergehenden Überlieferungsimpuls aufnimmt. In Anknüpfung an vorliegende Überlieferungen und im Wandel derselben durch die Deutung der Offenbarungereignisse zeigt sich dabei Gottes Gottheit in der Geschichte. Die Selbstverwirklichung Gottes bleibt auf Tradierungsprozesse und Überlieferungszusammenhänge angewiesen, da nur in, mit und unter ihnen Gottes Wirklichkeit erkannt und verstanden werden kann.

Walter Kaspers Traditionsverständnis ist davon geprägt, dass das biblische Zeugnis den normativen Anfangspunkt aller Traditionsentwicklung, den „Anfang in der Fülle“<sup>61</sup> und die Vorordnung des Wortes Gottes<sup>62</sup>, dokumentiert. Damit gibt es einen Fixpunkt, der für Kasper das *extra nos* des Wortes Gottes verdeutlicht. Demgegenüber „zeigt die Tradition, dass das Wort Gottes zugleich in der Kirche eine lebendige Wirklichkeit ist, ihr innerstes Bewusstsein geworden ist, das freilich immer wieder an der objektiven Norm zu messen ist.“<sup>63</sup> Da es Kaspers Anliegen ist, ein Traditionsverständnis zu entwickeln, das in die Moderne sprechen kann, greift er auf allgemeine anthropologische, soziologische und philosophische Beobachtungen zur Tradition zurück.<sup>64</sup> Tradition in *theologischer* Hinsicht wird aber insbesondere durch das biblische Zeugnis bestimmt. Dabei sind zwei Aspekte wichtig: Zum einen konstituiert die personale Offenbarung Gottes selbst Tradierungsprozesse, denn ohne Zeugnis gibt es für Kasper keine Offenbarung.<sup>65</sup> Nur weil Menschen die Offenbarung Gottes geglaubt, sie bezeugt und überliefert haben, gebe es überhaupt Offenbarung. „Offenbarungswahrheit ist darum Zeugniswahrheit“<sup>66</sup>. Daraus folgt, dass Bezeugen und Tradieren notwendig zum Offenbarwerden dazugehören. Zum anderen ist für Kaspers Traditionsverständnis Jesu eigene Inbeziehungsetzung zur jüdischen Tradition paradigmatisch.<sup>67</sup> Jesus setze sich selbst als vollmächtige Tradition (vgl. Mk 7; Mt 5), wenn er die jüdische Tradition kritisiere und korrigiere. Die jesuanische Traditionskritik, deren Folge die Kreuzigung sei, führt nach Kasper schließlich dazu, dass das Kreuz der Grund der Tradition schlechthin wird: „Am Kreuz ist Jesus der Ausgelieferte, der sich zugleich selbst ausliefert; er ist in Person Akt und Inhalt der Tradition.“<sup>68</sup> Das Kreuzesgeschehen ist

---

61 Kasper greift hier eine Formulierung Johann Adam Möhlers auf, vgl. Maikranz, *Tradition und Schrift*, 243 f., 418–20.

62 Siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 284–86.

63 Walter Kasper, „Schrift und Tradition – eine *Questio disputata* (1964),“ in Kasper, *Evangelium und Dogma*, 382, Fußn. 55.

64 Siehe dazu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 370–78.

65 Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 309–19.

66 Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (1982), WKGS 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 2008), 215.

67 Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 379–82.

68 Walter Kasper, „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985),“ in Kasper, *Evangelium und Dogma*, 531.

für Kasper ein doppeltes Überlieferungsmoment, denn indem Jesus sich selbst den Menschen für seine Botschaft vom Reich Gottes auslieferte (*traditio activa*), zeigt sich sein Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes. Als der Sohn Gottes ist Jesus zugleich der Ausgelieferte (*traditio passiva*), durch den Gott sich selbst in die Hände der Menschen übergibt. Dabei konstituieren sich Akt und Inhalt wechselseitig, so dass Kasper von einer „Akt-Seins-Einheit“<sup>69</sup> spricht: Im Moment der (Selbst-)Hingabe Jesu und (Selbst-)Auslieferung Gottes vollzieht sich die Liebe Gottes zu den Menschen, was im Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung offenbar wird. Überlieferungsakt und Überlieferungsinhalt konstituieren sich also wechselseitig. Daher sind Kreuz und Auferstehung für Kasper die Tradition schlechthin und Urgrund, Inhalt und Paradigma jeder christlichen Überlieferung.

Kasper entwickelt auf diese Weise ein christologisch fundiertes Traditionsverständnis, das er vor dem Hintergrund einer pneumatologischen Christologie weiterdenkt.<sup>70</sup> Denn der Geist ist nach Kasper das Medium, in dem Gott in Jesus handelt und Jesus Gott gegenüber Gehorsam ist.<sup>71</sup> Der Geist ist dabei „Gott als sich selbst übertreffende, sich selbst überbietende, als überfließende und verströmende Liebe, die eben bei sich ist, indem sie sich mitteilt und wegschenkt“<sup>72</sup>, sodass er nicht nur die Relation von Jesus und Gott bestimmt, sondern auch Gottes Vermittlung in die Geschichte. Dafür ist die johanneische Pneumatologie entscheidend, nach der der Paraklet die Parusie Christi durch Erinnerung an Jesu Worte und Taten (Joh 14,26; 16,13–15) antizipiert. Vor diesem Hintergrund ist die Tradition eschatologisch qualifiziert und wird zur Grundlage der Kirche, die bleibend auf die einmalige eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus verwiesen ist. Der Geist ist dabei *movens* der Tradition: „Die objektive Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus wird zur subjektiven Wirklichkeit in uns durch die Ausgießung des Heiligen Geistes.“<sup>73</sup> In der Verkündigung vergegenwärtigt er Jesus Christus, wodurch Tradition immer ein Gemeinschaftsgeschehen ist. Durch die *memoria* Christi stelle der Geist das Neue und Befreiende der Botschaft Jesu heraus und vergegenwärtige auf diese Weise nicht nur die Offenbarung, sondern rufe auch die Kirche immer wieder zu Reform und Erneuerung und einer der Gegenwart ange-

---

69 Als „Akt-Seins-Einheit“ bezeichnet Kasper einen Prozess, „in dem Tradition und Interpretation unlösbar zusammengehören.“ (Kasper, „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985),“ 528, siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 377.)

70 Siehe hierzu und zum Folgenden ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 338–46.382–85.

71 Walter Kasper, *Jesus der Christus (1974)*, WKGS 3 (Freiburg i. B.: Herder, 2007), 373.

72 Walter Kasper, „Aufgaben der Christologie heute (1977),“ in *Jesus Christus – das Heil der Welt: Schriften zur Christologie*, hg. Walter Kasper, WKGS 9 (Freiburg i. Br.: Herder, 2016), 147.

73 Kasper, „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985),“ 532.

messenen Verkündigung des Evangeliums.<sup>74</sup> Kasper stellt hier ein Innovationsmoment heraus, das er an die Transformationen, die Leben und Geschick Jesu von Nazareth für das Verständnis der Herrschaft Gottes bedeuten, rückbindet.<sup>75</sup> Jesus sei „die konkrete Verwirklichung und die personale Gestalt des Kommens der Herrschaft Gottes“<sup>76</sup>. Bei ihm sind nicht nur Sache und Person untrennbar, sondern in ihm bricht die Gottesherrschaft bereits in der Gegenwart an, sodass in Jesu Person Verheißung und Erfüllung zusammenfallen. Der Geist stellt diese grundlegende Neuheit in der jeweiligen geschichtlichen Situation heraus, womit stärker eine strukturelle Identität zum Christusereignis hervortritt als eine sprachliche Kontinuität, wenn es um den Zukunft eröffnenden und erneuernd-wandelnden Impuls der Offenbarung selbst geht. Es gibt demnach kein Bewahren ohne Veränderung, sodass sich in dieser Dialektik die Tradition als ein lebendiger Prozess der verwandelnden Weitergabe konstituiert.

Kasper versteht die Tradition als „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu beständiger Gegenwart in der Kirche“<sup>77</sup>, die sich durch die Evangeliumsverkündigung im ganzen Leben der Kirche vollzieht. Die Tradition ist für ihn ein gott-menschliches Geschehen: Auf der einen Seite ist sie Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi durch den Geist in der Verkündigung. Auf der anderen Seite findet Selbstüberlieferung auch in Bezug auf das Zeugnis der Menschen statt. Diese müssen selbst in den Tradierungsprozess involviert sein und persönliches Zeugnis ablegen.<sup>78</sup> Auf diese Weise geschieht in der Tradition nicht nur Verbal-, sondern vielmehr Realüberlieferung (DV 8): In der Kirche als dem Ort, an dem der wahre Geist Christi fortwirkt, überliefert sich die Gegenwart Christi selbst durch das kirchliche Leben und die Verkündigung.<sup>79</sup>

Innerhalb dieses geistgewirkten Tradierungsprozesses stehen die materialen Traditionszeugnisse in einem sakramentalen Verhältnis zur pneumatologischen

---

74 Walter Kasper, „Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche (1991),“ in Kasper, *Evangelium und Dogma*, 554f.

75 Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 319f.326–37.

76 Kasper, *Jesus der Christus* (1974), 157, im Original kursiv.

77 Kasper, „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985),“ 532. Mit dem Begriff der „Selbstüberlieferung“ greift Kasper dabei eine Formulierung Johann Sebastian Dreys auf, die auch in der Römischen Schule und schließlich von Oscar Cullmann rezipiert wurde. Siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 253, Fußn. 139; 384.

78 Vgl. Walter Kasper, „Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem (1987),“ in *Die Wahrheit in Liebe tun: Schriften zur Pastoral I*, hg. Walter Kasper, WKGS 17,1 (Freiburg i. Br.: Herder, 2018), 190.

79 Zu Kaspers Auslegung der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* siehe Maikranz, *Tradition und Schrift*, 268–76.

Tradition:<sup>80</sup> Die kirchlichen Überlieferungsprozesse sind für Kasper „vergegenwärtigende Zeichen und Werkzeug der Selbstüberlieferung Jesu Christi im Heiligen Geist“<sup>81</sup>. In, mit und durch die Traditionszeugnisse wirkt die wahre Geisttradition in der Kirche. Die eine *traditio* wird also in den einzelnen *traditiones* begrenzt konkretisiert, aber zugleich steht die Kirche durch sie in einem Verweisungszusammenhang auf das Ursakrament des Heils, Jesus Christus selbst. Die Überlieferungszeugnisse transzendieren sich aufgrund dieser Zeichenfunktion selbst und erhalten doxologische Struktur. Vor diesem Zusammenhang von Tradition und Wahrheit kann die Tradition auch theologisches Erkenntnisprinzip sein, da sie das Evangelium auf geschichtliche Weise vergegenwärtigt.<sup>82</sup> Da die einzelnen Traditionszeugnisse im Dienst des Evangeliums stehen, muss Kontinuität mit Blick auf die eine Tradition gewahrt werden; genauso müssen bisherige traditionelle Sprachformen und Glaubensausdrücke daraufhin überprüft werden, ob in ihnen mit Blick auf gegenwärtige Fragen das Evangelium noch ausdrücklich wird.<sup>83</sup> Dogmen haben unter den Traditionszeugnissen eine besondere Stellung, da sie für Kasper die lehramtlichen Aussagen sind, in denen die Kirche ihren Glauben als wahr anerkennt und ihn im Vorgriff auf die eschatologische Wahrheit geschichtlich bezeugt.<sup>84</sup> Sie eröffnen daher als Vorverständnis einen Interpretationshorizont auf das biblische Zeugnis; zugleich aber ist die Schrift innerhalb der *traditio* das einzige inspirierte Zeugnis und somit normativ, weshalb auch die Dogmen im Licht der Schrift zu interpretieren sind.<sup>85</sup> Damit stehen Schrift und Tradition in einem reziproken Verhältnis und die geistgewirkte Tradition spannt sich auf zwischen Schrift- und Traditionszeugnissen, die laut Kasper im Geist des ‚Anfangs in der Fülle‘ interpretiert werden müssen.

Während Pannenberg sein Traditionsverständnis verbunden mit seinem Geschichtsverständnis entwickelt, geht Kasper explizit von einem theologischen Traditionsbegriff aus, mit dem er die Unklarheiten in Bezug auf das römisch-katholische Traditionsverständnis lösen will. Für beide Theologen ist die Einbettung der Offenbarung Gottes in Traditionszusammenhänge wichtige, da die Offenbarung Gottes in Jesus Christus vorliegende religiöse Traditionen transformiert und so etwas Neues anbrechen lässt, das aber gerade aufgrund des Traditionsbezugs in

---

<sup>80</sup> Siehe hierzu und im Folgenden Maikranz, *Tradition und Schrift*, 388–94.

<sup>81</sup> Kasper, „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985),“ 533.

<sup>82</sup> Vgl. Walter Kasper, „Tradition als Erkenntnisprinzip: Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte,“ *Theologische Quartalschrift* 155 (1975): 212.

<sup>83</sup> Vgl. Walter Kasper, „Tradition auf dem Prüfstand (1969),“ in Kasper, *Evangelium und Dogma*, 481.

<sup>84</sup> Siehe hierzu ausführlich Maikranz, *Tradition und Schrift*, 400–15.

<sup>85</sup> Vgl. Walter Kasper, „Dogma unter dem Wort Gottes (1965),“ in Kasper, *Evangelium und Dogma*. Siehe hierzu Maikranz, *Tradition und Schrift*, 420–28.

seinem Neusein verstanden werden kann. Kasper stellt dieses Diskontinuitätsmoment explizit durch die Kategorie des Neuen heraus. Bei Pannenberg wird dieser Aspekt auf materialer Ebene in den Traditionsreformierungs- und Korrekturprozesse deutlich. Im Folgenden soll die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität in der Tradition weiter vertieft werden.

### 3 Tradition als kontinuierliche Diskontinuität

Fast man das Traditionsverständnis von Pannenberg und Kasper zusammen, so kann von Tradition als ‚kontinuierlicher Diskontinuität‘ gesprochen werden. Trotz des Veränderungsimpulses, der der christlichen Botschaft eignet, gilt es auf der Linie einer nachösterlichen Überlieferung die Kontinuität zur Offenbarung zu wahren. Den Aspekt der Überbrückung von dem vergangenen Geschehen in die Gegenwart stützen beide Theologen gleichermaßen. Diese Kontinuität kann jedoch strukturanalog zur Diskontinuität der Offenbarung selbst verstanden werden, sodass die christliche Botschaft mit Blick auf ihren transformativen Impuls ‚identisch‘ bleibt: Sie evoziert Veränderung und stellt damit die Gegenwart kritisch in Frage. Die Bewahrung und Weitergabe der christlichen Tradition besteht demnach in der Aneignung ihres transformierenden Impulses.

Anhand der Traditionstheorie von Thomas Arne Winter kann das hier gewonnene Traditionsverständnis weiter profiliert werden. Winter entwickelt seine Traditionstheorie nicht von der *Traditionshandlung* (*tradere*) ausgehend, sondern setzt bei den *Traditionsgütern* (*tradita*) an und entfaltet von hier aus seine traditionstheoretischen Grundbegriffe Muster, Weitergabe, Wiederholung, Verstehen und Sinn.<sup>86</sup> Ein *Traditum* besteht dabei „aus einer Trias von Textmuster, Bezugsmuster und Vollzugsmuster“<sup>87</sup>, womit Winter die verschiedenen Bezüge kennzeichnet, die für ein Traditionsgut konstitutiv sind.<sup>88</sup> Jedes Traditionsgut hat auf der primären Ebene seine eigene Textur, das ihm eigene Relationsgefüge, das seinen Inhalt ausmacht (Textmuster). Innerhalb der christlichen Überlieferung wäre dies das Evangelium von Gottes Offenbarung in Jesus Christus. Mit seinem Textmuster steht ein *Traditum* aber in sekundären Kontextmustern, dem Bezugs- und dem Vollzugsmuster, die „die Bedeutung, die Modalitäten, die Zeit, die Frequenz, den Ort, die Konfiguration, das Personal, die Kompetenzen, die Vollmachten und die Ver-

<sup>86</sup> Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 226.

<sup>87</sup> Winter, *Traditionstheorie*, 228, im Original kursiv.

<sup>88</sup> Vgl. hierzu und im Folgenden Winter, *Traditionstheorie*, 227–33.

fügbare des Umgangs mit den Gehalten einer Tradition<sup>89</sup> regulieren: „Erst durch diese mit-übergebenen und mit-wiederholten Metamuster werden aus den Textmustern Tradita, werden aus bestimmten Gehalten die spezifischen Gegenstände einer Tradition.“<sup>90</sup> Die Vollzugs- und Bezugsmuster der christlichen Tradition müssen so aussehen, dass sie Raum geben für die frohe und befreiende Evangeliumsbotschaft – dafür scheint gerade eine Varianz innerhalb dieser Parameter nötig, um den transformativen Impuls spürbar werden zu lassen. Winter gesteht dem Zusammenspiel der Musterkategorien in den Wiederholungen eine Offenheit für Variationen zu, aber schließt „transformativ Wiederholungen [...] aus], weil diese immer mit einem Traditionsbruch einhergehen.“<sup>91</sup> Vor dieser Beschreibung ist kritisch zu fragen, ob ein Verständnis von Tradition als ‚kontinuierlicher Diskontinuität‘ wirklich noch ‚Tradition‘ genannt werden darf.

Die Charakterisierung der Tradition als ‚kontinuierliche Diskontinuität‘ setzt insbesondere beim Moment der Aneignung und je situativen Aktualisierung des Traditionsinhalts an. Gerade hier, so wurde bei Pannenberg deutlich, wird der Überlieferungswandel deutlich. Ein Traditionsverständnis, das dies ernst nimmt, kann kein Traditionalismus sein, der alle Veränderungen ablehnt. Auch Winter will keinen solchen konservativen Traditionsbegriff,<sup>92</sup> sondern zeigt differenziert Dynamiken der traditionellen Weitergabe auf. Traditionen werden dann weitergegeben, wenn sie „entsprechend der Bezugsmuster ausgelegt und verstanden, entsprechend der Vollzugsmuster aktualisiert werden“<sup>93</sup>. Dabei bildet der historische Gesamtzusammenhang der Tradition selbst den Rahmen für den Inhalt, die Bedeutung sowie die Aktualisierungsweisen der Traditionsgüter.<sup>94</sup> Winter differenziert zwischen ‚Vorgabe‘ und ‚Aufgabe‘ innerhalb der traditionellen Gabe: Zunächst ist eine Tradition ‚Vorgabe‘, d. h. Zu-Überlieferndes.<sup>95</sup> Die Weitergabe gelinge nur dann, wenn Akzipierende diese Vorgabe als ihnen Aufgegebene begreifen und die Tradition eine subjektiv bindende Bezugsgröße wird.<sup>96</sup> Dazu gehören für Winter Aneignung und Weiterführung sowie verstehende Wiederholung gemäß der traditionellen Praxis. Ob eine Weitergabe geschieht, hängt jedoch am Akzipierenden und ist daher von Seiten des Tradierenden unverfügbar.<sup>97</sup> Die Aneignung der Tra-

---

89 Winter, *Traditionstheorie*, 232 f.

90 Winter, *Traditionstheorie*, 232.

91 Winter, *Traditionstheorie*, 233.

92 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 7–9.

93 Winter, *Traditionstheorie*, 245.

94 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 245.

95 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 245.

96 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 246.

97 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 245 f.

dition beschreibt Winter als einen wechselseitigen Prozess, der aus ‚Hingabe‘ und ‚Zugabe‘ bestehe:<sup>98</sup> Einerseits müsse sich der\*die Akzipierende selbst der Tradition hingeben, da diese nur angeeignet werden könne, wenn er\*sie seine eigene Situation mit der Tradition vermittele. Aneignung bedeute daher keine einseitige Besitzergreifung, sondern, „dass man ein Stück weit auch *selbst* der Tradition zu eigen wird.“<sup>99</sup> Andererseits interpretiere jede\*r Traditionsträger\*in die Tradition in einer konkreten Situation und geben den traditionellen Sinn aus diesem Verständnis heraus weiter. Neben dem „Andersverstehen der Tradition im Gegebenen durch die jeweiligen Tradenten“<sup>100</sup> gehören aber auch eine quantitative Erweiterung sowie Vergessen und Weglassen von Tradita zu dem dazu, was Winter ‚Zugabe‘ nennt. ‚Hingabe‘ und ‚Zugabe‘ markieren also die Momente, in denen die Tradita in konkreten Situationen aktualisiert, angepasst und weitergegeben werden. In der Kombination beider Aspekte der Weitergabe sieht Winter die Möglichkeit, Tradition und Innovation zusammenzudenken.<sup>101</sup>

Dieser gabetheoretischen Differenzierung entspricht nach Winter wiederholungstheoretisch der

„Spielraum zwischen isomorphen und variierenden Wiederholungen. Die isomorphen Wiederholungen stehen für die Seite der Bewahrung, der Texttreue und der Kontinuität, die variierenden Wiederholungen für die Seite der Veränderung, der Textvariabilität, auch der Diskontinuität, insofern diese Diskontinuität nicht einen Traditionsbruch bewirkt, sondern den innergeschichtlichen Strukturwandel einer Tradition ausmacht.“<sup>102</sup>

Auch Winters Verständnis von Tradition kann daher einen Traditionswechsel integrieren, den er in der Wiederholungspraxis ‚Fortführen‘, ‚Überspielen‘ oder auch ‚Überführen‘ im Sinne von Übersetzen nennt.<sup>103</sup>

Liegen bei Winter Kontinuität und Diskontinuität auf einer Ebene, nämlich im Rahmen der Traditionswiederholung, so müssen diese jedoch im Anschluss an Pannenberg und Kasper auf unterschiedlichen traditionellen Ebenen verortet werden. Die Diskontinuität kommt als inhaltlicher Teil der Evangeliumsbotschaft nämlich zunächst auf der Ebene der Tradita und damit innerhalb dessen, was Winter unter dem Musterbegriff beschreibt, zu stehen, wenn in Jesus Christus selbst das Neue in die Wirklichkeit eingebrochen ist und von dort her die je eigene Wirklichkeit transformiert werden soll. Kontinuität ist daher durchaus in der

98 Vgl. hierzu und im Folgenden Winter, *Traditionstheorie*, 248–52.

99 Winter, *Traditionstheorie*, 249.

100 Winter, *Traditionstheorie*, 251.

101 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 253.

102 Winter, *Traditionstheorie*, 253 Hervorhebung im Original.

103 Winter, *Traditionstheorie*, 263.

Weitergabe gegeben, aber eben so, dass das Moment der Transformation des Akzipienten das Entscheidende ist. Traditionsaneignung bedeutet dann Transformation, d. h. Neu-Verstehen des Überlieferten vor dem Aktuellen, sodass das Überlieferte die Gegenwart erschließt und verstehbar macht und dadurch eine neue Selbstpositionierung zur eigenen Wirklichkeitserfahrung möglich wird. Kontinuität bleibt durchaus erhalten, aber diese muss immer daran orientiert sein, dass die befreiende Diskontinuität der Evangeliumsbotschaft hervortreten, ja in das Leben der Akzipierenden einbrechen kann. Gerade in dieser Hinsicht hilft auch der von Winter verwendete Musterbegriff weiter, der auf den überkommenen Zusammenhang von Sachbezug und sprachlichem Ausdruck angewandt werden kann. Auf der Ebene des Sachinhalts liegt durchaus ein Muster vor, das jedoch auf einen neuen Kontext hin interpretiert wird, sodass es in diesen sprechen kann. Dafür kann es notwendig werden, den sprachlichen Ausdruck zu verändern. Für Traditionsprozesse ist also geschichtliche Veränderung konstitutiv, da gerade in Momenten der Brüchigkeit und Infragestellung Traditionen Traditionen bleiben, wenn sie angeeignet werden. Für die Überlieferung der christlichen Botschaft bedeutet das ein fortwährendes Übersetzungsgeschehen des biblischen Inhalts in die Gegenwart.

## Literaturverzeichnis

- Alkier, Stefan, Hrsg. *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen: Tagung Sola Scriptura 2017, Frankfurt am Main*. Unter Mitarbeit von Dominic Blauth und Max Botner. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Alkier, Stefan, Chrēstos K. Karakolēs, und Tobias Nicklas. *Sola Scriptura ökumenisch*. Paderborn: Brill; Schöningh, 2021.
- Beintker, Michael. „Art. Tradition VI. Dogmatisch.“ *Theologische Realenzyklopädie* 33 (2002): 718–24.
- Bernheim, Ernst. *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: Mit Nachweis d. wichtigsten Quellen u. Hilfsmittel zum Studium d. Geschichte*. 6. Aufl. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.
- Bokedal, Tomas, Ludger Jansen, und Michael Borowski, Hrsg. *Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2023.
- Brunner, Peter. *Schrift und Tradition*. Berlin: Luther-Verlag, 1951.
- Costanza, Christina, Martin Keßler, und Andreas Ohlemacher, Hrsg. *Claritas scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Sicht*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Cullmann, Oscar. *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. Zürich: Zwingli-Verlag, 1954.
- Danz, Christian. *Gottes Geist: Eine Pneumatologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- Denzinger, Heinrich. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch – Deutsch*, herausgegeben von Peter Hünermann. 38. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 1999.
- Dingel, Irene, Hrsg. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BSELK). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

- Droysen, Johann Gustav. *Grundriss der Historik (1882)*. 3. Aufl. Halle/Saale: Niemeyer, 1925.
- Ebeling, Gerhard. „'Sola scriptura' und das Problem der Tradition.“ In *Wort Gottes und Tradition*, herausgegeben von Gerhard Ebeling, 91–143. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Focken, Friedrich-Emanuel, und Frederike van Oorschot, Hrsg. *Schriftbindung evangelischer Theologie: Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Gemeinhardt, Peter. „Traditionsbindung und Traditionskritik bei Melancthon.“ In Gemeinhardt; Oberdorfer, *Gebundene Freiheit?*, 31–61.
- Gemeinhardt, Peter, und Bernd Oberdorfer, Hrsg. *Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- Grimm, Jacob, und Wilhelm Grimm. „Art. Tradition.“ In *Deutsches Wörterbuch, Bd. 11, I. Abteilung 1. Teil T – Treftig*, herausgegeben von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Sp. 1022–25. Leipzig: Hirzel, 1935.
- Hamilton, Nadine, Stephen James Hamilton, und Christoph Wiesinger, Hrsg. *Sola Scriptura: Zur Normativität der Heiligen Schrift*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Härle, Wilfried. „Tradition und Schrift als Thema des interkonfessionellen Dialogs heute aus evangelischer Sicht.“ In *Kircheneinheit und Weltverantwortung: Festschrift für Peter Neuner*, herausgegeben von Christoph Böttigheimer und Hubert Filser, 617–32. Regensburg: Pustet, 2006.
- Hauschild, Wolf-Dieter. „Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation.“ In *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*, herausgegeben von Wolhart Pannenberg und Theodor Schneider, 195–231. Freiburg i. Br./Göttingen, 1992.
- Kasper, Walter, Hrsg. *Glaube und Geschichte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1970.
- Kasper, Walter. „Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte (1967).“ In *Glaube und Geschichte*, herausgegeben von Walter Kasper, 49–66. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1970.
- Kasper, Walter. „Tradition als Erkenntnisprinzip: Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte.“ *Theologische Quartalschrift* 155 (1975): 198–215.
- Kasper, Walter. *Jesus der Christus (1974)*. Walter Kasper. Gesammelte Schriften (WKGS) 3. Freiburg i. Br.: Herder, 2007.
- Kasper, Walter. *Der Gott Jesu Christi (1982)*. WKGS 4. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.
- Kasper, Walter. *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. WKGS 1. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
- Kasper, Walter. „Bewahren oder Verändern? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche (1991).“ In Kasper, *Evangelium und Dogma*, 543–62.
- Kasper, Walter. „Dogma unter dem Wort Gottes (1965).“ In Kasper, *Evangelium und Dogma*, 43–150.
- Kasper, Walter, Hrsg. *Evangelium und Dogma: Grundlegung der Dogmatik*. WKGS 7. Freiburg i. Br.: Herder, 2015.
- Kasper, Walter. „Schrift und Tradition – eine *Questio disputata* (1964).“ In Kasper, *Evangelium und Dogma*, 369–85.
- Kasper, Walter. „Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip (1985).“ In Kasper, *Evangelium und Dogma*, 508–42.
- Kasper, Walter. „Tradition auf dem Prüfstand (1969).“ In Kasper, *Evangelium und Dogma*, 477–82.
- Kasper, Walter. „Aufgaben der Christologie heute (1977).“ In *Jesus Christus – das Heil der Welt: Schriften zur Christologie*, herausgegeben von Walter Kasper, 133–49. WKGS 9. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.

- Kasper, Walter. „Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem (1987).“ In *Die Wahrheit in Liebe tun: Schriften zur Pastoral I*, herausgegeben von Walter Kasper, 181 – 99. WKGS 17,1. Freiburg i. Br.: Herder, 2018.
- Kirchner, Hubert. *Wort Gottes, Schrift und Tradition: Ökumenische Studienhefte 9*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Leppin, Volker. „Tradition und Traditionskritik bei Luther.“ In *Gebundene Freiheit?*, 15 – 30.
- Leppin, Volker. „Differenz oder Harmonie: die Herausbildung der konfessionellen Unterschiede im Schriftverständnis vor spätmittelalterlichem Hintergrund.“ In *Der Streit um die Schrift*, herausgegeben von Irmtraud Fischer et al., 225 – 44. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2018.
- Luther, Martin. „Von Menschenlehre zu meiden (1522).“ *WA 10/II*: 72 – 86.
- Luther, Martin. „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum / Wahrheitsbekräftigung aller Artikel Martin Luthers, die von der jüngsten Bulle Leos X. verdammt worden sind (1520), in: *WA 7*, (91) 94 – 151: Übersetzung: Sibylle Rolf.“ In *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe: Band 1. Der Mensch vor Gott*, herausgegeben von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg, 71 – 217. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006.
- Maikranz, Elisabeth. *Tradition und Schrift: Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Meyer, Harding. *Das Wort Pius' IX: „Die Tradition bin ich“. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I*. München: Kaiser, 1965.
- Meyer, Harding. „Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles Problem.“ In *In necessariis unitas: Mélanges offerts à Jean-Louis Leuba*, herausgegeben von Richard Stauffer, 265 – 82. Paris: Cerf, 1984.
- Mostert, Walter. „Scriptura sui ipsius interpres: Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther.“ *Luther Jahrbuch 46* (1979): 60 – 96.
- Neuner, Peter. *Der Streit um den katholischen Modernismus*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2009.
- Nüssel, Friederike. „Das Konkordienbuch und die Genese einer lutherischen Tradition.“ In Gemeinhardt; Oberdorfer, *Gebundene Freiheit?*, 62 – 83.
- Oberdorfer, Bernd, und Uwe Swarat, Hrsg. *Tradition in den Kirchen: Bindung, Kritik, Erneuerung*. Frankfurt am Main: Lembeck, 2010; im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA).
- Pannenberg, Wolfhart. „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung.“ In Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), 91 – 114.
- Pannenberg, Wolfhart. „Einführung.“ In Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), 7 – 20.
- Pannenberg, Wolfhart. „Nachwort zur zweiten Auflage.“ In Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (1961), 132 – 48.
- Pannenberg, Wolfhart, Hrsg. *Offenbarung als Geschichte* (1961). In Verbindung mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens, Trutz Rendtorff. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Pannenberg, Wolfhart. „Das christologische Fundament der Anthropologie.“ *Concilium 9*, Nr. 6 (1973): 425 – 34.
- Pannenberg, Wolfhart. „Die Krise des Schriftprinzips (1962).“ In Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, 11 – 21.
- Pannenberg, Wolfhart, Hrsg. *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

- Pannenberg, Wolfhart, Hrsg. *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.
- Pannenberg, Wolfhart. „Heilsgeschehen und Geschichte (1959).“ In Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, 22 – 78.
- Pannenberg, Wolfhart. „Christologie und Theologie (1975).“ In Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze*. Band 2, 129 – 45.
- Pannenberg, Wolfhart. *Grundzüge der Christologie*. 7. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn, 1990.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band 1. Gesamtausgabe neu herausgegeben von Gunther Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematische Theologie*. Band 2. Gesamtausgabe neu herausgegeben von Gunther Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- Pannenberg, Wolfhart, und Theodor Schneider, Hrsg. *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition*. Freiburg i. Br./Göttingen, 1992.
- Schiller, Friedrich. „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ *Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 17: Historische Schriften: Erster Teil*, 1970, 359 – 77, 07.03.2021, <https://www.proquest.com/books/was-heißt-und-zu-welchem-ende-studiert-man/docview/2355802072/se-2?accountid=11359>.
- Schilson, Arno. „Art. Tradition.“ *Wörterbuch des Christentums*, 1988, 1271 – 72.
- Schmid, Konrad. *Heilige Schriften in der Kritik: XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5. – 8. September 2021 in Zürich)*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023.
- Skydsgaard, Kristen Ejner. „Schrift und Tradition: Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie.“ *Kerygma und Dogma* 1 (1955): 161 – 79.
- Sperander. *A la Mode – Sprach der Teutschen, Oder Compendieuses Hand-Lexicon: In welchem die meisten aus fremden Sprachen entlehnte Wörter und Redens-Arten, So in denen Zeitungen, Briefen und täglichen Conversationen vorkommen, Klar und deutlich erklärt werden. Nach Alphabetischer Ordnung / mit Fleiß zusammen getragen*. Nürnberg: Buggel und Seitz, 1728.
- Sperl, Adolf. „Zur Geschichte des Begriffes ‚Tradition‘ in der evangelischen Theologie.“ In *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart. Theologische Aufsätze von Mitarbeitern an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Herausgegeben anlässlich des 10. Jahrestages ihres Bestehens am 10. Dezember 1957*, herausgegeben von Wilhelm Andersen, 147 – 59. München: Kaiser, 1957.
- Steenblock, Volker. „Art. Tradition.“ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10: 1315 – 29.
- Stengel, Friedemann. *Sola scriptura im Kontext: Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016.
- Tietz, Christiane, und Klaus von Stosch, Hrsg. *Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022.
- Wick, Peter, und Malte Cramer, Hrsg. *Allein die Schrift? Neue Perspektiven auf eine Hermeneutik für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.
- Winter, Thomas Arne. *Traditionstheorie: Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

Katrin Visse

# Ein christlich-muslimisches Gespräch über Tradition

Aus der Perspektive eines Gläubigen ist Tradition nicht nur etwas Vergangenes, auf das man zurückgreift, um ein gemeinsames ‚Ganzes‘ auch in der Zukunft zu erhalten – es ist etwas darüber hinaus.<sup>1</sup> Tradition bedeutet Herkunft – auch für die, die neu dazukommen. Vor allem aber gehen christliche und muslimische Gläubige<sup>2</sup> davon aus, dass Gott darin mindestens indirekt eine Rolle spielt. Sei es als eine Kraft, die diesen Prozess begleitet oder als menschliche Antworten auf seine Wirkung – wenigstens aber als Ursprung: Denn Muslim:innen und Christ:innen gehen, wie alle Angehörige von Offenbarungsreligionen, davon aus, dass sie zuvor *Empfangenes* weitergeben. Gottes erstes Geben (von Offenbarung, Schöpfung, von Leben überhaupt) ist der Beginn von christlicher und muslimischer Tradition. Dieses Geben erschöpft sich nicht nach einem ‚ersten Mal‘, sondern wird in der Tradition weiterhin wirkmächtig geglaubt. Und es bedeutet darüber hinaus, dass die Gegenwart und alle Entscheidungen, die darin getroffen werden, selbst wiederum Teil der künftigen Tradition werden. Aus diesem Grund stellt sich Gläubigen beider Religionen immer wieder die Frage danach, was aus der Vergangenheit beibehalten werden muss und was neu hinzukommen kann oder muss. Wenn also Gläubige durch veränderte Kontexte (wie zum Beispiel durch Migration) herausgefordert sind, die eigene Glaubenspraxis neuen Gegebenheiten anzupassen, müssen sie ihre normativen Quellen hinterfragen und auf diese veränderten Kontexte hin anwenden. Dabei kann es sein, dass eine Antwort aus ‚der Tradition‘ heute und hier nicht mehr passt, weil sich die Umstände geändert haben – oder es sich zeigt, dass etwas in ‚der Tradition‘ schon immer ‚falsch‘ war (wie zum Beispiel die Sklaverei) und einer Korrektur bedarf. Anderes darf möglicherweise keinesfalls verändert werden, weil man damit Wesentliches preisgeben würde. Das Wissen um die eigene Geschichtlichkeit und die Kontingenz dessen, wie dieses *traditum* mir begegnet, ist hierbei immer mit zu reflektieren. Hinzu kommt noch, dass das Überlieferte, der Vorgang des Überliefers, die Überlieferer ebenso wie deren Empfänger aufs Engste miteinander verwoben sind.

All diese Fragen – nach der Geschichtlichkeit und Gültigkeit der eigenen Tradition und damit nach der Veränderbarkeit des eigenen Glaubens – nicht zu stellen,

---

<sup>1</sup> Viele der nachfolgenden Gedanken habe ich schon ausführlich dargelegt in Katrin Visse, *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch* (Zürich: TVZ, 2020).

<sup>2</sup> Und natürlich auch jüdische, die in diesem Gespräch jedoch nicht berücksichtigt werden.

ist keine Option. Denn für Gläubige geht es darum, diese Tradition, in der sie stehen, immer wieder neu zur Geltung zu bringen – das heißt, sie sich anzueignen und zu leben. Sie wird jedoch nicht immer und nicht mit der gleichen Dringlichkeit gestellt, das wäre eine Überforderung. Vielmehr ist es auch möglich, sich unhinterfragt, kritisch, ‚nur‘ emotional oder ohne volle Bejahung in eine Tradition zu stellen oder darin zu bleiben.

Die Unterschiede zwischen Christentum und Islam sollen im Folgenden nicht verleugnet werden, vielmehr sind sie Voraussetzung für ein fruchtbares Gespräch. Eine Gemeinsamkeit jedoch ist für dessen Zustandekommen ebenso grundlegend, nämlich jene: Beim Nachdenken über Tradition stehen beide in der Spannung zwischen Offenbarung und Geschichte. So wie der Koran die menschliche arabische Sprache angenommen hat, hat Jesus die Gestalt eines Menschen angenommen – beide jeweils zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Das Nachdenken über Tradition findet unter ähnlichen Bedingungen statt.

So geht es darum, wie in einem Gespräch unter Freund:innen, im Bewusstsein der Unterschiede zwischen beiden Religionen die oben genannten Fragen nach Tradition gemeinsam zu bewegen. Zunächst wird der eigene (christliche-katholische) Verstehenshorizont dargelegt und sodann zwei sunnitisch-muslimischen Perspektiven ‚zugehört‘. Dies geschieht in Form eines ‚Gesprächs‘ bzw. eines ‚vorsichtigen Vergleichs‘, in dem Raum für Unberechenbares und Differenz gegeben wird.<sup>3</sup> Die zugrundeliegende Haltung ist hierbei die einer „interreligiösen Gastfreundschaft auf der hermeneutischen Ebene“<sup>4</sup> und ein Bewusstsein um die eigene Perspektive, die sich als eine „wechselseitig inklusivistische“<sup>5</sup> begreift. Dabei wird nicht etwa ein Konsens in etwaigen Antworten gesucht, aber das gemeinsame Abarbeiten an gleichen Fragen bei ähnlichen Bedingungen wertgeschätzt und erprobt. Gerade in der Differenz, so ist zu zeigen, ergeben sich neue Sichtweisen auf das Eigene und es werden weiterführende Fragen evoziert. Symmetrie oder Repräsentativität ist hierbei weder angestrebt noch möglich. Denn allein schon der Versuch, eine Symmetrie herzustellen (an welchen Parametern wollte man diese messen?), ist oft schon Ausdruck einer Asymmetrie oder Ausdruck einer hegemonialen Suche nach Selbstbestätigung.

Wie also denken zwei Muslim:innen über Tradition nach – und zu welchen weiterführenden Assoziationen führt das die in der katholischen Theologie ge-

---

3 Vgl. zur Methode ausführlicher Visse, *Tradition*, 29–37.

4 Vgl. dazu Marianne Moyaert, *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality* (Amsterdam: Rodopi, 2011).

5 Vgl. Michael Bongardt, „Aufs Ganze gesehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blickes auf die Welt,“ *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000): 142–54 und Reinhold Bernhardt, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (Zürich: TVZ, 2019).

schulte ZuhörerIn? Und könnte daraus wieder ein bereichernder Gedanke für die erstgenannten werden? Darum soll es im Folgenden gehen. Zunächst aber ist transparent zu machen, auf welche Assoziationen und welches Vorverständnis zum Thema Tradition die muslimischen Positionen bei der ‚ZuhörerIn‘ treffen:

## 1 Eigene Bezugspunkte zu ‚Tradition‘

Christ:innen begreifen ihre Tradition als eine immer neue Ausdeutung und Aktualisierung dessen, was bereits offenbar wurde und sich immer wieder neu offenbart. Nun ist das zentrale Christusereignis nicht mehr unmittelbar verfügbar, sondern nur noch als menschliche Antworten auf dieses Ereignis zu erfahren, die natürlich plural sind.<sup>6</sup> Ihre Pluralität belegt zugleich auch, dass Menschen in Freiheit auf dieses Ereignis antworten.

Die göttliche Offenbarung liegt immer nur durch das Zeugnis derjenigen vor, die diese Offenbarung annehmen und sich davon ergreifen lassen.<sup>7</sup> Daher ist das zu Überliefernde (das *traditum*) allen in diesem Prozess Teilnehmenden ausgeliefert. Diese eine Dialektik ist auch in der Abendmahlsparadosis im Brief des Apostels Paulus an die Korinther sichtbar: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich auch übergeben (*tradidi*) habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, da er übergeben/preisgegeben/verraten wurde (*tradebatur*), das Brot, sagte Dank, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis.“<sup>8</sup> Der schmale Grat zwischen weitergeben, übergeben und dabei preisgeben wird darin auch semantisch sichtbar. Vielleicht ist er sogar einkalkuliert, denn das Christentum beginnt auch mit einer Preisgabe: Jesus wird verraten (von Petrus) und dem Tod preisgegeben (vom Vater).

Für das katholische<sup>9</sup> Nachdenken über Tradition ist neben der Bindung an die Schrift auch die Summe dessen, was in der Geschichte der Kirche gelebt und geglaubt wurde, relevant. Man versteht sich in Gemeinschaft mit denjenigen, die vor

---

6 „[D]er Inhalt der Tradition ist nicht einhellig benennbar; ihre Existenz sei dem Trienter Konzil jedoch eindeutig definiert. So ist Tradition zwar ein häufig gebrauchter, aber wenig eindeutiger Begriff der kirchlich-theologischen Sprache“ (Rainer Kampling, „Tradition,“ in *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 5 (München: Kösel, 1991), 329–41, 331.

7 Der Aphorismus „Nur an der Antwort haben wir das Wort“ (Hans Urs von Balthasar, „Gott redet als Mensch,“ in *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, hg. Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960), 73–99,98) fasst dies zusammen.

8 1Kor 11,23 f.

9 Da es in diesem Band mehrere Beiträge aus der evangelischen Theologie gibt, werden hier nun Spezifika des katholischen Traditionsverständnisses markiert.

und neben und nach einem selbst glauben. Dies neben der Schrift als Erkenntnisquelle zu sehen, heißt auch, dass ich nicht mein eigenes Reformverständnis absolut setzen kann, mich also selbst relativieren muss: Warum sollte ich jetzt etwas besser wissen als die Menschen, die vor mir geglaubt haben oder die andernorts mit mir die Gemeinschaft der Kirche bilden? Aus diesem Korrektiv ergibt sich aber gleich die nächste Frage: Wer bildet eigentlich diese ‚Kirche‘, deren Verständnis zu beachten ist? Ist es nur das Lehramt oder sind es alle, die sich um einen gemeinschaftlichen Glauben an Jesus Christus bemühen? In diesem Zusammenhang steht auch die Frage nach dem ‚Glaubenssinn‘ (*sensus fidei*), und auch die Frage danach, wie er gepflegt und evoziert wird. Darauf wird später zurückzukommen sein.

Aber selbst wer für ein enges Traditionsverständnis in einer sehr engen ‚Verständnisgemeinschaft‘ (wie der des Lehramtes) argumentiert, findet innerhalb dessen, was in der Kirche alles schon gedacht und geglaubt wurde, keine Eindeutigkeit. Auch hier sind Bruch *und* Kontinuität zu finden. So hat beispielweise die Katholische Kirche im II. Vatikanum – nach den Erfahrungen des Holocausts – ihre Positionen zum jüdischen Glauben grundlegend verändert.<sup>10</sup> Hier wird implizit gesagt: Eine bisherige Einsicht ist falsch, sie war auch schon immer falsch, und muss revidiert werden. Andere sprechen lieber davon, dass eine nun tiefere Weisheit und eine tiefere Erkenntnis vorlägen.<sup>11</sup> Die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* (1965) formuliert dazu, dass die Kirche die „Fülle der göttlichen Wahrheit“ noch nicht hat, sondern ihr „entgegenstrebt“ und dass es in der Tradition implizite Wahrheiten gebe, die noch tiefer zu verstehen sind.<sup>12</sup>

Ähnliches ließe sich auch argumentieren mit der Aufgabe des Monogenismus. Dieser wurde 1950 noch von Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* als eine Bedingung für ein authentisches Verständnis der Erbsündenlehre erklärt. Aber schon ab dem nächsten Papst wurde diese Position kollektiv ignoriert, bis sie im neuen Katechismus einfach weggelassen wurde. Ähnlich verhält es sich mit dem

---

10 Vgl. dazu das Konzil von Basel (1434), 19. Sitzung: hier werden „Juden und andere Ungläubige“ genötigt, Missionspredigten beizuwohnen. Ganz anders hingegen die Konzilserklärung *Notra Aetate* (1965), in der herausgestellt wird, dass Muslime, „die den einzigen (*unicum*) Gott anbeten“ von der Kirche mit Wertschätzung („*cum aestimatione*“) betrachtet werden. Ähnlich in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* (1964), in dem es sogar ausdrücklich heißt, dass die Muslime mit uns („*nobiscum*“) den einzigen Gott anbeten (16).

11 Wie beispielsweise Walter Kasper in Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung* (Freiburg i. Br.: Herder, 2011), 418–25.

12 Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* Über die göttliche Offenbarung, Nr. 8; in: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilscompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister* (Freiburg i. Br.: Herder 1981), S. 371. Auch online unter [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html) (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

Recht auf Religionsfreiheit, das 1965 in der Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* erstmalig verbindlich festgehalten wird und eindeutig den vorhergehenden Lehren zu dieser Fragestellung widerspricht. Auch hier gibt es Stimmen, die versuchen, eine Linie der Kontinuität zu ziehen, anstatt den Bruch mit ‚der Tradition‘ als dem, was vorher war, zu benennen.<sup>13</sup>

Hier wird deutlich, dass ‚Brüche‘ und Veränderungen selbst gespeist sind aus wieder Entdecktem, Vergessenem oder neuen Lesarten von schon Gedachtem – allerdings nicht nur, denn sonst käme dies einer Stagnation gleich. Ein muslimischer Denker hat diesen Bruch mit der Tradition zur Tradition erhoben: Fazlur Rahman. Seine Gedankengänge werden im folgenden Kapitel dargelegt:

## 2 Fazlur Rahman: Bruch als Kontinuität

Fazlur Rahman<sup>14</sup>, muslimischer Theologe, der 1919 im später pakistanischen Teil Indiens geboren wurde, wendet sich in seiner Koranhermeneutik gegen eine einfache Nachahmung (*taqlid*) dessen, was es in der Geschichte schon gibt. Seine These ist, dass Muslim:innen immer wieder die gleichen Bewegungen und Anstrengungen (*iğtihād*) unternehmen müssten, um im Koran den Willen Gottes für ihre jeweilige Zeit und Umstände zu erkennen. Die Kontinuität besteht dann darin, an dem Vorhergehenden *vorbei* einen immer wieder frischen und aktuellen Zugang zu suchen bzw. in der immer wieder gleichen Bemühung um eine Unmittelbarkeit.

Dabei steht für Fazlur Rahman außer Frage, dass der Koran wörtlich offenbart wurde und nicht nur seine ‚Bedeutung‘ oder seine Ideen.<sup>15</sup> Verse, in denen soziale und politische Probleme verhandelt werden, versteht Rahman aber nicht absolut, sondern eher als eine Kommentierung oder Anwendung der koranischen Ethik.<sup>16</sup> Dafür liest und versteht er den Koran zunächst als eine göttliche Antwort auf die moralisch-soziale Situation, in der er offenbart wurde, also der des Arabien im 7. Jahrhundert. So sei zunächst der Kontext der Offenbarung zu rekonstruieren um dann so gut wie möglich zu verstehen, mit welchem Ziel Gott bzw. der Koran in welcher Situation spreche.

<sup>13</sup> Die prominenteste ist Benedikt XVI., vgl. hierzu seine Rede im Deutschen Bundestag am 22.09.2011, abzurufen unter <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/benedict/rede-250244> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

<sup>14</sup> „Fazlur Rahman“ sind seine beiden Vornamen, sein Familienname lautet „Malak“. Aber unter „Fazlur Rahman“ hat er alle seine Bücher verfasst.

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 30.

<sup>16</sup> Fazlur Rahman, „Interpreting the Qur’an,“ *Afkar Inquiry* 3/5 (1986): 45–49, 49.

Dass diese Rekonstruktion und damit eine Annäherung an das ‚Gemeinte‘ oder die koranische Ethik möglich ist, davon ist Fazlur Rahman überzeugt. In seiner Einleitung zu *Islam and Modernity* zitiert er den italienischen Rechtstheoretiker Emilio Betti, den der Philosoph Hans-Georg Gadamer in *Wahrheit und Methode* wiederum als Kontrapunkt für seine eigenen Ausführungen verwendet, und den Rahman bei Gadamer gefunden hat. Für Betti ist Verstehen „ein Wiedererkennen und Nachkonstruieren des Sinnes“. In der deutschen Ausgabe, auf die Gadamer sich bezieht (und die Rahman wiederum auf Englisch zitiert), heißt es:

[...] es ist ein Zurück- und Zusammenführen und Wiederverbinden jener Formen mit dem inneren Ganzen, das sie erzeugt hat und von welchem sie sich getrennt haben. Eine Verinnerlichung dieser Formen; wobei allerdings ihr Inhalt in eine von der ursprünglichen verschiedenen Subjektivität verlegt wird. Man hat es demnach mit einer Umkehrung (Inversion) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozeß zu tun, einer Umkehrung, derzufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Wege den schöpferischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muss, dessen *Nachdenken* er in seinem Inneren durchzuführen hat.<sup>17</sup>

Rahman kannte Betti wohl nur durch die englische Übersetzung und Zitierung durch Gadamer; aber in dem kurzen Zitat fand Rahman, woraufhin er auch hinauswollte. Anders als Gadamer, der meint, dass jeder Leser durch seine Geschichtlichkeit schon bestimmt ist und es deswegen kein objektives Verstehen geben könne, meint Fazlur Rahman, dass es prinzipiell möglich ist, der koranischen Weltanschauung – eben dem, wie Gott seinen Koran *gemeint* hat – möglichst nahezukommen. Die historische Distanz ist kein Graben, sondern sie bietet einen ‚*rational space*‘ für dieses Verstehen.

Die mit Hilfe der Geschichtswissenschaften, Literatur, Psychologie, Sprachwissenschaft und anderen Wissenschaften erlangten Erkenntnisse um ein ‚Ge-

---

17 Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), 93. In der englischen Version, die Rahman leider verwendet (obwohl er ja Deutsch konnte!), schreibt Gadamer über Betti: „Thus, he writes, for example, that understanding is a recognition and reconstruction of the meaning, and he explains by saying that it is an understanding of a mind speaking through the forms of its objectification to another thinking mind, with the former considering itself related to the latter in their common humanity; it is a process of leading back and together, and reuniting those forms with the inner whole that has brought them forth and from which they have become separated, an interiorizing of these forms, in which process their content passes into a subjectivity that is different from the one that originally contained them. Accordingly in the process of interpretation we are concerned with a reversal or inversion of the creative process, a reversal in which the interpreter has to make his hermeneutical way back along the creative path, carrying on this process of rethinking within himself“ (Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*. London (New York: Bloomsbury, 2013), 533).

meintes‘ müssen dann in einer zweiten Bewegung und Anstrengung (*iğtihād*) immer wieder neu angewandt werden:

All conscious responses to the past involve two moments that must be distinguished. One is the objective ascertaining of the past (–which Gadamer does not allow), which is possible in principle provided requisite evidence is available; the other is the response itself, which necessarily involves values and which is determined by my present situation, of which effective history is a part but of which my conscious effort and self-aware activity also constitute an important part.<sup>18</sup>

Weil es für Fazlur Rahman keinen privilegierten Punkt in der Geschichte gibt, an dem die Menschen die koranische Weltanschauung besser verstehen (und anwenden) können, besteht Tradition im immer wieder neuen Ringen um diese Frage. In seinen Worten: „We must perform the same feat ourselves, with our own effort, for our own contemporary history.“<sup>19</sup>

Ähnlich kritisch wie mit dem Koran geht Fazlur Rahman mit der Sunna vor. Die gesammelten Überlieferungen über die Taten und Aussagen des Propheten, die Sunna, sind ein weiteres wichtiges Hilfsmittel für die Bestimmung von Tradition. Fazlur Rahman beginnt zunächst diese Quellen zu hinterfragen. Als junger Gelehrter mit einer traditionellen Ausbildung nahm er in Lahore die Forschungsergebnisse des Orientalisten Ignaz Goldziher (1850–1921) zur Kenntnis. Goldziher hatte aus dem Gehalt der Sunna auch jüdische, byzantinische und persische Quellen nachweisen können und argumentierte, dass das gewaltige Hadith-Material eher die Haltungen und Ansichten der ersten Generation von Muslim:innen wiedergebe, als die Lehren des Propheten oder seiner Gefährten, und sprach diesen Hadithen – auch denen der kanonischen Sammlungen – pauschal jede Glaubwürdigkeit ab.<sup>20</sup> Rahman, der Goldziher eigens aus dem Deutschen übersetzt hatte, beschloss 1946 zum Studium der Orientalistik und Philosophie nach Oxford zu gehen. Dort setzte er sich weiter mit den Forschungen der westlichen Orientalistik auseinander – die er ernst nahm, aber deren Schlussfolgerungen er nicht teilte.

In einem jahrzehntelang dauernden Ringen bemühte er sich, seine in verschiedensten Feldern erlangten Erkenntnisse miteinander in Einklang zu bringen, also einerseits die klassischen Disziplinen der islamischen Wissenschaften nach dem Dars-e-Nizāmi-Curriculum, nämlich *fiqh* (Rechtswissenschaft), *‘ilm al-kalām*

---

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 10.

<sup>19</sup> Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Islamic Research Institute, 1965), 173.  
<sup>20</sup> Vgl. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen* (Leiden: Brill, 1920). Goldziher's Thesen und auch die seines Kollegen Ulrich Schacht sind mittlerweile vor allem durch die Hadit-cum-Matn-Methode von Harald Motzki entschärft.

(systematische Theologie), *ḥadīṭ* (Überlieferungen des Propheten), *tafsīr* (Koranegeese), *mantiq* (Logik) und *falsafa* (Philosophie) und andererseits die in Großbritannien erworbenen Kenntnisse der (westlichen) Philosophie<sup>21</sup>, und der Orientalistik. Von dieser Zeit sagte er selbst: „I experienced an acute skepticism brought about the study of philosophy. It shattered my traditional beliefs.“<sup>22</sup> Um also seinen inneren Haushalt an Überzeugungen wieder miteinander in Einklang zu bringen, unterschied Rahman zunächst zwischen gefälschten, erschaffenen und generierten Hadithen (*falsified, fabricated, generated*).<sup>23</sup> Erstere bezeichnen reine Erfindungen, so wie Schacht und Goldziher sie nachweisen konnten. ‚Generierten‘ Hadithen aber wohnt, so Rahman, das Bemühen inne, die koranische Botschaft und das Leben des Propheten nachzuahmen. Für Rahman war der Koran nicht nur ‚*moral command*‘, sondern für ihn bewirkte dieser Koran die moralische Transformation des Menschen. Der erste ‚Transformierte‘ war Mohammed; später auch andere Muslim:innen, die diese Transformation zuließen. Rahman unterstellt nun, dass viele der Hadithe von dieser Transformation beseelt sind, weil eben die erzählende Gemeinde einen legitimen Anteil an der Entstehung der Sunna hat. Die Sammlung der Hadithe, die Sunna, ist, so betont Rahman, zustande gekommen aus dem Konsens (*iğmā*) und den Anstrengungen (*iğtihād*) der frühen Gemeinde: „[...]the Sunna of the Holy Prophet was an ideal which the early generations of Muslims sought to approximate by interpreting his example in his terms of the new materials at their disposal and the new needs and that this continuous and progressive interpretation was also called „Sunnah“, even if it varied according to different regions.“<sup>24</sup>

Erst als sich am Ende des ersten Jahrhunderts in verschiedenen Regionen des muslimischen Reiches die Unterschiede in Recht und Rechtspraxis ausweiteten, begann sich die Hadithwissenschaft zu einer formalen Disziplin zu entwickeln. Rahman sah auch in der weiteren Entwicklung insbesondere im theoretischen

---

21 Er las auch im griechischen und lateinischen Original. Seine Schüler in Chicago berichteten, dass er Platon auf Griechisch auswendig zitieren konnte.

22 Fazlur Rahman, „My Belief in Action,“ in *The Courage of Conviction*, hg. Phillip L. Berman (New York: Ballantine Books, 1985), 153–59; in Donald Lee Berry, *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity* (Michigan, 1990): 51.

23 Oder auch *created*: „This movement for uniformity, impatient with the slow-moving but democratic Ijma'-process, recommended the substitution of the Hadith for the twin principles of Ijtihad and Ijma and relegated these to the lowest position and, further, severed the organic relationship between the two, This seemed to put an end to the creative process but for the fact that Hadith itself began to be created.“ (Rahman, *Islamic Methodology in History*, 21; ähnlich auch 139).

24 Rahman, *Islamic Methodology*, 27. Ähnlich auch 40 Jahre später Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunni ḥadīth Canon* (Leiden: Brill, 2007) und Scott Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal* (Leiden: Brill, 2004).

Rahmen des Rechts (*Fiqh*) den Beleg dafür, dass Muslim:innen kreativ und frei mit der Sunna und ihrem Glauben umgegangen sind.

So konnte Fazlur Rahman sagen, dass, auch wenn die Hadithe nicht nachweisbar auf den Propheten selbst zurückgehen, sie dennoch das moralische Gebot – im Gewand des damaligen Kontextes und der Gemeinde – widerspiegeln. Ein generierter Hadith *enthält* also das moralische Gebot Gottes, so wie Mohammed es verstanden hat; es *ist* es aber nicht in Reinform (man könnte vielleicht vergleichen: wie auch Zucker im Tee aufgelöst ist und diesen süßt).<sup>25</sup> Der Begriff, den er dafür prägte, lautet: *living Sunnah*.

So argumentiert Rahman später, als er von Ayyub Khan, dem Präsidenten des neu gegründeten Staates Pakistan gebeten wird, die Regierung in ihrer religiösen Politik zu beraten, beispielsweise dafür, das Erbrecht zu ändern, sodass Frauen gleichermaßen beim Erben begünstigt werden wie Männer. Ebenso votiert er dafür, die koranische Akzeptanz der Polygamie als zeitbedingt zu sehen, genauso wie die koranische Geringschätzung von Frauen als Zeugen bei wirtschaftlichen Belangen.<sup>26</sup> Letztgenanntes Beispiel versteht Rahman so, dass derjenige mit der geringeren (wirtschaftlichen) Kompetenz (im Kontext der koranischen Offenbarung also Frauen) unterstützt werden soll. In die Gegenwart übersetzt hieße dies dann, dass demjenigen mit der geringeren Kompetenz, also dem/der Laie:in, Hilfe durch einen zweiten Zeugen zuteilwerden soll, wenn er einem anderen mit größerer Kompetenz (d. h. einem Experten) gegenübertritt. Mit seinen Überlegungen hat Rahman also viele Elemente der nichtmuslimischen Koran- und Hadithforschung aufgenommen und sie aus der glaubenden Perspektive heraus verarbeitet.<sup>27</sup> Sein Schlüssel lautete: Diverse Hadithe können ‚in Wahrheit erfunden‘ sein, und damit nicht weniger wahr – weil sie Wahrheit enthalten, die über den konkreten Kontext hinausgeht.

---

<sup>25</sup> Analog könnte man hier von einem „subsistit in“ sprechen (wie in *Lumen Gentium* 8: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“). Zu der Übersetzung als „verwirklicht“ und dessen Bedeutung gibt es einen großen Diskurs. Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* Über die Kirche, Nr. 8, in: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, 15. Aufl. (Freiburg i. Br.: Herder 1981), 131. Auch online unter [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

<sup>26</sup> Vgl. 2:282.

<sup>27</sup> Der skizzierte Konflikt, den Rahman noch bearbeitete, ist in der heutigen deutschen Islamischen Theologie keiner mehr. Zur aktuellen Lehre des Hadith siehe Mohammad Gharaibeh, *Einführung in die Wissenschaften des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur* (Freiburg i. Br.: Kalam Verlag, 2016).

### 3 Die Rolle der Empfangenden: Der Glaubenssinn

Fazlur Rahmans Gedanken zur *living Sunnah* evozieren die Frage danach, inwiefern Gottes Geist oder der des Koran so wirken kann, dass er Menschen wirklich verändert und sie durch diesen Geist gottgemäß handeln. Auch Rahman selbst hat darauf vertraut, um seine intellektuelle Krise, in der er sich nach dem Studium der Orientalistik und Philosophie in Oxford befand, zu überwinden.<sup>28</sup>

Diese führende Kraft ist in der christlichen Theologie auch bekannt als eine eigenständige Erkenntnisinstanz des Glaubens. Sie wird als Glaubenssinn (*sensus fidei*) oder auch ‚Gespür‘ oder ‚Instinkt‘ der Gläubigen zusammengefasst. Der *sensus fidei* der Gläubigen kann zum *consensus fidelium* der gesamten Kirche werden, der die Kirche leitet. Dass es beispielsweise dem Glaubenssinn des Gottesvolkes zu verdanken gewesen sei, dass die Gottheit Christi im Konzil von Nizäa (325) festgehalten wurde, wird oft als ein Beispiel für den rechtleitenden Glaubenssinn des Gottesvolkes angeführt.<sup>29</sup> Ebenso berufen sich die Verkündigungen der Dogmen zur unbefleckten Empfängnis Mariens (1854)<sup>30</sup> und dem von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) auch auf diesen Glaubenssinn, der im Lehramt der Kirche dann zur Geltung komme.

Unter Berufung auf die Schrift<sup>31</sup> sagt das Konzept des *sensus fidei* aus, dass Gläubige innerhalb der Gemeinschaft der Kirche die Wahrheit des Glaubens erkennen können. Allerdings gibt es naturgemäß verschiedene Auffassungen darüber, was ‚innerhalb der Gemeinschaft der Kirche‘ meint: Ist es die unsichtbare, nicht vollendete Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, nur das Lehramt in Form der Glaubenskongregation oder allgemein die Gemeinschaft der Bischöfe und Lai:innen?

Die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* spezifiziert dazu:

Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den

---

28 Eine weitere lohnenswerte Frage für ein Gespräch, die sich aus Fazlur Rahmans Gedanken ergibt, ist die Frage danach, wie Offenbarung geschieht. Auch darüber hat Fazlur Rahman lange nachgedacht, u. a. in seiner Dissertation über Avicenna.

29 Dieses Argument verwendet u. a. John Henry Newmann in seinem Werk „On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine“ und in „The Arians of the Fourth Century“, die die Internationale Theologische Kommission zitiert in: *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* (2014), Nr. 26. Die tatsächliche Konsensfindung auf den ersten Synoden (auch zu anderen Fragen) war jedoch weder eindeutig noch einfach.

30 Pius IX. ließ eigenes eine Umfrage unter den Bischöfen erstellen. Dass diese wirklich „den“ Glaubenssinn der Gläubigen kannten, darf bezweifelt werden.

31 Joh 15, 26; 1 Joh 2, 20.27; Apg 21, 17; Joel 3, 1; Offb 2,7; Kol 1,9; 1Kor 2, 16; Eph 1, 18 u. a.

übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (zitiert wird Augustinus, KV) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.<sup>32</sup>

Damit ist jedoch noch immer nicht klarer, wer die Führung durch den Heiligen Geist für sich in Anspruch nehmen darf und wozu. Und auch nicht, wer darauf hören sollte. Wird jegliche Erfahrung und Einsicht der Gläubigen ernstgenommen, oder nur diejenige, die durch Taufe und einem ‚Habitus des Glaubens‘ resultiert? Und welcher Habitus sollte das sein?

Ein 2014 von der *Internationalen Theologischen Kommission* erstelltes Dokument versucht hier, weiter Klärung zu schaffen: Es betont, dass der Glaubenssinn einzelner Gläubiger (*sensus fidei fidelis*) nicht getrennt werden kann vom dem der Kirche selbst (*sensus fidei fidelium*)<sup>33</sup> und benennt Kriterien, wie echte Erscheinungsformen des *sensus fidei* zu erkennen sind. Diese bestehen zunächst in einer Reihe von Dispositionen: Die aktive Teilhabe am kirchlichen Leben (der Liturgie, beständigem Gebet und aktivem Engagement; zusammengefasst in dem Ausdruck *sentire cum ecclesia*),<sup>34</sup> das aufmerksame und rezeptive Hören des Wortes Gottes,<sup>35</sup> der Offenheit gegenüber der Vernunft<sup>36</sup> und dem Festhalten am Lehramt (als „die *Bereitschaft*, auf die Lehre der Hirten der Kirche zu hören“).<sup>37</sup> Außerdem wird betont, dass der *sensus fidei* nicht mit der öffentlichen Meinung verwechselt werden dürfe, manchmal auch konträr zu dieser sei<sup>38</sup> und oftmals in der Volksfrömmigkeit

---

32 Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* Über die Kirche, Nr. 12, in: Karl Rahner und Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, 15. Auflage (Freiburg i. Br.: Herder 1981), 137. Auch online unter

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

33 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 66. Wohl aber dürfen Gläubigen dem der Lehre ermächtigten Hirten ihre Zustimmung verweigern, „wenn sie in dieser Lehre die Stimme Christi [...] nicht erkennen“ (Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 63).

34 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 88–91.

35 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 92–94.

36 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 95–96.

37 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 97–98, Hervorhebung KV.

38 „In der Geschichte des Volkes Gottes war es oft nicht die Mehrheit, sondern eher eine Minderheit, die den Glauben treu gelebt und bezeugt hat. [...] Es ist daher besonders wichtig, die

(„und von Menschen über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus“)<sup>39</sup> eine missionarische Kraft entfalten könne. Die Frage, ob die Lehre den *sensus fidei* hervorruft oder der *sensus fidei* zur rechten Lehre führt, ist damit nicht gelöst. Aber die Kommission sensibilisiert in beachtenswerter Weise, dass Konflikte zwischen „Lehramt“ und der „Mehrheit der Gläubigen“ durchaus anzeigen könnten, „[...] dass gewisse Entscheidungen ohne die angemessene Beachtung der Erfahrung und des *sensus fidei* der Gläubigen von den Ermächtigten getroffen wurden“.<sup>40</sup> Es ermutigt, demütig einander zuzuhören und die „Freiheit der Meinungsäußerung“ in (Partikularkonzilien, Diözesansynoden, Pastoralräten) wahrzunehmen und so zum *sensus fidei* der ganzen Kirche auf ihrem Pilgerweg in der Geschichte beizutragen.

Die Frage nach dem *sensus fidei* führt weiter zum Schriftverständnis. Denn das, was in der Kirche vermittelt werden soll, kennt auch die Kirche allein durch das Zeugnis der Apostel. Wenn also der Glaubenssinn durch dieses Zeugnis, nämlich auch durch die Schrift, genährt wird, dann muss die Exegese zu Jesus Christus hinführen. Auch diese ist oftmals von einem ‚Glaubenssinn‘ geleitet bzw. von einem österlich inspirierten Blick.<sup>41</sup> Und natürlich stehen Lesende, die einen Text lesen oder hören, selbst schon in einer Tradition, in der dieses Verstehen stattfindet. Das ist der Zirkel, in dem unser Verstehen stattfindet, wie auch die uns vorliegende Schrift das Ergebnis davon ist, was derselbe Zirkel von Anfang an bewirkt.<sup>42</sup>

Wie auch die *living Sunnah*, wie Rahman die überlieferte Praxis der jungen Gemeinde genannt hat, sieht das Neue Testament den *sensus fidei* als einen „aktiven Faktor im Aufbau der Gemeinde“<sup>43</sup>, der wiederum im Neuen Testament bezeugt ist.

Gläubige, so lässt sich festhalten, haben unabhängig von ihrer Bildung oder Weihen einen Zugang zu Gott, der ernst zu nehmen ist. Davon zeugen Konzepte wie

---

Stimmen der ‚Kleinen, die glauben‘ (vgl. Mk 9,42) auszumachen und auf sie zu hören“ (Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 118).

39 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 109.

40 Internationale Theologische Kommission, *Sensus fidei*, Nr. 123.

41 Margareta Gruber, „Pascha-Imagination – der österliche Blick. Die Tempelreinigung als johanneisches Paradigma,“ in *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, hg. Thomas Söding (Freiburg i. Br.: Herder, 2016): 121–36 verdeutlicht dies anhand der in Joh 2,13–23 dargestellten Tempelreinigung, in der Jesus zornig den Vorhof des Tempels verwüstet („Macht das Haus meines Vaters nicht zu einer Markthalle!“ und den Auftrag gibt, den Tempel niederzureißen und in drei Tagen wiederaufzubauen). Vgl. auch Mt 21,12 ff.; Mk 11,15 ff.; Lk 19,45 ff.; Joh 2,13–16.

42 Vgl. zu diesem tautologischen Gedanken Leslie Newbigin, „*Den Griechen eine Torheit*“. *Das Evangelium und unsere westliche Kultur* (Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1986), 53.

43 Thomas Söding, „Der Sinn für Gott im Kirchenvolk,“ in *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, hg. Thomas Söding (Freiburg i. Br.: Herder, 2016): 77–103.

die vom Glaubenssinn und der *Living Sunnah*. Dabei ist die Kirche – anders als z. B. der gleich noch vorzustellende Jurist Khaled Abou El Fadl – zögerlich, diesen Sinn auch außerhalb ihrer Gemeinschaft anzunehmen. Der Glaubenssinn erschöpft sich nicht nur darin, Sätze für wahr zu halten oder sich mit bestimmten Praktiken oder Lehranweisungen zu identifizieren, sondern es ist „[...]die Bereitschaft, sich selbst von Gottes Liebe und seiner unbedingten Entschiedenheit für jeden Menschen“<sup>44</sup> bestimmen zu lassen und diese Liebe im eigenen Leben und Handeln auszudrücken. Wie jedoch das Vorverständnis für die normative Ausrichtung eines Handelns, das Gottes Gebote im eigenen Leben zur Geltung bringen soll, entsteht – und wie der Glaubenssinn gepflegt, evoziert und kultiviert wird – dazu gibt es innerhalb beider Religionen und zwischen ihnen unterschiedliche Vorstellungen.

## 4 Objektive Kriterien: Khaled Abou El Fadl

Der kuwaitisch-amerikanische Rechtsgelehrte Khaled Abou El Fadl (\*1963) sieht sehr deutlich, wie sehr der Glaubenssinn oder die Gottesbeziehung des einzelnen auch instrumentalisiert werden kann. Er zeigt, dass weder ein Konsens der Gelehrten bzw. der Gläubigen, noch ein intensiver Glaube davor schützen, Gottes Wort unmoralisch zu verstehen. Deswegen ist er auf der Suche nach objektiven Kriterien – vor allem für die Auslegung rechtsrelevanter Texte.

Abou El Fadl ist 1963 in Kuwait geboren und dort und in Ägypten aufgewachsen und ebenfalls in einer traditionellen Schule in einem zwölfjährigen Studium als Rechtsgelehrter ausgebildet worden. Auch er ist, wie Fazlur Rahman, als junger Mann in die USA emigriert und hat dort zusätzlich Rechtswissenschaften und Politikwissenschaften studiert und in amerikanischem Recht promoviert. Abou El Fadl zeigt auf, inwiefern die Juristen das in der islamischen Tradition schon vorhandene Material zur Rechtsfindung nicht oder falsch anwenden, indem sie Zitate und Anekdoten fälschlicherweise als Argument verwendeten.<sup>45</sup> Als Rechtsanwalt und Gelehrter hat er es sich u. a. zum Ziel gemacht, dem Missbrauch der Tradition etwas entgegenzusetzen und Kriterien für eine vertrauenswürdige Autorität festzulegen. Anhand aktueller, repräsentativer Rechtsurteile zeigt Abou El Fadl auf, wie selektiv

---

44 Eberhard Schockenhoff, „Der Glaubenssinn des Volkes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral durch die Gläubigen,“ in *Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, hg. Thomas Söding (Freiburg i. Br.: Herder, 2016): 305–30, 329.

45 „[Q]uotations and anecdotes do not make an argument; they simply illustrate it. It is the speaker who makes the argument“ (Khaled Abou El Fadl, *The Authoritative and the Authoritarian in Islamic Discourses. A Contemporary Case Study* (Alexandria/VA: Al-Saadawi Publications, 2002), 17).

und manipulativ viele zeitgenössische islamische Rechtsprechungen vorgehen. Abou El Fadl nennt sie fahrlässig – nicht nur in der Art und Weise, wie sie entstanden sind, sondern auch in völliger Ignoranz ihrer Folgen für z. B. die von einem Urteil betroffenen Frauen und der Gesellschaft als ganzer. Er bestreitet diese Urteile allerdings nicht, indem er deren Begründungen und zitierten Hadithe grundsätzlich infrage stellt, sondern er geht mit dem gleichen Material aus der Tradition und den gleichen Methoden gründlicher als die von ihm kritisierten Juristen vor – und gelangt so zu einem anderen Ergebnis. „It would be dishonest“, so begründet er,

[...] to claim that these determinations [those demeaning to women and men; KV] find no support in Islamic sources, for they clearly find support in a variety of traditions and precedents. However, one can justifiably argue that these determinations are inconsistent with Qur'anic morality, and that other Islamic sources challenge these determinations, at least as much as they lend them support.<sup>46</sup>

So fordert Abou El Fadl beispielsweise, dass theologische und soziale Bedingungen einer Tradition daher unbedingt in einem proportionalen Verhältnis zur Beweislast stehen sollten.<sup>47</sup> Er erinnert auch daran, dass sowohl die Exegese als auch die Jurisprudenz Methoden entwickelt hat, um der Subjektivität des Lesers etwas entgegenhalten zu können – zum Beispiel die Unterscheidung zwischen *wādiḥ* und *muḥkam*, d. h. ob Worte in einer klaren oder unklaren Bedeutung verwandt werden, oder zwischen *ḥaqīqī* und *mağāzī*, d. h. ob Wörter oder Sätze wörtlich oder metaphorisch benutzt werden.

Interessant ist auch sein Umgang mit der Sunna: Er bestreitet nicht das Hadith-Material derer, die er kritisiert, sondern er ordnet diese verwendeten Hadithe historisch ein, stellt ihnen andere gegenüber oder hinterfragt die (bewussten und unbewussten) Interessen derer, die ein bestimmtes Hadith überlieferten. Denn wenn eine Überlieferung, so Abou El Fadl, weitgehende theologische, moralische und soziale Auswirkungen hat, dann sei ihre Beweislast groß. Und wenn eine Überlieferung merkwürdig sei, weil sie unter anderem einen strukturellen oder kontextuellen Defekt habe, dann müsse man ihre Authentizität infrage stellen.<sup>48</sup>

---

46 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: One-world Publications, 2001) und Khaled Abou El Fadl, „Islamic Authority,“ in *New Directions in Islamic Thought. : Exploring Reform and Muslim Tradition*, hg. Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe (London: Tauris, 2009): 129–44, 144.

47 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 217.

48 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 213 f. Ein Beispiel: Mehrere Hadithe berichten, dass der Prophet auf die Frage, ob man sich vor ihm niederwerfen dürfe, geantwortet habe: „No! But actually, if a human could prostrate to a human it would be a wife to a husband.“ Diese Ansicht werde außerhalb jeglichen Kontextes und eher beiläufig geäußert. Zudem werde ein Zusammen-

Diese kritische Lektüre auch weitgehend anerkannter Hadithe und die Neubewertung von weniger anerkannten Hadithen ist keine neue Erfindung.<sup>49</sup> So spielten sowohl innerhalb des *isnād* (die Kette der Überlieferer eines Hadith) die Rechtgläubigkeit, das Lebensalter beim Erhalt des betreffenden Hadith, die intellektuelle Fähigkeit und die persönliche Integrität des Überlieferers eine Rolle bei der Bewertung des *isnāds* als stark oder gar nicht vertrauenswürdig. Auch wenn der *isnād* problematische Überlieferer enthält, können parallele Überlieferungen dennoch einen Hadith stützen.<sup>50</sup> Des Weiteren reflektiert Abou El Fadl den patriarchalen Kontext der Überlieferungen und den kreativen und höchst subjektiven Prozess des Sammelns, Erinnerns und Überlieferens selbst: Aus welchen Gründen hielten Menschen Aussprüche und Taten für überlieferungswert? Weil eine Entscheidung, eine Geste, eine Haltung anders als das bekannte Vorgehen war? Oder auch, um wiederum eine These zu widerlegen? Denn die Überlieferungen verrieten nicht nur etwas über den Propheten, sondern auch über die Überlieferer selbst, die bestimmte Aussagen und Taten für erinnerungswürdig hielten und andere nicht.<sup>51</sup> Die vielen frauenverachtenden Überlieferungen hält Abou El Fadl nämlich gerade für ein Produkt männlichen Widerstands gegen die aktive öffentliche Rolle, die Frauen im frühen Islam spielten, und belegt diese These mit vielen weiteren Hadithen, die genau diese öffentliche Rolle der Frauen (und den Unmut mancher Männer darüber) bezeugen.<sup>52</sup>

---

hang zwischen Ehemännern und dem Propheten hergestellt, der nicht gerechtfertigt ist. Kontext und Struktur dieser Hadithe machen sie also fragwürdig.

49 Schon die Untersuchungen zur Entstehung kanonischer Werke, wie die zwei anerkanntesten Hadith-Sammlungen von al-Buḥārī und Muslim, zeigen, wie unterschiedlich Hadithe als glaubwürdig eingeschätzt oder in der rechtlichen Beweisführung verwendet wurden. Vgl. dazu ausführlicher: Brown, *Canonization*. Hier auch der zwar obsolete, aber oft vergessene Hinweis, dass die längste Zeit Hadithsammlungen nicht einfach als Bücher aus dem Regal gezogen wurden, sondern mündlich überliefert wurden. Auch schriftliche Hadithsammlungen waren für einen Hadithgelehrten solange kontingent, bis sie diese *direkt* von einem der Überlieferer gehört – oder in dessen Anwesenheit kopiert – hatten. Brown, *Canonization*, 62 und 47.

50 Vgl. Harald Motzki, „Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften,“ in *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*, hg. Thorsten Gerald Schneiders (Wiesbaden: Springer, 2015): 57–71.

51 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 87–88.

52 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 226–30; wörtlich: „that most or all of the anti-women traditions were produced as a form of male resistance to the active public role played by women in early Islam“ (Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 230). Ähnlich argumentiert Fatima Mernissi, die darlegt, dass viele frauenfeindliche Hadithe auf die immer selben – ihre Meinung nach frauenfeindliche – Überlieferer bzw. sogar Gefährten zurückgehen. Vgl. Fatima Mernissi, *Der politische Harem: Mohammed und die Frauen* (Freiburg i. Br.: Herder, 1992).

Abou El Fadls Argumentationsweise entspricht durchaus der islamischen Jurisprudenz. Es wäre lohnend, zu überprüfen, ob das amerikanische Rechtssystem, das Abou El Fadl ja auch studiert hat, auf ihn inspirierend gewirkt hat. Denn anders als im deutschen Recht, in dem eher grundsätzlich argumentiert wird, werden Gerichtsurteile im amerikanischen Recht auch durch einzelne Präzedenzfälle erfochten. Sein Vorgehen ist weder anstößig noch neu – vielleicht sind gerade deswegen die Ergebnisse für manche so provokant.

Ähnlich grundsätzlich wie mit der Sunna geht Abou El Fadl auch mit dem Koran um. Von der Hermeneutik<sup>53</sup> inspiriert, betont Abou El Fadl, dass es einen dynamischen Prozess zwischen Autor, Text und Leser gibt, und dass die Bedeutungen eines Textes auch innerhalb eines Kontextes von interpretierenden Gemeinschaften geformt werden, die wiederum bestimmte epistemologische Annahmen, Interessen und grundsätzliche Werte teilen.<sup>54</sup> Aber auch umgekehrt formen Texte ihre Interpretationsgemeinschaften und Traditionen, die zwar Stabilität, aber auch Grenzen für weitere Entwicklungen mit sich ziehen. Traditionen seien eben nicht einfach ein Produkt von Sprache und Interpretationen, sondern „the product of normativities, commitments, and presuppositions that are mediated by texts.“<sup>55</sup> Diese Traditionen können sich auch weiterentwickeln, nicht *trotz* des Textes, sondern *wegen* des Textes.

Auch er plädiert für eine historisch-kritische Lektüre<sup>56</sup> – jedoch nicht allein: wenn es wirklich Gott ist, der durch alle Generationen und Zeitalter im Koran spricht, dann könne der Korantext nicht auf seinen historischen Kontext beschränkt werden, warnt Abou El Fadl. Ohnehin wäre es nicht mit Gottes Größe und Unveränderbarkeit zu vereinbaren, wenn man glauben würde, auch nur irgendeine Sprache könne die Großherzigkeit von Gottes Absicht erfassen.<sup>57</sup> Denn sowohl Gott als auch der Leser können ja, wenn es wirklich Gott ist, eine separate und vom Text unabhängige Beziehung miteinander knüpfen, und diese Beziehung beeinflusse

---

53 „[T]he field of hermeneutics as it developed in the West does provide useful conceptual frameworks or categories for analyzing the interpretive process and its impact on the notion of authority“ (Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 119). In den Fußnoten werden Friedrich Schleiermacher, Rudolph Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Umberto Eco, Stanley Fish, Walker Gibson, Owen M. Fiss, Wolfgang Iser u. a. genannt.

54 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 118–25.

55 Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 124.

56 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 126: „if we are reading the text for the purpose of examining its indicators and for the purpose of drawing normative implications from it, a historical reading is necessary.“

57 „I believe that it would be inconsistent with God's Majesty and Immutability to claim that any language can fully encompass the magnanimity of the Divine intent“ (Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 128).

dann wieder die Interpretation des Textes.<sup>58</sup> Was im Beispiel oben ‚Glaubenssinn‘ oder ‚Heiliger Geist‘ genannt wird, ist für Abou El Fadl die persönliche Beziehung des Lesers zu Gott. Diese Beziehung als Teil des Glaubens (*īmān*) als Art Hinweis auf den Willen Gottes mögen schwerer wiegen als Hinweise im Text und sind deswegen unbedingt ernst zu nehmen.<sup>59</sup> Aber weil die persönliche Beziehung des Lesenden und dessen Glauben und die daraus gewonnenen Hinweise für die Interpretation des Textes für andere nicht zugänglich sind, können sie autoritär missbraucht werden und sind daher auch gefährlich. Abou El Fadl scheint auch selbst als Jugendlicher eine Lebensphase durchgemacht zu haben, in der er einer einfachen und autoritären Lesart zugeneigt war und aus eigener Erfahrung deren Attraktivität kennt.<sup>60</sup> Umso wichtiger ist es ihm, autoritäre Auslegungen zu entlarven und Kriterien (für sich selbst und andere) zu entwickeln, an denen sich jede Auslegung messen lassen muss.

Wenigstens, so verlangt Abou El Fadl, muss der Interpret diese Annahmen offenlegen, sodass andere überlegen können, ob sie diese teilen oder nicht. Weil aber *īmān* nicht zugänglich ist für andere Personen, sind noch andere – objektivere – Kriterien vonnöten. Nur so, meint Abou El Fadl, könne es ein Gleichgewicht geben zwischen der Idee von individueller Verantwortlichkeit, der Tatsache von höchst unterschiedlichen und sehr komplexen Weisungen und der letztendlichen Rolle Gottes als Referenzpunkt.<sup>61</sup> Die von Abou El Fadl benannten Kriterien sind:

1. Aufrichtigkeit (*honesty*): Wer versucht, für sich und andere Gottes Gebote zu erkennen und diese aus Koran und Sunna ‚herauszulesen‘, der muss all seine Vorkenntnisse, Unkenntnisse und sein ganzes Wissen und Nichtwissen offenlegen, darf nichts verheimlichen oder verschweigen.

2. Sorgfalt und Fleiß (*diligence*): Abou El Fadl betont, dass der Koran diejenigen verurteilt, die blind den Regeln ihrer Gemeinschaft folgen, ohne selbst über diese nachzudenken oder, die ohne große Kenntnisse in Gottes Namen Forderungen an andere stellen.<sup>62</sup> Es wird erwartet, dass derjenige alles Mögliche tut, um einen Text

---

<sup>58</sup> Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 129.

<sup>59</sup> „The relationship of *īmān* is part of the relevant indicators towards the ultimate question of the Will of the Principal, and this type of indicator might in fact outweigh the textual evidence“ (Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 130).

<sup>60</sup> Vgl. Khaled Abou El Fadl, *The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books* (Lanham, Boulder u. a.: Rowman & Littlefield, 2005), 35–36. Er beschreibt dies sehr treffend als „eine Welt, in der die Großartigkeit Gottes durch die autoritäre Stimme eines selbstgerechten Ichs repräsentiert wurde.“

<sup>61</sup> Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 57.

<sup>62</sup> Zitiert werden 2:170; 5:104; 7:28; 26:74; 31:21; 43:22 und 2:80, 169; 7:28, 33; 10:68.

und seine Indikatoren zu verstehen und bereit ist, auch im Jenseits für seine Bemühungen einzustehen.

3. Vielseitigkeit (*comprehensiveness*): Geboten ist eine gründliche Investigation in alle Richtungen – also auch die gründliche Investigation in Bereiche, die eine Gegenposition untermauern oder in solche, die man aus Bequemlichkeit oder auch aus Konvention heraus bei der Recherche außen vorlassen würde.

4. Sinnhaftigkeit (*reasonableness*): Der Auslegende müsse sich dessen bewusst sein, dass Bedeutung und Wirklichkeit immer innerhalb einer Gemeinschaft entstehen. Diesen Gemeinschaften und deren Strukturen sei mit Respekt zu begegnen und es sei wichtig, nachzudenken, ob eine Deutung in der entsprechenden Gemeinschaft auch Sinn ergibt. Außerdem dürfe man Weisungen nicht in der Art lesen, dass man diese Art Anweisungen, die der Leser gerne haben möchte, *hineinliest*.<sup>63</sup>

5. Selbstbeschränkung (*self-restraint*): Die Koranverse „So mahne, denn du bist ein Mahner, / du bist keiner, der über sie Gewalt hat!“<sup>64</sup> und der Satz „Gott weiß es am besten“ drücken die Haltung aus, die ein Auslegender haben sollte: Bescheidenheit und Zurückhaltung. Das impliziert auch den Mut, möglicherweise *keine* Antwort zu geben, wenn die Beweis- bzw. Entscheidungslage unklar ist. Er muss sich den Grenzen seiner Rolle bewusst sein und ggf. nicht nur sich, sondern auch andere an diese Grenzen erinnern.<sup>65</sup>

Ein implizites Kriterium ist für Abou El Fadl Gerechtigkeit. Der Einsatz für Gerechtigkeit und der Einsatz für Gott seien das Gleiche bzw. existierten auf derselben moralischen Ebene, so Abou El Fadl.<sup>66</sup> Denn wenn der Islam eine Botschaft für alle Menschen sei, dann müsse dessen Sprechen von Gerechtigkeit und Moral nicht nur innerhalb einer bestimmten Kultur Sinn ergeben, sondern die Vorstellung von Gerechtigkeit als universellem Wert beinhalten. Das soll nicht heißen, dass nicht auch Kulturen Interpretationen weiter prägen, aber: „[...] at a minimum, it seems that serving God means serving justice, and serving justice necessarily means engaging in the search for the just, moral and humane.“<sup>67</sup>

Mit der Auslegung verbindet sich zudem eine große Verantwortung. Wer eine der fünf genannten Bedingungen nicht erfülle, werde moralisch schuldig, betont Abou El Fadl. Und ebenso: Wer erkannt habe, dass ein Auslegender nicht alle diese

---

63 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 55.

64 88:21–22.

65 Vgl. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 56.

66 „It seems to me that standing firmly for God or standing firmly for justice are one and the same, or, at least, coexist in the same moral plane“ (Abou El Fadl, „Islamic Authority,“ 144).

67 Abou El Fadl, „Islamic Authority,“ 144.

Bedingungen erfüllt, solle einen solchen nicht länger als Autorität anerkennen.<sup>68</sup> Und auch dies: Erfahre der Interpret zwischen dem Text und seiner eigenen Gewissensüberzeugung (*consciencous conviction*) eine fundamentale Kluft, so sollte eine verantwortungsbewusste und reflektierte Person weiter nachdenken und eine ‚reflektive Pause‘ machen und sich fragen: „Can I, consistently with my faith and understanding of God and God’s message, believe that God’s Prophet is primarily responsible for this tradition?“<sup>69</sup>

## 5 Freundliche Aufnahme

Zweifelsohne sind diese Kriterien eine hohe Messlatte. Sie sind so formuliert, dass sie genauso auch Christ:innen Korrektiv und Orientierung bieten können. Manche dieser Kriterien sind auch in der christlichen Theologie beherzigt worden. Das dritte Kriterium (ernsthafte Überprüfung der Argumentation des Gegners) nehmen auch die bekanntesten Werke der Scholastik, *Die Summa Theologia* des Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) und *Cur Deus homo?* des Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) ernst. Sie gewinnen die Stärke ihrer Argumentation dadurch, dass sie die Darlegung des (imaginierten) Gegenspielers intellektuell nachzuvollziehen suchen. Auch Ignatius von Loyola (1491–1556) ermahnt in den geistlichen Übungen dazu, „[...] die Aussage des Nächsten zu retten [...]; und wenn er sie nicht retten kann [...], so verbessere er ihn mit Liebe und [...] suche (er) alle angebrachten Mittel, damit jener, indem er sie gut versteht, sich rette.“<sup>70</sup> Anders als Abou El Fadl zieht Ignatius aber nicht ernsthaft in Betracht, dass der Nächste wirklich Recht haben könnte; vielmehr geht es ihm darum, dass dieser sein Gesicht wahren kann und wirklich überzeugt wird. Einen Zugewinn an tieferer Einsicht wird der nach Ignatius Handelnde wohl kaum gewinnen.

Abou El Fadl zielt gemeinsam mit den anderen Kriterien vor allem auf die *Haltung* des Auslegenden ab. Diese Haltung kennt auch die rabbinische Exegese, die sich dadurch auszeichnet, dass sie eine große Bandbreite an – einander oft widersprechenden – Auslegungen tradiert, selbst wenn sie nur von einem einzigen Gelehrten vertreten worden waren. Womöglich, so die Vorstellung, erkennt man

---

68 „If the special agents violate one of the five contingencies, they are morally culpable, and if the common agent has reason to believe that the special agent has failed to comply with the five contingencies, a moral and rational agent would no longer consider this special agent to be an authority“ (Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name*, 63).

69 Abou El Fadl, „Islamic Authority,“ 143.

70 Zitiert nach Peter Knauer, Hrsg., *Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen und erläuternde Texte* (Leipzig: Styria, 1978), 23.

erst in ein paar hundert Jahren, was Wahrheit an ihnen ist. Ähnlich wie bei Abou El Fadl wird es hier für möglich gehalten, dass jede Zeit andere neue Sinnschichten im Text entdecken kann und wird. Dieses Wissen um die Vielschichtigkeit des Textes hat wiederum zur Folge, dass Ausleger zu anderen, auch den eigenen widersprechenden Auslegungen, einen unverkrampfteren Zugang haben.

Diese Demut der eigenen Auslegung gegenüber und die Annahme, auch vermeintlich falsche Auslegungen könnten richtige Gedanken beinhalten, berücksichtigt ebenso, dass Auslegungen kontingent und zeitgebunden sind, und dass demnach eine Antwort aus einem bestimmten Kontext in einem anderen Kontext völlig unpassend – oder sogar falsch – sein kann. Zu beachten ist, dass diese Kontexte nicht nur in vertikaler Hinsicht (also zeitlich) unterschiedlich sind, sondern auch in horizontaler – nämlich in unterschiedlichen geografischen Räumen – und dadurch Lösungen aus der Tradition in der einen Region passend, in einer anderen Region hingegen unpassend sein können.<sup>71</sup> Einerseits ist die kulturelle Vielfalt unter Gläubigen eine Tatsache, andererseits ist deren sichtbare Einheit (als Kirche oder Umma) ein wichtiges Merkmal. So stellt sich die Frage, wie viel Unterschiedlichkeit, die aus der Bandbreite an Auslegungen (horizontal und vertikal) hervorgeht, eine Gemeinschaft aushalten kann, ohne dass ihr Glaube eine grundsätzlich andere Bedeutung erhält. Und ebenso, welche Auslegungen nicht nur anders, sondern schlicht *falsch* sind und dem Bild Gottes widersprechen, der sich den Menschen bzw. seine Botschaft als Sorgender offenbart.

Ebenso setzt Abou El Fadls viertes Kriterium, die Sinnhaftigkeit einer Botschaft, vor allem in Hinblick auf die Empfänger und deren Struktur (und Kultur) gründlich zu prüfen, voraus, die Empfänger (und deren Kulturen, Strukturen usw.) zu kennen und sehen (und hören) zu wollen. Deswegen ist es so problematisch, wenn dieser Kontext keine Rolle spielt oder übergangen wird.<sup>72</sup> Die Gewissenspause und die demütige Haltung, die Abou El Fadl beschreibt, können darauf hinweisen, dass

---

71 Ein anschauliches Beispiel hierfür bietet Robert Schreiter mit dem Problem der Polygynie in ländlichen Gebieten Afrikas: Muss ein Mann erst alle seine Ehefrauen wegschicken, um die Taufe empfangen zu können? Da die Polygynie in manchen Gegenden wegen des hohen Frauenüberschusses der einzige Weg ist, in einer Familie zu leben und sozial abgesichert zu sein, stellt sich diese Frage auch in ethischer Hinsicht und wird besonders schwierig, wenn sich polygam lebende Katechumenen auf die Patriarchen oder frühen Könige Israels berufen, die ja von Gott nicht nur toleriert, sondern teilweise sogar von ihm auserwählt waren. Siehe Robert J. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien* (Salzburg: Pustet, 1992), 153–54.

72 Den Fall um einen amerikanischen Basketballspieler, der sich zunächst weigerte, während die amerikanische Nationalhymne ertönte, aufzustehen, und die theologischen Argumente der Debatte darüber beschreibt Khaled Abou El Fadl, *The Authoritative and the Authoritarian in Islamic Discourses. A Contemporary Case Study* (Alexandria/VA: Al-Saadawi Publications, 2002) ausführlich.

Leser beim Lesen Erfahrungen machen, denen gegenüber sie demütig offen bleiben sollten.

Eine von Abou El Fadl ausgedrückte Überzeugung, dass Gott den Menschen Mittel an die Hand gibt, seine Offenbarung zu verstehen (um dann auch danach leben zu können), trifft auch für christliche Gläubige zu: „[I]t is contrary to the very nature of a merciful and compassionate God to leave Muslims with a Revelation that is not fully equipped to deal with the altered states of consciousness, and perceptions that are inevitable in every stage of human development.“<sup>73</sup> Den unterschiedlichen Fähigkeiten und Verfasstheiten des Menschen trägt Gott, so die gemeinsame Überzeugung, Rechnung, indem ‚seine‘ Schrift allen Menschen unter unterschiedlichen Bedingungen die Möglichkeit gibt, darin ihn und seinen Willen zu finden.

Möglicherweise kann man die Haltung – Vertrauen auf Gott und die Demut vor dem, was schon da ist – sogar kultivieren. Wie wäre es, schlägt Charles Taylor vor, wenn wir die uns umgebende moderne Gesellschaft ‚von außen‘ betrachteten – wie eine fremde Kultur, in der es eine uns bislang fehlende (oder wieder vergessene) Inkulturation unseres Glaubens zu entdecken gäbe? Charles Taylor nennt es „the Ricci-readings of modernity“<sup>74</sup>. Wenn wir so von außen auf unsere moderne Kultur schauen, sehen wir, dass es gerade der *Bruch* mit den Strukturen und Überzeugungen des Christentums war, der bestimmte Aspekte des christlichen Glaubens weiter vorangetrieben hat, als es ohne diesen Bruch geschehen wäre. Taylor liest diesen Bruch sogar als eine notwendige *Bedingung* für dessen weitere Entwicklung: „In relation to the earlier forms of Christian culture, we have to face the humbling realization that the breakout was a necessary condition of the development.“<sup>75</sup> Als Beispiele nennt Taylor die bedingungslose Anerkennung universell gültiger Men-

---

73 Khaled Abou El Fadl, Khaled. „The Epistemology of the Truth in Modern Islam,“ *Philosophy and Social Criticism* 41/4–5 (2015): 473–86, 473.

74 Der Italiener Matteo Ricci (\*1552) war als jesuitischer Missionar in China und von der chinesischen Kultur und Religion tief beeindruckt („like preaching wisdom to the wise“). Die „Ricci-Readings“ meint also, so zu tun, als könne man wie Ricci die Moderne von außen betrachten und so anerkennen, was es alles „Weises“ schon in ihr gibt (Charles Taylor, „A Catholic Modernity?,“ in *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, hg. James L. Heft (New York, Oxford: Oxford University Press, 1999): 13–38).

75 Taylor, „A Catholic Modernity?,“ 16. Weiter heißt es noch expliziter: „Somewhere along the road, this culture ceases to be simply Christian-inspired – although people of deep Christian faith continue to be important in today’s movements. Moreover, it needed this breach with the culture of Christendom [...] for the impulse of solidarity to transcend the frontier of Christendom itself“ (Taylor, „A Catholic Modernity?,“ 26).

schenrechte.<sup>76</sup> Natürlich, so Taylor weiter, sei die moderne Rechtskultur so, wie sie ist, nicht vollkommen, noch habe es in einem vergangenen stärker christlich geprägten Zeitalter jemals eine vollkommene christliche Gesellschaft gegeben. Vielmehr sei beides, nämlich die christliche Botschaft negierende und sie verwirklichende Lebensweisen, miteinander vermischt.<sup>77</sup> Worum es Taylor aber geht, ist: Der Blick von außen erlaubt es, Brüche als eine Möglichkeit zur Weiterentwicklung oder auch Korrektur der eigenen Tradition zu sehen.

Das sieht auch Abou El Fadl so. Viele normative Wertannahmen, die natürlich auch in Hadithen bzw. den Sammlungen enthalten sind, sind erst durch einen zeitlichen oder räumlichen Abstand als solche zu erkennen. So zeigt er an Hadithen, welche Abessinier, Sudanesen oder Schwarze im Allgemeinen herabsetzen,<sup>78</sup> welche impliziten normativen Wertannahmen der Überlieferer sie enthalten und kritisiert, wenn die Ausleger meinen, sich hinter einer vermeintlichen Objektivität und Buchstabentreue verstecken zu können.

Vor allem für Fazlur Rahman war der Bruch mit der ihn umgebenden Kultur und die veränderte Perspektive auf das Eigene eine Bedingung für seine weitere Entwicklung. Diesen Bruch hat er in seinem Leben und seiner Wissenschaft produktiv umgewandelt in eine tiefere Begründung des eigenen Glaubens. Erst die Begegnung mit den Forschungen Goldziher und seinen Lehrern in Oxford, Hamilton Gibb und Simon van den Bergh, beide Koryphäen der Orientalistik, ließen ihn neu auf seine Tradition blicken und so das Konzept der *Living Sunnah* entwickeln.

---

76 Dass diese sich freilich nicht allein aus dem Gedankengut des Christentums oder der anti-religiösen Aufklärung speisen und insofern auch nicht „westlich“ sind, zeigt Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011). Sie entspringen, so Joas, besonderen historischen Situationen, in denen *auch* Religion eine Rolle gespielt hat. In Hans Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?* (München: Kösel, 2015) führt er weiter aus, dass Menschenrechte das Ergebnis einer Wertschätzung des Individuums sind, die sich in mehreren Kulturräumen unabhängig voneinander herausgebildet haben. Dies zeigt Joas u. a. daran auf, dass die Europäer die Folter als legitimen Bestandteil der Strafjustiz im 18. Jahrhundert zwar in Europa abgeschafft haben, nicht aber in ihren Kolonien.

77 Taylor, „A Catholic Modernity?“, 16.

78 Zum Beispiel jenen Hadith: „Choose suitable [marriage partners] for your children, but avoid [marrying] blacks for they are a deformed race (*fa innahu lawnun mushawwah*)“ (Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*, 248).

## 6 Tradition als Beziehung?

Gläubige füllen, bildlich formuliert, den Strom ‚der‘ Tradition in winzige Flaschen ab – aber ohne dieses Abfüllen in die Flaschen wäre nichts davon fassbar. Dabei liegen Weitergabe und Verrat, wie schon erwähnt, nah beieinander. Tradition ist auch allein schon deswegen plural, weil es viele Teilnehmende in diesem Prozess gibt (und sich in dem Prozess, das jeder sich das Überlieferte anders aneignet, sich die menschliche Freiheitsgeschichte zeigt). Es ist deutlich geworden, dass Tradition dabei changiert zwischen einem immer tieferen Erschließen und einer weiteren Entfernung vom Ursprünglichen, das uns immer nur in dem Gewand derer vorliegt, die es uns bringen. Ein losgelöstes *traditum*, das in der Geschichte rein bewahrt und weitergegeben werden könnte, gibt es nicht. Selbst Traditionalisten (wie zum Beispiel Seyyed Hossein Nasr), die dies behaupten, können dieses *traditum* nicht näher definieren. Vielmehr ist der Prozess des Tradierens entscheidend, und somit auch die darin Beteiligten. Christine Büchner hat daher Tradition mit dem Begriff der Gabe beschrieben; die Grundgedanken dazu werden im Folgenden kurz skizziert:

Die Ambivalenz des Begriffs für ‚Gabe‘ ist im Englischen ‚gift‘, der auch im deutschen Wort ‚Mitgift‘ offen zutage tritt, bewahrt geblieben. Denn der Empfang einer Gabe kann den Empfänger unfreiwillig in eine Position der Schuld bringen oder auch toxisch wirken. Deswegen gibt es für Jacques Derrida die Gabe nur da, wo etwas gegeben und empfangen wird, ohne dabei eine Gabe sein zu wollen – eine Aporie.<sup>79</sup> Dabei zieht Derrida jedoch nicht in Betracht, dass die Annahme einer Gabe eine noch größere Herausforderung sein kann als das Geben der Gabe selbst. (Man denke an Menschen, die beispielsweise von ihren Angehörigen gepflegt werden.) Auch nicht, dass sich Geber vielleicht selbst als zuvor Empfangende verstehen könnten – oder dass die Freude, die der Geber beim Schenken empfinden, nicht als Motivation für das Geben der Gabe verstanden werden muss.<sup>80</sup> So stellt nun Derridas Schüler, Jean-Luc Marion, den *Empfänger* der Gabe in den Mittelpunkt. Ohne den Empfänger und dessen Empfangen, so Marion, käme die Gabe ja gar nicht zustande.<sup>81</sup> Dabei muss der Geber geben, ohne vorher zu wissen, ob der

---

<sup>79</sup> Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I* (München: Fink, 1993), 37. (Sonst, so Derrida, genehmige sich der Geber an der „Schwelle zum Geben“ schon eine symbolische Anerkennung als eine Art Gegenwert.)

<sup>80</sup> Christine Büchner, *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens* (Freiburg i. Br: Herder, 2010), 62.

<sup>81</sup> „Die Gabe ist nur Gabe, wenn sie empfangen wird; sie wird nur empfangen, wenn sie weitergegeben wird“ (Tobias Specker, *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion* (Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 2002), 337, er zitiert: „Le don ne se reçoit que pour

andere die Gabe empfängt (sonst wäre es ja ein Tausch oder eine Erpressung.) Daher besteht für Marion das Wesen der Gabe nun darin, dass sie selbst in Erscheinung tritt, indem sie anderes in Erscheinung treten lässt. Gabe und Reaktion auf die Gabe sind für ihn also nicht zwei aufeinanderfolgende Handlungen, sondern eine einzige. Die Gabe ist ein Beziehungsgeschehen, die keinen Inhalt übergibt, sondern im Akt sich weitergebender Hingabe besteht.

Christine Büchner hat diese Gedanken von Gabe als Beziehungsgeschehen auf Tradition übertragen. Demnach bilden alle Gläubigen sowohl Empfänger und Geber der Gabe zugleich. Sie führt aus: „Gott selbst ist im Traditionsgeschehen wesentlich beteiligt zu denken [...] – nicht nur als Anfang der Kette, sondern innerhalb unserer Prozesse gegenwärtig als Geist, d. h. als Geber und Gabe zugleich. Er ist der, der das Gelingen unseres Weitergebens und Empfangens erst ermöglicht.“<sup>82</sup>

So ist diese Analogie auch im ‚Weiter-Geben‘ von Tradition zu finden: etwa, wenn Dozent:innen meinen, von ihren Schüler:innen gelernt zu haben, wenn Fremde einem einen neuen Blick auf das eigene schenken oder wenn Eltern oder Katechet:innen im Umgang mit Kindern meinen, dass ihnen in der Weiter-Gabe etwas aufgegangen ist, durch das sie sich selbst als Beschenkte erleben. Vielleicht trifft sogar noch mehr zu: Wenn Gott und das, was er gibt und schenkt, also das Wesen der göttlichen Gabe, in Beziehung und in der Weitergabe erfahrbar wird, dann wäre die empfangende und weitergebende Vermittlung gleichzeitig die unmittelbarste Nähe zu Gott.

In Anbetracht des oben dargelegten und angelehnt an das Missionsverständnis der Apostelgeschichte („Sie konnten es nicht fassen, dass auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde.“<sup>83</sup>) wäre nicht nur das Weiter-Geben Aufgabe der Gläubigen, sondern in einem genauso großen Maße das Empfangen – ein Empfangen, das Raum gibt, um *anderes* sichtbar zu machen und in einer empfänglichen Haltung zu agieren. Und deswegen muss es auch Teil der Tradition sein, unseren Blick darauf auszurichten, wo wir etwas empfangen können, was schon da ist – oder sich geben will.

Die Gemeinschaft der Gläubigen ist damit Mit-Schöpfer der Gabe, die füreinander als Empfänger einspringen und sichtbar machen können, was ein Einzelner nicht kann. Damit spiegelt jeder in sich das Ganze und ist nur wahr im Kontrast zu

---

être, à nouveau donné. [...] Le don ne peut se recevoir que s'il [le bénéficiaire du don, d. A.] se donne“.

<sup>82</sup> Christine Büchner, „Tradition und Gabe. Hermeneutische Kategorien im ökumenischen Gespräch,“ in *Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*, hg. Christine Büchner, Christine Jung, Bernhard Nitsche und Lucia Scherzberg (Ostfildern: Grünewald, 2013), 184–96, 191.

<sup>83</sup> Apg 10,45.

den anderen Zeugen – die sich wie alle anderen zwischen Preis-gabe und Weitergabe bewegen. Denn so tröstlich der Gedanke einerseits ist, dass immer da, wo Menschen von Gott erzählen oder in ihrem Handeln (welches auch immer dies sein möge) sein Zeugnis weitergeben, ihm auch am nächsten sind, zeigt sich darin sowohl Ernüchterung als auch Überforderung. Denn es gibt so viele Beispiele, in denen die Weiter-Gabe eher der Vernichtung oder Verneinung der Gabe gleicht. Aber dennoch dürfen Gläubige hoffen, nicht an der Weitergabe zu scheitern, Denn die Begrenztheit der Teilnehmer:innen am diesem Geschehen kann durch die Gabe selbst aufgebrochen werden – weil sie durch die Gabe zugleich verwandelt werden.<sup>84</sup> Eine *Living Sunnah* sozusagen.

Die Idee, die Anwendungen der Gabe-Theorien auf das Verständnis von Tradition zu übertragen, ist nicht ohne weiteres auf ein wie auch immer näher bestimmtes muslimisches Traditionsverständnis zu übertragen. Beispielsweise ist es für die muslimische Theologie nicht zulässig, die Gott-Mensch-Beziehungen auch auf die Mensch-Mensch-Beziehungen zu übertragen. Gott könnte ja vielleicht ganz anders geben und empfangen, als Menschen dies untereinander tun. Aber auch nach muslimischen Gottesvorstellungen wird Gott diesen Prozess des Weitergebens und Empfangens begleiten. Abou El Fadl und Fazlur Rahman gehen ja auf unterschiedliche Art und Weise davon aus, dass die Menschen ein Gespür von Gott haben und dass Gott den Menschen in diesen Fragen nahe ist und zu leiten versucht.

Rahman hat in der bloßen Nachahmung (*taqlid*) eine immer weitere Entfernung vom Ursprung gesehen und für einen Bruch plädiert, für die die persönliche (und damit subjektive) Aneignung konstitutiv ist. In Anlehnung an Marion könnte man sagen, er fordert, in der Gegenwart der Tradition Raum zu geben, indem man sie sich durch eigene Anstrengung (*iğtihād*) neu aneignet und so ein Teil dieser Tradition wird. Die fehlende Eindeutigkeit ist dann nicht als Mangel zu sehen, sondern als Raum, in dem die Tradition sich entfalten kann.

Und Abou El Fadl weist noch auf ein Phänomen hin, das der Traditionstheoretiker Thomas Winter mit ‚Verschüttung‘ beschreibt: Verschüttete Traditionsgüter können ohne eine Aneignung – auf ‚unauthentische Weise‘ – weitergegeben werden, das heißt ihre Entgegennahme und Weitergabe bleibt in diesem Falle äußerlich und hat keinen bewahrenden, sondern *verwahrenden* Charakter. Sie werden so vor dem Verschwinden und Vergessen bewahrt, aber werden nicht mehr von ihrem Ursprung her verstanden und sind deswegen auch nicht davor gefeit, bei einer

---

<sup>84</sup> „Sie sind, was sie durch die Gabe werden, und sie werden, was die Gabe aus ihnen macht“, formuliert Ingolf U. Dalferth, „Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen,“ *Studia Theologica* 59/2 (2005): 83–103, 100.

Wiederentdeckung mit einem anderen Sinn gefüllt zu werden.<sup>85</sup> Abou El Fadl greift in seinem Vorgehen auf diese verschütteten Traditionsgüter – nämlich vergessene und gar nicht oder wenig beachtete Überlieferungen – zurück und macht diese für die gegenwärtigen Debatten wieder fruchtbar.<sup>86</sup> Damit verbunden ist auch die Warnung, die Gegenwart aktiv zu gestalten, weil auch diese einen Teil der künftigen Tradition bilden wird und jeder Präzedenzfall normatives Gewicht tragen kann.<sup>87</sup>

Ob Gott sich aber (wie die Übertragung der Gabe-Theorien auf Tradition nahelegt) zeigt, indem er *anderes* zeigt, oder ob er im Raum-Geben und Sichtbar-machen präsent zu denken ist und ob dieses dynamische Gottesbild wiederum das Verständnis von Tradition beeinflussen könnte – dies zu bewerten ist Aufgabe und Vorrecht muslimischer Theolog:innen.

So kann der Zugang über den Glauben des Anderen helfen, die eigene Pluralität zu sehen und wertzuschätzen und zugleich die Begrenztheit und Zeitgebundenheit von möglichen Kriterien aufzuzeigen, die immer nur graduell und nie prinzipiell sein können. An den Positionen von Abou El Fadl und Fazlur Rahman wird deutlich, dass beides wichtig ist: Kontinuität *und* Bruch. Nur der Bruch gewährleistet, dass das Weitergegebene auch abgelehnt werden und somit auch frei angenommen werden kann. Und nur die Verbindung zu anderen – sei es in der Gegenwart, der Zukunft oder der Vergangenheit – verbürgt, dass Tradition sich einem schon Gegebenen verdankt und eben nicht beliebig ist.

Unbenommen ist, dass es in beiden Traditionen auch Elemente gibt, die ohne eine individuelle Aneignung bewahrt und weitergegeben werden. Diese Erfahrung machen Gläubige, wenn sie beten, sich verneigen, rezitieren und Feste begehen. Dabei stellen sie die Sinnfülle ihrer Tradition immer wieder neu her.

Glauben bedeutet in beiden Traditionen, sich vertrauensvoll in eine Tradition hineinzustellen. Der Zugang über die Tradition des anderen und das Nachdenken des anderen können helfen, die Dialektik auszuhalten, dass gerade im Verändern die Treue besteht. Christ:innen und Muslim:innen können einander inspirierend über diese Fragen nachdenken. Sie können einander hinterfragen, wenn Tradition nur als Synonym für Gewohnheit begriffen wird. Differenzen können dabei schärfer zu Tage treten, als sie es ohne ein Gegenüber täten. Weiterführende Gedanken können evoziert werden und das eigene in einem anderen Licht erscheinen.

---

85 Thomas Arne Winter, *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 164.

86 Die Hoffnung auf wohl verwahrte Deposita, bzw. *das* Depositum, das wie eine Leihgabe als „anvertrautes Gut“ unversehrt in der Geschichte besteht, wird auch in der – katholischen – Rede vom *Depositum fidei* deutlich.

87 Abou El Fadl, Khaled. „Islam and Vulgarity in the Modern Age“ (2011), <https://www.abc.net.au/reigion/islam-and-vulgarity-in-the-modern-age/10101394> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

Zu gleichen Ergebnissen kommen müssen sie dabei ganz bestimmt nicht. Und sie können einander im Vertrauen darin stärken, dass Gott ihr Ringen begleitet und auch unabhängig von ihrer Weitergabe wirkt.

## Literaturverzeichnis

- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- Abou El Fadl, Khaled. *The Authoritative and the Authoritarian in Islamic Discourses. A Contemporary Case Study*. Alexandria/VA: Al-Saadawi Publications, 2002.
- Abou El Fadl, Khaled. *The Search for Beauty in Islam. A Conference of the Books*. Lanham, Boulder u. a.: Rowman & Littlefield, 2005.
- Abou El Fadl, Khaled. „Islamic Authority.“ In *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*, herausgegeben von Kari Vogt, Lena Larsen und Christian Moe, 129–44. London: Tauris, 2009.
- Abou El Fadl, Khaled. „Islam and Vulgarly in the Modern Age.“ 2011. [www.abc.net.au/religion/articles/2011/06/01/3232566.htm](http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/06/01/3232566.htm).
- Abou El Fadl, Khaled. „The Epistemology of the Truth in Modern Islam.“ *Philosophy and Social Criticism* 41/4–5 (2015): 473–86.
- Balthasar, Hans Urs von. „Gott redet als Mensch.“ In *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, edited by Hans Urs von Balthasar, 73–99. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960.
- Bernhardt, Reinhold. *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*. Zürich: TVZ, 2019.
- Berry, Donald Lee. *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity*. Michigan, 1990.
- Betti, Emilio. *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1967.
- Betti, Emilio. *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Bongardt, Michael. „Aufs Ganze gesehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blickes auf die Welt.“ *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000): 142–54.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim. The Formation and Function of the Sunni ḥadīth Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- Büchner, Christine. *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*. Freiburg i. Br: Herder, 2010.
- Büchner, Christine. „Tradition und Gabe. Hermeneutische Kategorien im ökumenischen Gespräch.“ In *Kommunikation ist möglich. Theologische, ökumenische und interreligiöse Lernprozesse. Festschrift für Bernd Jochen Hilberath*, herausgegeben von Christine Büchner, Christine Jung, Bernhard Nitsche und Lucia Scherzberg, 184–96. Ostfildern: Grünewald, 2013.
- Dalferth, Ingolf U. „Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen.“ *Studia Theologica* 59/2 (2005): 83–103.
- Derrida, Jacques. *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Fink, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London/New York: Bloomsbury, 2013.
- Gharaibeh, Mohammad. *Einführung in die Wissenschaften des Hadith, seine Überlieferungsgeschichte und Literatur*. Freiburg i. Br.: Kalam Verlag, 2016.

- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegungen*. Leiden: Brill, 1920.
- Gruber, Margareta. „Pascha-Imagination – der österliche Blick. Die Tempelreinigung als johanneisches Paradigma.“ In *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, herausgegeben von Thomas Söding, 121–36. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
- Hewer, Christopher Thomas Radbourne. *Fazlur Rahman: A Reinterpretation of Islam in the twentieth century*. Doctoral Dissertation. Birmingham, 1998.
- Internationale Theologische Kommission. *Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*. 2014.
- Joas, Hans. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.
- Joas, Hans. *Sind die Menschenrechte westlich?* München: Kösel, 2015.
- Kampling, Rainer. „Tradition.“ In *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe* 5, 329–41. München: Kösel, 1991.
- Kasper, Walter. *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg i. Br.: Herder, 2011.
- Knauer, Peter, Hrsg. *Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Leipzig: Styria, 1978.
- Lucas, Scott. *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of the Generation of Ibn Sa'd, Ibn Ma'in, and Ibn Hanbal*. Leiden: Brill, 2004.
- Marion, Jean-Luc. „Auf der Suche nach einer neuen Phänomenologie.“ In *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, herausgegeben von Jean-Luc Marion und Josef Wohlmuth, 35–52. Bonn: Borengässer, 2000.
- Marion, Jean-Luc. *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2015.
- Mernissi, Fatima. *Der politische Harem: Mohammed und die Frauen*. Freiburg i. Br.: Herder, 1992.
- Motzki, Harald. „Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften.“ In *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*, herausgegeben von Thorsten Gerald Schneiders, 57–71. Wiesbaden: Springer, 2015.
- Moyaert, Marianne. *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Moyaert, Marianne. „Response to Klaus von Stosch.“ *Studies in Interreligious Dialogue* 1 (2014): 68–72.
- Newbigin, Lesslie. „Den Griechen eine Torheit.“ *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 1986.
- Newman, John Henry. *The Arians of the Fourth Century*. London: Lumley, 1871.
- Newman, John Henry. *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, edited with an introduction by John Coulson: o.O., 1833.
- Rahman, Fazlur. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitāb al-Njāt, Book II, Chapter IV, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1952.
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Islamic Research Institute, 1965.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rahman, Fazlur. „My Belief in Action.“ In *The Courage of Conviction*, herausgegeben von Phillip L. Berman, 153–59. New York: Ballantine Books, 1985.
- Rahman, Fazlur. „Interpreting the Qur'an.“ *Afqr Inquiry* 3/5 (1986): 45–49.

- Rahner, Karl und Vorgrimler, Herbert. Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. 15. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder 1981.
- Schreiter, Robert J. *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg: Pustet, 1992.
- Schockenhoff, Eberhard. „Der Glaubenssinn des Volkes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral durch die Gläubigen.“ In *Der Spürsinn des Gottesvolkes: eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, herausgegeben von Thomas Söding, 305–30. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
- Söding, Thomas. „Geschichtlicher Text und Heilige Schrift – Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese.“ In *Neue Formen der Schriftauslegung?*, herausgegeben von Thomas Sternberg, 75–130. Freiburg i. Br./Basel: Herder, 1992.
- Söding, Thomas. „Der Sinn für Gott im Kirchenvolk.“ In *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, herausgegeben von Thomas Söding, 77–103. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
- Specker, Tobias. *Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion*. Frankfurt a. M.: Josef Knecht, 2002.
- Taylor, Charles. „A Catholic Modernity?“ In *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, herausgegeben von James L. Heft, 13–38. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Visse, Katrin. *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*. Zürich: TVZ, 2020.
- Winter, Thomas Arne. *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.



---

**II Kontinuität – Diskontinuität – Transformation  
Verschränkungen in konkreten  
Tradierungsprozessen**



Hanna Zoe Trauer

# Wahre Träume und Traumpsychologie. Tradition und Innovation bei den mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädisten

Die Beobachtung, dass Tradition und Innovation nicht immer in einem gegensätzlichen, sondern oft vielmehr in einem dynamischen und produktiven Verhältnis zueinander stehen, ist keineswegs neu und wurde mit Blick auf Wissensgeschichte, besonders in vormodernen und religiös geprägten Kontexten, nicht selten formuliert; unter anderem in Form der Beobachtung, dass auch und gerade dort, wo Stabilität und Konstanz behauptet werden, subkutan Innovation und Wandel stattfinden können.<sup>1</sup> Im Folgenden möchte ich anhand der Traumtheorien in zwei mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädien zeigen, dass Tradition nicht nur betont oder vorgeschoben wird, während sich subkutane oder sukzessive Veränderungen einschleichen, sondern das Bewahren der Tradition unter veränderten Umständen selbst zum Motor von Innovation wird.<sup>2</sup> Die Enzyklopädisten bleiben dabei ihren empirischen Beobachtungen und den ihnen bekannten traditionellen Wissensbeständen gleichermaßen verpflichtet, wobei sich nicht selten schon diese beiden Bereiche bei genauer Betrachtung als weniger klar voneinander unterscheidbar erweisen, als dies auch aktuelle Forschung noch suggeriert.

Das 13. Jahrhundert stellt für die jüdische Philosophie eine Zeit der Neuerungen und Transformationen dar. Beginnend mit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhundert und beschleunigt vor allem durch die hebräische Übersetzung von Maimonides' *Dalalat al-ḥā'irīn* (dt. *Führer der Unschlüssigen*) im Jahr 1204 entfaltet sich eine Übersetzungsbewegung, in deren Zuge zahlreiche philosophische und naturwissenschaftliche Schriften aus der arabischen in die hebräische Sprache übertragen

---

1 Vgl. dazu bspw. den Einrichtungsantrag des Sonderforschungsbereichs 980, an dem auch meine hier zugrundeliegenden Forschungen durchgeführt wurden, *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit. Antrag auf Einrichtung und Förderung des Sonderforschungsbereichs 980* (Berlin, 2011), 19–20.

2 Der vorliegende Aufsatz ist eine ausführlichere Fassung der Kurzvorstellung meines Dissertationsprojekts bei der Konferenz *Religious Traditions, Traditionalism, and Modernity* im Oktober 2022 in Heidelberg. Ich danke Nora Schmidt und Patrick Ebert sehr herzlich für diese Gelegenheit zum Austausch.

werden.<sup>3</sup> Jüdische Philosophen des arabischsprachigen Raumes hatten zuvor, wie bspw. auch Maimonides, auf (Judäo-)Arabisch an den philosophischen Auseinandersetzungen ihrer arabischen Zeitgenossen teilgenommen – Zielgruppe der Übersetzungen im 13. Jahrhundert waren nun vor allem Juden des lateinischen Sprachraumes, die zwar Hebräisch, aber kein Arabisch verstanden, sich für die Hintergründe beispielsweise der bei Maimonides ausgeführten philosophischen Argumente interessierten, und daher Übersetzungen der arabischen und judäo-arabischen Schriften nachfragten.<sup>4</sup> In diesem Kontext entstanden auch jene Schriften, die von der Forschung heute als „Hebräische Enzyklopädien“<sup>5</sup> bezeichnet werden: Kompilationen, deren Verfasser das Ziel verfolgten, möglichst viel von jenem ‚neuen‘ arabischen Wissen in einem Überblickswerk zusammenzustellen, und auf diese Weise einerseits Ordnung in das zu bringen, was als Überfülle an bisher unbekanntem Wissensbeständen empfunden wurde, andererseits häufig überhaupt erst zur Verfügung zu stellen, was als philosophisches und naturwissenschaftliches Hintergrundwissen das Interesse des Publikums geweckt hatte.<sup>6</sup>

Mein Fokus liegt auf zwei Enzyklopädisten: Shem Ṭov Ibn Falaquera (1225–1295) mit seinem Werk über die „Ansichten der Philosophen“ (*De’ot ha-Filosofim*)<sup>7</sup> –

---

3 Zur Übersetzungsbewegung und ihren Hintergründen vgl. Gad Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle,“ *Revue des Études Juives* 152 (1993): 29–136.

4 Vgl. Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence“; für eine Liste der Übersetzungen, die in jener Zeit entstanden, außerdem Mauro Zonta, „Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table,“ in *Science in Medieval Jewish Cultures*, hg. Gad Freudenthal (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012): 17–73.

5 Zu diesen Werken vgl. Steven Harvey, hg., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference* (Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000), zur Bezeichnung als Enzyklopädien Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias*, 1–28.

6 Der Verlauf der hebräischen Übersetzungsbewegung entspricht also nicht jener schematischen Vorstellung, die häufig auf Enzyklopädien angewandt wird: Dass sich zunächst eine große Menge an Wissen sammelte, die anschließend sortiert werden musste und daher in Überblickswerken zusammengestellt wurde (vgl. für dieses Schema bspw. Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient* (München: Beck, 2019), 116). Vielmehr entstanden die hebräischen Enzyklopädien und Kompilationen sogar häufig vor den Übersetzungen selbst, um das verstärkte Interesse schneller befriedigen zu können.

7 Zu Falaquera und seinem Werk vgl. Raphael Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988), zu den *De’ot ha-Filosofim* außerdem Steven Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera’s *De’ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 211–47. Alle Zitate aus der Kompilation stammen aus der Handschrift Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *De’ot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164, IMHM 13897), fols. 1a–291a (dt. Übersetzungen stets H. T.).

und Gershon ben Solomon (aktiv im 13. Jahrhundert) mit seiner Schrift „Pforte des Himmels“ (*Sha'ar ha-Shamayim*).<sup>8</sup> Beide treten an, in ihren Enzyklopädien das verfügbare Wissen über die Welt zusammenzustellen, und behaupten dabei, selbst so wenig wie möglich einzugreifen; vielmehr das zu kompilieren, was ihnen aus den hebräischen Übersetzungen und von arabischsprachigen Philosophen wie Avicenna und Averroes, sowie aus den judäo-arabischen Schriften wie jenen von Maimonides zu diesen Themen bekannt war.<sup>9</sup> Schon lange wurden diese Enzyklopädien daher von der Forschung geschätzt, und zwar vor allem als „Kulturmesser ihrer und der nächstfolgenden Zeit“<sup>10</sup>, wie Steinschneider bereits 1893 schrieb, der damit die Selbstcharakterisierung der Enzyklopädisten ernst nahm und davon ausging, dass diese tatsächlich nur das zusammenfassten, was ihnen bereits vorlag. Erst in den letzten Jahren wurde in den Blick genommen, in welcher Weise die Verfasser dieser Schriften nicht nur den Stand der Philosophie und Wissenschaften zu ihrer Zeit dokumentieren, sondern durch ihre Übersetzungs- und Kompilationstechniken selbst zum Wissenswandel beitragen, indem sie unterschiedliche Schriften gegenüberstellen, an bestimmten Stellen unterbrechen, anderes ergänzen oder kleine Umformulierungen vornehmen, und so das Wissen im Zuge des sprachlichen Transfers ganz entscheidend transformieren.<sup>11</sup>

Die beiden Enzyklopädien haben zwar viel gemeinsam, unterscheiden sich jedoch auch in einigen zentralen Punkten: Shem Tov Ibn Falaquera übersetzte selbst aus dem Arabischen und bezog häufig Schriften ein, von denen noch keine hebräische Übersetzung vorlag, und die er in seiner Enzyklopädie erstmals in dieser Sprache zur Verfügung stellte – Gershon hingegen war selbst des Arabischen nicht mächtig und beschränkte sich darauf, Abschnitte aus verschiedenen hebräischen Übersetzungen zusammenzustellen, wobei er darüber hinaus auch mündlich überlieferte Anekdoten sowie teils lateinische Wissensbestände einbezog. Bemer-

---

8 Gershons Enzyklopädie wird hier zitiert nach Gershon Ben-Shlomo, *Sha'ar ha-shamayim* (Warschau: Isaak Goldman, 1875), zu diesem Werk vgl. auch Friedrich S. Bodenheimer, *The Gate of Heaven* (Jerusalem: Kiryath Sepher, 1953) und James T. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 248–69.

9 Für den Anspruch Falaqueras, sich nur nach seinen Vorgängern zu richten und eben die ‚Meinungen der Philosophen‘ (vgl. den Titel seiner Enzyklopädie) zusammenzufassen, ohne selbst etwas hinzuzufügen, vgl. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*,“ 214. Auch Gershon verkündet, lediglich die langen und verstreuten Bücher zusammenzufassen, vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 3.

10 Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und Juden als Dolmetscher* (Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureau, 1893), 11–12.

11 Den Anstoß zu dieser tiefergehenden Beschäftigung mit den Enzyklopädien und ihrer Rolle im Wissenstransfer gab der Band Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias*.

kenswert ist – gerade angesichts der ganz unterschiedlichen Voraussetzungen in ihren Quellen – dass beide Enzyklopädisten in Bezug auf wahre Träume in ähnlicher Weise innovativ werden, sodass sich sowohl ihre Vorgehensweisen als auch die von ihnen entwickelten Theorien in erstaunlicher Weise gleichen. Diese Innovation im Bereich der Traumpsychologie – und ihre Verankerung in der Tradition – will ich im Folgenden darstellen.

## 1 Imagination und wahre Träume

Zwei gemeinsame Voraussetzungen sind für das Verständnis der Innovationen in Bezug auf die wahren Träume relevant: Die erste Voraussetzung ist, dass es kaum Schriften zum Thema gab, auf welche die Enzyklopädisten für ihre hebräischen Kompilationen hätten zurückgreifen können, wenn sie nach Erklärungen dafür suchten, was wahre Träume sind und vor allem, wie diese zum Menschen kommen oder im Menschen zustande kommen. Der jüdische Philosoph Maimonides (latiniert für Moshe ben Maimon, 1138–1204) – an dem sich beide stark orientierten – hatte wahre Träume als einen nicht weiter differenzierten und nur quantitativ unterschiedenen Teilbereich der Prophetie bezeichnet, und keine eigenständige Traumtheorie entwickelt.<sup>12</sup> Averroes (latinisiert für: Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad Ibn Ruschd, 1126–1198) – der Falaquera als wichtigste Quelle diente – hatte einen Kommentar zu den *Parva Naturalia* des Aristoteles geschrieben; basierend allerdings auf einer arabischen Adaption der aristotelischen Schrift, die (anders als Aristoteles selbst) durchaus davon ausging, dass es wahre und gottgesandte Träume geben kann.<sup>13</sup> Dort findet sich zwar eine Erklärung für Zukunftsvorhersagen im Traum, doch ist Averroes' Kommentar, wie gleich noch ausführlicher gezeigt wird, dem Traumwissen gegenüber eher skeptisch eingestellt, und bringt mehr Probleme als Lösungen mit sich. Eigenständige Abhandlungen zu (wahren) Träumen finden sich kaum – auf Hebräisch existiert einzig eine, von Gershon stark genutzte Schrift mit aristotelisch-galenischer Ausrichtung (möglicherweise lateinischen Ur-

---

<sup>12</sup> Im *Führer der Unschlüssigen* II, 36 bezeichnete Maimonides die Träume mit Bezug auf Talmud bBer 57b als ein Sechzigstel der Prophetie, vgl. Moses Maimonides, *Dalālat al-hā'irīn* (*Sefer Moreh Nevukhim le-Rabbenu Moshe ben Maimon ha-maqor ha-'aravi*), hg. Salomon Munk (Jerusalem: Dfus Azriel, 1931), 261.

<sup>13</sup> Zu dieser Schrift vgl. Rotraud Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De Divinatione Per Somnum,“ in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, hg. Louise Marlow (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008): 50–77.

sprungs),<sup>14</sup> die jedoch gerade wegen ihrer aristotelischen Ausrichtung ebenfalls nicht alle Fragen beantworten konnte.

Was waren nun diese Fragen und Schwierigkeiten, mit denen die Enzyklopädisten umzugehen suchten? Besonders eine Problematik kann als zweite gemeinsame Voraussetzung der beiden Kompilatoren angesehen werden; sie hängt eng mit Theorien der Imagination zusammen: In der im Mittelalter verbreiteten aristotelisch-galenischen Theorie der mentalen Kräfte (die hier nur vereinfacht dargestellt werden kann, da die Details zwischen verschiedenen Philosophen zwar variieren, aber für die Problemstellung nicht entscheidend sind) gibt es neben einem Gemeinsinn, in welchem die Eindrücke aus den fünf Sinnen zusammenkommen, der Erinnerung, in welcher Eindrücke aufgehoben werden, und dem Verstand, welcher es vor allem mit abstrakten Begriffen zu tun hat, die Imagination, die sich mit den aus den Sinnen gewonnenen Gesamteindrücken beschäftigt.<sup>15</sup>

Je nach Theorie kommen der Imagination dabei unterschiedliche Aufgaben zu: Teils fällt es in ihren Zuständigkeitsbereich, die Eindrücke aus den Sinnen zusammenzufügen (eine Aufgabe, die häufig dem Gemeinsinn zugeschrieben wurde), teils ist sie dafür zuständig, die Eindrücke aufzubewahren (in dieser Funktion als ‚passive Imagination‘ überschneidet sich ihre Tätigkeit mit jener der Erinnerung), teils dafür, dem Verstand oder Intellekt jene Eindrücke zu präsentieren, anhand derer er seine abstrakten Konzepte entwickeln oder überprüfen kann. Eine Aufgabe, die der Imagination in den meisten Theorien zugeschrieben wird, und die als ihre ‚aktive‘, ‚produktive‘ oder sogar ‚kreative‘ Seite angesehen wurde, ist die Fähigkeit, Eindrücke zu trennen und neu zusammenzusetzen und somit Dinge vorzustellen, die gerade nicht vor Augen stehen oder überhaupt nie gesehen wurden: aus der Farbe Gold und der Form eines Berges kann ein goldener Berg vorgestellt werden,<sup>16</sup> Fabelwesen wie der Bockhirsch,<sup>17</sup> ein Elefant von der Größe eines Flohs,<sup>18</sup> ein Tier mit

---

14 Vgl. hierzu Hagar Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise,“ *Aleph. Historical Studies In Science & Judaism* 10 (2010): 66–118.

15 Zu verschiedenen Theorien der Imagination im Kontext der inneren Sinne vgl. bspw. den Band Thomas Dewender und Thomas Welt, Hg., *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie* (München/Leipzig: K. G. Saur, 2003), spezifisch zur Vorstellung der inneren Sinne und ihrer Aufteilung auf die Gehirnventrikel Gotthard Strohmaier, „Avicennas Lehre von den ‚inneren Sinnen‘ und ihre Voraussetzungen bei Galen,“ in Gotthard Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung des antiken Erbes in der arabischen Kultur* (Hildesheim [u. a.]: Olms, 1996): 330–41.

16 Zu diesem klassischen Beispiel vgl. Klaus Hedwig, „Mons aureus,“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61 (2018/2019): 85–120.

17 Dieses ebenfalls klassische Beispiel (schon bei Aristoteles, vgl. Hedwig, *Mons aureus*, 88) verwendet auch Falaquera, *De’ot* (Parma), fol. 170b.

tausend Augen, ein fliegendes Schiff,<sup>19</sup> und dergleichen Wunderdinge mehr. Die Imagination ist also nicht nur eine wichtige Gehilfin des Intellekts, sondern auch Einfallstor für dessen vermeintliches Gegenteil: künstlerische Freiheit und Poesie; mit Ivrys Worten: „free to fly away from all empirical and logical boundaries, free to imagine whatever it wills. As such, imagination is the enemy of science and, presumably, of philosophy too.“<sup>20</sup>

Wie das Zitat schon andeutet, ging damit ein gewisses Misstrauen gegen diese Kraft einher, die – anders als Intellekt und Sinne, die für zuverlässig gehalten wurden,<sup>21</sup> – in der Lage sei, Trugbilder, Halluzinationen und bloßen Schein zu produzieren, dabei teils von Wunsch und Begierde geleitet wurde, und daher im Verdacht stand, den Menschen in die Irre zu führen. Beiden Kompilatoren war dieser Vorbehalt gegen die Imagination aus den arabischen und judäo-arabischen Schriften wohlbekannt, wie ihre Kapitel zu den Seelenkräften zeigen: Falaquera zitiert Averroes mit der Aussage, von der Imagination werde man getäuscht, während der Intellekt und die Sinne in der Regel zuverlässige Informationen liefern;<sup>22</sup> Gershon zitiert Maimonides noch weitergehende Befürchtung, die Imagination könne zu Anthropomorphismen in Bezug auf Gott verleiten, weil sie dazu tendiere, abstrakte Konzepte mit körperlichen Vorstellungen zu belegen.<sup>23</sup> All diese Argumente richteten sich nicht grundsätzlich gegen die Imagination, deren Bedeutung für die Wahrnehmung, die Speicherung von Eindrücken, sowie für die Ausbildung intellektueller Konzepte nicht unterschätzt wurde, und deren kreativer Funktion durchaus ebenfalls Berechtigung zuerkannt wurde. Sie müsse aber bei all dem, so die übereinstimmende Einschätzung, der Kontrolle des Intellekts stets unterworfen bleiben, und sich nach dessen Vorgaben richten.<sup>24</sup> Dann könne sie auch dem Menschen sehr nützlich sein, indem sie beispielsweise intellektuelle Einsichten wie

18 Dieses Beispiel nennt Maimonides in Kapitel I, 73, vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 114.

19 Beide Beispiele von Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 73.

20 Alfred L. Ivry, „Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes,“ in *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, hg. M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos (Turnhout: Brepols, 2006): 667–76, 667.

21 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 170b, Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74.

22 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 170b.

23 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 73–74; der Vorwurf wog schwer, denn das Vermeiden von Anthropomorphismen in Bezug auf Gott war u. a. für Maimonides ein zentrales Anliegen, dem viele philosophische Überlegungen in seinem Hauptwerk gewidmet waren, seine diesbezügliche Ablehnung der Imagination kommt vor allem in Kapitel II, 12 zur Sprache, vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 194–95.

24 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74; Falaquera beschreibt eine gelungene Kooperation von Imagination und Verstand in Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 198b.

jene, dass es eine bestimmte Anzahl an Sphären gebe, in eine Vorstellung dieser für das bloße Auge unsichtbaren Sphären umwandle, und so dazu beitrage, die intellektuelle Einsicht zu konkretisieren und in der Erinnerung abzuspeichern.<sup>25</sup>

Schon seit Aristoteles galt die Imagination zudem als Kraft der Träume. Da die Sinne im Schlaf ruhen, und der Verstand aus dem gleichen Grund inaktiv sei, komme nur die Imagination als Traumkraft infrage.<sup>26</sup> Ähnlich sahen den Zusammenhang auch Avicenna (latinisiert für: Abū Alī al-Husain ibn Abd Allāh ibn Sīnā, 980–1037) und Averroes.<sup>27</sup> Doch während Aristoteles mit dieser Zuschreibung keine Wertung verband – er war jedoch unabhängig davon der Meinung, dass die Träume nicht gottgesandt seien, worauf ich gleich zurückkomme – wurde überall da, wo die Imagination als trügerische und irreleitende Kraft angesehen wurde, auch der Status der Träume brüchiger. Wie kann jene Kraft, die mit dem bösen Trieb verschwistert ist,<sup>28</sup> und dem Menschen Wunschgebilde vor Augen stellt, zugleich als die Empfängerin göttlichen Wissens gelten? Wie kann ein Mensch behaupten, im Traum die Zukunft vorher zu wissen, wenn dieses Wissen einer so unzuverlässigen Kraft entspringt? Die traditionelle Auffassung, dass Träume die Zukunft vorhersagen können – dokumentiert in den Deutungsvorschlägen der klassischen Traumbücher<sup>29</sup> – musste so ins Wanken geraten.

Noch ein weiterer traditioneller Zeuge sprach jedoch für die Glaubwürdigkeit der Träume: In der hebräischen Bibel tauchen wahre Träume in vielfältiger Weise auf. Göttliche Ansprache und Zuspruch im Traum verbinden sich bei Jakob mit dem Traumbild von der Himmelsleiter, das zu zahlreichen Deutungen und Adaptionen Anlass gab und in der jüdischen Tradition sehr präsent blieb,<sup>30</sup> Josef, der schon als Kind im Traum die Zukunft vorhersah, ist vor allem als Deuter der Träume Pharaos

---

25 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74.

26 Vgl. Aristoteles, *De Insomniis*, 458b9 und 495a8–22.

27 Vgl. für Avicenna Dimitri Gutas, „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna,“ in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. James E. Montgomery (Leuven/Paris/Dudley: Peeters Publishers, 2006): 337–54, 343 und für Averroes dessen *Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, hg. Harry Blumberg (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1972), 69.

28 Vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 195.

29 Zur Traumdeutung mithilfe von Traumsymbolen und deren Bedeutung vgl. bspw. Alexander Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung im Talmud* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2006; Nachdruck der Ausgabe Wien 1923), 171–208.

30 Vgl. Genesis 28:10–22; zur jüdischen Tradition vgl. bspw. Alexander Altmann, „The Ladder of Ascension,“ in *Studies in Mysticism and Religion. Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, hg. E. E. Urbach u. a. (Jerusalem: Magnes Press, 1967): 1–32.

bekannt, die diesem zur Warnung von Gott gesandt wurden,<sup>31</sup> Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen wird von Daniel gedeutet, der selbst prophetische Träume empfangt.<sup>32</sup> Sollten all diese Traumprophetien als unzuverlässig gelten müssen, weil sie ebenfalls der Imagination entsprangen? Diese Problemstellung bildet die implizite Grundlage der innovativen Neuzusammenstellungen, die die Kompilatoren im Bereich der Traumpsychologie vornahmen. Beide, Shem Ṭov Ibn Falaquera ebenso wie Gershon ben Solomon, widmen den Träumen ein Kapitel in ihren Enzyklopädien – angesichts des oben bereits erwähnten Mangels an eigenständigen Traktaten zum Thema ist diese Präsenz keine Selbstverständlichkeit und verweist bereits darauf, dass wahre Träume trotz der mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten nicht unauffällig an den Rand gedrängt, sondern ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wurden.

## 2 Falaqueras Innovation: Die Intuition (*ḥads*) als Ursprung der wahren Träume

Shem Ṭov Ibn Falaquera behandelt die Träume in seiner Enzyklopädie *De'ot ha-Filosofim* sowie darüber hinaus in mehreren anderen Schriften, darunter sein Kommentar zu Maimonides Hauptwerk *Dalālat al-ḥā'irīn* mit dem Titel *Moreh ha-Moreh*, seine Schrift über die Seele (*Sefer ha-Nefesh*) und seine eher populär ausgerichtete Schrift *Sefer ha-Mevaqqesh*.<sup>33</sup> Auch in seinem größtenteils nicht erhaltenen Bibelkommentar spielte die Erklärung prophetischer Träume vermutlich eine Rolle.<sup>34</sup> Neben den klassischen prophetischen Träumen Jakobs<sup>35</sup> und Josefs<sup>36</sup> kommen in seinem Werk auch solche Träume vor, in denen ein Mensch konkretes Wissen über die nähere oder fernere Zukunft erhält.<sup>37</sup> Auch die schon seit der Antike verbreitete Theorie, dass Träume gelegentlich Aufschluss darüber geben können, welche Krankheiten einen Körper befallen haben, oder inwiefern die

31 Vgl. Genesis 37 und 40–41.

32 Vgl. Daniel 2, 4, 7, und 8.

33 *Moreh ha-Moreh* ist ediert in Shem Ṭov Ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, hg. Yair Shiffman (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2001), das *Sefer ha-Nefesh* in Jospe, *Torah und Sophia*, Appendix A–C, und *Sefer ha-Mevaqqesh* in Shem Ṭov Ibn Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, hg. Mordechai Tama (Den Haag: Yehuda Leib Susmans, 1778–1779).

34 Die hier relevanten Fragmente des Bibelkommentars sind ediert in Jospe, *Torah und Sophia*, Appendix E.

35 Vgl. Jospe, *Torah und Sophia*, 475–76.

36 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 203b.

37 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 200a.

Humore (nach galenischer Auffassung) im Ungleichgewicht seien,<sup>38</sup> findet in *De'ot ha-Filosofim* und *Sefer ha-Mevaqqesh* einen gewissen Nachhall.<sup>39</sup> Neben prophetischen Träumen, Zukunftsträumen und diagnostischen Träumen ist in Falaqueras Schrift die Präsenz von ‚gelehrten Träumen‘ besonders augenfällig: Er selbst habe, so beschreibt es eine Notiz, die nach seinem Tod einem seiner Traktate hinzugefügt wurde, diese gesamte Schrift im Traum empfangen, und sie nach dem Aufwachen nur noch niederschreiben müssen.<sup>40</sup> Die Schrift, die sich mit ethischer und intellektueller Perfektion befasst, ist nach diesem Umstand „Traktat des Traums“ (*Iggeret ha-Ḥalom*) benannt, auch wenn die Träume darin inhaltlich keine Rolle spielen. Dass auch philosophisches Wissen gelegentlich im Traum erlangt werden kann, ist ein Topos, der sich noch häufiger in mittelalterlichen Schriften, beispielsweise bei Avicenna, findet.<sup>41</sup> Falaquera reklamiert für sich, durch diese eigene Erfahrung und die Erfahrungen anderer Menschen von der Möglichkeit gottgesandter Träume überzeugt worden zu sein.<sup>42</sup> Falaquera tritt also an, die wahren Träume gegen ihre Kritiker zu verteidigen, wie sich vor allem an drei Stellen seines Werkes sehr deutlich ablesen lässt. Dabei verbindet er philosophische Innovation mit Rückbindung an traditionelle Argumentationsweisen und Exegesen.

In seiner Enzyklopädie *De'ot ha-Filosofim* kommt zunächst ausführlich der *Parva Naturalia*-Kommentar des Averroes zu Wort. Dieser erläutert, dass die Träume wohl gelegentlich die Zukunft vorhersagen könnten, hielt jedoch jegliche theoretische Erkenntnis im Traum für unplausibel.<sup>43</sup> Da die Menschen theoretische Erkenntnisse im Wachzustand durch korrektes logisches Schließen erlangen, wären solche gelehrten Träume eine unzulässige Dopplung. Dies wäre, so schreibt er pointiert, als ob Menschen auch ohne Füße laufen könnten – doch wozu hätten sie

---

38 Die Träume als diagnostisches Werkzeug finden sich schon im hippokratischen Corpus und bei Aristoteles, Galen nimmt eine konkrete Zuordnung der Säfte zu bestimmten Traumbildern vor, vgl. bspw. Maithe A. A. Hulskamp, „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen,“ in *Dreams, Healing, and Medicine in Greece from Antiquity to the Present*, hg. Steven M. Oberhelman (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2013): 33–68. Aristoteles, *De Divinatione* 463a3–21 und Galen, *On Diagnosis from Dreams*, übers. Steven M. Oberhelman, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983): 36–47, besonders 43–45 zu den Traumbildern.

39 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 205b und Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, 20–22.

40 Vgl. Shem Tov Ibn Falaquera, *Iggeret ha-Ḥalom*, hg. Henry Malter, *Jewish Quarterly Review* 14 (1911): 451–500, 470.

41 Vgl. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 1988), 28, 183–84; sowie auch bei Falaqueras Zeitgenosse Levi Ben Abraham, vgl. Warren Zev Harvey, „Levi ben Abraham of Villefranche's Controversial Encyclopedia,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 171–88, 173.

42 Vgl. Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 317.

43 Vgl. Averroes, *Talḥiṣ*, 89.

dann ihre Füße?<sup>44</sup> Falaquera ließ dieses Argument nicht unwidersprochen stehen, schließlich war auch das Traktat, das ihm selbst im Traum zugekommen war, durchaus theoretischer Natur.<sup>45</sup> In seine Kompilation fügte er just hinter Averroes' Kritik ein Argument des Philosophen Avicenna ein, das zur Verteidigung der wahren Träume geeignet war.<sup>46</sup>

In jener Passage, die Falaquera in seiner Kompilation zitiert, beschreibt Avicenna eine geistige Fähigkeit zu intellektueller Intuition namens *ḥads*, die es manchen Menschen erlaube, in kürzester Zeit neues Wissen zu erlangen.<sup>47</sup> Manche Menschen seien mehr, manche weniger, und andere gar nicht mit dieser intellektuellen Intuition begabt, so beschreibt es Avicenna. Diese Fähigkeit *ḥads* kann einerseits als ein gewisser Scharfsinn vor allem in Bezug auf logische Zusammenhänge verstanden werden, andererseits erwähnt Avicenna auch, dass *ḥads* eine heilige und prophetische Kraft sei, also die gewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten der Menschen übersteige. Avicenna selbst schwankt also zwischen der Einordnung von *ḥads* unter die natürlichen Kräfte des Menschen und der Behauptung, dass diese Kraft es ermögliche, die gewöhnliche Anstrengung des Nachdenkens zu umgehen und gewissermaßen im Sinne Averroes' ‚ohne Füße zu laufen‘.<sup>48</sup>

Falaquera verwendet diese Doppeldeutigkeit Avicennas, und stellt das Konzept *ḥads* der Position des Averroes entgegen. Was bisher unbemerkt blieb, ist die Tatsache, dass Falaquera an dieser Stelle durch die Art und Weise der Kompilation und Gegenüberstellung zweier Positionen den Leser nicht nur in eine bestimmte Richtung lenkte,<sup>49</sup> sondern auch selbst im Bereich der Psychologie innovativ wurde: Avicenna beschrieb *ḥads* lediglich als eine Fähigkeit des Intellekts, die bei begabten Menschen im Wachzustand aktiv ist, wenn sie nachdenken. Träume kommen in diesem Kontext bei Avicenna nicht vor. Erst Falaquera stellt die Kraft *ḥads* in sein Traumkapitel und damit in den Kontext der wahren Träume, und erklärt so die Möglichkeit, im Schlaf gleichsam plötzlich Erkenntnisse zu erlangen. Bestimmte Eigenschaften, die Avicenna der Kraft zuschreibt, wie die Spontaneität der Er-

44 Vgl. Averroes, *Talḥiṣ*, 89.

45 Vgl. für diese Beobachtung auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*,“ 229–33.

46 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 204b–205a.

47 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 204b–205a; für die Passage bei Avicenna vgl. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 182–4 und Avicenna, *Kitāb al-naḥs (kitāb al-shifā)*, hg. Fazlur Raḥmān (London [u. a.]: Oxford University Press, 1959), 248–50.

48 Für diese Beobachtung der schwankenden Charakterisierung von *ḥads* bei Avicenna selbst vgl. auch Dimitri Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology,“ in *Aspects of Avicenna*, hg. Robert Wisnovsky (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013): 1–38, 25–26.

49 Für diese Beobachtung vgl. erneut bereits Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*,“ 229–33.

kenntnis und das Umgehen des langen Nachdenkens, macht sich Falaquera zwar bei seiner Neukontextualisierung zunutze – dennoch stellt es eine genuine Neuerung und Innovation dar, *ḥads* als Kraft der Träume einzusetzen. Nur durch Zusammenstellung und ohne selbst ein Wort hinzuzufügen gibt Falaquera damit einer geistigen Kraft eine neue Bedeutung und schlägt zugleich eine Lösung für das Problem vor, dass die Träume weder dem Verstand noch der Imagination zugeschrieben werden konnten: Jene neue Kraft *ḥads*, die einerseits natürlicherweise im Menschen vorhanden sei, andererseits an Prophetie grenze, könnte die Empfängerin der wahren Träume sein. Der eng mit dem Intellekt verwandten Kraft (Avicenna zufolge handelt es sich bei *ḥads* um eine intellektuelle Fähigkeit) haftete auch keine Tendenz zu Irrtümern oder Wunschgebilden an. So konnten wahre Träume erklärt, und dem fraglich gewordenen Reich der Imagination enthoben werden.

Dass es Falaquera darum ging, eine Alternative zur Imagination zu präsentieren, und die Träume von deren Neigung zu Irrtum freizusprechen, geht aus mehreren weiteren Passagen in seinem Werk hervor. Unter anderem kritisiert Falaquera den Übersetzer Samuel Ibn Tibbon, der für jene intellektuelle Fähigkeit *ḥads* an einer Stelle das hebräische Wort für Imagination, *dimyon*, eingesetzt hatte. Dies sei „ein großer Fehler“, rügt Falaquera, denn zwischen der Imagination und jener intellektuellen Intuition gebe es „keinen Zusammenhang“<sup>50</sup>. Explizit versuchte Falaquera somit, die Imagination von jener neu etablierten Fähigkeit *ḥads* (auf Hebräisch bei Falaquera: *ʾomed*) abzugrenzen.

Doch die Etablierung einer neuen Traumkraft blieb nicht die einzige Strategie Falaqueras zur Verteidigung der wahren Träume; zwei weitere Passagen zeigen deutlich sein Bestreben, das Phänomen gegenüber Skepsis und Kritik in Schutz zu nehmen. Ebenfalls in seiner Kompilation *Deʾot ha-Filosofim* widerspricht Falaquera dem aristotelischen Argument, dass die Träume nicht gottgesandt sein könnten, da auch die Hunde gelegentlich träumen, wie an ihrem Bellen im Schlaf zu erkennen sei.<sup>51</sup> Dafür greift Falaquera explizit auf die Tradition zurück, und zitiert die Rabbinen des babylonischen Talmuds mit dem Ausspruch: „Es gibt keine Schwierigkeit: Einmal durch einen Engel, und einmal durch einen Dämon“<sup>52</sup>. Die Tradition dient hier keineswegs als oberflächliche Abwehr oder gar Feigenblatt vor rationalistischen Ansichten, sondern wird selbst als philosophisches Argument eingesetzt,

---

50 Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 360.

51 Das auf Aristoteles zurückgehende Argument ist eine Kombination aus der allgemeinen Feststellung in *De Divinatione* 463b12–14, dass die Träume nicht gottgesandt sein können, wenn auch andere Lebewesen träumen, und der konkreten Beobachtung aus *Historia Animalium* 536b27–30, dass auch die Hunde träumen, wie man daran sieht, dass sie im Schlaf bellen. Vgl. zu der Passage ebenfalls Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera’s *Deʾot ha-Filosofim*,“ 229–33.

52 Falaquera, *Deʾot* (Parma), fol. 205a und Talmud bBer 55b.

wobei der Kontext der Argumentation im Talmud nicht ausgeblendet, sondern vielmehr für das korrekte philosophische Verständnis vorausgesetzt werden muss. Es handelt sich bei der vorausgehenden Talmudpassage nämlich gerade um eine Diskussion der Frage, wie es sein könne, dass Gott einerseits verspreche, mit seinen Propheten im Traum zu sprechen,<sup>53</sup> wenn er doch andererseits auch andeute, dass die Träume keine zuverlässige Wissensquelle seien.<sup>54</sup> Die Antwort der Rabbinen: Dies sei keine Schwierigkeit, denn es könne wohl ein (falscher) Traum von Dämonen gesandt sein, während ein anderer (wahrer) Traum auf die Engel bzw. Gott zurückgehe. Der Tradition entlehnt Falaquera also den nachvollziehbaren Einwand gegen den vermeintlichen Gegensatz, der sich ebenso gut gegen Aristoteles vorbringen lässt: dass ein und dasselbe Phänomen durchaus mehrere Ursachen haben kann; so, wie falsche Träume kein Argument gegen prophetische Träume darstellen, sind auch die Träume der Hunde kein Argument gegen die Träume der Propheten.<sup>55</sup> Der Ausspruch aus der Tradition wird von Falaquera nicht lediglich als Sentenz platziert, sondern als fundiertes Gegenargument eingesetzt, das – beachtet man seine Bedeutung im Ursprungskontext – im neuen Kontext der Widerlegung der aristotelischen Argumentation eine fundierte logische Erwiderung darstellt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der rabbinischen Deutung des Jakobstraums im Midrasch *Bereshit Rabbah*, die Falaquera seiner eigenen Exegese des biblischen Ereignisses zugrunde legt. Trotz der starken Bildsprache des Traums des Patriarchen, in dem ihm eine Leiter erscheint, an der Engel hinunter und wieder hinaufsteigen, ist es Falaquera wichtig zu betonen, dass Jakob dabei eine intellektuelle Verbindung mit dem *Aktiven Intellekt* einging; erneut sei die Traumprophetie also

---

53 Vgl. Numeri 12:6, „im Traum werde ich mit ihm [dem Propheten] sprechen“, *ba-ḥalom 'adabber-bo'*.

54 Vgl. Zekharya 10:2 über die falschen Propheten, „und sie erzählen nichtige Träume“, *wa-ḥalomot ha-shaw' yedabberu*.

55 Das Gegenteil ist die notwendige Prämisse des aristotelischen Arguments: Die Träume können nicht *zugleich* ein Mittel göttlicher Kommunikation und ein natürliches Phänomen im Tierreich sein, weil ein Phänomen für Aristoteles stets auch nur *eine* Ursache haben kann; vgl. hierzu die Ausführungen in Philip J. van der Eijk, *Anmerkungen zu „Über die Weissagung im Schlaf“* (Berlin: Akademie Verlag, 1994), 290: „Wenn in einigen Fällen Träume evident nicht göttlicher Herkunft sind, so sind Träume überhaupt nicht göttlicher Herkunft. [...] Es ist nicht der Daseinszweck (τέλος) der Träume, als Medium für göttliche Botschaften zu dienen [...]. Es wäre für Aristoteles höchst inakzeptabel anzunehmen, daß gerade ein Gott gelegentlich und willkürlich die Zweckmäßigkeit der Natur durchkreuzte, indem er physische Phänomene, welche einen bestimmten Zweck haben, zu einem ganz anderen Zweck anwendete. Aus diesem Grund wäre auch der mögliche Einwand, daß nicht alle Träume von den Göttern gesandt sind, für Aristoteles nicht stichhaltig“.

nicht hauptsächlich der Imagination zu verdanken.<sup>56</sup> Diese zeitgenössische philosophische Erklärung für prophetische Erfahrung steht oberflächlich betrachtet in einem gewissen Widerspruch zum biblischen Text, der beschreibt, wie Jakob auf seiner Flucht an einen bestimmten Ort gelangte, sich schlafen legte, und den Traum von der Leiter empfing. Das ‚Gelingen‘ (*wa-yifga*) an jenen ‚Ort‘ (*ba-maqom*) sei jedoch ein Ausdruck für die ‚Verbindung‘ (*dvequt*) mit dem ‚Aktiven Intellekt‘, so Falaquera. Rückhalt gibt ihm erneut die Tradition: Schon die Rabbinen lasen das Erreichen des Ortes als metaphorischen Ausdruck für das Gebet (*pgi'a* sei eigentlich *tfila*), im ‚Ort‘ sahen sie einen Ausdruck für die Präsenz Gottes.<sup>57</sup>

So stellt Falaquera seine Deutung des Traumgeschehens in zwei Hinsichten in eine exegetische Tradition: Erstens zeigt er, dass seine Methode, einzelne Begriffe allegorisch zu lesen und der Passage so eine neue Bedeutung zu verleihen, keine philosophische Neuerung ist, die aus traditioneller Perspektive abgelehnt werden müsste, sondern sich auf eine schon rabbinische Praxis rückbeziehen kann, einzelne Begriffe aus dem biblischen Text mit neuer Bedeutung einzukleiden. Diese Versicherung im Kontext der Tradition war in Falaqueras Zeit besonders wichtig, denn gerade die allegorische und philosophische Bibelexegese war von Seiten traditionalistischer Kritiker der Philosophie unter Beschuss geraten und ihre Legitimität zu Falaqueras Zeit Gegenstand hitziger Kontroversen.<sup>58</sup> Zweitens wird hier erneut deutlich, wie bedacht Falaquera den Ursprungskontext der von ihm verwendeten Zitate aus der Tradition in seine eigenen Schriften mit einbezieht, denn die Parallelen zwischen der von ihm für seine Exegese ausgewählten rabbinischen Deutung und seiner eigenen Interpretation der Jakobsleiter sind nicht nur methodischer Natur. Auch die Rabbinen verlagern das Geschehen von einer körperlichen Bewegung (das ‚Gelingen‘ an den Ort) in den Bereich der inner-mentalenen Bewegung (das ‚Gebet‘), sodass der Schritt zu einem inner-mentalenen Aufstieg zur Verbindung (*dvequt*) nicht mehr weit ist; und auch die Rabbinen gehen davon aus, dass sich das Wort *maqom* (‚Ort‘) nicht auf einen physischen Ort in Beth-El beziehe, sondern auf

---

56 Bei dem sogenannten ‚Aktiven Intellekt‘ (*ha-šekhel ha-po'el*) handelt es sich um einen separaten, himmlischen Intellekt, mit dem sich der menschliche Intellekt (auch im Wachzustand) verbinden könne, um Wissen zu erlangen; seine Existenz wurde von vielen mittelalterlichen hebräischen und arabischen Philosophen vorausgesetzt; zu den komplexen Theorien der Verbindung (*dvequt*) mit dem Aktiven Intellekt vgl. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992), 321–35.

57 Vgl. Midrasch *Bereshit Rabbah* 68:9.

58 Vgl. bspw. Dianna Lynn Roberts-Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought: Moses Ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov Ibn Falaquera* (Cham: Springer International Publishing AG, 2019), 159 in Bezug auf die wichtige halachische Autorität Solomon Ibn Adret (ca. 1233–1310).

einen metaphysischen Bereich, an den Jakob gelangt sei; bei den Rabbinen ist der metaphysische Ort Gott, bei Falaquera der ‚Aktive Intellekt‘. So konnte man Falaquera von traditioneller Seite kaum einen Vorwurf machen, denn seine allegorische Exegese von Jakobs Ankunft an einem bestimmten Ort als inner-mentaler Prozess, der Zugang zu einem metaphysischen ‚Ort‘ verschafft, entspricht fast spiegelgleich der rabbinischen Deutung der Passage, wie er selbst durch das Einstreuen der Zitate aus dieser Tradition verdeutlicht.

### 3 Gershons Innovation: Die Mutmaßungskraft (*mesha‘er*) als Ursprung der wahren Träume

Gershon ben Solomon orientierte sich in seiner Enzyklopädie ebenfalls an der Tradition, wie schon der Titel *Sha‘ar ha-Shamayim* (‚Tor des Himmels‘) verrät: Auch dies eine Anspielung auf den Traum Jakobs, der nach dem Erwachen ausruft: „Wie furchtbar ist dieser Ort, er ist nichts anderes als das Haus Gottes, und dies ist das *Tor des Himmels*“ (Genesis 28:17). Die Jakobsleiter versinnbildlicht bei Gershon den Aufstieg des Menschen in den Wissenschaften sowie die Ordnung, in der Gershon das Wissen in seiner Enzyklopädie präsentiert: von der Erde (den Elementen, der Geologie und der Meteorologie) steigt der Mensch wie auf einer Leiter über verschiedene andere Wissenschaften (Biologie, Zoologie, Anatomie, Psychologie) bis hinauf zu den höheren Sphären (Astronomie), und erblickt am Ende der Leiter Gott (Metaphysik).<sup>59</sup>

Obwohl seine Enzyklopädie mit nur wenigen Bezügen auf die Tradition, biblische Texte oder Gott auskommt,<sup>60</sup> gibt es eine bemerkenswerte Parallele zu Falaquera: Auch Gershon verteidigt die wahren Träume; zunächst ebenfalls gegen das Argument, dass das Bellen der Hunde ein Hinweis auf ihre Träume sei, und diese darum nicht gottgesandt sein könnten. Anders als Falaquera richtet sich Gershons Widerspruch nicht gegen die logische Struktur, sondern gegen die biologischen Grundlagen der Argumentation: Das Bellen im Schlaf könnte ähnlich wie das Saugen der Kleinkinder ein natürlicher Reflex sein, und müsse nicht unbedingt darauf hindeuten, dass auch die Hunde träumen. Somit sei auch die göttliche Herkunft der Träume davon nicht tangiert.<sup>61</sup> Dass Gershons Widerlegung auf eigenen Beobachtungen aus dem Bereich der Biologie und Medizin fußt, passt zur

---

59 Vgl. dazu auch Gad Freudenthal „The Aim and Structure of Gershon ben Solomon’s *Sha‘ar ha-shamayim*,“ *Zutot* 14 (2017): 49–63.

60 Vgl. Robinson, „Gershon ben Solomon’s *Sha‘ar ha-Shamayim*,“ 254 (Anmerkung 25) und 266.

61 Vgl. Gershon, *Sha‘ar* (Warschau), 70.

grundsätzlichen Ausrichtung seiner Enzyklopädie *Sha'ar ha-Shamayim*, die viel mehr noch als Falaqueras Werk von empirischen Beobachtungen und Passagen aus medizinischen Schriften geprägt ist.

Auch wahre Träume sind bei Gershon weniger metaphysisch charakterisiert; hauptsächlich handelt es sich in seinen Beschreibungen um zwei Phänomene: Voraussagen der Zukunft im Traum, wenn jemand „schon (vorher) sagte: ‚so (wird es)‘; und die Sache tritt so ein, wie er sie sich vorgestellt hat“<sup>62</sup>; sowie medizinische Träume, die zur Diagnose von Krankheiten und humoralen Ungleichgewichten verwendet werden, und die bei Gershon besonders viel Raum einnehmen. Die diagnostischen Träume erklärt Gershon mithilfe der Nachahmungsfähigkeit der Imagination, die im Schlaf, wenn sie sich nach innen kehrt, die Körpersäfte wahrnimmt und deren Eigenschaften durch Angleichung in Vorstellungsbildern im Traum repräsentiert.<sup>63</sup>

Doch wie verhält es sich mit den Träumen, in denen die Zukunft vorhergesehen wird? Es scheint, dass Gershon in Bezug auf diese Träume die Befürchtung Falaqueras teilte, dass ihre Glaubwürdigkeit darunter leiden könnte, wenn sie der Imagination zugeschrieben würden; daher machte er für ihr Zustandekommen nicht die Imagination allein, sondern mit der Imagination eine weitere Kraft verantwortlich, die er als ‚Mutmaßungskraft‘ (*mesha'er*) bezeichnete. Wenn diese beiden Kräfte, Imagination und Mutmaßungskraft, in einem Menschen besonders stark seien, so könne er die Zukunft vorhersehen.<sup>64</sup> Ob Gershon der Meinung war, dass diese beiden Kräfte innerhalb des Menschen im Traum auf die Zukunft schließen können, oder ob der Mensch mithilfe dieser Kräfte wahre Träume vom ‚Aktiven Intellekt‘ empfängt, geht aus seinen Ausführungen nicht ganz klar hervor. Interessant ist jedoch, wie er seine eigene Theorie in der philosophischen Tradition zu verorten suchte.

Die Skepsis bezüglich der Imagination, die auch Gershon prägte, und die, wie oben zitiert, ihren Ausdruck fand in Befürchtungen wie jener, die Imagination könnte zu Trugschlüssen und Anthropomorphismen verleiten, hatte er zu großen Teilen von Maimonides ererbt. Dessen Schrift *Moreh Nevukhim* (d. i. die hebräische Übersetzung des ursprünglich judäo-arabischen *Dalalat al-ḥā'irīn*) entnahm er die Beschreibung der Imagination als unzuverlässig und irreführend, sowie die Forderung, sie müsse stets vom Intellekt oder von den Sinnen geleitet sein, und dürfe nicht eigenmächtig agieren.<sup>65</sup> Zugleich war es ihm gelungen, in Maimonides' eigener Schrift eine Passage zu finden, die seine Theorie der wahren Träume stützte:

---

62 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

63 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

64 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

65 Vgl. o. Anmerkung 24.

Maimonides hatte sich zu wahren Träumen selbst kaum geäußert, und sie, wie oben zitiert, als nur qualitativ verschiedenen Teil der Prophetie bezeichnet.<sup>66</sup> Doch an einer Stelle des *Dalālat al-ḥā'irīn* erläutert er, mithilfe einer gewissen intellektuellen Intuition (*ḥads*) und eines Bewusstseins (*shu'ūr*) sei es manchen Menschen möglich, die Zukunft vorherzusehen.<sup>67</sup> In der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons – jener Übersetzung, die Falaquera kritisiert hatte, da das Konzept *ḥads* darin völlig untergegangen war – wurde aus *ḥads* auf Hebräisch die Imagination (*dimyon*), und aus dem Bewusstsein die Mutmaßung (*mesha'er*).<sup>68</sup>

Diese beiden Kräfte – Imagination und Mutmaßung – wurden bei Gershon zu Kräften des Traumes. Während es bei Maimonides zwar um die Vorhersage der Zukunft ging, war dort von Träumen noch keine Rede gewesen. Diesen Kontext stellt erst Gershon her, und er geht dabei genauso vor wie sein Zeitgenosse Falaquera: Er stellt eine Passage, in der es um Seelenkräfte geht, in sein Traumkapitel, sodass der Eindruck entsteht, es handle sich um eine Erklärung der wahren Träume, und um seelische Kräfte, die diese wahren Träume empfangen oder generieren können. Genau wie Falaquera erfindet er solche Kräfte jedoch nicht selbst, sondern nutzt eine vorhandene Passage aus der Schrift eines Vorgängers; Falaquera bediente sich bei Avicenna und dessen Konzept *ḥads*, Gershon bei Maimonides und dessen Konzept *shu'ūr/mesha'er*. Diese Quelle mag der Theorie zudem bei seinen Lesern zu mehr Geltung verholfen haben, da Maimonides im 13. Jahrhundert als halachische und philosophische Autorität anerkannt und respektiert wurde.<sup>69</sup>

## 4 Fazit: Die Enzyklopädien zwischen Tradition und Innovation

Beide Kompilatoren erfinden also eine neue Traumkraft – in beiden Fällen scheint eine gewisse Skepsis gegenüber der Imagination eine Rolle gespielt zu haben, die als körperlich-materiell orientierte und Trugbildern zugeneigte Kraft nicht in der Lage wäre, zuverlässig göttliche Botschaften im Traum zu empfangen; während Falaquera diese Kraft vollständig ersetzte, stellte Gershon ihr mit der Mutmaßungskraft eine Assistentin zur Seite, die sie möglicherweise als Kontrollinstanz (ähnlich der Kontrolle durch den Intellekt) vor allzu großen eigenständigen Ausflügen ins

<sup>66</sup> Vgl. o. Anmerkung 12.

<sup>67</sup> Vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 266.

<sup>68</sup> Vgl. Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim*, in der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons, hg. Yehudah Even-Schmu'el, (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 2000), 332.

<sup>69</sup> Vgl. Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence,“ 44.

Phantastische bewahren sollte. In beiden Fällen erfolgt die Innovation nicht durch eigene Formulierung, sondern indem jeweils eine Kraft, die bei früheren Philosophen in anderer Funktion oder am Rande vorkommt, im Traumkapitel platziert und dadurch als Traumkraft ausgegeben wird. Die eigene Innovation wird also nicht – wie man es heute vielleicht halten würde – prominent platziert und stolz betont, sondern unauffällig vorgenommen und in eine Tradition eingeschrieben, die sie legitimiert und plausibilisiert. Dies gilt für beide Theorien von den Traumkräften ebenso wie für Falaqueras Exegese des Jakobstraumes und Gershons Ordnung der Wissenschaften, die er sogar implizit bis auf die Bibel zurückzuführen sucht.<sup>70</sup>

Warum entschieden sich die Kompilatoren angesichts der Schwierigkeiten mit der Imagination und den wahren Träumen überhaupt dafür, die wahren Träume neu zu erklären und nicht vielmehr dafür, sie in ihren Werken nicht zu erwähnen oder den Argumenten gegen dieses Phänomen rechtzugeben und die wahren Träume als Wissensquelle zu verwerfen? Was motivierte die Kompilatoren, den wahren Träumen eine so zentrale Rolle zuzugestehen und sie durch psychologische Erklärung zu legitimieren? Mir scheint, dass es sich bei der Motivation für dieses Vorgehen um ein komplexes Zusammenspiel von traditionellen Auffassungen und religiöser Überlieferung mit damals ganz aktueller empirischer Beobachtung und Relevanz handelte, wie ich abschließend kurz erläutern möchte:

Einerseits waren, wie oben bereits erwähnt, wahre Träume in der Bibel sehr präsent, ihr Vorkommen und auch ihre Verlässlichkeit zugleich Bedingung für die Wahrhaftigkeit zahlreicher prophetischer Erfahrungen. Würde ein religiöser Philosoph ihre Existenz ganz allgemein infrage stellen, bekäme er Schwierigkeiten, noch zu erklären, was Josef, Jakob, Daniel und andere erlebt haben sollen, und der biblische Bericht würde insgesamt an Glaubwürdigkeit einbüßen. Der Traum als Medium der Offenbarung war in der gesamten jüdischen Tradition zu fest verankert, um die Möglichkeit der Traumprophetie leichtfertig zu leugnen.

Zugleich hatten wahre Träume aber auch eine nicht zu vernachlässigende *empirische* Relevanz für Falaquera und Gershon, die in ihren Schriften explizit zum Ausdruck kommt. Träume waren, wie bereits beschrieben, ein Instrument der Diagnostik im Bereich der Medizin; sie waren aber auch ein Instrument zur Klärung halachischer (das jüdische Religionsgesetz betreffender) Fragen. Vor allem im aschkenasischen (nordeuropäischen) Raum war es im 13. Jahrhundert üblich, offene Fragen bezüglich der richtigen Auslegung des Religionsgesetzes im Traum zu beantworten, indem sich Gelehrte vor dem Einschlafen die Frage vorlegten oder aufschrieben und um ihre Beantwortung im Traum baten. Ganze Bücher – wie eine

---

<sup>70</sup> Vgl. Robinson, „Gershom ben Solomon’s *Sha’ar ha-Shamayim*,“ 252–53 und Freudenthal, „The Aim and Structure of Gershom ben Solomon’s *Sha’ar ha-shamayim*,“ 57.

Schrift mit dem Titel *She'elot u-teshuvot min ha-shamayim* des zeitgleich mit Gershon in der Provence wirkenden Jakob ben Levi von Marvège – waren diesen Traumfragen und dem mit ihrer Hilfe gewonnenen Wissen gewidmet.<sup>71</sup> Diese alltägliche Präsenz der wahren Träume – die in ihrer Genese sicherlich selbst eng verflochten war mit der biblischen und talmudischen Legitimation dieses Mittels der Offenbarung – generierte für die Enzyklopädisten eine gewisse Notwendigkeit, ein solch weit verbreitetes Phänomen erklären zu können. Eine Kompilation oder vielmehr noch eine Enzyklopädie, die den Anspruch hatte, die in der Welt vorkommenden Ereignisse und Tatsachen zu ordnen und zu begründen, kam um eine empirisch derart verbreitete Praxis kaum herum.

Beide Kompilatoren erwähnen die Notwendigkeit, ein verbreitetes Phänomen plausibel zu erklären, explizit. Falaquera bspw. erläutert, die wahren Träume könnten nicht prinzipiell falsch sein, da sie bei vielen Menschen vorkommen: „Denn was allgemein bekannt ist, kann nicht falsch sein [...] Umso mehr [kann] die Existenz des wahren Traumes [nicht geleugnet werden], denn die meisten Menschen haben Träume gesehen, die sie vor dem warnten, was ihnen in der Zukunft geschehen würde“<sup>72</sup>; ähnlich äußert er sich auch in *Moreh ha-Moreh* darüber, dass ihn seine eigenen Träume und die Zukunftsvorhersagen anderer von der göttlichen Vorsehung überzeugt hätten.<sup>73</sup> Auch Gershon beschreibt die natürliche Verteilung der Vorhersagekraft und die Tatsache, dass manche Menschen besonders oft richtige Aussagen über die Zukunft treffen; auch er spricht in diesem Kontext von einer Notwendigkeit, die Träume zu erforschen („Man muss die Träume erforschen, denn einige von ihnen sind wahr“<sup>74</sup>), und führt zudem zur Bestätigung der medizinischen Träume die verbreitete Praxis der Traumdeutung unter den Ärzten an.<sup>75</sup> Ähnlich hatte sich schon Avicenna geäußert, der wahre Träume gerade deshalb für erklärungsbedürftig hielt, da viele Menschen damit Erfahrungen gemacht haben.<sup>76</sup> Wahre Träume werden also nicht (nur) deshalb erklärt, da sie als traditionelles, biblisches Element für jüdische Philosophen relevant sind, sondern auch und vor

---

71 Zu dieser Praxis vgl. Ephraim Kanarfogel, „Dreams As a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages,“ in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, hg. David Engel u. a., (Leiden: Brill, 2012): 111–43.

72 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 200a.

73 Vgl. Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 317.

74 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

75 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

76 Angesichts dieser eindeutig auf der Empirie (und nicht etwa auf der Tradition oder Theorie) basierenden Begründung kommt Gutas zu dem Schluss: „This is Avicenna in his least dogmatic moment – it is the most explicit acknowledgement of empiricism that one finds in his works“, vgl. Gutas, *Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna*, 353.

allem wegen der empirischen Beobachtung ihres Vorkommens unter den Zeitgenossen.

Interessanterweise blieben diese Zusammenhänge von der Forschung bisher weitgehend unbemerkt. Stattdessen haben sich Lesarten durchgesetzt wie jene, dass besonders Gershon als ein ‚rationalistisch‘ orientierter Denker, der mehr ‚Aristoteliker‘ als ‚Platoniker‘ sei, den wahren Träumen keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet habe.<sup>77</sup> An diesem Forschungsmissverständnis lässt sich im Detail beobachten, was auch in einem größeren Rahmen für die Erforschung der Imagination festgestellt werden kann, und anhand der jüdischen Enzyklopädisten ganz exemplarisch zum Ausdruck kommt: Es gibt zunächst eine Tendenz, anzunehmen, dass Phänomene wie die wahren Träume oder das Imaginäre eine ganz besondere Rolle für alle Denker spielen müssten, die einer bestimmten religiösen Tradition zugeordnet werden.<sup>78</sup> Nachvollziehbarerweise regt sich gegen solche Lesarten Widerspruch, in dessen Zuge besonders betont wird, wie rationalistisch die entsprechenden Denker seien, wie stark an der Empirie orientiert, dass sie ganz genau beobachten und ihr Fokus auf der ‚wissenschaftlichen‘ Erklärung der Welt – nach den Standards des 13. Jahrhunderts – liege.<sup>79</sup> Ihre Verweise auf religiöse Schriften wie Talmud oder Torah scheinen dann nur noch vorgeschobene, feigenblattartige Konzessionen an einen traditionell orientierten Mainstream zu sein.<sup>80</sup>

Das grundsätzliche Problem scheint mir dabei weniger die falsche Zuordnung eines Denkers zu sein – Gershon ist in der Tat *auch* sehr aristotelisch und rationalistisch – sondern vielmehr die falsche Grundvoraussetzung eines Gegensatzes zwischen: Tradition einerseits (assoziiert mit wahren Träumen und ähnlichen Phänomenen, sowie Religion und Dogma) und Innovation andererseits (assoziiert

---

77 „[H]e quickly dispenses with the subject“, so Robinson in *Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-Shamayim: Its Sources and Use of Sources*, 261, was jedoch nicht den Tatsachen entspricht. Die Unterscheidung in Aristoteliker und Platoniker und ihre Anwendung auf Gershon findet sich in Freudenthal, *The Aim and Structure of Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-shamayim*, 59–60.

78 Ein aktuelles Beispiel für die Überschätzung der Rolle der Imagination für religiöse Denker scheint mir in Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought* gegeben, denn eine dort prominent postulierte positiv konnotierte *agency* der Imagination bei Maimonides (124) basiert auf einem möglicherweise interessegeleiteten Missverständnis des Judäo-Arabischen (eigentlich *shahawāṭiḥi al-ḥayālīyya*, dort *shahwata al-khayālīyya* (vgl. Roberts-Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought*, 124)). Gerade für Maimonides war die selbstständige Imagination klar unerwünscht.

79 Diese Lesart vertritt in Bezug auf Gershon vor allem Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“; ähnlich, aber differenzierter, in Bezug auf Falaquera Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“ und in einem anderen Kontext (in Bezug auf Avicenna) aber mit ähnlicher Dichotomie auch Dimitri Gutas in „Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna“, in *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*: 351–72.

80 So bspw. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“, 266.

vor allem naturwissenschaftliche Neuerungen und Nähe zur Empirie, sowie Distanz zu religiösen Themen) – vermeintlich: Irrationalität einerseits & Rationalität andererseits. Davon ausgehend wird dann ein Philosoph einer dieser beiden Seiten zugeschlagen, anstatt auf die Komplexität seiner Positionen einen differenzierten Blick zu werfen.

Verkannt wurde daher erstens, dass das Attribut ‚rationalistisch‘ nicht mit der Ablehnung der Träume einhergehen musste, die, umgekehrt, als empirisches Phänomen anerkannt wurden und insofern gerade nach ‚rationaler‘ Erklärung verlangten. Zudem wurde damit von der Forschung eine Trennung angesetzt, die weder der Selbstwahrnehmung der Enzyklopädisten noch ihrem tatsächlichen Vorgehen entsprach, und die reale und innovative Leistung der Verflechtung übersehen, die nicht nur in Bezug auf aristotelische und (neu-)platonische Positionen unter anderem in den Enzyklopädien im 13. Jahrhundert erzielt wurde. Denn die Innovationen im Bereich der Traumtheorien führten ihrerseits zu einer komplexeren Psychologie, in der sich keineswegs nur korrekte rationale Gedanken und ein Bereich des bedeutungslosen Nicht-rationalen gegenüberstanden, sondern in der es eine komplexe Ebene unterschiedlich ausgeprägter Fähigkeiten zur Imagination, Intuition und Mutmaßung gibt, die voneinander abgegrenzt und deren Zuständigkeitsgebiete und Funktionen für den Menschen kontrovers diskutiert werden können. In Bezug auf Falaquera wurde oben zudem gezeigt, dass er Talmudpassagen und Bibelzitate (bspw. zur Verteidigung der wahren Träume) weder dogmatisch oder oberflächlich rechtfertigend noch pflichtschuldig in seinen Text einfügt; die Passagen transportieren auch nicht vor allem Autorität, sondern lassen sich – besonders wenn man ihren Ursprungskontext mit einbezieht – als komplexe philosophische Kommentare verstehen, die in einem konkreten logischen Bezug zur jeweiligen Diskussion stehen.

Würden wir annehmen, dass ein Denker, der sich mit den zukunftsverheißenden Träumen beschäftigt, gerade aus einer Perspektive der Tradition, der Religion, oder gar der Irrationalität argumentiert, werden wir also hier eines Besseren belehrt: die Beschäftigung mit den wahren Träumen ist für die Enzyklopädisten die Beschäftigung *sowohl* mit einem aus der religiösen Tradition bekannten Medium der Offenbarung, *als auch* mit einer ganz aktuellen virulenten Fragestellung zur Position der Imagination in der menschlichen Psyche; es handelt sich um die Erklärung eines empirischen Phänomens, für das sie neuste psychologische Konzepte heranziehen und selbst innovative Theorien über dessen Zustandekommen entwickeln – die wiederum auch in ihre Bibelexegese einfließen; sie lassen dabei zugleich die rational-irrational-Dichotomie hinter sich, zugunsten einer differenzierteren Betrachtung von unterschiedlichen Wissensmodi wie intellektueller Intuition, Mutmaßung und Imagination, durch die sie die damalige Psychologie

bereichern.<sup>81</sup> Die Forschung bleibt hingegen dieser Dichotomie erstaunlich häufig verhaftet – und verkennt so das Zusammenspiel von Tradition und Innovation in den Enzyklopädien.

## Literaturverzeichnis

- Altmann, Alexander, „The Ladder of Ascension.“ In *Studies in Mysticism and Religion. Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, herausgegeben von E. E. Urbach u. a., 1–32. Jerusalem: Magnes Press, 1967.
- Aristoteles, *De Insomniis*, übers. Philip J. van der Eijk. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Aristoteles, *De Divinatione per Somnum*, übers. Philip J. van der Eijk. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Averroes. *Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, herausgegeben von Harry Blumberg. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1972.
- Avicenna. *Kitāb al-nafs (kitāb al-shifā)*, herausgegeben von Fazlur Raḥmān. London [u. a.]: Oxford University Press, 1959.
- Bauer, Thomas. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*. München: Beck, 2019.
- Bodenheimer, Friedrich S. *The Gate of Heaven*. Jerusalem: Kiryath Sepher, 1953.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dewender, Thomas und Thomas Welt, Hrsg. *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K. G. Saur, 2003.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *De’ot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164, IMHM 13897), fols. 1a–291a.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Sefer ha-Mevaqqesh*, herausgegeben von Mordechai Tama. Den Haag: Yehuda Leib Susmans, 1778–9.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Iggeret ha-Halom*, herausgegeben von Henry Malter. *Jewish Quarterly Review* 1,4 (1911): 451–500.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Sefer ha-Nefesh*, herausgegeben von Jospe. *Torah und Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Appendix A–C. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Moreh ha-Moreh*, herausgegeben von Yair Shiffman. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2001.
- Freudenthal, Gad. „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle.“ *Revue des Études Juives* 152 (1993): 29–136.
- Freudenthal, Gad. „The Aim and Structure of Gershom ben Solomon’s Sha’ar ha-shamayim.“ *Zutot* 14 (2017): 49–63.

---

**81** Für eine differenziertere Betrachtung dieser Wissensmodi in Bezug auf das Traumwissen in den Enzyklopädien vgl. Hanna Zoe Trauer, „Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts,“ in *Logbuch Wissensgeschichte*, hg. Mira Becker-Sawatzky u. a. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2024).

- Galen. *On Diagnosis from Dreams*, übers. Steven M. Oberhelman. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983): 36–47.
- Gershon Ben-Shlomo. *Sha'ar ha-shamayim*. Warschau: Isaak Goldman, 1875.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri. „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna.“ In *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, herausgegeben von James E. Montgomery, 337–54. Leuven/Paris/Dudley: Peeters Publishers, 2006.
- Gutas, Dimitri. „Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna.“ In *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, herausgegeben von M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos, 351–72. Turnhout: Brepols, 2006.
- Gutas, Dimitri. „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology.“ In *Aspects of Avicenna*, herausgegeben von Robert Wisnovsky, 1–38. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013.
- Hansberger, Rotraud. „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De Divinatione Per Somnum.“ In *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, herausgegeben von Louise Marlow, 50–77. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Harvey, Steven, hg. *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Harvey, Steven. „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 211–47. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Harvey, Warren Zev. „Levi ben Abraham of Vilefranche's Controversial Encyclopedia.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 171–88. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Hedwig, Klaus. „Mons aureus.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61 (2018/2019): 85–120.
- Hulskamp, Maithe A. A. „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen.“ In *Dreams, Healing, and Medicine in Greece from Antiquity to the Present*, herausgegeben von Steven M. Oberhelman, 33–68. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2013.
- Ivry, Alfred L. „Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes.“ In *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, herausgegeben von M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos, 667–76. Turnhout: Brepols, 2006.
- Jospe, Raphael. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988.
- Kahana-Smilansky, Hagar. „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise.“ *Aleph. Historical Studies In Science & Judaism* 10 (2010): 66–118.
- Kanarfogel, Ephraim. „Dreams As a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages.“ In *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, herausgegeben von David Engel u. a., 111–43. Leiden: Brill, 2012.
- Kristianpoller, Alexander. *Traum und Traumdeutung im Talmud*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2006 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1923).

- Maimonides, Moses. *Dalālat al-ḥā'irīn (Sefer Moreh Nevukhim le-Rabbenu Moshe ben Maimon ha-maqor ha-'aravi)*, herausgegeben von Salomon Munk. Jerusalem: Dfus Azriel, 1931.
- Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim* (in der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons), herausgegeben von Yehudah Even-Schmu'el. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 2000.
- Roberts-Zauderer, Dianna Lynn. *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought: Moses Ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov Ibn Falaquera*. Cham: Springer International Publishing AG, 2019.
- Robinson, James T. „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 248 – 69. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Steinschneider, Moritz. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- Strohmaier, Gotthard. „Avicennas Lehre von den ‚inneren Sinnen‘ und ihre Voraussetzungen bei Galen.“ In *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung des antiken Erbes in der arabischen Kultur*, herausgegeben von Gotthard Strohmaier, 330 – 41. Hildesheim [u. a.]: Olms, 1996.
- Trauer, Hanna Zoe. „Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts.“ In *Logbuch Wissensgeschichte*, herausgegeben von Mira Becker-Sawatzky u. a. Wiesbaden: Harrassowitz, 2024.
- Van der Eijk, Philip J. *Anmerkungen zu „Über die Weissagung im Schlaf“*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Zonta, Mauro. „Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table.“ In *Science in Medieval Jewish Cultures*, herausgegeben von Gad Freudenthal, 17 – 73. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012.



Judith Bachmann

# The Emergence of a Religious Tradition: Ile-Ife between Holy City and Post-Colonial Kingdom

## 1 Introduction

This article will focus on the emergence and transformation of a religious tradition in Yoruba-speaking South Western Nigeria. This focus may seem rather peculiar in a volume which otherwise privileges Christian and Islamic traditions. But as will hopefully become clear, it is a necessary addition to shed light on the global constitution of religious traditions, peculiar and idiosyncratic as they may seem. It will critically analyse that which still seems to be a given in the discourses on and in (West) Africa, whether framed positively or negatively: that prior to European contact and domination, (West) Africa had no history, no state, no religion in the contemporary sense, but its people only knew myths, traditions and were somewhat religious (yet not religious in the European sense). It will argue that contrary to this common perception, all of these – historiography, (colonial and postcolonial) state formation and administration, and ascriptions of religion, myths and traditions – emerged at the same time in relations with and under contestation against each other with global debates looming large in the background.

The example used is Ile-Ife, which is known today as the ‘Holy City’ of the Yoruba-speaking people. It is said to compare to Mecca and Jerusalem in the sense that it is the spatial centre of the Yoruba religious-traditional imagination.<sup>1</sup> It also functions as part of the postcolonial state. It has a king, the *Ooni of Ife*, who is a very well-known public political figure in Nigeria.<sup>2</sup> Interestingly enough, both these perceptions do not seem to be problematic to most. A reason may be that even the state involvement of Ife is framed as ‘traditional’ and somehow ‘religious.’ The king is known as the priest king of Yoruba tradition, even though the Ooni is a professed Christian and has visited Pentecostal churches that are usually openly critical of traditional practices. Yet, he seems to succeed in bridging this di-

---

1 Cf. Jacob K. Olupona, *City of 201 Gods: Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2011), 7.

2 Cf. Olufemi Vaughan, *Nigerian Chiefs: Traditional Power in Modern Politics, 1890s–1990s* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000).

vide.<sup>3</sup> This fluidity of tradition and religion is well known in African Studies and the study of religion in Africa. But in terms of scholarly categorisation, it can lead to irritation and avoidance in other disciplines. If African traditional practices are a marginal topic in the study of religion, those practices attached to so-called kingdoms and/or 'ethnic states' are even less analysed by scholars of religion.<sup>4</sup> It does not come as a surprise that the only recent extensive study about Ile-Ife focuses on its festivals, dances and sacrifices (which the king does participate in as their patron) and not on their relations to politics within the Nigerian nation state.<sup>5</sup> The study seems to support the view that the somewhat religious practices existed before or can at least be studied independently of the political practices.

Why should it then be problematized in a volume on religious traditions? Would it not serve the purpose of the volume much better to just focus on what can clearly be identified as the religious bit of Ife tradition? The article argues that this complicated relationship of religious traditions and (national) politics needs to surface in order to enable a reflection on the way that 'religious traditions' are identified by scholars as well as religious and non-religious actors. This does not mean that the article wants to argue that in fact, religious traditions are neither religious nor traditions in origin. Rather, the argument is a genealogical one, unfolding that what is, is not necessarily so but has a contingent history. This does not mean to claim that what is, is false or 'new' or without consequence. The article will show how this shifting from holy city to postcolonial kingdom is very consequential because it grants actors, like the king of Ife, more authority within the highly contested postcolonial state. This shift is also relevant as it allowed and still allows European and North American scholars as well as political actors to localize these African 'religious' traditions as African peculiarities rather than acknowledge their globally entangled, colonially induced heritage. 'Odd Africa,' where nothing is as we know it, would then have to be reconsidered as a result of complex power relations. In terms of mirroring, this focus on emergence would also leave us with the question why scholars are so sure that they are confronted with a religious tradition rather than with something else and what this has to do with ongoing powerful global comparative practices.

The article will first discuss its theoretical and methodological approach. In contrast to the invention of tradition scholarship, it uses a genealogical approach

---

3 See for example his much celebrated visit to the Victorious Pentecostal Assembly in 2017: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_F-JGGLqD9Y](https://www.youtube.com/watch?v=_F-JGGLqD9Y) (last access 15/08/2023).

4 For exceptions, see Magnus Echtler, "Redeeming Zululand: Emplacing Cultural Resonances in the Nazarath Baptist Church, South Africa," in *Transnational Religious Spaces*, ed. Philip Clart and Adam Jones (Berlin: de Gruyter, 2020): 84–106.

5 Cf. Olupona, *City of 201 Gods*.

in order to focus not on the falsification for which the invention of tradition rhetoric can be mistaken, but on the contingency and concomitant persistence of what is regarded as ‘religious tradition.’ In combination with the global entanglements approach, this can serve to put a spot on the narrative of local origin and cultural particularity used to legitimize the status quo in scholarship as well as on the ground. The next two sections will introduce the emergence and transformation of the religious tradition of Ile-Ife: its identification as holy city and religious centre and its rise as one of the most politically influential kingdoms in postcolonial Nigeria. The article concludes that paradoxically, the perception of Ile-Ife’s place as religious centre of South Western Nigeria could only be made possible by its transformation into a kingdom of consequence in the postcolonial state. Both emergence and transformation can only be understood, if their global relevance through the context of the slave trade, esotericism, the 19<sup>th</sup> century hunt for antiquities, the late 19<sup>th</sup> century idea of kingship, the colonial indirect rule, the post-World War II patriotic socialism etc. is taken into the equation.

## 2 Theory and Methodology: From Invention of Tradition to a Global Genealogy of Tradition

To explain what this article wants to achieve and what it should not be mistaken for, it is useful to consider the invention of tradition debate of the 1980s and early 1990s. Influential for this debate was a volume by the same title, edited by the historians Eric Hobsbawm and Terence Ranger. The thesis of the book was that some traditions were not as old as people claimed but were only initiated recently in the late 19<sup>th</sup> century. To demarcate invented traditions, the Marxist Hobsbawm emphasised their ideological intent, rather than their technical functions reserved for “conventions” and “routines”<sup>6</sup>. This ideological intent is directed towards instituting social cohesion, legitimacy of authority and institutions, and strengthening beliefs, value systems and the respective behaviours. Even though it targeted Europe or more accurately Great Britain – only two articles discussed former British colonies in the Global South, India as well as Eastern and Southern Africa, the effect of this debate was much less felt in the discipline of (European) History and much more in disciplines that dealt with the Global South, specifically Anthropology and African Studies. So much more that articles dealing with Hobsbawm and Ranger as well as the literature following in their steps could be read until the mid-

---

6 Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions,” in *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 1–14, 3.

1990s.<sup>7</sup> It is partly this uneven effect which gave scholars dealing with this literature a feeling of unease. Ranger's article analysed how the British administration invented traditions for governance purposes but also how the local elites, the so-called chiefs, took part in these inventions to build and extend their realm of power.<sup>8</sup> These traditions are today the basis of the postcolonial nation-state. To analyse these traditions today as ideological tools, especially if this analysis comes from a European scholarly position, carries a lot of implications, definitely so if the critique seems to be one-sidedly focused on the Global South. It also seems to strengthen the popular view that Africa has no history. The little continuity which people claim as the ongoing existence and relevance of kings and chiefs, is supposedly 'invented.' Both implications are certainly not the intent of this article which is why it will go a different route: instead of 'invention,' it will look at the complicated and contested emergence of tradition in a colonial and postcolonial setting. It will go down this route via a genealogical approach and a focus on global entanglements.

Michael Foucault delivered a fundamental critique of history-writing and juxtaposed it with the approach of genealogy.<sup>9</sup> This fundamental critique is nothing unheard of in the discipline of history today, namely that the origin of things is ever so elusive. Foucault writes in this regard:

Genealogy does not pretend to go back in time to restore an unbroken continuity that operates beyond the dispersion of forgotten things [...]. [I]t is to identify the accidents, the minute deviations – or conversely, the complete reversals – the errors, the false appraisals, and the faulty calculations that gave birth to those things that continue to exist and have value for us [...].<sup>10</sup>

Genealogy is not concerned with the delegitimization of specific "invented" versus "uninvented" traditions but with tracing the contingent development of everything that is considered normal, natural and, "has value for us" and yet, "what we tend to feel is without history"<sup>11</sup>. Genealogy unearths the becoming, the emergence, the evolvement by stressing exactly that and not the 'where from' as an origin in the past. The 'where from' is necessarily the present in which the historians analyse

---

7 Cf. Charles L. Briggs, "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition,'" *Cultural Anthropology* 11/4 (1996): 435–69.

8 Cf. Terence Ranger, "The Invention of Tradition in Colonial Africa," in Hobsbawm and Ranger, *Invention of Tradition*, 211–62.

9 Cf. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977): 139–64.

10 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," 154.

11 Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," 139.

and interpret their source material. This focus on becoming implies the provincialization of single rational subjects as the intentional actors of history. In a genealogy, these subjects are not the beginning but rather the outcome of history.

However, history writing is still the practice of uttermost scrutiny, of “relentless erudition”<sup>12</sup>. The historians still need to interpret source material and the interpretation needs to withstand the informed critique of their peers. But the historians themselves are involved by default, an aspect also acknowledged by Hobsbawm.<sup>13</sup> For Foucault, this means that historians cannot but affirm their “knowledge as perspective”<sup>14</sup>. They are not above the things which they write about. Again, this perspective cannot be informed by anything else but the present. This means that their positions also have their own histories. However, these histories are also histories of becoming and cannot end in a search for another illusive origin (e.g. in the personal or the psychological statuses of the historians).

The specific perspective in this article is necessarily a globally entangled one. This may also serve as an explanation why this at first glance odd article exists in a volume on religious traditions in the first place. Religion today is a global issue.<sup>15</sup> Religion is practiced globally and its practitioners are aware of the fact, even when they deny this or claim to be the regional/local origin of said practice. Since genealogy takes its leave necessarily from the present – this is where the historical scrutiny of sources happens and where the historians are positioned – and this present is constituted by a global practice of religion, a genealogy of Ife religious tradition is also by necessity a global one. Global here is used in the sense of global entanglements.<sup>16</sup> Neither does it mean planetary nor does it imply totality. Global entanglements are the traces that the historians follow to account for said present global practice and in order to write a history of that present. They will necessarily reflect the historians’ “knowledge as perspective” or “research interest” (*Erkenntnisinteresse*).

---

12 Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” 140.

13 Cf. Hobsbawm, “Introduction,” 13.

14 Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History,” 156.

15 Cf. Michael Bergunder, “What Is Religion?” *Method & Theory in the Study of Religion* 26/3 (2014): 246–86. 278–79.

16 Cf. Giovanni Maltese and Julian Strube, “Global Religious History,” *Method & Theory in the Study of Religion* 33/3–4 (2021): 229–57, 235–38.

### 3 The Holy City and the Discovery of Atlantis

The idea that Ile-Ife is a religious centre, the holy city of the Yoruba can be traced back to Leo Frobenius who in 1911, became famous worldwide for the supposed discovery of Atlantis at Ile-Ife.<sup>17</sup> However, Frobenius did not invent this out of thin air. In the mid-19<sup>th</sup> century, Ile-Ife was known as the centre of paganism, inclusive of gruesome theories of regular human sacrifices.<sup>18</sup> In parts, this perception might have stemmed from the fact that Ile-Ife was at the margins of the missionary outreach in what they had started to call ‘Yorubaland.’ Missionary presence was strongest along the coastline and thinned out towards the North and East. Human sacrifices, most missionaries assured their readers, were only exceptional occurrences among the Yoruba.<sup>19</sup> Yet, these parts of the Yorubaland, they described, already had a missionary presence. Ile-Ife, situated further to the Northeast, proofed stubbornly antagonistic towards the missionaries. This perception merged with stories which travellers had picked up that Ile-Ife was a place of origin for Africans.<sup>20</sup> This merger was most apparent when during the wars of “the interior [Yoruba] tribes,” Ile-Ife was conquered by the neighbouring Modakeke and its chiefs started to make pleas to the British government to reinstall them at Ile-Ife. This reinstallation would restore peace to the whole world, they claimed, as Ile-Ife was “the cradle of the human race”<sup>21</sup>. The British were inclined towards the Ile-Ife chiefs and the peace treaty stated that the Modakeke should resettle across the Osun River. The treaty also stipulated the end of human sacrifices at Ile-Ife, which the king and his chiefs disputed insisting that these sacrifices were for the good of everyone, even on “behalf of the white man”<sup>22</sup>. These attempts at negotiation extended the claim to a religious centre much further than travellers, missionaries and British administrators had acknowledged so far: it was

---

17 Cf. *Washington Herald*, “Scientist Discovers Remains of Atlantis,” March 5, 1911; *The New York Times*, “German Discovers Atlantis in Africa: Leo Frobenius Says Find of Bronze Poseidon Fixes Lost Continent’s Place,” January 30, 1911.

18 Cf. Sigismund W. Koelle, *Polyglotta Africana: A Comparative Vocabulary* (London: Church Missionary House, 1854).

19 Cf. Sarah Tucker, *Abbeokuta Or Sunrise Within The Tropics: An Outline Of The Origin And Progress Of The Yoruba Mission* (New York: Robert Carter & Brothers, 1855), 35.

20 Cf. Richard Lander and John Lander, *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger: With a Narrative of a Voyage down That River to Its Termination*. (New York: J. & J. Harper, 1832), 171.

21 Ife Head Chiefs 27/04/1886 in The Government of Lagos, “Correspondence Respecting the War Between Native Tribes in the Interior and the Negotiations for Peace: Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty” (London: Eyre and Spottiswoode, 1887), 245.

22 The Government of Lagos, *Correspondence*, 137.

not just the religious centre for pagans or the Yoruba but for all humans, especially for the British as well. The Ile-Ife king and chiefs' argument could only be considered persuasive, if it was actually not a particular religious centre but a universal one.

After the peace had been brokered, Ile-Ife was relegated yet again to the margins of events, until Frobenius' discovery of Atlantis was communicated to a worldwide audience in 1911. If the idea that Ile-Ife was a religious centre was not new, surely, Atlantis must have been a new ingredient in the mix? Not exactly. In the late 19<sup>th</sup> century, theories of Atlantis proliferated. On the one hand, this was due to the hype of antique scripts, cities, and fantasies of treasures possibly to be found there. Plato described in his *Timaeus* and *Critias* that the advanced civilization of Atlantis ruled over the Mediterranean world and sunk into the sea due to an earthquake and flood. Editions of Plato became very popular in the 19<sup>th</sup> century. Heinrich Schliemann and his discovery of Troy in 1873 were considered proof that these antique scripts were not fictional but factual. On the other hand, this hype for antique cities also featured in the beliefs of new religious movements, like the Theosophical Society founded in 1875. One of the co-founders, Helena Petrovna Blavatsky, developed an evolutionary theory where humanity evolved in spiritual races.<sup>23</sup> Atlantis was one stage in the evolutionary development of the Aryan race. This thought gained wider popularity with the publication of the American author Ignatius Donnelly's *Atlantis* in 1882. It was also popular in West Africa where the Theosophist John Augustus Abayomi Cole considered the question why Africans had been enslaved.<sup>24</sup> He explained it with an "abuse of our knowledge," which probably referred to the black magic under which esoteric and other writing grouped African practices at the time.<sup>25</sup> This "abuse of knowledge" had led to "the deluge of Atlantis."<sup>26</sup> To Abayomi Cole, Atlantis was the glorious past to which West Africans had to return to via honing their knowledge in good and beneficial ways. Frobenius himself even acknowledged that "Spiritist and other societies"<sup>27</sup> held Atlantis in high regard.

Yet, compared to Abayomi Cole's claim to a West African history of Atlantis, Frobenius rather used the connection to draw the treasures which he ultimately

---

23 Cf. Isaac Lubelsky, "Mythological and Real Race Issues in Theosophy," in *Handbook of the Theosophical Current*, ed. Olav Hammer and Mikael Rothstein, 335–55. Brill Handbooks on Contemporary Religion (Leiden: Brill, 2013), 340.

24 Cf. *Lagos Standard*, "The West African Psychical Institute Yoruba Branch," April 17, 1900.

25 Cf. Gregoty Tillett, "Modern Western Magic and Theosophy," *Aries* 12 (2012): 17–51, 19.

26 *Lagos Standard*, "The West African Psychical Institute Yoruba Branch."

27 Leo Frobenius, *Auf dem Wege nach Atlantis: Bericht über den Verlauf der zweiten Reise-Periode Der D. I. A. F. E.* (Berlin: Vita, 1911), XIII.

found at Ile-Ife into a European trajectory.<sup>28</sup> Writing to the Prussian King who was very interested in the discovery, Frobenius stated: “Never have N\*\*\* hands created so fine eyes, especially so perfected mouths and nearly excellently modeled ears.”<sup>29</sup> He did not find it possible that the sunken Atlantis could have been created by and revived by its current inhabitants but rather saw it as his responsibility to safeguard the discovered treasures from them. The same applies to the “religious centre.” Though Frobenius knew Ile-Ife as such, he contrasted it sharply with the current status of its inhabitants, calling them “rigid” and “intellectually poor.” He concluded that “these people are managing a hereditary estate, whose creation is spiritually quite out of touch with their present conception of life”<sup>30</sup>. To him, not much was left of “the religious centre, [...] the ‘navel’ of Yoruban socio-religious existence, the city of the Priest-King, the actual Rome of all the Yoruban realm”<sup>31</sup>. This stereotype of the colonized having forgotten or being in danger of forgetting their traditions was quite common amongst the colonizers and early anthropologists. In the following decades, it actually gave birth to the production of literatures on Ile-Ife “myths”<sup>32</sup> and eventually, of anthropological studies of traditional life and knowledge.<sup>33</sup> At the same time, contrasting interests in a secular and demythologizing history of Ile-Ife as kingdom arose within a competition for the highest kingship under colonial rule.

## 4 A Kingdom and its Legitimacy

The indirect rule that the British developed in Nigeria meant that they needed already established power structures as stabilizing factors of their administration. Traditional chiefs and kings proved to be useful for negotiating treaties and for rounding up tax. Yet, the British were confused at the number of kings among the Yoruba. Used to having only one king and the aristocracy organised under this one king, they were happy to acknowledge the Alaafin of Oyo as the highest

---

<sup>28</sup> Cf. Bachmann, *Materialization*, 14.

<sup>29</sup> Leo Frobenius, Antwort Auf E 303/11 V. 16.II.11. Brief an den Kaiser über die General-Verwaltung der Königlichen Museen (Frankfurt: Frobenius-Institut, Universität Frankfurt, 1911).

<sup>30</sup> Leo Frobenius, *The Voice of Africa Vol. I: Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910–1912* (London: Hutchinson & Co., 1913), 273.

<sup>31</sup> Frobenius, *The Voice*, 273.

<sup>32</sup> John Wyndham, *Myths of Ifè* (London: Erskine Macdonald, Ltd., 1921).

<sup>33</sup> Cf. William R. Bascom, “The Principle of Seniority in the Social Structure of the Yoruba,” *American Anthropologist* 44/1 (1942): 37–46; William R. Bascom, “The Relationship of Yoruba Folklore to Divining,” *The Journal of American Folklore* 56/220 (1943): 127–31.

king. This made sense to them because they knew of the old Oyo Empire which had fallen just before the British interests in the region intensified. The Alaafin claimed to be descendant and heir to this fallen empire. However, the new place of residence of the Alaafin, new Oyo, was bombarded by the British in 1895, after the Alaafin had penalized two delinquents himself instead of handing them over to the British.<sup>34</sup> The volatile balance of the British indirect rule at that time gave another ruler an in to prove himself useful to the British: the Ooni of Ife. In 1900, the new governor of Lagos, William MacGregor, called all the crowned heads to present themselves at Lagos.<sup>35</sup> This was considered a taboo, as the historian Anthony Asiwaju recalled. It was most likely due to MacGregor's proposition of a central council of all the chiefs of the Lagos colony, which was attended by chiefs of the so-called Hinterland as well.<sup>36</sup> The latter probably also hoped to have their say in the British policies pertaining to their chiefdoms and kingdoms. In 1901, MacGregor reported back to the central council of his tour to the hinterland and concomitant visit to Ife. According to this report, the Ooni acknowledged MacGregor even to the extent that "a good distance from the town the Oni [sic!] came out and met him"<sup>37</sup>. In the meeting with the Ooni, the governor learned something which had already been brought up in the initial peace broker some thirty years ago that "Ife takes precedence of the whole Yoruba family" as well as something that had not this explicitly been mentioned, namely that the Ooni's consent needs to be obtained for the crowning of a new Alaafin. The governor questioned the Ooni further about the origins of the Ifes, "whether they came from across the seas or otherwise." To this, the Ooni answered that the Ifes "originated and grew up in Ife."<sup>38</sup> This question and answer is interesting because it gives insight to the different interests at hand. The British thought of legitimacy in terms of history and in fact, many historical accounts were written by West African intellectuals around the turn of the century and printed in the newspapers.<sup>39</sup> The Ooni, however, seemed to establish his legitimacy through proceedings and his relations with the other kings. According to him, there was no history prior to Ife, everything of interest to him started there. MacGregor seemed to accept this and

---

34 Cf. Stephe Adebajni Akintoye, *A History of the Yoruba People* (Dakar: Amalion Publishing, 2010), 391.

35 Cf. Anthony I. Asiwaju, "Political Motivation and Oral Historical Traditions in Africa: The Case of Yoruba Crowns, 1900–1960," *Africa* 46/2 (1976): 113–27, 125 fn. 51.

36 Cf. R. B. Joyce, *Sir William MacGregor* (London, Wellington, New York: Oxford University Press, 1971), 247. Most of the Yorubaland was considered "protectorate".

37 *Lagos Standard*, "Governor MacGregor and the Lagos Chiefs," May 29, 1901.

38 *Lagos Standard*, "Governor MacGregor and the Lagos Chiefs."

39 Cf. Robin C. C. Law, "Early Yoruba Historiography," *History in Africa* 3 (1976): 69–89.

given his own interest to bring order to the many traditional offices, called upon the Ooni repeatedly to authorise other Yoruba kings.<sup>40</sup> In 1903, the Ooni came to Lagos to rule over the cases of the Akarigbo of Remo and the Elepe of Epe. During these proceedings, he was acknowledged as highest ruler under the British, sitting “on the right hand of the Governor”<sup>41</sup> and having his back turned to the assembly. The Ooni declared the Akarigbo a legitimate king but not the Elepe, providing a kings’ list with 21 names.<sup>42</sup> The Ooni also stayed firm when asked whether the Elepe could be allowed to wear a crown, if he paid for it. “All crowns were hereditary,” he stated. When asked about the royal history by the governor again, the Ooni gave the now revised answer that “his crown was about two hundred years old.”<sup>43</sup> This service by which the Ooni provided legitimacy and order to the traditional offices under British indirect rule, was beneficial. In 1901, MacGregor had noticed the despicable state of the Ooni’s palace and had promised funds to have it repaired. In 1903, the Lagos Standard insinuated that the Ooni had “received some valuable presents from the Governor”<sup>44</sup>. In the coming years, the Ooni revised his kings’ lists multiple times, seemingly adjusting to the colonial demands.<sup>45</sup>

But it seems that his role as sole legitimizer of other Yoruba kings was neither unquestioned nor credited with the same influence. To solve the problem of the competition amongst the Yoruba kings, the British also favoured the religious interpretation of Ile-Ife and of the Ooni as ‘Priest-King’ that for example, Frobenius had seen as the most proper but forgotten state of Ile-Ife. The British trader Richard Dennett followed this interpretation and translated it to the British state affairs at the time: “In all matters referring to land, the Alafin [sic!] takes the place of his progenitor the Oni [sic!], and the present positions of the two great Yoruba chiefs, Alafin and Oni, are equivalent to those of our King and of the Archbishop of Canterbury.”<sup>46</sup> The Ooni was degraded to a mere symbolic and religious function. This view in favour of the Alaafin being the actual executive highest king was shared by Captain Ross, Resident of the Oyo Province from 1914 on. He extended the formal reach of Oyo jurisdiction under colonial rule.<sup>47</sup> This process was

---

40 Cf. “Native Crowns,” *Journal of the Royal African Society* 2/7 (1903): 312–15.

41 “Native Crowns”, 312.

42 Cf. “Native Crowns”, 313.

43 “Native Crowns”, 314.

44 *Lagos Standard*, “News, Notes and Comments,” March 4, 1903.

45 Asiwaju, “Political Motivation,” 118.

46 Richard E. Dennett, *Nigerian Studies: Or the Religious and Political System of the Yoruba* (London: Macmillan, 1910), 91.

47 Cf. Vaughan, *Nigerian Chiefs*, 26–27).

commented upon, even if unintentionally, by a historical account in favour of the Alaafin as the highest Yoruba king published in 1921. The *History of the Yorubas*,<sup>48</sup> still considered the authoritative historical account for (pre-colonial) Yoruba history until today, was credited to the Reverend Samuel Johnson who however, had passed away in 1901. It had been posthumously published by his brother, Obadiah Johnson. Samuel had been working on a history in the late 19<sup>th</sup> century, as much is clear.<sup>49</sup> Yet, whether and how this differed from what was eventually published under his name cannot be said for sure as the original manuscript was lost in communication with its English publisher. Obadiah probably only had access to notes made by his brother. What is quite sure is that the credited authorship lent the account authority as supposedly much older. Similar to many native missionaries, Johnson traced his heritage to the Old Oyo Empire and the book can be read as an explanation of its rise and eventual fall and about the mission fulfilling its role in reuniting the ‘Yoruba nation.’ So it does not come as a surprise that the account is somewhat biased in favour of Oyo<sup>50</sup> but it can also be read as discrediting the office of the Ooni among the Yoruba kings. Johnson begins his history with Oduduwa, an Arab prince of Mecca, who has to flee his home town due to acts of paganism.<sup>51</sup> According to Johnson, Oduduwa settles at Ile-Ife and becomes the forefather of the Yoruba kings. Yet, different from the expectations one would have from the 1903 proceedings, it is not the Ooni who is traced back to Oduduwa but only the Alaafin, the only Yoruba king with an explicit Muslim heritage.

This is interesting for many reasons, especially because until the 1900s, there was no trace of a human Oduduwa, forefather of the Yoruba (kings). The only mentioned Oduduwa is a goddess, sometimes connected to Ife and thought of as a creation deity.<sup>52</sup> Only in the 1910s, through an account by Feyisara Sopein, did Oduduwa become a historical and human figure. Sopein saw Oduduwa as the name the “pagans” of Ife gave retrospectively to the leader of a group migrating from Bornu, the name Oduduwa being the outcome of a misunderstanding with a

---

48 Cf. Samuel Johnson, *The History of the Yorubas: From the Earliest Time to the Beginning of the British Protectorate*. With the assistance of O. Johnson (Lagos: C.M.S. Bookshops, 1960 [1921]).

49 Cf. Law, *Early Yoruba*, 72.

50 Cf. Robin C. C. Law, “The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda Among the Yoruba,” *The Journal of African History* 14/2 (1973): 207–22, 208.

51 Cf. Johnson, *History*, 3–5.

52 Cf. Samuel Crowther, *A Vocabulary of the Yoruba Language* (London: Seeleys, 1852), 207; Rev. Pierre Baudin, *Fetichism and Fetich Worshipers* (New York, Cincinnati, St. Louis: Benzigee Brothers, 1885), 13–14.

Hausa Muslim missionary.<sup>53</sup> Johnson also acknowledged a “mythical”<sup>54</sup> narrative of Oduduwa with the exact same etymology as Sopein had provided.

Though Johnson connects the historical Oduduwa to Ile-Ife, he explicitly does not connect him to the Ooni of Ife. According to Johnson, an Oyo “son of a sacrificial victim”<sup>55</sup> named Adimu was installed at Ife as treasurer of the Alaafin. Adimu served the deities as ‘national’ duty, a note that probably meant to place the Ooni in a genealogy of religious service to the ‘Yoruba nation’ under Oyo leadership. This overall bias in favour of Oyo and in disregard of Ife did not go unnoticed. The *Egbe Agba O’Tan*, an association of Ibadan young intellectuals critical of British favouritism towards Oyo, made the crown prince of Ife their patron in 1928. The Egbe opposed the new legislation under Resident Ross that placed Ibadan under Oyo governance, seeing Ibadan as an independent constituency: “Ife was the mythical cradle of the Yoruba civilization, itself subjugated to the Alaafin; by embracing Ife royals, the Egbe sought at least a symbolic counterweight to the political supremacy of the Alaafin.”<sup>56</sup>

This crown prince whom the Egbe chose as their patron was Adesoji Aderemi who became Ooni in 1930 and is the longest ruling king of Ife in the 20<sup>th</sup> century (until 1980). Aderemi was also the first ‘Western educated’ Ooni, a successful businessman before his reign and politically interested and active all his life. It is due to Aderemi and his friend and ally, Obafemi Awolowo, later president of the Western Region in the newly independent Nigeria, that Oduduwa became attached to Ile-Ife, not only from an externally maligning Oyo-biased direction but also from within Ife’s traditional elite. In 1931, Aderemi took up the tradition of writing kings’ lists<sup>57</sup> and a year later, he initiated the Oduduwa college at Ile-Ife, adopting a name now attached to Oyo royal ancestry. Yet, this move had clear effects. In 1937, the first conference of the Obas (Yoruba kings) of the Western region was conducted under the leadership of the Ooni of Ife.<sup>58</sup> The same year, the Ooni published an article *Notes on the City of Ife* in the *Nigeria Magazine*. In the article, he acknowledged the “researches [of] the modern educated historians” and affirmed that he also was of their opinion that “the Ifes, or a certain other dominant race, emigrated to this part from the East”<sup>59</sup>, acknowledging Sopein and Johnson’s his-

---

53 Cf. Dennett, *Nigerian Studies*, 10–11.

54 Johnson, *History*, 143.

55 Johnson, *History*, 13.

56 Vaughan, *Nigerian Chiefs*, 29.

57 Cf. Asiwaju, “Political Motivation,” 119–20.

58 Cf. Louis J. Munoz, “Traditional Participation in a Modern Political System: The Case of Western Nigeria,” *Journal of Modern African Studies* 18/2 (1980): 443–68, 446.

59 Adesoji Aderemi, “Notes on the City of Ife,” *Nigeria Magazine* (1937): 3–7, 3.

torical accounts. Yet, he still concluded that “Ife is the oldest Yoruba town, founded by the great Odua who was its first King.” From this king sprang forth the kings of Ife as well as the kings of Benin and Oyo. Thus, he turned the Johnson narrative of Oduduwa around, which was originally conceived to legitimize the Alaafin as the highest Yoruba king. Aderemi used it to relegate Oyo to a derived kingdom, at the same time demonstrating his status as an educated, modern ruler. He also mentioned the “beautiful works of art [Ife] produced”<sup>60</sup>, using Frobenius’ initial appraisal that Ife housed treasures but at the same time, negating his racist inclinations that the art at Ife could not have been of Ife origin. Aderemi was an avid supporter of the excavations at Ife, most likely because it gave his claim that the history of Ile-Ife was long, the material to proof it.<sup>61</sup>

Aderemi was also an ally of the socialist politician Obafemi Awolowo. At first glance, it seems a bit baffling that a socialist fighting for an independent nation state would collaborate with a traditional ruler. But it was not in the 1940s, in an era of the nationalist ‘patriotic’ rebranding of socialism, where even the church, formerly an uttermost opponent of socialist thinkers, was acknowledged as contributor to national continuous order.<sup>62</sup> In Nigeria, the traditional offices had come under criticism in the late 1940s. In Abeokuta, Funmilayo Ransome-Kuti and her Women’s Union fought against the Alake, the king of Abeokuta, to achieve the cancellation of (colonial) market taxes. In his book *Path to Nigerian Freedom*, Awolowo acknowledged this criticism, adding his own critique of colonial reluctance to give power to the “enlightened classes”<sup>63</sup>. Yet, he also was adamant that the new government should be pragmatic:

Whatever may be the shortcomings of individual Chiefs, the fact remains that the masses of the people think the world of the office. To them it is inconceivable how the members of a community could cohere together as a political unit without the binding influence of the Chiefs as they know them. They revere the office, and regard it as divine. They look upon the Chiefs (who were styled ‘kings’ before the days of the British rule) as the representatives of God on earth – the symbols of authority and power, and the foundations of law, order, and justice.<sup>64</sup>

He affirmed that even though to the educated, the divine nature of kings was a thing of the past, due to its ‘sentimental value to the people,’ the office could

---

<sup>60</sup> Aderemi, “Notes on the City of Ife,” 5.

<sup>61</sup> Cf. Bachmann, *Materialization*.

<sup>62</sup> Cf. George Orwell, *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius*. Published with a new Introduction (London: Penguin Books, 1986 [1941]).

<sup>63</sup> Obafemi Awolowo, *Path to Nigerian Freedom* (London: Faber and Faber, 1947), 74.

<sup>64</sup> Awolowo *Path*, 65–66.

not just be abandoned overnight but that it needed to live on for the foreseeable future and had to be integrated within an independent Nigerian government. Awolowo also contributed to the Oduduwa narrative that his ally Aderemi had put forward, connecting Oduduwa as Yoruba founding father *and* king at Ile-Ife. He founded the cultural association *Egbe Omo Oduduwa* (trans. Association of the Descendants of Oduduwa), which was officially inaugurated at Ile-Ife. Through this association, he sought to gain a bipartisan Yoruba constituency for the new regional parliament in the Western Region. Yet, this alliance was not in all regards unchallenged. In 1950, Bode Thomas of the ‘progressives’ in Awolowo’s party and Aderemi clashed over the question whether traditional rulers should participate in legislative responsibility.<sup>65</sup> Thomas was of the view that if the traditional rulers did not disturb the new parliamentarianism, they could remain as they were. Aderemi demanded for traditional rulers to be represented in all levels of government. He backed this demand up by supporting Awolowo’s efforts to curtail the Alaafin’s power. This paradoxical move – after all, he demanded more power for traditional chiefs – was logical given the long-standing competition with the Alaafin. For Awolowo, not only was the Alaafin a professing Muslim (to Awolowo’s demure Anglican),<sup>66</sup> but also a supporter of his political competitor within now regionalized politics, Nnamdi Azikwe.<sup>67</sup> The alliance paid off: In the 1950s, the Alaafin’s salary was suspended and the Alaafin was ousted from office, whereas the Ooni became the first Nigerian-born governor of the Western Region in 1959<sup>68</sup> and was actively involved in the constituent assemblies for the new independent state. This rise of the king of Ife into the ranks of postcolonial politics also meant that Ile-Ife’s status as the origin and centre of Yoruba tradition was cemented. Even though the Ooni became a patron of traditional shrines,<sup>69</sup> the maintenance of national relevance remains an important factor for the Ooni in the competition over Yoruba national identity within the multi-ethnic state that is postcolonial Nigeria.<sup>70</sup>

---

65 Cf. Vaughan, *Nigerian Chiefs*, 60.

66 Cf. John D. Peel, *Christianity, Islam, and Oriṣa Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction* (Oakland, California: University of California Press, 2016), 161.

67 Cf. Vaughan, *Nigerian Chiefs*, 91–92.

68 Cf. Vaughan, *Nigerian Chiefs*, 93.

69 Cf. His Royal Highness Oba Okunade Sijuade Olubuse II, “Foreword,” in *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*, ed. Jacob K. Olupona and Rowland O. Abiodun, (Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2016), xiii–xiv.

70 Cf. Ademola Adegbamigbe, “No, Not Again! Alaafin of Oyo Tackles Ooni of Ife,” 2019. Accessed July 05, 2020. <https://www.pmnewsnigeria.com/2019/05/06/no-not-again-alaafin-of-oyo-tackles-ooni-of-ife/>.

## 5 Conclusion: “Religious Tradition” in a Global Religious History

Against the backdrop of the infamous invention of tradition debates, this article has taken the route of a genealogy of the religious tradition of Ile-Ife as holy city and religious centre. This approach meant to avoid the falsification or delegitimization for which the invention of tradition school became known, but rather, through its critique of all history in search for origin and continuity, to foreground a focus on emergence and transformation of things thought as unhistorical or given. This focus accounts for both the contingency and the concomitant (at least) persistence of what is seen as “religious tradition.” Combined with the explicit search for global entanglements, this approach seeks to position “odd African” or idiosyncratic traditions in a common and shared history, which puts the question back to the researcher: Why is it a religious tradition in the first place? In the case of Ile-Ife, we have seen that its emergence as religious centre can be traced back to travellers’ reports, missionary endeavours, British conquest and the need for arguments communicable with and plausible to the British as well as the esoterically inspired search for antique heritage and the Eurocentric appropriation of its treasures. Its transformation to not just a but *the highest* kingdom among the Yoruba needs to be contextualized in the search for colonial order and stable (indirect) rule, the intellectual orientation towards “modern” secular and demythologizing history, patriotic post-World War II socialism and the political competition within a regionalized, decolonizing state. This heritage of the late 19<sup>th</sup> century until the 1950s, the article has argued, has had long-lasting effects. On the one hand, in today’s scholarship on Ile-Ife, the religious and the political are kept apart as if it has always been this way and as if both are not related to each other or either is just the modern effect of the other (usually positioning the religious as older). On the other hand, African “holy” kingdoms or religious-traditionally legitimized “ethnic states” clearly puzzle scholars outside the affected areas to the extent that most choose to ignore this matter completely. And both of these attitudes keep burring the global heritage of the Ife religious tradition under a local origin, supposedly separate from world affairs, whereas this article has shown: it only came to prominence in a globally entangled context.

## Bibliography

- Adegbamigbe, Ademola. "No, Not Again! Alaafin of Oyo Tackles Ooni of Ife." 2019. Accessed July 05, 2020. <https://www.pmnnewsigeria.com/2019/05/06/no-not-again-alaafin-of-oyo-tackles-ooni-of-ife/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).
- Aderemi, Adesoji. "Notes on the City of Ife." *Nigeria Magazine* (1937): 3–7.
- Akintoye, Stephe Adebani. *A History of the Yoruba People*. Dakar: Amalion Publishing, 2010.
- Asiwaju, Anthony I. "Political Motivation and Oral Historical Traditions in Africa: The Case of Yoruba Crowns, 1900–1960." *Africa* 46/2 (1976): 113–27.
- Awolowo, Obafemi. *Path to Nigerian Freedom*. London: Faber and Faber, 1947.
- Bachmann, Judith. "Materialization Through Global Comparisons: The Findings at Ile-Ife from the Late 19th Century to the 1960s." *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2023): 1–25. <https://doi.org/10.30965/23642807-bja10086>.
- Bascom, William. "The Principle of Seniority in the Social Structure of the Yoruba." *American Anthropologist* 44/1 (1942): 37–46.
- Bascom, William R. "The Relationship of Yoruba Folklore to Divining." *The Journal of American Folklore* 56/220 (1943): 127–31.
- Baudin, Rev. Pierre. *Fetichism and Fetich Worshipers*, trans. Miss M. McMahon. New York, Cincinnati, St. Louis: Benzigee Brothers, 1885.
- Bergunder, Michael. "What Is Religion?" *Method & Theory in the Study of Religion* 26/3 (2014): 246–86. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341320>.
- Briggs, Charles L. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'." *Cultural Anthropology* 11/4 (1996): 435–69.
- Crowther, Samuel. *A Vocabulary of the Yoruba Language*. London: Seeleys, 1852.
- Dennett, Richard E. *Nigerian Studies: Or the Religious and Political System of the Yoruba*. London: Macmillan, 1910.
- Echtler, Magnus. "Redeeming Zululand: Emplacing Cultural Resonances in the Nazarath Baptist Church, South Africa." In *Transnational Religious Spaces*, edited by Philip Clart and Adam Jones, 84–106. Berlin: de Gruyter, 2020.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice*, edited by Donald F. Bouchard, 139–64. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Frobenius, Leo. *Antwort Auf E 303/11 V. 16.II.11. Brief an den Kaiser über die General-Verwaltung der Königlichen Museen*. Frobenius-Institut, Universität Frankfurt, 1911.
- Frobenius, Leo. *Auf dem Wege nach Atlantis: Bericht über den Verlauf der zweiten Reise-Periode Der D. I. A. F. E.* Berlin: Vita, 1911.
- Frobenius, Leo. *The Voice of Africa Vol. I: Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910–1912*. 2 vols, trans. Rudolf Blind. London: Hutchinson & Co, 1913.
- The New York Times*. "German Discovers Atlantis in Africa: Leo Frobenius Says Find of Bronze Poseidon Fixes Lost Continent's Place." January 30, 1911.
- Lagos Standard*. "Governor MacGregor and the Lagos Chiefs." May 29, 1901.
- His Royal Highness Oba Okunade Sijuade Olubuse II. "Foreword." In *Ifá Divination, Knowledge, Power, and Performance*, edited by Jacob K. Olupona and Rowland O. Abiodun, xiii–xiv. Bloomington, Ind. Indiana University Press, 2016.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions." In Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition*, 1–14.
- Johnson, Samuel. *The History of the Yorubas: From the Earliest Time to the Beginning of the British Protectorate. With the assistance of O. Johnson*. Lagos: C.M.S. Bookshops, 1960 [1921].
- Joyce, R. B. *Sir William MacGregor*. London/Wellington/New York: Oxford University Press, 1971.
- Koelle, Sigismund W. *Polyglotta Africana: A Comparative Vocabulary*. London: Church Missionary House, 1854.
- Lander, Richard, and John Lander. *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger: With a Narrative of a Voyage down That River to Its Termination*. Vol. I. New York: J. & J. Harper, 1832.
- Law, Robin C. C. "The Heritage of Oduduwa: Traditional History and Political Propaganda Among the Yoruba." *The Journal of African History* 14/2 (1973): 207–22.
- Law, Robin C. C. "Early Yoruba Historiography." *History in Africa* 3 (1976): 69–89.
- Lubelsky, Isaac. "Mythological and Real Race Issues in Theosophy." In *Handbook of the Theosophical Current*, edited by Olav Hammer and Mikael Rothstein, 335–55. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Leiden: Brill, 2013.
- Maltese, Giovanni, and Julian Strube. "Global Religious History." *Method & Theory in the Study of Religion* 33/3–4 (2021): 229–57. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341517>.
- Munoz, Louis J. "Traditional Participation in a Modern Political System: The Case of Western Nigeria." *Journal of Modern African Studies* 18/3 (1980): 443–68.
- "Native Crowns." *Journal of the Royal African Society* 2/7 (1903): 312–15.
- Lagos Standard*. "News, Notes and Comments." March 4, 1903.
- Olupona, Jacob K. *City of 201 Gods: Ilé-Ifè in Time, Space, and the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2011.
- Orwell, George. *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius. Published with a new Introduction*. London: Penguin Books, 1986 [1941].
- Peel, John D. Y. *Christianity, Islam, and Orisha Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*. Oakland, California: University of California Press, 2016. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-93535>.
- Ranger, Terence. "The Invention of Tradition in Colonial Africa." In Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition*, 211–62.
- Washington Herald. "Scientist Discovers Remains of Atlantis." *March* 5, 1911.
- The Government of Lagos. "Correspondence Respecting the War Between Native Tribes in the Interior and the Negotiations for Peace: Presented to Both Houses of Parliament by Command of Her Majesty." London: Eyre and Spottiswoode, 1887.
- Lagos Standard*. "The West African Psychical Institute Yoruba Branch." April 17, 1900.
- Tillett, Gregory. "Modern Western Magic and Theosophy." *Aries* 12 (2012): 17–51.
- Tucker, Sarah. *Abbeokuta; or Sunrise Within the Tropics: An Outline of The Origin and Progress of the Yoruba Mission*. New York: Robert Carter & Brothers, 1855.
- Vaughan, Olufemi. *Nigerian Chiefs: Traditional Power in Modern Politics, 1890s–1990s*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000.
- Wyndham, John. *Myths of Ifè*. London: Erskine Macdonald, Ltd, 1921.



Wilhelm Schmidt-Biggemann

# Die Religion des Pragmatismus und die Tradition

## 1 Biographie James'

Warum ‚Religion des Pragmatismus‘? Der amerikanische Pragmatismus war (und ist noch immer) eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen des letzten und dieses Jahrhunderts – er beeinflusste Husserls Phänomenologie, Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, Karl Otto Apelts und Jürgen Habermas' *Transzendente Kommunikationsgemeinschaft* – aber auch Aldous Huxleys Perennial Philosophy. Die Denkrichtung wurde von William James und Charles Sanders Peirce begründet. Auf Peirce, der zu Lebzeiten unbekannt blieb, geht die pragmatische (Kommunikations-)Theorie zurück, dass alle Wahrheitsansprüche sich ‚on the long run‘ bewähren müssen; und William James entwickelte die pragmatische Religionsphilosophie in seinem höchst erfolgreichen Buch *The Varieties of Religious Experiences* (Die Vielfalt religiöser Erfahrungen). Das Buch erschien zuerst 1902 und erlebte seither zahlreiche englischsprachige Ausgaben – nur in Deutschland (resp. Schweiz) dauerte es bis 1972, ehe eine Übersetzung in Olten verlegt wurde. Da anscheinend die Diskussionen um Religion im deutschsprachigen Raum ganz anders laufen als in Amerika, ist das Buch hier trotz der Anstrengungen von Hans Joas nie sonderlich populär geworden.

Vielleicht ist es hilfreich, William James biographisch kurz vorzustellen: Er wurde 1842 in eine reiche und intellektuell interessierte New Yorker Familie hineingeboren. Der Vater war Banker und Anhänger Swedenborgs. William, der seit den 1860 Jahren mit Peirce befreundet war, den er sein Leben lang akademisch und finanziell unterstützte, studierte von 1864–1869 an der Harvard Medical School. 1867/1868 unterbrach er sein Medizinstudium für eine Reise nach Deutschland; hier hörte er Vorlesungen zur empirischen Psychologie und wurde mit Hermann Lotze<sup>1</sup> und Wilhelm Ostwald<sup>2</sup> bekannt. 1869 erlangte er in Harvard seinen medizinischen Dokortitel; allerdings praktizierte er nie. Zwischen 1869 und 1872 durchlitt er eine

---

<sup>1</sup> Er zitiert Lotze in *Humanism and Truth*: „The notion of a world complete in itself, to which thought comes as a passive mirror, adding nothing to fact, Lotze says is irrational“ (William James, *Selected Papers in Philosophy* (London/New York: Dent and Dutton, 1917), 233).

<sup>2</sup> James bezieht sich in *What Pragmatism Means* auf Ostwald, der ihm geschrieben habe: „All realities influence our practice, and that influence is their meaning for us“ (James, *Selected Papers*, 200).

Krise, in der ihm klar wurde, dass seine eigentlichen Interessen in Philosophie und Psychologie lagen. Trotzdem fing er 1873 als Instructor for Anatomy and Physiology in Harvard an, wurde aber 1876 Assistant Professor in Psychologie, ab 1881 war er dann Assistant Professor für Philosophie. Es ist nicht unwichtig darauf hinzuweisen, dass er 1882 Mitglied der amerikanischen theosophischen Gesellschaft (von Helena Blavatzky) wurde und sein Leben lang in dieser Gesellschaft blieb. Obwohl er akademisch nie Philosophie studiert hatte, wurde er 1885 Full Professor of Philosophy in Harvard; vier Jahre später benannte er seinen Lehrstuhl in ‚Psychologie‘ um. In dieser Zeit als Psychologie-Professor schrieb er *The Principles of Psychology* (1890)<sup>3</sup> und *Psychology, the Briefer Course* (1892)<sup>4</sup>. 1897 benannte er seinen Lehrstuhl wieder in ‚Philosophie‘ um. 1907 wurde er emeritiert und starb 1910 an Herzversagen. Er war ein bekannter Mann, kannte Russell, Josiah Royce, hatte Kontakte zu Ernst Mach, John Dewey, Mark Twain, Henri Bergson, C.G. Jung und Sigmund Freud. Er war derjenige, der die Psychologie der Herbart-Schule in Amerika fortsetzte – freilich rissen die Kontakte zwischen Deutschland und Amerika im Ersten Weltkrieg ab; deshalb blieb der Pragmatismus in Deutschland lange weitgehend unbekannt, bis Karl-Otto Apel Charles Sanders Peirce neu entdeckte und edierte.<sup>5</sup> James‘ Religionsphilosophie wird von Hans Joas geschätzt,<sup>6</sup> es gibt eine große Studie zu James Religionsphilosophie von Christoph Seibert.<sup>7</sup>

## 2 Pragmatismus

### 2.1 Die Wahrheit der individuellen Religion

*The Varieties of Religious Experience* ist James‘ wichtigstes, mindestens sein erfolgreichstes Buch. Der vollständige Titel: *The Varieties of Religious Experience. A*

---

3 Vgl. William James, *The Principles of Psychology. In two Volumes* (New York: Henry Holt and Company, 1890).

4 Vgl. William James, *Psychology. Briefer Course* (New York: Henry Holt and Company, 1892).

5 Vgl. Charles S. Peirce, *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung von Karl Otto Apel*, hg. Karl Otto Apel (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967).

6 Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* (Berlin: Suhrkamp, 2017).

7 Christoph Seibert, *Religion im Denken von William James. Eine Interpretation seiner Philosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

*Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902.*<sup>8</sup>

### 2.1.1 Religion beruht auf persönlicher Erfahrung

James beginnt mit einem starken Statement, auch wenn er eine Definition der Religion strikt zurückweist: *Persönliche Religion ist fundamentaler sowohl als Theologie als auch als Kirchlichkeit.*<sup>9</sup> Für James steht von Anfang an fest – das mag an seinem familiären swedenborgischen Hintergrund und daran liegen, dass er selbst Mitglied der Theosophischen Gesellschaft war –, dass Religion weder ein kollektives noch ein traditionsbasiertes Phänomen ist, nicht primär kultisch, institutionell oder durch Lehre fundiert, sondern in ihrem Wesen auf persönlicher Erfahrung beruht: „Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*“<sup>10</sup>. Diese Idee des Göttlichen – *divine* – meint nicht allein den theistischen Gott, sondern schließt auch Buddhismus sowie jede Form von Transzendenz ein.<sup>11</sup>

James geht davon aus, dass das individuelle Bewusstsein prinzipiell für Religion disponiert ist. Diese psychologische Voraussetzung ist entscheidend; sie eröffnet einen Zugang zum Göttlichen für begabte Personen, gleichgültig, um welches Göttliche es sich handelt.

– Es stellt sich mir (W. S.-B.) freilich die Frage, ob das Konzept des ‚Göttlichen‘ (*divine*), so wolkig es auch sein mag, ‚natürlich‘ und ‚allgemein‘ für jedes Bewusstsein ist oder ob es allemal kulturell überliefert und historisches Erbe ist. Insgesamt geht es darum, was in aufklärerischer Tradition natürliche Religion heißt.

---

<sup>8</sup> Ich zitiere die 20. Auflage von William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902* (London et al.: Longmans, Green, and Co., 1911).

<sup>9</sup> „In one sense at least the personal religion will prove itself more fundamental than either theology or ecclesiasticism“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 30).

<sup>10</sup> James, *Varieties of Religious Experience*, 31.

<sup>11</sup> Das hat später Aldous Huxley in *Perennial Philosophy* (1945) mit vielen Belegen dargestellt.

### 2.1.2 Wahrheit, pragmatisch

James ist gelernter Psychologe; er postuliert einen natürlichen seelischen Zugang zum Göttlichen. Seine Psychologie beansprucht dabei, strikt empirisch zu sein; Erfahrung ist für ihn der einzige Weg zu wirklichem Wissen. James führt den Begriff emphatisch ein:

Der Pragmatismus stellt eine völlig vertraute Weise des Philosophierens dar, nämlich den Empirismus, allerdings in einer, wie mir (i.e. James) scheint, radikaleren und weniger angreifbaren Fassung als er bisher jemals vertreten worden ist. ... Der Pragmatiker lehnt Abstraktionen, Begriffslösungen (verbal solutions), schlechte apriorische Begründungen, festgelegte Prinzipien, geschlossene Systeme, absolute Ursachen und Gründe ab. Er bevorzugt das Konkrete und Urteile aufgrund von Fakten, Handlungen und Kräften.<sup>12</sup>

Von dieser Voraussetzung aus beschreibt James sein Konzept von Wahrheit in einem Essay von 1904: *Humanism and Truth*, (wobei hier ‚Pragmatismus‘ durch ‚Humanismus‘ substituiert wird, um jede Assoziation an idealistische Begrifflichkeit zu vermeiden):

1. Eine Erfahrung, sei sie Wahrnehmung oder Begriff, muss der Realität entsprechen, damit sie wahr ist.
2. Mit ‚Realität‘ meint der Humanismus nichts anderes als weitere begriffene und wahrgenommene Erfahrungen, mit denen die gegebene Erfahrung sich selbst tatsachenbasiert verbunden findet. [– In linguistischer Terminologie: die verschiedenen Diskurse mit Wahrheitsanspruch müssen miteinander konvergieren.]
3. Mit ‚entsprechen‘ [conforming] meint der Humanismus, dass er alle intellektuell und praktisch befriedigenden Resultate in Betracht zieht.
4. ‚In Betracht ziehen‘ und ‚befriedigend‘ sind Termini, die keine Definition leiden, weil sie in zu vielen praktischen Erfordernissen verwendet werden.
5. Im Allgemeinen und vage ziehen wir eine Realität in Rechnung, indem wir sie so unverändert wie möglich konzipieren. Aber um pragmatisch befriedigend zu sein, darf sie anderen Realitäten außerhalb ihrer selbst nicht widersprechen, die auch unverändert zu bleiben beanspruchen. Dass wir alle Erfahrungen, die

---

<sup>12</sup> „Pragmatism represents a perfectly familiar attitude in philosophy, the empiricist attitude, but it represents it as it seems to me [i.e. James] both in a more radical and in a less objectionable form than it has been ever yet assumed. [...] He [i.e. the pragmatist] turns away from abstraction and insufficiency, from verbal solutions, from bad *a priori* reasons, from fixed principles, closed systems, and pretended absolutes and origins. He turns towards concreteness and adequacy, towards facts, towards action and towards power“ (James, *Selected Papers*, 202). Vgl. William James, *Pragmatism* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991), 25.

wir haben, bewahren und dass wir die Widersprüche bei dem, was wir bewahren, minimalisieren müssen ist alles, was im Vorhinein gesagt werden kann.

6. Die Wahrheit, die eine bestätigende Erfahrung enthält, kann eine positive Ergänzung zu einer vorhergehenden sein, und spätere Urteile müssen dieser entsprechen. Aber mindestens virtuell müssen sie schon vorher wahr gewesen sein. Pragmatisch meinen virtuelle und aktuelle Wahrheiten dasselbe: nämlich die Möglichkeit einer Antwort, wenn die Frage einmal gestellt ist.<sup>13</sup>

– Das bedeutet auch, dass keine Fragen gestellt werden dürfen, die keine Antworten ermöglichen, bei denen sich der Geist beruhigt, wie James mit Thomas von Aquin definiert.

## 2.2 Der Wille zu glauben

James hatte „Realität“ definiert als „weitere begriffene und wahrgenommene Erfahrungen, mit denen die gegebene Erfahrung sich selbst tatsachenbasiert verbunden findet.“<sup>14</sup> Gleichzeitig ist er von der „Realität des Unsichtbaren“<sup>15</sup> überzeugt,

---

<sup>13</sup> „1. An experience, perceptual or conceptual, must conform to reality in order to be true.

2. By ‚reality‘, humanism means nothing more than the other conceptual or perceptual experiences with which a given present experience may find itself in point of fact mixed up.

3. By ‚conforming‘, humanism means taking account of in such a way as to gain any intellectually and practically satisfactory result.

4. To ‚take account of‘ and to be ‚satisfactory‘ are terms that admit of no definition, so many are the ways in which these requirements can practically be worked out.

5. Vaguely and in general, we take account of a reality by *preserving* it in as unmodified a form as possible. But, to be then satisfactory, it must not contradict other realities outside of it which claim also to be preserved. That we must preserve all the experience we can and minimize contradiction in what we preserve, is about all that can be said in advance.

6. The truth which the conforming experience embodies may be a positive addition to the previous reality, and later judgements may have to conform to it. Yet, virtually at least, it may have been true previously. Pragmatically, virtual and actual truth mean the same thing: the possibility of only one answer, *when once the question is raised*“ (James, *Selected Papers*, 243–44). Der letzte Punkt bezieht sich auf das Postulat, nur Fragen zuzulassen, auf die es möglicherweise eine klare Antwort gibt, bei der sich der Geist beruhigt.

<sup>14</sup> James, *Selected Papers*, 243.

<sup>15</sup> So der Name der dritten Vorlesung von James, *Varieties of Religious Experience*: „Reality of the Unseen“.

einer Realität, die sich selbst als Tatsache, Kraft und Handlung zeige. Diese Realität<sup>16</sup> ist keine abstrakte Idee, sie ist eine konkrete Erfahrung. In seinen *Varieties of Religious Experience* zitiert James zahlreiche Erfahrungsberichte, die als religiös identifiziert wurden. Seine Zusammenfassung dieser Berichte: „Wir können als sicher festhalten, dass die distinkte Sphäre religiöser Erfahrungen bei vielen Menschen (bei wie vielen, kann man nicht sagen) Gegenstände ihres Glaubens umfasst, die ihr Intellekt als wahr akzeptiert, aber nicht in begrifflicher Form, sondern eher als quasi-sinnlich erfahrene Realitäten.“<sup>17</sup>

– Ich (W. S.-B.) gestehe, dass ich mit dieser Art religiöser Erfahrung nicht vertraut bin, aber sie entsprechen durchaus James' Konzept des ‚Will to believe‘, des Willens zu glauben. Dieses Konzept hatte er 1897, vier Jahre vor den *Varieties* als Aufsatz veröffentlicht, und er hatte damit sofort eine große kontroverse Resonanz ausgelöst.<sup>18</sup> Sein Argument:

Unser Glaube an die Wahrheit, d. h. dass es nämlich eine Wahrheit gibt, und dass unser Geist und die Wahrheit füreinander geschaffen sind, was ist dieser Glaube anders als eine leidenschaftliche Bestätigung des Bedürfnisses, das unsere Gesellschaft erfordert? Wir wollen eine Wahrheit haben; wir wollen glauben, dass unsere Erfahrungen, Forschungen und Diskussionen uns in eine immer größere Nähe zu ihr bringen; und in dieser Weise kämpfen wir im Denken gerne.<sup>19</sup>

Dieser Wille zu glauben funktioniert ähnlich wie Pascals Wette: Wenn wir glauben, dass Gott existiert und uns gut will, gehen wir kein Risiko ein. Wenn Gott nämlich existiert, wird er sich zeigen und wir haben es richtig gemacht. In jedem Fall ist das Risiko gering, denn ob Gott sich zeigt, können wir jetzt noch nicht wissen. Wer kann uns verbieten, auf die Zukunft zu hoffen, dass sich nämlich das Göttliche zeigen wird und dann zur Erfahrung wird? Für James ist religiöser Skeptizismus deshalb ein Selbstwiderspruch: Ich kann, schreibt er, keine „agnostischen Regeln der Wahrheitssuche“ akzeptieren, d. h. „willentlich zuzustimmen, meinen Willen, die

---

16 Nach Peirce ist ‚Realität‘ die epistemologische Verbindung von Subjekt und Objekt, ehe das ‚reale‘ Objekt durch Zeichen identifiziert wird.

17 „We may now lay it down as certain that in the distinctively religious sphere of experience, many persons (how many we cannot tell) possess the objects of their belief, not in the form of mere conceptions which their intellect accepts as true, but rather in the form of quasi-sensible realities directly apprehended“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 64)

18 Vgl. James, *Selected Papers*, 99–124.

19 „Our belief in truth itself, for instance, that there is a truth, and that our minds and it [i. e. the truth] are made for each other – *what is it but a passionate affirmation of desire*, in which our social system backs us up? We want to have a truth; we want to believe that our experiments and studies and discussions must put us in a continually better and better position towards it; and on this line we agree to fight out our thinking lives“ (James, *Selected Papers*, 106).

Wahrheit zu finden, aus dem Spiel zu lassen. Das kann ich aus dem einfachen Grund nicht, weil eine Denkvorschrift, die mir absolut verbietet, bestimmte Arten von Wahrheiten wahrzunehmen, wenn sie denn tatsächlich auftreten sollten, eine unsinnige Vorschrift wäre.“<sup>20</sup>

Was den Willen zu glauben betrifft, erfüllen religiöse Erfahrungen das Bedürfnis zu glauben und sind deshalb im pragmatischen Sinn wahr. Sie sind flüchtig und unstabil, aber sie sind Ausweis religiöser Überzeugungen. Und auch wenn es sich nicht um äußere sinnliche Gegenstände der Erfahrung handelt, religiöse Erfahrungen entsprechen doch den pragmatischen Kriterien von Realität: nämlich anderen „begriffenen und wahrgenommenen Erfahrungen, mit denen die gegebene Erfahrung sich selbst tatsachenbasiert verbunden findet“ – wie immer dann diese Realität aussieht.

### 2.3 Die Unhintergebarkeit der Mystik

James führt in seinen *Varieties* zahlreiche Beispiele von religiösen Erfahrungen an – seine empirische Psychologie lässt keine anderen Kriterien der Religion zu. Er geht davon aus, dass das religiöse Bedürfnis zumal bei religiösen Virtuosen tief im Unterbewussten verankert ist. Mystiker sind für ihn emotionale Wesen, sie sind wie Konvertiten, Helden und Heilige seelisch leicht entflammbar. Ihre Seelenlage ist alles andere als stabil, sie gleichen den Hysterikern, die in der Psychoanalyse, zumal bei Freud, eine besondere Rolle spielen. Eine solche hysterische Prädisposition postuliert James – hier ist er ganz Psychologe – für alle Menschen. Sie bestimmt die Dynamik des Unterbewussten in den „subliminal regions of the mind“<sup>21</sup>, sie ist das Feld, in dem sich die religiösen Überzeugungen bilden<sup>22</sup>. Dieses Feld ist der Kampfplatz, auf dem die Eindrücke, die die Seele rezipiert, untereinander ständig

---

20 [He cannot accept] agnostic rules for truth-seeking, or willfully agree to keep my willing nature [to find the truth] out of the game. I cannot do so for this plain reason, that a rule of thinking which would absolutely prevent me from acknowledging certain kinds of truth if those kinds of truth were really there, would be an irrational rule., (James, *Selected Papers*, 122).

21 James, *Varieties of Religious Experience*, 235.

22 Der Ausdruck: „field of consciousness“ variiert die Idee eines Bewusstseinsstroms in James' *Psychology*, in der James „Four Characters in Consciousness“ auflistet: „1) Every ‚state‘ tends to be part of a personal consciousness. 2) Within each personal consciousness states are always changing. 3) Each personal consciousness is sensibly continuous. 4) It is interested in some parts of its object to the exclusion of others, and welcomes or rejects – chooses from among them, in a word – all the while“ (William James, *Psychology: The Briefer Course (1892)*, hg. Gordon Allport (Eastford, CT: Martino Fine Books, 2016), 19. Vgl. ferner William James, *The Principles of Psychology Vol I (1890)* (New York: Dover Publications Inc., 1950), 225.

konkurrieren und sich bekämpfen. Aber wenn sie die Schwelle zum Bewusstsein überschreiten, dann werden sie in eine Ordnung gebracht, sodass die Seele sich an sie erinnern kann<sup>23</sup> – Freud nennt das ‚Rationalisieren‘.

Die Eindrücke der Transzendenz bzw. des ‚Göttlichen‘ überfordern das Unterbewusste, und wenn diese Eindrücke dann ins Bewusstsein dringen, müssen sie durch das Gedächtnis und die Vernunft geordnet und verfügbar gemacht werden. Das heißt zugleich, dass die emotionale Gewalt, die sie ursprünglich mit sich führten, gezähmt werden muss, was keineswegs immer gelingt. Deshalb sind Konvertiten, Helden und Heilige schwierig im Umgang. Aber sie sind empfänglich für religiöse (und politische) Erlebnisse, die sich tief in ihre Seele einprägen. James definiert vier Kriterien des Mystikers:

1. Unsagbarkeit. Die Erfahrung des Mystikers übersteigt jede Möglichkeit der sprachlichen Kommunikation.
2. Seelische Gewissheit. Mystische Erfahrungen/ Erlebnisse sind Zustände, in denen man tiefe Einsichten in eine Wahrheit hat, wie sie vom diskursiven Intellekt nicht erreicht werden können.
3. Vergänglichkeit. Mystische Erlebnisse dauern nur eine kurze Zeit, eine oder maximal zwei Stunden, meint James. Sie sind einmalig.<sup>24</sup>

---

23 Zu James' Konzept des Gedächtnisses (memory) vgl. James, *Psychology: The Briefer Course*, 154–69. Für James sind Retention und Erinnerung die Kriterien des Gedächtnisses: „The complete exercise presupposes two things: 1) the retention of the remembered fact; and 2) Its reminiscence, recollection, reproduction, or recall. Now the cause both of retention and recollection is the law of habit in the nervous system, working as it does in the ‚association of ideas“ (James, *Psychology: The Briefer Course*, 156). Retention, für James, „is no mysterious storing up of an ‚idea‘ in an unconscious state. It is not a fact of the mental order at all. It is a purely physical phenomenon, a morphological feature, the presence of these ‚paths,‘ namely, in the finest recesses of the brain’s tissue. The recall or recollection, on the other hand, is a psycho-physical phenomenon, with both a bodily and mental side. The bodily side is the excitement of the paths in question; the mental side is the conscious representation of the past occurrence, and the belief that we experienced it before“ (James, *Psychology: The Briefer Course*, 157–58). Gedächtnis operiert durch die assoziative Rekonstruktion der Pfade, in denen mentale Erfahrungen in der Vergangenheit gemacht wurden und setzt zugleich voraus, dass die gegenwärtige Repräsentation von der der Vergangenheit unterschieden ist, obwohl das Objekt als selbes betrachtet wird. In seinen *Courses on Psychology* nimmt James das Feld des Unbewussten nicht in den Blick.

24 So ganz verstehe ich nicht, was er meint, denn die heilige Theresa von Avila konnte in ihrer Spätzeit, als sie schon viele Visionen gehabt hatte, die Heiligen beinahe schon auf Kommando zur Vision bestellen. Allerdings waren die Visionen dann auch nicht mehr so ekstatisch wie die ersten, die sie hatte.

4. Passivität. Auch wenn mystische Erlebnisse durch Askese, Fasten oder Drogen vorbereitet werden können, so ist der Mystiker in der Zeit seiner Ekstase passiv und von sinnlichen Außeneinflüssen nicht erreichbar.<sup>25</sup>

Der Status einer mystischen Ekstase ist, wie James konstatiert, schlechterdings individuell, inkommunikabel und zugleich von höchster innerer Gewissheit und Autorität. Diese Autorität erstreckt sich nicht auf andere.<sup>26</sup> Die mystischen Erlebnisse sind für Außenstehende unerreichbar; und sie sind keiner Rationalität zugänglich.<sup>27</sup>

---

25 1. Ineffabilität. Diese Ineffabilität widersetzt sich dem Ausdruck – Sie ist jenseits und vor jedem ‚wording‘ und ‚imaging‘. Ihre „quality must be directly experienced; it cannot be imparted or transferred to others. In this peculiarity mystical states are more like states of feeling than like states of intellect“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 380).

2. Noetische Qualität. Für diejenigen, die sie erfahren, sind mystische Bewegungen „states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 380). Die Überzeugung, dass jemand einen solchen Moment der Erleuchtung erlebt hat, ist selbst der Beweis seiner Wahrheit – solche Erfahrungen sind selbst-evident. Diese Momente sind unartikuliert, solange sie andauern, danach können sie irgendwie artikuliert werden; jedoch nur in der blassen Form von berichteten Ereignissen; und berichtete Ereignisse sind nur Erinnerungen, sie erreichen nie die Intensität des Ereignisses selbst.

3. Die dritte Charakteristik ist Vergänglichkeit. Mystische Ereignisse und Erfahrungen können niemals lange aufrechterhalten werden. Sie verbleiben für eine Stunde, maximal zwei, sie sind singular. James denkt ferner, dass solche mystischen Perioden wiederkehren können, und wenn sie wieder auftauchen, können sie als ähnlich zu dem, was vorher geschah, wiedererkannt werden; das mag stimmen, aber mit der Wiederkehr verblasst die Intensität der Erfahrung; selbst mystischen Erfahrungen können habituell werden (mein, W.S.-B. Beispiel wäre Teresa von Ávila).

4. Passivität. Obwohl mystische Erfahrungen aktiv vorbereitet werden können, durch Askese, Fasten oder sogar durch Drogen „yet when the characteristic sort of consciousness has set in, the mystic feels as if his own will were in abeyance, and indeed sometimes as if he were grasped and held by a superior power“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 381).

26 Stimmt das? Sind Mystiker a se tolerant?

27 „(1) Mystical states, when well developed, usually are, and have the right to be, absolutely authoritative over the individuals to whom they come.

(2) No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically.

(3) They [i. e. mystical states] break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone“ (James, *Varieties of Religious Experience*, 422–23).

## 2.4 Pantheismus

James' Formel für die religiöse Ekstase der Mystiker lautet, sie seien „absorbed into the one“<sup>28</sup>, aufgelöst im Einen. Das gilt für alle Mystiker; James benutzt hier die klassische neuplatonische Formel der Auflösung im Einen und zitiert den Kirchenvater Dionysius Areopagita:

The cause of all things is neither soul nor intellect; nor has it imagination, opinion, or reason, or intelligence; nor is it reason or intelligence [...]. It is neither essence, nor eternity, nor time. Even intellectual contact does not belong to it. It is neither science nor truth. [...] But these qualifications are denied by Dionysius not because the truth falls short of them, but because it so infinitely excels them. It is above them.<sup>29</sup>

James hätte auch Goethes ‚Eins und alles‘ zitieren können: „Im Grenzenlosen sich zu finden, wird gern der Einzelne verschwinden [...]“<sup>30</sup> Die Auflösung des Einzelnen

---

28 James, *Varieties of Religious Experience*, 389.

29 James, *Varieties of Religious Experience*, 416–17.

30 „Eins und Alles

Im Grenzenlosen sich zu finden,  
 Wird gern der Einzelne verschwinden,  
 Da löst sich aller Überdruß;  
 Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,  
 Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,  
 Sich aufzugeben ist Genuß.  
 Weltseele, komm, uns zu durchdringen!  
 Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen  
 Wird unsrer Kräfte Hochberuf.  
 Teilnehmend führen gute Geister,  
 Gelingend leitend, höchste Meister,  
 Zu dem der alles schafft und schuf.  
 Denn umzuschaffen das Geschaffne,  
 Damit sich's nicht zum Starren waffne,  
 Wirkt ewiges lebendiges Tun.  
 Und was nicht war, nun will es werden,  
 Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,  
 In keinem Falle darf es ruhn.  
 Es soll sich regen, schaffend handeln,  
 Erst sich gestalten, dann verwandeln;  
 Nur scheinbar steht's Momente still.  
 Das Ewige regt sich fort in allen:  
 Denn alles muß in Nichts zerfallen,  
 Wenn es im Sein beharren will.“

(Johann Wolfgang von Goethe, *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1* (Berlin: Aufbau-Verlag, 1960), 540–41).

im Einen hält James offensichtlich für eine befriedigenden Antwort, bei der sich der Geist beruhigt.

Zugleich polemisiert er gegen jede Metaphysik der Religion und insbesondere gegen rationale Gottesbeweise. Das ist verständlich, denn er geht davon aus, dass der einzige Zugang zur Religion das individuelle Erlebnis ist. Über den Gott der Philosophen macht er sich lustig – und sein Ausweg aus der Implausibilität des philosophischen (und christlichen) Gottes ist der Pantheismus. Das ist zwar durchaus ein Traditionsargument, aber wo das pragmatische Wahrheitskonzept darin besteht, die verschiedenen Realitätsdiskurse miteinander zu vermitteln, ist der christliche Gott nicht länger akzeptabel. Er kann nicht länger ein erhabener Monarch sein, der eine Menge von Gottesattributen hat, und auch die Schöpfungstheologie mit ihrem ‚argument of Design‘ funktioniere angesichts des Darwinismus nicht länger. „Insofern der Darwinismus ein für alle Mal das Argument des Schöpfungsplans (design) diskreditiert hat, hat aller ‚wissenschaftliche‘ Theismus seine Basis verloren. Eine Art von immanenter oder pantheistischer Gottheit, die eher in den Dingen wirkt als von oben, ist, wenn überhaupt, die Weise, die unserer zeitgemäßen Vorstellung entspricht.“<sup>31</sup>

Das ist James' (goetheanisch-dionysianische) Antwort auf Darwin – und zugleich sein philosophisches Bekenntnis.

### 3 Tradition

James beansprucht, bei seiner Grundlegung der Religionspsychologie ohne Traditionen auszukommen. Ist das möglich? Diese Frage hat hier zwei Dimensionen.

#### 3.1 Theoretische Einwände mit Peirce: Erfahrung und Zeichensysteme; Dass, Was, Zeichen

Der Traditionsbegriff, auf den ich hier abziele, ist sehr allgemein, er bezieht sich auf die Sprache, ihre Topik und Symbolik. Sprache ist, das ist banal, aber manchmal nötig zu bemerken, immer traditionell, diese Traditionalität ist die Bedingung von Kommunikation überhaupt. Wäre sie reiner Ausdruck, bestünde sie in Exklamationen, und selbst diese setzen, um verstanden zu werden, eine Kommunikations-

---

<sup>31</sup> „Since, however, Darwinism has once for all displaced design from the minds of the ‘scientific’, theism has lost that foothold; and some kind of an immanent or pantheistic deity working in things rather than above them is, if any, the kind recommended to our contemporary imagination“ (James, *Selected Papers*, 212); James, *Pragmatism*, 33–34.

tradition bereits voraus. Charles Sanders Peirce, James' Freund, hat diesen Sachverhalt semiotisch präzise bestimmt. Er geht, wie James, von einer Erfahrung, einem Erlebnis aus, das jede Erkenntnis bestimmt. Diese Erfahrung ist aber ein bloßes ‚Dass‘, eine reine Existenzerkenntnis, ohne dass es schon als ein ‚Was‘ erkannt wird. Damit es ‚Etwas‘ wird, muss dieses ‚Dass‘ als ein ‚Was‘ bestimmt werden. Dieser zweite Schritt macht das ‚Was‘ zum ‚Objekt‘ – zum formalen Objekt. Dieses formale Objekt wird nun in einem dritten Schritt bezeichnet; das kann bildlich oder sprachlich sein. Erst jetzt ist es als ein ‚Was‘, ein ‚Etwas‘ identifizierbar. Genau dieser Prozess vollzieht sich auch in James' Beschreibung der mystischen Ekstase: Ein Erlebnis – ein ‚Dass‘ – wird als objektives ‚Etwas‘ – als formales Objekt – erlebt, und als dieses Objekt wird es nun identifiziert, indem es bezeichnet wird – das ist für James ‚the divine‘ und zwar in der traditionellen Fassung, sei es der dionysianschen negativen Theologie oder des goetheschen Pantheismus. Die theistische Tradition lehnt er, seinem pragmatischen Wahrheitskonzept folgend, ab, weil sie mit dem Darwinismus unvereinbar ist. Erst wenn das mystische Erlebnis als ein göttliches ‚divine‘ erkennbar und, weil durch konventionelle Zeichen bestimmt, auch kommunizierbar ist, ist es wahrheitsfähig; das gilt auch, wenn gesagt wird, das Göttliche lasse sich nicht präzisieren; auch eine negative Prädikation bleibt formal eine Prädikation.

## 3.2 Religion ohne Tradition?

### 3.2.1 Pantheismus und Transzendenz: Begriffe der metaphysischen Tradition

Semiotisch ist Religion ein Zeichensystem. Zeichen werden als solche nur verstanden, wenn sie traditionell sind, wenn man weiß, worauf sie zielen. Deshalb ist es alles andere als selbstverständlich, dass Religion, sofern sie etwas mit dem Göttlichen oder der Transzendenz zu tun haben sollte, ohne vorherige Traditionen überhaupt als göttlich oder transzendent verstanden werden könnte; denn ein Gotteskonzept – und schon gar ein pantheistisches – sowie eine Vorstellung von Transzendenz setzen bereits Erklärungsmuster voraus, die dann semiotisch, eben als Deutungszeichen eines formalen Objekts eingesetzt werden und dann auch verstehbar sind.

### 3.2.2 Religionspraktiken Kulte, Riten Liturgien

Schon wegen der Notwendigkeit eines konventionellen Zeichengebrauchs, der bei der Erlebnisschilderung bis zu Dogmatik und Metaphysik abstrahierend gesteigert

werden kann, ist es unplausibel, dass die Religion auf persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen allein basiere. Es gibt auch andere Zugänge zur Religion: Kulte, Riten, Liturgien, Lehren, auch das Einfühlen in das Leben der Religionsgründer, Devotionalien, Erbauungsliteratur, Gebet, Beschaulichkeit, Kontemplation. Das sind sämtlich Habitus von minderer Intensität als mystische Erfahrungen, aber – in the long run – scheinen sie stabiler zu sein als persönliche Erfahrungen und deren Zeichen-Inszenierungen. Traditions- und Symbolverwaltung ist jedenfalls ein konstitutives Merkmal großer religiöser Institutionen. – Worin besteht nun die Religion der Institutionen? Sind sie nicht religiös?

### 3.2.3 Die existentialistische Dimension der Religion

James' Religionskonzept verpasst die existentialistische Dimension der Religion, es bedenkt nicht die Hoffnungen, Nöte, Freuden und Leiden, nicht die Feste und den Tod der Religionen. Diese existentialistischen Erfahrungen werden sämtlich mit traditionellen, meist kultischen Formen ins Bewusstsein gerufen und tröstlich bedient. Die pantheistische Natur lässt – das ist ein altes Argument gegen den Spinozismus – nur Resignation und Passivität zu. Welche Gottheit offenbart sich in James' empirisch-pragmatischer Mystik? ‚Dieser Gott oder keiner!‘, möchte man meinen.

## 4 Fazit mit Simon & Garfunkel

Es ist schon ein absurdes Ergebnis: Die Psychologie/Philosophie des Pragmatismus, die angetreten war, alle Formen akademischer Metaphysik und Theologie abzuschaffen und alles Wissen der Empirie zu unterwerfen, führt im Bezug auf die Religion direkt zu einem religiösen Mystizismus, der beliebig interpretierbar ist, weil er keine Lehrtradition und keinen geordneten Kult akzeptiert. James ist mit seiner Religionspsychologie der Großvater der Hippy-Generation der 1960er Jahre geworden. Aldous Huxley's ‚Perennial Philosophy‘ von 1946 übernahm James' religionspsychologisches Programm – inklusive des Drogenkonsums – und wurde zum Kultbuch der kalifornischen Sekten- und Okkultismusbewegung. Die Älteren werden sich an den berühmten Song von Simon und Garfunkel erinnern:

The sound of silence  
Hello darkness, my old friend  
I've come to talk with you again  
Because a vision softly creeping

Left its seeds while I was sleeping  
 And the vision that was planted in my brain  
 Still remains  
 Within the sound of silence.<sup>32</sup>

## Literaturverzeichnis

- Goethe, Johann Wolfgang von. *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1960.
- James, William. *Pragmatism*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991.
- James, William. *Psychology. Briefer Course*. New York: Henry Holt and Company, 1892.
- James, William. *Psychology. The Briefer Course (1892)*, herausgegeben von Gordon Allport. Eastford, CT: Martino Fine Books, 2016.
- James, William. *Selected Papers in Philosophy*. London/New York: Dent and Dutton, 1917.
- James, William. *The Principles of Psychology. In two Volumes*. New York/London: Holt and Macmillan, 1890.
- James, William. *The Principles of Psychology. Vol I (1890)*. New York: Dover Publications Inc., 1950.
- Joas, Hans. *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Peirce, Charles S. *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus. Mit einer Einführung von Karl Otto Apel*, herausgegeben von Karl Otto Apel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1967.
- Seibert, Christoph. *Religion im Denken von William James. Eine Interpretation seiner Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- <https://www.simonandgarfunkel.com/track/the-sound-of-silence-11/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

---

<sup>32</sup> <https://www.simonandgarfunkel.com/track/the-sound-of-silence-11/> (zuletzt aufgerufen am 07.05.2024).

---

**III Traditionalität – Vergangenheitsbezug –  
Zukünftigkeit  
Rückwirkung theologischer und  
religionsphilosophischer Diskurse auf die  
Traditionstheorie**



Philipp Stoellger

# Was bleibt, wenn man alles vergessen hat. Verkörpertes Gedächtnis in theologischer Perspektive

## 1 Im Anfang war die Erinnerung

Die Grundfigur des Christentums ist schlicht: Christus ist tot und weg. Er kommt wieder im Geist. Der Geist ist die Gegenwart Christi – in Form der Erinnerung an ihn. Diese Figur ist Schrift geworden in Johannes 14,16–14,26: „Und ich will den Vater bitten und er wird euch einen andern Tröster geben, dass er bei euch sei in Ewigkeit: den Geist der Wahrheit, [...] der Tröster, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“

Erinnerung tut Not, wenn Christus ‚weg‘ ist, tot und zurück beim Vater. Erinnerung wird daher Gottesgegenwartsmedium, also Heilsmedium. Diese Erinnerung wird verkörpert und evoziert durch den heiligen Geist (als Gabe Gottes und Geber der Erinnerung). Dieser Geist ist verkörpertes Gedächtnis; und die Erinnerung der Christen an Christus ist verkörperte Gegenwart des Geistes Christi.

Diese schlichte Grundfigur findet ihre mediale Pointe darin, dass das Johannesevangelium die literarische, materiale Medialität dieser Geistgegenwart zu sein beansprucht. ‚Ich bin’s‘: die Geistesgegenwart – in literarischer Gestalt der Schrift als Spur des Vorübergegangenen und von neuem Gegenwärtigen.

## 2 Philosophische Ladung der memoria

Schon philosophisch seit Platon und Aristoteles sind Gedächtnis (μνήμη) und Erinnerung (ἀνάμνησις) *soteriologisch* geladen: nicht nur als Aufbewahren und Aufbewahrungsraum, sondern als Bewahren, bewahrte Wahrheit und deren Suchen und Finden.

Platons alethische bzw. idealistisch geladene Anamnesislehre ist das eine: Anamnesis als anabasis, als Aufstieg zum Einen, Wahren, Guten – als Weg zu Gott. Aristoteles mit der ersten ‚westlichen‘ Monographie zur Sache, ‚Über Gedächtnis und Erinnerung‘ (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως) ist das andere: Er bestimmt beide als ‚Pathos‘ (Affekt, Widerfahrnis) *antiidealistisch* – womit die Verkörperungsfrage zentral wird. So oder so gilt beiden das Gedächtnis als Medium der „σωτηρία [...]“

einer *Erhaltung* und *Bewahrung* sinnlicher Erfahrung, was aber auch bedeutet, einer *Rettung* vor dem Vergehen.“<sup>1</sup>

Hans Blumenberg wagte zu hoffen, wechselseitige memoria über die Generationen hinweg sei „Selbsterhaltung auf Gegenseitigkeit“<sup>2</sup>. Daher meinte er: „Ich möchte das nicht eine ethische Verbindlichkeit nennen“, aber die anderen „übernehmen ja nicht die Erinnerung, sondern erleiden sie; es ist ein Moment der gewaltsamen Einprägung in den Bewußtseinsfundus des Anderen [...]“.<sup>3</sup>

Erinnerung und Gedächtnis sind nicht stets friedliches Bewahren, sondern auch ein Kampfplatz – um Anerkennung, Macht, Geltung und Präsenz ‚over time‘: „Ich präge mich der Erinnerung des Anderen ein [...]. Ich hänge mich geradezu an die Indifferenz seiner Lebenszeit gegenüber der meinigen, breche in die Gleichgültigkeit der Weltzeit gegenüber der Lebenszeit eine winzige Bresche.“<sup>4</sup>

### 3 Theologische Ladung der memoria

Die theologische Ladung der memoria verkörpert Augustin: Memoria sei der ‚Magen der Seele‘ als der Sinn für Gott. Die Trias von ‚memoria, intelligentia und voluntas‘ seien *vestigium trinitatis* (de trin.), also Spur der Trinität im Geist des Menschen. Und die memoria Dei (gen. subj.) sei die Erhaltung, Rettung und Bewahrung der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Solch eine Auf-, wenn nicht Überladung der memoria führt zu Konflikten um deren Heilsmedialität: Wie potent, kompetent oder mächtig ist memoria? Wo Erinnerung (an Christus), da ist der Geist präsent? Und wo Geist, da ist Erinnerung an Christus? Sind Erinnerung und Gedächtnis dann Gottesgegenwartsmedien, heilvoll und gnädig, vergebend und versöhnend?

Diese Ladung der Erinnerung und des rituell verkörperten Gedächtnisses ist bereits Kern der Theologie Israels: Zachor, *Erinnere Dich!* Dies ist *die* religiöse Pflicht und Praxis als Vergegenwärtigung und Tradition der Geschichte Jahwes mit seinem Volk von Abraham über den Exodus bis in alle Ewigkeit. Der Bund von Jahwe und seinem Volk hat seine Bundesgeschichte, die verkörpert wird im Gebet (Achtzehnbittegebet), im Gottesdienst und dem Torastudium.

1 Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* (Berlin: Mohr Siebeck, 2012), 145.

2 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 307.

3 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 307.

4 Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, 307f.

## 4 Memoriakonflikte der Reformation

In der Reformation wurde von den Reformierten (Zwingli und Calvin) die memoria zu *dem* Gottesgegenwartsmedium – im Abendmahl: Memorialpräsenz als reale Präsenz des Geistes. Für Luther hingegen galt die memoria als sinnvolles, aber soteriologisch unzulängliches Menschenwerk.

Die *Heilsmedialität* der memoria darf offenbar nicht als autonome Praxis des Menschen gelten – sondern wenn, dann als Mittel, Hülle oder Instrument von Gottes Erinnerungspraxis. Denn eine aktive, sich selbst vergegenwärtigende Erinnerung Gottes ist so erwünscht wie wirkungsvoll. Seltsam allerdings, dass die verkörperten Gedächtnismedien Schrift, Verkündigung und Sakrament als soteriologisch wirksam gelten.

Paradigma dessen ist Emmaus als narrative Szene, in der die Figur des Christus praesens ihren Auftritt hat (Lk 24,13–53): Er erinnert die Jünger an die Schriften (Verheißung) und sein Wirken und Leiden (Erfüllung), er bricht mit ihnen das Brot – und dann erkennen sie ihn: bringen Erinnerung und gegenwärtige Wahrnehmung zusammen – ‚und er verschwand vor ihnen‘ (Lk 24,31). Die Jünger erkennen den Auferstandenen – und machen sich dann an die Arbeit der Erinnerung und deren Durcharbeitung.

Die Differenz von memoria als ‚Selbstvergegenwärtigung Gottes‘ und memoria als ‚Menschenwerk‘ lässt sich vermitteln, wenn die memoria als memoria eine Figur des Dritten zwischen Mensch und Gott wäre: ein Medium der Begegnung und Vermittlung von Transzendenz und Immanenz sowie von Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart.

## 5 Memoria ist transformativ

Mit der memoria geht es nicht nur ums Überleben oder nackte Leben, sondern um das richtige, gute Leben und womöglich um *Mehr* als Leben (Heil, Erleuchtung etc.). Memoria ist tragender Sinn fürs Leben, aber auch der Sinn für den Sinn des Lebens. Ob man das epistemisch, ethisch oder ästhetisch fasst und alles auch nochmals religiös – es geht mit memoria um ein Mehr; um Neues und um Vollendung.

Das kann man im platonischen Dispositiv rekursiv und anamnetisch schematisieren (Zurück in den Ursprung), wie Odysseus. Oder man kann es im jüdischen Dispositiv progressiv und eschatologisch schematisieren: Abraham als Aufbruch ins gelobte Land (mit Levinas). Dabei ist die memoria nicht Speicher oder Reproduktion, sondern so oder so hoch produktiv. Daher sollte man den imaginativen und

transformativen Charakter der memoria nicht vergessen (und die Rückseite des Vergessens in jeder memoria).

Anthropologisch heißt das: memoria ist imaginativ mit Sinn für Ausstehendes und als Transzendierung der Faktizität. Theologisch i.e.S. heißt das, memoria (Dei) ist imaginativ und *transformativ*: verwandelnd, rettend, vollendend.

## 6 Memoria ist imaginatio – imaginatio ist memoria

Ricœur fragte: „Ist eine Erinnerung ein Bild, das dem Ereignis ähnelt, von dem man den Abdruck zurückbehält?“<sup>5</sup> Die Imagination sei eine *Funktion des Zeugnisses*, und die imaginatio sei der memoria zu Diensten im Zeichen der *Treue* gegenüber dem Vergangenen. Der Zeuge sei durch ein Ereignis (vor aller Wahl und Deliberation) *betroffen*, wodurch das Zeugnis ein Abdruck, eine Spur sei – der zu folgen die Treue gebiete.

*Memoria ohne imaginatio ist blind; imaginatio ohne memoria ist leer.*

*Memoria ohne imaginatio wäre hoffnungslos; imaginatio ohne memoria wäre treulos.*

## 7 Gedächtnis ohne Verkörperung wäre leer, Verkörperung ohne Gedächtnis wäre blind

‚Verkörpertes Gedächtnis‘ ist ein Begriff (oder eine Metapher), die das Eingelassensein und Angewiesensein von Gedächtnis in und auf Medien(praktiken) formuliert.

Gedächtnis ist mehr als Praxis und Pathik zusammen, nicht nur ‚Produktion‘, sondern auch Produkt: eine symbolische Form, die sich vom Aktiv und Passiv löst oder gelöst hat, ein *Medium* von Gegenwart und Zukunft des Vergangenen und Kommenden. Um das zu leisten, ist das Medium namens Gedächtnis selber auf Medien angewiesen: personale oder nicht-personale Medien (Träger, Verbreitung, Kommunikation etc.).

---

5 Vgl. Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen* (Göttingen: Wallstein, 1998), 28–40, 31.

## 8 Verkörpertes Gedächtnis ist das, was bleibt, wenn man alles vergessen hat

Denn verkörpertes Gedächtnis ist nicht primär eine *kognitive* Leistungsstruktur des Subjekts, sondern: Emotion, Disposition, Konstellation, Figuration, Einstellung, Haltung, Praktiken und Pathiken etc. Einschreibungen bzw. Spuren, Verletzungen, Tätowierungen, Narben, Habitualisierungen und passive Synthesis.

In dem Sinne erklärte Bernhard Waldenfels:

Zum Leibkörper gehört die Auslagerung von Körperfunktionen in die Dinge, so daß eine Zwischensphäre von Zeichen, Bildern, Symbolen, Werkzeugen und Automaten entsteht, die weder dem Was noch dem Wer der Erfahrung zugerechnet werden können, die vielmehr das Wie der Erfahrung modulieren. Davon profitiert auch das Gedächtnis. Neben dem fungierenden Gedächtnis, das mit dem Leibkörper verschmilzt und Spuren des Vergangenen in sich trägt, gibt es separate *Gedächtnisdinge* wie Monumente, Pfänder, Reliquien, Insignien, Kalenderblätter und Dokumente jeder Art, darunter die Buchausgabe der *Confessiones*, die Petrarca nach eigenem Geständnis auf der Höhe des Mont Ventoux aufschlug. Diese Dinge, die ein Gedächtnisnetz bilden und gleichsam als ein gigantisches Außenskelett des Gedächtnisses fungieren [...], sind allerdings keine realiter vorhandenen Dinge oder Werkzeuge, sondern Supplemente, genauer gesagt sind es *originäre Supplemente*.<sup>6</sup>

Im Unterschied zum Leib- oder Körpergedächtnis (die an den natürlichen Leibkörper als Ort, Zeit und Träger von Gedächtnis gebunden sind) ist verkörpertes Gedächtnis der weiterreichende Ausdruck für Praktiken und Pathiken, Formen und Figuren der Verkörperung von Gedächtnis. Dergestalt verkörpertes Gedächtnis ist, was nachklingt, spürbar wird und bleibt, wenn etwas vorübergegangen ist. In der Methode „pathischer Reduktion“<sup>7</sup> ist Gedächtnis daher Spur eines uneinholbar vorgängigen Pathos, bzw. einer Widerfahrung, auf die das Gedächtnis so oder so Antwort ist.

Der Mensch ist die Geschichte seiner Verletzungen (erlitten, zugefügt). Dann heißt verkörpertes Gedächtnis nicht nur Vulnerabilität, sondern Vulneriertheit. So sollte man christologisch auch die *memoria Dei* denken: Gott ist die Geschichte seiner Verletzungen – und der imaginativ-transformativen Erinnerungsarbeit daran. Gott ist der Leibhaftige, und Gott ist der *Leid*haftige (theologia crucis).

---

<sup>6</sup> Waldenfels, *Hyperphänomene*, 148.

<sup>7</sup> Philipp Stoellger, „Pathische Reduktion oder: Ethos und Logos im Horizont des Pathos,“ *Journal Phänomenologie* 51 (2019): 68–89.

## 9 Paradigmen verkörperten Gedächtnisses: Schrift, Bild, Abendmahl

*Schrift* zum Beispiel ist das, was bleibt, wenn man alles vergessen hat.

In der Regel gilt Schrift als *schwache* Verkörperung, als sekundäre ‚Verschriftlichung‘ von vorgängig nicht-schriftlichen Gehalten und Praktiken: Sprache, Sprechen, Begriff, Geist, Gehalt etc. Dann wäre Schrift nur vorübergehend und ersetzbar – ähnlich schwach, wie der menschliche Körper, der der Seele vorübergehend als mäßig komfortable Behausung dient.

Aber – wo Schrift als *starke* Verkörperung operiert, hat sie formative Kraft für Sprache, Kultur und daher Religion.

Wo *die* Schrift im Spiel ist, operiert sie als verkörpertes und formatives Gedächtnis der Religion (bekanntlich mit sprachprägender Kraft wie durch die Lutherübersetzung). Schrift ist ein so mächtiges, operatives Gedächtnismedium, dass es selbst Gott an seine Verheißungen erinnern kann – falls er vom gerechten Zorn überwältigt wird. Oder etwas nüchterner gesehen: Schrift tritt dem allzu vergesslichen Leser gegenüber; immer wieder – und erinnert ihn an sein Sein und Sollen und Werden.

Schrift ist verkörpertes Gedächtnis, das dem Vergessen gegenübertritt, sei es dem Vergessen der ‚gelebten Religion‘ oder denen, die sogar vergessen haben, dass und was sie vergessen haben. Schrift vermag der Kirche wie der gelebten Religion memorial und imaginativ gegenüberzutreten; etwa um die Kirche an all die Versprechen zu erinnern, die sie nicht halten kann (die nicht *sie* halten kann).

Im Ritual wie dem Abendmahl wird Schrift ein ‚lebendiges Schriftbild‘, ein tableau vivant, eine performance und ein reenactment als eingefleischte memoria passionis. Das Abendmahl als figura, als Gestalt, ist lebendiges Bild und Verkörperung kommender Gemeinschaft.

Solch ein szenisch aufgeführtes Bild *ist* verkörpertes Gedächtnis, voller Erfahrung und Erwartung. Im Bild sind memoria und imaginatio unauflöslich verschränkt. Es ist *Spur* des Vorübergegangenen wie des Kommenden, Erhofften, Gefürchteten etc. Damit ist es stets affektiv, operativ und evokativ.

## Literaturverzeichnis

Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Ricœur, Paul. *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern, Vergessen, Verzeihen*. Göttingen: Wallstein, 1998.

Stoellger, Philipp. „Pathische Reduktion oder: Ethos und Logos im Horizont des Pathos,“ *Journal Phänomenologie* 51 (2019): 68 – 89.

Waldenfels, Bernhard. *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*. Berlin: Mohr Siebeck, 2012.



Patrick Ebert

# Über die Zukunft von Tradition und die ZukünftigkeIt von Traditionalität als *la tradition à venir* – Tradition als messianisches Versprechen und Erbe

Und Elia ging von dort weg und fand Elisa, den Sohn Schafats, als er pflügte mit zwölf Jochen vor sich her, und er war selbst bei dem zwölften. Und Elia ging zu ihm und warf seinen Mantel über ihn.

1Kön 19,19

Elisa aber sah es und schrie: Mein Vater, mein Vater, du Wagen Israels und seine Reiter!, und sah ihn nicht mehr. Da fasste er seine Kleider, zerriss sie in zwei Stücke 13 und hob den Mantel auf, der Elia entfallen war, und kehrte um und trat wieder an das Ufer des Jordans.

2Kön 2,12–13.

## 1 Einleitung

Wie steht es um die Zukunft von Tradition? Wir hören bereits Gretchen den Faust fragen: ‚Nun sag, wie hast du’s mit der Tradition?‘ Und hält man sich an das alltags sprachliche Verständnis des Traditionellen als des Überkommenen und Alt hergebrachten, des Autoritären und Freiheit, Emanzipation und dem selbständigen Gebrauch der Vernunft Widersprechenden, aber auch an prägende Stimmen des philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskurses und deren Rede von der posttraditionalen Moderne,<sup>1</sup> dann bestätigt sich wohl Gretchens Einschätzung auch für diese Frage: ‚allein ich glaub, du hältst nicht viel davon‘.

---

1 Wie z. B. in der Unterscheidung in eine traditionalistische Vormoderne und eine post-traditionale Moderne, die sich u. a. bei den Soziologen Anthony Giddens und Karl Gabriel aber bekanntermaßen auch bei Habermas (hier auch traditionelle und posttraditionale Lebenswelt) finden lässt (vgl. Anthony Giddens, „Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft,“ *Soziale Welt* 44 (1993): 445–58; Karl Gabriel, „Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft,“ in *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, hg. Dietrich Wiederkehr (Freiburg i. Br.: Herder, 1991): 69–88; vgl. zu Habermas Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt a. M.,

So findet man nun diesen klassischen Diskurs um ‚Tradition‘, der sich bis ins Alltagsverständnis des Begriffes niedergeschlagen hat, in zwei sich gegenseitig bestätigenden – wenn auch in unterschiedlichem Interesse – Varianten: Auf der einen Seite der Diskurs des Modernismus und der Traditionskritik, der nach Thomas Arne Winter<sup>2</sup> folgende (Vor-)Urteile gegenüber der Tradition fällt: Erstens stehe „*Tradition [...] im Widerspruch zur Rationalität*“<sup>3</sup>, zweitens im „*Widerspruch zur Moderne*“<sup>4</sup>, drittens sei „*Tradition [...] rückständig und verhindere Innovation und Fortschritt*“<sup>5</sup> und viertens gehöre „*Tradition (und die Beschäftigung mit ihr) zum politisch konservativen bzw. rechten Spektrum*“<sup>6</sup>. Auf der anderen Seite der Diskurs des Traditionalismus oder die „konservative Aneignung des Traditionsbegriffs“<sup>7</sup>, die sich mit Karsten Dittmann auf den französischen Traditionalismus und seinen Hauptakteur Louis de Bonald, aber auch auf Adam Müller, Friedrich Julius Stahl und Edmund Burke zurückführen lässt – oft als Reaktion auf die Französische Revolution. Dabei vereinen die verschiedenen Traditionalismen nach Dittmann zumeist die Motive der Verbindung von Tradition und einer Ur-Offenbarung bzw. eines Ur-Ereignisses der Wahrheit und damit die Opposition zur modernen Verschleierung, Verdunkelung und Verdrängung dieser Wahrheit. Dittmann fasst dies (in Weiterführung von Greiffenhagen) in folgenden Aspekten zusammen: Kontinuität, heilige oder besser wahre Erkenntnis, den Gegensatz von göttlicher Offenbarung oder Ereignis der Wahrheit und menschlicher Rationalität, den Gegensatz von Heteronomie und Autonomie und den Gegensatz von Bewahrung und Revolution.<sup>8</sup> Dittmann zeigt damit konservative traditionalistische Denkweisen jenseits des engen Sinns eines religiösen Traditionalismus auf.

Folgt man beiden opponierenden, aber doch dasselbe Ergebnis anvisierenden Diskursen, dann sieht es wohl tatsächlich schlecht aus um eine Zukunft von Tradition und Traditionen. Auf der einen Seite Traditionalismus und Irrationalismus –

---

Suhrkamp, 2005), 107–10). Giddens und Gabriel sprechen zwar vom Fortbestand von Traditionen in posttraditionalen Gesellschaften, setzen aber bereits den Zustand der Enttraditionalisierung voraus.

2 Vgl. Thomas Arne Winter, *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 7–16; auch in Rückbezug auf Karsten Dittmanns These der konservativen Aneignung des Traditionsbegriffs und seiner kritischen Darstellung der vermeintlichen Opposition von Tradition und Moderne (Rationalität) (vgl. Karsten Dittmann, *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität* (Norderstedt: Books on Demand, 2004), 21–112.

3 Winter, *Traditionstheorie*, 9.

4 Winter, *Traditionstheorie*, 11.

5 Winter, *Traditionstheorie*, 13.

6 Winter, *Traditionstheorie*, 14.

7 Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 22.

8 Vgl. Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 22–32.

und so die Abseitsstellung des Diskurses unter modernen Bedingungen – und auf der anderen Seite Modernismus und so radikale Traditionskritik, dass, wer nicht nach den Regeln der aufgeklärten Vernunft spielt, nicht mitspielen darf. Die einen verabsolutieren Tradition im Sinne einer eigentlichen oder Gesamttradition, die die einzige legitime Verbindung zum Urereignis der Wahrheit oder Uroffenbarung darstellt und darin eine radikale Kritik aller Moderne als Verfall und Verstellung eben dieser Wahrheit vornimmt. Tradition, Autorität und darin Wahrheit vs. Moderne und Verstellung. Die anderen teilen eben diesen Traditionsbegriff, üben aber gerade deshalb Kritik an diesem im Namen von Moderne, Rationalität, Fortschritt, Autonomie und Emanzipation. Wie man es auch betrachtet – ein Dualismus scheint unausweichlich; und gerade darin scheint Tradition unter einem schlechten Stern zu stehen – zumindest was ihre Zukunft betrifft.<sup>9</sup> Doch sind diese dualistischen Positionen unausweichlich? Läuft der Traditionsdiskurs immer schon auf das Gegenüber von Moderne und Antimoderne hinaus? Stehen dem Traditionsdiskurs nicht auch andere Wege offen – Wege, die eine Zukunft bieten können? Im Folgenden möchte ich im Sinne dieser Fragen in die Polyphonie<sup>10</sup> eines dritten möglichen Diskurses um Tradition einstimmen, eines Diskurses jenseits von absoluter Kritik oder der Verabsolutierung von Tradition, und einen Vorschlag machen, wie Tradition auch unter modernen, spät- und postmodernen Bedingungen denkbar ist und so eine Zukunft hat. Es geht um Möglichkeiten und gleichzeitig Unmöglichkeiten von Tradition, wenn nicht sogar um unmögliche Wirklichkeit von Tradition.

Nun könnte man zwar einwenden, dass, wenn man nach der Denkbarkeit, der unmöglichen Möglichkeit von Tradition unter modernen etc. Bedingungen fragt, man bereits dem kapitalen Fehlschluss unterliegt, überhaupt von so etwas wie Moderne zu sprechen und so dem Dualismus schon erlegen ist. Ist diese Trennung nicht höchst problematisch, so die verdachtshermeneutische Frage mit erhobenem Zeigefinger? Selbstverständlich – möchte man umgehend antworten. Kann es doch nicht um dualistische Monolithisierungen gehen, die Tradition auf der einen und Vernunft (oder Moderne) auf der anderen Seite verabsolutieren und strikt gegen-

---

<sup>9</sup> In seiner Auseinandersetzung mit Samuel Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity* (New York: John Wiley & Sons, 1973) fasst Dittmann dabei folgende Dualisierungen zusammen: „Freiheit versus Autorität; Wandel versus Stabilität und Kontinuität, soziale Rationalität versus kulturelle Orientierung“ (Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 21).

<sup>10</sup> Vgl. nur Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer* (Darmstadt: WBG, 2022); James Alexander, „A Systematic Theory of Tradition,“ *Journal of the Philosophy of History* 10 (2016): 1–28; Dittmann, *Tradition und Verfahren*; Winter, *Traditionstheorie*, aber auch Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung. Band III. Die erzählte Zeit* (München: Fink, 1991), 349–71 und Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 270–384.

überstellen. Hier ist jede Kritik des Modernetheorems berechtigt – zumal, wenn darin noch eine geschichtsphilosophische These mitschwingt, wie bei den meisten Modernetheorien – sei es im Anwachsen der Freiheit, Pluralität, Differenzierung oder Funktionalisierung,<sup>11</sup> oder aber in einer verfallsgeschichtlichen Interpretation wie z. B. der Technologisierung in Form der technischen Vernunft, konkreter Formen von Technologie (Atombombe, Singularität etc.), Traditionsvergessenheit oder Beschleunigung.

Und dennoch: Kaum wird man auf derartige Kategorien wie Moderne etc. verzichten können, wenn sie eben als Beschreibungskategorien verstanden werden, um Brüche, Verschiebungen, Wechsel und Kehren in Mustern z. B. der Gesellschaft oder der Wissenschaft zu beschreiben, wie es z. B. Thomas Reckwitz mit seiner Gesellschaft der Singularität oder Michel Foucault in seinen Überlegungen zur *episteme*<sup>12</sup> unternehmen. Hier wird mit der Bezeichnung Moderne und anderer derartiger Beschreibungskategorien gerade nicht der Anspruch gestellt, dass hiermit ein monolithischer Block ‚Moderne‘ oder ein absoluter Wechsel, ein absolut oder nie dagewesenes Neues beschrieben wird – und schon gar nicht, dass man von einer Trennung in religiös oder säkular sprechen muss. Kategorien wie Moderne dienen der Beschreibung und Benennung von Mustern und Verschiebungen und Veränderungen von dominierenden Mustern und sind darin unausweichlich Mittel historischen und systematischen Arbeitens – auf Kategorien lässt sich nicht verzichten: Das haben gerade Denker wie Derrida, Levinas und Foucault gezeigt. Mit dem Phänomenologen Bernhard Waldenfels wäre zu sagen, dass wir immer schon unausweichlich ordnend wahrnehmen und uns verhalten.<sup>13</sup> Es ist nun aber die pathisch-responsive Genese dieses Ordnungsprozesses, die gerade jegliche Verabsolutierung verunmöglicht, da wir auf Ansprüche antwortend hin ordnen, die wir nie einholen können, sodass jegliche Ordnung und jegliches Ordnen immer befragbar ist und es zu einem immer neuen Widersagen (*redire*) und Widerrufen

---

11 Vgl. zur Geschichtsphilosophie Luhmanns z. B. Wolfgang Knöbl, *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie* (Berlin: Suhrkamp, 2022), 168–77. Dies kann auch schnell ein ungewolltes Nebenprodukt der Forderung nach einer Legitimität der Neuzeit gegenüber Antike und Mittelalter werden (Blumenberg), wenn das absolut Neue, der absolute Bruch gefordert wird. Hier wäre doch eher an subtilere Motive zu denken, ohne gleich die geschichtsphilosophische These der Säkularisierung wiederbeleben zu müssen.

12 Vgl. Patrick Ebert, „Offenbarung, Außer-ordentliches und Ordnung im Potentialis,“ in *Wissensökonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, hg. Nora Schmidt, Nikolas Pissis und Gyburg Uhlmann (Wiesbaden: Harrassowitz, 2021): 179–96.

13 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht* (München: Fink, 2013); vgl. weiter Patrick Ebert, *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 431–40; Ebert, „Offenbarung, Außer-ordentliches und Ordnung im Potentialis,“ 179–96.

(*dédire*) kommt – keine Ordnung ist absolut und doch müssen wir ordnen. Moderne ist dann eine von vielen Ordnungskategorien, die aber auch immer wieder befragt werden muss – und nicht ein für alle Mal in Stein gemeißelt ist.

Es ist vor diesem Hintergrund, vor dem sich also die Frage nach der Zukunft von Tradition stellt, nach Denkbarekeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit von Tradition unter modernen, wie auch spät- und postmodernen Bedingungen, d.h. bestimmten Ordnungs- und Denkmustern. Dies soll in einem ersten Schritt geschehen und wird sich im Ausgang von Überlegungen Adornos, Blochs und Benjamins auf der einen und der frühen Phänomenologie Heideggers auf der anderen Seite über einen zweiten Schritt mit der Phänomenologie Levinas' und dem Ordnungsdenken des Phänomenologen Bernhard Waldenfels beschäftigen.

Doch nimmt man das Motiv der Zukunft in den Blick öffnet sich sofort eine weitere Dimension der Frage: Die nach der Zeitlichkeit von Tradition. Klassischerweise wird man hier wohl antworten, dass die Frage der Zeitlichkeit in Bezug auf Tradition eine Rückwärtsgewandtheit bezeichnet und so Vergangenheit, das Konservative und Reaktionäre etc. bevorzugt. Und das trifft sicher auch einen entscheidenden Punkt. Und dies nicht nur, wenn man nur das Zerrbild eines Traditionalismus heranzieht. Für das Motiv der Tradition hat ohne Zweifel die Vergangenheit tragende Bedeutung. Aber, so müsste man phänomenologisch weiter fragen: Wie ist die Zeitlichkeit von Tradition als mit der Zeit der Vergangenheit verbundenes Phänomen phänomenologisch zu fassen? Wie ist die Zeitlichkeit des Zeitphänomens zu fassen, d.h. wie wird es zeitlich erfahren? Hier zeigt sich, so meine Vermutung, das Motiv der Zukünftigkeit von Traditionen im Rahmen der Struktur der Traditionalität.

Um diese Zukünftigkeit besser fassen zu können, soll auf den phänomenologischen Diskurs Levinas' und Derridas eingegangen werden, der auch und gerade aus religionsphilosophischer Sicht von Bedeutung wird, was nicht heißen soll, dass diese Religionsphilosophen wären, wobei Levinas' Talmudlesungen dies nahelegen, sondern nur, dass sich ihr philosophischer Diskurs immer schon vor dem Hintergrund bestimmter religiöser Traditionen abspielt: Messianismus, Beschneidung etc.

## 2 Elias Mantel

Auf dem Weg von der Zukunft zur Zukünftigkeit soll uns dabei folgende Geschichte um den Propheten Elia begleiten, die wir in 2. Kön 2 finden:

1 Als aber der HERR Elia im Wettersturm gen Himmel holen wollte, gingen Elia und Elisa von Gilgal weg. 2 Und Elia sprach zu Elisa: Bleibe du hier, denn der HERR hat mich nach Bethel gesandt. Elisa aber sprach: So wahr der HERR lebt und du lebst: Ich verlasse dich nicht. Und als

sie hinab nach Bethel kamen, 3 gingen die Prophetenjünger, die in Bethel waren, heraus zu Elisa und sprachen zu ihm: Weißt du auch, dass der HERR heute deinen Herrn hinwegnehmen wird, hoch über dein Haupt hinweg? Er aber sprach: Auch ich weiß es wohl; schweigt nur still. 4 Und Elia sprach zu ihm: Elisa, bleib du hier, denn der HERR hat mich nach Jericho gesandt. Er aber sprach: So wahr der HERR lebt und du lebst: Ich verlasse dich nicht. Und als sie nach Jericho kamen, 5 traten die Prophetenjünger, die in Jericho waren, zu Elisa und sprachen zu ihm: Weißt du auch, dass der HERR heute deinen Herrn hoch über dein Haupt hinwegnehmen wird? Er aber sprach: Auch ich weiß es wohl; schweigt nur still. 6 Und Elia sprach zu ihm: Bleib du hier, denn der HERR hat mich an den Jordan gesandt. Er aber sprach: So wahr der HERR lebt und du lebst: Ich verlasse dich nicht. Und so gingen die beiden miteinander. 7 Und fünfzig von den Prophetenjüngern gingen hin und standen von ferne; aber die beiden standen am Jordan. 8 Da nahm Elia seinen Mantel und wickelte ihn zusammen und schlug ins Wasser; das teilte sich nach beiden Seiten, sodass die beiden auf trockenem Boden hinübergingen. 9 Und als sie hinüberkamen, sprach Elia zu Elisa: Bitte, was ich dir tun soll, ehe ich von dir genommen werde. Elisa sprach: Dass mir zwei Anteile von deinem Geiste zufallen. 10 Er sprach: Du hast Schweres erbeten. Doch wenn du mich sehen wirst, wie ich von dir genommen werde, so wird's geschehen; wenn nicht, so wird's nicht sein. 11 Und als sie miteinander gingen und redeten, siehe, da kam ein feuriger Wagen mit feurigen Rossen, die schieden die beiden voneinander. Und Elia fuhr im Wettersturm gen Himmel. 12 Elisa aber sah es und schrie: Mein Vater, mein Vater, du Wagen Israels und seine Reiter!, und sah ihn nicht mehr. Da fasste er seine Kleider, zerriss sie in zwei Stücke 13 und hob den Mantel auf, der Elia entfallen war, und kehrte um und trat wieder an das Ufer des Jordans. 14 Und er nahm den Mantel, der Elia entfallen war, und schlug ins Wasser und sprach: Wo ist nun der HERR, der Gott Elias?, und schlug [erneut!] <sup>14</sup> ins Wasser. Da teilte es sich nach beiden Seiten, und Elisa ging hindurch. 15 Und als das die Prophetenjünger sahen, die gegenüber bei Jericho waren, sprachen sie: Der Geist Elias ruht auf Elisa. Und sie gingen ihm entgegen und fielen vor ihm nieder zur Erde. <sup>15</sup>

Diese biblische Geschichte lässt sich heranziehen als einprägsames Bild für Tradition und Weitergabe: Elia, der bereits im ersten Königbuch Elisa seinen Mantel als Zeichen der Adoption, des *Erbenverhältnisses* und der Weiterführung des Prophetenamtes umhängt, gibt diesen im Rahmen seiner Entrückung nun endgültig an seinen Nachfolger weiter, der mit Mantel und prophetischem Geist ausgestattet diese Tradition Elias, hier im Sinne des Machterweises der Teilung des Jordans, aufnimmt und weiterführt.

Althergebrachte Tradition also auch hier, die bruchlos, in Kontinuität weitergeführt wird – so scheint es zumindest. Und so würden es wohl auch die beiden dualistischen Traditionsdiskurse verstehen, der Ismus und die Kritik. Doch wie bereits angedeutet – es gibt auch andere Stimmen. Was Elia und seinen Mantel betrifft, so werden wir auf diesen noch zurückkommen und entscheidende Punkte

<sup>14</sup> Vgl. dazu Rainer Albertz, *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 157–58.

<sup>15</sup> Nach der Lutherbibel 2017.

herausarbeiten, die nicht nur im Epigraph dieses Beitrags zu finden sind, sondern auch im Bild des Einbandes dieses Tagungsbandes eindrücklich dargestellt werden – doch zunächst sollen mit Theodor Adorno (in Ergänzung durch Bloch und Benjamin) und Martin Heidegger (in Ergänzung durch Thomas Arne Winters Modifizierung) zwei Diskurse um Tradition laut werden, deren Philosophien sich auf den ersten Blick kaum weniger nahe stehen könnten und die dennoch eine verwandte Lösung anbieten und so eine erste Alternative zum dualistischen Diskurs zu bieten scheinen.

### 3 ‚Moderne‘ Perspektiven auf Tradition: Kritik und Destruktion im Namen der Eigentlichkeit

Folgt man Adornos *Über Tradition* so zeigt sich nämlich hier eine Art Unausweichlichkeit von Tradition: „Was sich geschichtslos, reiner Anfang dünkt, ist erst recht Beute der Geschichte [...]. Der Schriftsteller, der des scheinhaften Moments an der Tradition sich erwehrt, und der sich selbst in keiner mehr empfindet, ist doch in sie eingespannt, vorab durch die Sprache“<sup>16</sup>. Adorno sieht ebenfalls die Problematik der beiden dualistischen Diskurspositionen, wenn er schreibt: „Wie die in sich verbissene Tradition ist das absolut Traditionslose naiv“ und verleiht dem ganzen eine höchst moralisch drängende Note: „Inhuman aber ist das Vergessen, weil das akkumulierte Leiden vergessen wird“<sup>17</sup>, was zu dem führt, das Adorno den unauflösbaren Widerspruch der Tradition nennt: „Darum stellt Tradition heute vor einen unauflösbaren Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit“<sup>18</sup>. Dabei scheint Adorno jedoch, einen Weg aus diesem Widerspruch zu suggerieren, den er im kritischen Verhältnis zur Tradition als Medium ihrer Bewahrung – in Fortführung Kants – sieht.<sup>19</sup> In dieser Haltung stoße man auf das „wahrhafte Thema der Besinnung auf Tradition, das am Weg liegen Gebliebene, Vernachlässigte, Besiegte, das unter dem Namen des Veraltens sich zusammenfaßt“<sup>20</sup>. Nach Adorno ist dann Tradition, richtig betrieben, das Aufnehmen und Tradieren des Liegengelassenen – dem Foucaultschen Motiv der Gegengeschichte nicht unverwandt.

---

16 Theodor W. Adorno, „Über Tradition,“ in Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Band 10.1*, hg. Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2020): 310–20, 314.

17 Adorno, „Über Tradition,“ 315.

18 Adorno, „Über Tradition,“ 315.

19 Vgl. Adorno, „Über Tradition,“ 316.

20 Adorno, „Über Tradition,“ 317.

Ähnliche Formulierungen und Gedanken finden sich ebenfalls bei Ernst Bloch, dessen Nähe zu Adorno auch hier deutlich wird: In seinem Text *Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?* rückt für Bloch nämlich nun zu dem für ihn bedeutenden Begriff der Utopie das Motiv der Tradition in den Fokus, sodass beide sich gegenseitig näherbestimmen. Utopie und Tradition ließen sich nämlich nur künstlich trennen,<sup>21</sup> bzw. wäre die Trennung nur dann aufrechtzuerhalten, wenn eine reaktionäre Form von Tradition der Utopie gegenüberstehe:

Wir haben hier die Kategorie *Tradition* dauernd getrennt gehalten von der Kategorie *Utopie*. Die Frage ist nun, ob diese Trennung nicht zum großen Teil künstlich gemacht worden ist und ob nicht in Wirklichkeit vielfache Beziehungen und Übergänge bestehen. Die Frage ist, ob das Vergangene nicht nur Tradition ist, auf die man sich in einem rein reaktionären Sinn beziehen kann, sondern ob es ebenfalls utopische Elemente enthält, ob es Zukunft in der Vergangenheit gibt.<sup>22</sup>

Bloch dualisiert hier Tradition in reaktionäre und utopische bzw. utopische Elemente enthaltende Tradition. Diese Form von Tradition wird dabei über das fruchtbare Motiv des Anspruchs näher bestimmt. Utopische, nichtreaktionäre Tradition wäre zu verstehen

als ein Aufruf, ein Postulat, das uns aus der Vergangenheit uneingelöst, aber auch unabgegolten und in jedem Falle verpflichtend entgegenkommt. Wenn man Tradition und Vergangenheit, Utopie und Zukunft mit der Revolution als der Umwälzung auf ein Besseres, Helleres hin in eine Definition zwingen will, so kann sie lauten: Die Tradition ist die Revolution der Abgeschiedenen, die Revolution ist die Tradition der Zukünftigen.<sup>23</sup>

Tradition spricht an, stellt Ansprüche und verlangt – nach Bloch zumindest die helle, bessere Tradition. Wie bei Adorno wird hier Tradition mit dem Motiv des Abgeschiedenen, Uneingelösten und Unabgegoltenen in Verbindung gebracht, zugleich aber auch mit dem Motiv der Zukünftigkeit als zeitlicher Dimension, die die Fokussierung auf die Vergangenheit komplementiert – darauf gilt es noch zurückzukommen. Bedeutsam an dieser Ausführung ist jedoch, dass Bloch keinen Hehl aus der Moralisation und Wertung macht: reaktionäre vs. helle Tradition. Bloch wird sogar noch deutlicher und spricht von echter Tradition im Unterscheid zur reaktionären (und daher wohl unechten) Tradition. Reaktionäre Tradition sei „Rückwendung, dieser großartige Jubel von Impotenz, die sich als Potenz vorkommt oder

---

21 Vgl. Ernst Bloch, „Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?“, in Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987): 286–300, 290.

22 Bloch, „Gibt es Zukunft“, 290.

23 Bloch, „Gibt es Zukunft“, 291.

in der Impotenz Funken der Potenz schlagen will durch Umfunktionierung“, sie bringe „nichts Neues, sondern das Alte, die nicht das ungewohnte Alte, sondern das bewährte Alte romantisch wieder heraufholen will: das ist Tradition im von der Reaktion angestifteten und von ihr einzig gebrauchten Sinn“, die zwar eine Utopie mit sich bringe, aber eben eine „paradoxe[], krankhafte[], anomale[] Utopie nach rückwärts.“<sup>24</sup> Demgegenüber stehe die echte Tradition: „Die echte Tradition hingegen [...] hat eine besondere Verwandtschaft und Affinität zu dem werdenden, dem Heraufkommenden, dem Nichtvollendeten, dem Gestörten, dem durch äußere Umstände vor allem Mißratenen, dem Unabgegoltenen; in der Vergangenheit hat sie eine besondere Beziehung zu dem, was ich mögliche Zukunft in der Vergangenheit genannt habe.“<sup>25</sup> Als solche sei sie wesentlich durch den für Blochs Denken zentralen Zustand des Noch-nicht-Bewussten ausgezeichnet.<sup>26</sup> Es sei diese Tradition, die – und hier zeigt sich die Eigentlichkeitslogik par excellence – „zum Ziele führen“<sup>27</sup> könne (Reich der Freiheit, unabgegriffener Humanismus).

Diese sowohl bei Adorno als auch bei Bloch auftretenden Gedanken zur Tradition des Liegengelassenen, des Unterdrückten (und vermutlich deren Vereigentlichung) finden sich in ähnlicher Form bereits in Walter Benjamins *Über den Begriff der Geschichte*. Auch hier wird im Zuge der hinlänglich bekannten Gedanken zum Geschichtsbegriff das Motiv der Tradition aufgerufen: In Absetzung gegenüber der Geschichtsschreibung des Historismus, die sich „in den Sieger“ und die Herrschenden „als Erben aller, die je gesiegt haben“<sup>28</sup>, hineinfühle und so Geschichte der Sieger schreibe, gehe es dem von Benjamin proklamierten historischen Materialismus zunächst um eine kritische Betrachtung dieser Geschichtsschreibung, um ein Bürsten dieser Geschichten gegen den Strich – und so folglich mit Foucault gesprochen um die Konstruktion oder das Erzählen von Gegengeschichten.<sup>29</sup> Diese Geschichtsschreibung stehe heroisch und kräftig gegen die additive Universalgeschichte des Historismus, die schwachgeworden im Bann der „Hure ‚Es war einmal‘“<sup>30</sup> stehe. Bei allem (metaphysik-)kritischen und revolutionären Impetus, den

---

24 Bloch, „Gibt es Zukunft,“ 293.

25 Bloch, „Gibt es Zukunft,“ 293–94.

26 Vgl. zu diesem Motiv kritisch Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 506.535–36.

27 Bloch, „Gibt es Zukunft,“ 299.

28 Walter Benjamin, „Über den Begriff Geschichte,“ in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I.2*, hg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991): 691–704, 696.

29 Dass natürlich diese Gegengeschichten der ‚Verlierer‘ diese selbst zum Sieger werden lassen, wird dabei schnell übersehen. Auch darin liegt das moralisierende Argument einer eigentlichen Tradition der Unterdrückten, wie es bei Adorno, Bloch und Benjamin zu finden ist, begründet.

30 Benjamin, „Geschichte,“ 702.

Benjamin in dieser Rhetorik aufruft, lassen sich doch ebenso die problematischen Punkte nicht verdecken. Benjamin schreibt:

Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß im Werk das Lebenswerk, im Lebenswerk die Epoche und in der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem Innern.<sup>31</sup>

Gegen das Universale wird das Monadische (Singuläre?) gestellt, das aber von einem, wie Levinas und Derrida sagen würden, Primat der Gleichzeitigkeit, Synchronisierung etc. bestimmt ist (Stillstellung) und eine Hypostasierung des Außerordentlichen<sup>32</sup> mit sich bringt, und der Ertrag zwar keine additive aber doch eine geschichtsphilosophisch nicht weniger problematische Einheitsfigur der Umschließung, Aufbewahrung und Aufhebung als Zeichen der Geschichtsschreibung ausgibt. Auch hier scheint das Motiv der Eigentlichkeit (rückprojiziert auf den hegelianisch-marxistischen Diskurs) durch. In diesem Kontext wird nun genau die Tradition der Unterdrückten gegenüber dem Prozess der Überlieferung der barbarischen Geschichte der Sieger aufgerufen,<sup>33</sup> die im gegen den Strich Bürsten freigelegt und in der konstruktiven Geschichtsschreibung metaphysisch aufgeladen wird (Aufbewahrung und Aufhebung). „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmestand‘, in dem wir leben, die Regel ist.“<sup>34</sup> Hier wird Außerordentliches zur Ordnung (die außerordentliche Ordnung zwar, aber immer noch Ordnung), bekommt einen Ort, einen Platz, Präsenz – wird hypostasiert.

Umgehen Adorno, Bloch und Benjamin damit aber das Problem des Dualismus? – Sicher das Problem des Dualismus zwischen Moderne und Tradition. Doch führen sie einen anderen Dualismus ein, der uns ähnlich im Traditionalismus und seiner

---

31 Benjamin, „Geschichte“, 703.

32 „Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der ‚Ausnahmestand‘, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen“ (Benjamin, *Geschichte*, 697).

33 Vgl. Benjamin, „Geschichte“, 696.

34 Benjamin, „Geschichte“, 697.

Traditionskritik begegnet: So operiert Adorno (und wohl auch Bloch und Benjamin) in seinem Traditionsdiskurs nämlich mit zwei Verständnissen von Tradition: der Widerspruch entsteht gegenüber dem Traditionsbegriff, den Adorno als feudal, unmittelbar und der Rationalität und bürgerlichen Gesellschaft entgegengesetzt sieht.<sup>35</sup> Tradition sei nun eben in dieser bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Zweckrationalität und Technisierung verloren und könne ästhetisch nicht surrogiert werden, was aber gerade in der bürgerlichen Gesellschaft passiere, um den status quo der Rationalität zu legitimieren, könne sich Rationalität doch nie voll aus sich heraus legitimieren.<sup>36</sup> Darin aber werde die feudale Kategorie der Tradition, die einem anderen System angehöre, in der bürgerlichen Gesellschaft zur ‚falschen Tradition‘.<sup>37</sup> Eine solche Tradition sei demnach entweder subjektiv zerrüttet oder ideologisch verdorben.<sup>38</sup> Und dieser falschen Art der Tradition als falsche Tradierung wird von Adorno nun die eben beschriebene richtige,<sup>39</sup> wahre Art der Tradierung entgegengesetzt – das Aufnehmen des Liegengebliebenen.<sup>40</sup>

Erstaunlicher Weise findet sich ein ähnlicher Bezug auf Tradition im Denken Martin Heideggers, der zwar an der prominenten Stelle abweicht, dass es ihm nicht um eine inhaltlich wahre, gute, eigentliche Tradition geht (das Liegengebliebene), aber doch um den eigentlichen Existenzvollzug von Tradition (Traditionalität), nämlich Überlieferung oder Sichüberliefern.<sup>41</sup> So betont Heidegger in *Sein und Zeit* und explizit in der Frage nach der Destruktion der Geschichte der Ontologie zunächst traditionskritisch im Sinne des Motivs der Verdeckung im Rahmen der Eigentlichkeits- oder Authentizitätslogik: „[D]as Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition. Diese nimmt ihm die eigene Führung, das Fragen und Wählen ab.“<sup>42</sup> Das Dasein könne gleich dem Man der Tradition verfallen, sodass Tradition als Verdeckungs- und so Uneigentlichkeitsphänomen aufgerufen wird. So fährt Heidegger fort:

---

35 Vgl. Adorno, „Über Tradition,“ 310.

36 Vgl. Adorno, „Über Tradition,“ 310. 310–12.

37 Vgl. Adorno, „Über Tradition,“ 310. 312–13.

38 Vgl. Adorno, „Über Tradition,“ 310. 314.

39 Dies kann dann auch die der Moderne angemessene Form von Tradition sein wie bei Habermas (vgl. dazu Waldenfels, *Lebenswelt*, 107–10).

40 Ähnlich in der Kritik Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 32–38 und Winter, *Traditionstheorie*, 277–78.

41 Vgl. dazu ausführlich Winter, *Traditionstheorie*, 23–87, bes. 78–87.

42 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften. 1914–1970. Band 2. Sein und Zeit*, hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977), 28–29.

Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie ‚übergibt‘, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit [...]. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, daß es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht. Die Folge wird, daß das Dasein [...] die elementarsten Bedingungen nicht mehr versteht, die einen positiven Rückgang zur Vergangenheit im Sinne einer produktiven Aneignung ihrer allein ermöglichen.<sup>43</sup>

Bedeutsam an diesen Ausführungen ist für die Problematik dieses Beitrages besonders die Verdeckungsdynamik (Verstellung, Verschüttung, Verborgtheit, Verdeckung, Verfall) von Tradition innerhalb der Eigentlichkeitslogik (Tradition im Bereich des Man, der Alltäglichkeit etc.), sowie die Verbindung zum Motiv der Geschichtlichkeit, in deren ontologischer (existenzialer) Untersuchung sich somit Tradition als Dimension der Uneigentlichkeit verorten lässt, sodass aber auch zugleich die Frage nach der Dimension der Eigentlichkeit aufkommt: Gibt es ein eigentliches Äquivalent zur uneigentlichen Tradition? Gibt es eigentliche Tradition oder etwas, das diese Position einnimmt? Im Sinne der Freilegung, Destruktion, Aneignung und Verwindung – alles Termini einer Ursprungs- und Eigentlichkeitslogik – schließt Heidegger jedoch zunächst traditionskritisch: „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“<sup>44</sup> Klar ist, dass auch für Heidegger diese traditionskritische Seite keine Überwindung oder Abschaffung von Tradition bedeuten kann, sondern eine Verwindung und Aneignung, die, wenn sie zwar der Ursprungs- und Eigentlichkeitslogik nicht entkommt,<sup>45</sup> doch eine Unausweichlichkeit von Tradition in Form einer (existenzialen, wenn auch in der Tradition verstellten) Struktur der – vorläufig genannten – Traditionalität aufführt.

Folgt man nun diesen ‚kritischen‘ Ausführungen in das Motiv der Geschichtlichkeit, so findet man nun eben diese Struktur und damit auch das eigentliche Äquivalent zur Tradition. Zunächst wird hier die Heideggersche Ursprungslogik im Verbund mit der Eigentlichkeitslogik deutlich, wobei diese Ursprungslogik gerade keinen historischen oder vorhistorischen, sondern einen transzendentalen Ursprung bedeutet: So ist es „die Frage nach der Geschichtlichkeit[, die] in diese ‚Ur-

---

43 Heidegger, *Sein und Zeit*, 29.

44 Heidegger, *Sein und Zeit*, 30.

45 Vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 65 Anm.90.231 – 35.250 – 54.262

sprünge‘ zurückführt“<sup>46</sup>, d.h. zum eigentlichen Modus des Daseins als Selbständigkeit und deren eigentlicher Zeitlichkeit. Die Eigentlichkeit kommt dabei derart ins Spiel, dass die Geschichtlichkeit „selbst aus der Zeitlichkeit und ursprünglich aus der eigentlichen Zeitlichkeit aufgehellt“<sup>47</sup> wird. Dabei wird die Grundverfassung der Geschichtlichkeit konsequent über das Motiv der Entschlossenheit beschrieben. Dieses wurde in seiner Eigentlichkeit als vorlaufendes Entschlossenensein bestimmt, das darin aber gerade ein Zurückkommen auf die Faktizität des ‚Da‘ des Daseins ist.<sup>48</sup> Indem nun das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die Entschlossenheit dem Dasein seine Möglichkeiten als *Erbe*,<sup>49</sup> was als schöpfen der eigentlichen Existenzmöglichkeit des Daseins aus der Geworfenheit verstanden wird.<sup>50</sup> D.h. in diesem Zurückkommen auf sich selbst und die Geworfenheit des Daseins ist ein „Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten“ enthalten, sodass sich in der Entschlossenheit „je das Überliefern eines Erbes“<sup>51</sup> konstituiert. Die eigentliche Zeitlichkeit des Daseins, die somit an das Motiv der Geschichtlichkeit gekoppelt wird – und gegen Winter gilt zu betonen, nicht aus historischen Gründen, sondern aus transzendentalen –, ist somit wesentlich an das Moment der Überlieferung eines Erbes gekoppelt. Doch neben Überlieferung und Erbe als Momente der Eigentlichkeit tritt noch ein weiteres Motiv: die Wiederholung. So wird die „auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit [...] dann zur Wiederholung einer überkommenen Existenzmöglichkeit“, und diese Wiederholung wiederum gilt Heidegger als die „ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.“<sup>52</sup> Wiederholung gilt dabei nicht als Wiederbringung des Vergangenen oder Zurückbindung der Gegenwart an die Vergangenheit (das wäre bei Heidegger eher die Tradition), sondern als das augenblickliche (!) Erwidern auf überkommene Existenzmöglichkeiten, d.h. für Heidegger ein Wiederholen für die eigentliche Situation, den Augenblick der Existenz. Hier geht es um die Aneignung des Vergangenen nicht als Vergangenen (hier widerruft die Erwidern), sondern in seiner Bedeutung für das eigentliche Geschehen der Existenz,

---

46 Heidegger, *Sein und Zeit*, 496.

47 Heidegger, *Sein und Zeit*, 496.

48 Heidegger, *Sein und Zeit*, 506.

49 Heidegger, *Sein und Zeit*, 507.

50 Heidegger, *Sein und Zeit*, 506. Der transzendente Aspekt dieses Denkens wird klar im folgenden Satz Heideggers: „Wenn ‚Güte‘ in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes. Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, 507).

51 Heidegger, *Sein und Zeit*, 507.

52 Heidegger, *Sein und Zeit*, 509.

welchen Zusammenhang Heidegger auch als Schicksal bezeichnen kann.<sup>53</sup> Was dabei mehr als deutlich wird: Heidegger kennt sehr wohl einen Modus von ‚Traditionalität‘, einen spezifischen Traditionsvollzug, der gerade gegen die Verstellung und Verschüttung durch die Tradition und so die Uneigentlichkeit eine eigentliche Überlieferung des Erbes (transzendental-ontologisch verstanden) als Wiederholung aufruft. Auch Heidegger greift hier, wenn auch deutlich anders als Adorno oder Bloch und weniger moralisierend, auf einen Dualismus zurück.

Thomas Arne Winter hat diese Überlegungen kritisch weitergeführt. In – nicht unkritischem – Ausgang von Heideggers Destruktion der Tradition einerseits und Gadammers Rehabilitierung der Tradition andererseits entwickelt Winter einen eigenen Vorschlag für eine philosophisch-hermeneutische Traditionstheorie. Hierfür legt Winter die traditionstheoretischen Grundbegriffe der Weitergabe, der Wiederholung, des Musters, des Verstehens und des Sinns zu Grunde, wobei die letzten beiden Grundbegriffe die hermeneutische Dimension<sup>54</sup> des Musters beschreiben und der Begriff des Musters selbst der leitende Grundbegriff für Weitergabe und Wiederholung als traditionale darstellt, wenn doch traditionale Weitergabe, Wiederholung braucht und die gemeinsamen Korrelate von Weitergabe und Wiederholung Muster als deren Tradita seien.<sup>55</sup> Diese Grundbegriffe werden schließlich traditionstheoretisch interpretiert, was Winter zur Überlegung von authentischer und unauthentischer Weitergabe von Mustern führt. So verlange nach Winter der „authentische Traditionsvollzug [...] nicht einfach nur eine ‚richtige‘ Ausführung der vorgegebenen Muster entsprechend ihres traditionellen Kontextes, sondern ein Verständnis, das auf die Prinzipien der Tradition geht und den *Sinn* hinter ihren äußeren Erscheinungen erfasst.“<sup>56</sup> Eigentlichkeit hängt somit an der hermeneutischen Dimension der Weitergabe von Mustern, es geht um die Erfassung des Sinns (hinter, und so wohl immer schon eigentlicher, tiefer, ursprünglicher als die äußerliche Erscheinung), wobei dieser Sinn erfasst würde, wenn eben authentisch Hingabe und Zugabe erfolgt.<sup>57</sup> Von Bedeutung ist nun, dass Winter dabei als unauthentische Weitergabe die Schematisierung bezeichnet.<sup>58</sup> Winter kann so sogar von einem unauthentischen Traditionsvollzug sprechen, der als Verfallzustand von Schematisierung der Muster und Konvention beschrieben wird.<sup>59</sup> Selbstverständ-

---

53 Heidegger, *Sein und Zeit*, 510.

54 Winter, *Traditionstheorie*, 202.216.218.

55 Winter, *Traditionstheorie*, 189.

56 Winter, *Traditionstheorie*, 248.

57 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 248–50.

58 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 252. Ähnliches wäre auch bei der Wiederholung und ihrem authentischen Modus der Sinnpräzisierung zu zeigen (vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 255).

59 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 272.

lich muss dann nicht Tradition an sich als unauthentisch verstanden werden,<sup>60</sup> dem würden ja auch Adorno, Benjamin und Bloch nicht widersprechen, aber dennoch findet eine Dualisierung statt, die hier über den Traditionsvollzug läuft. Dieser selbst ist in keiner Weise ambivalent, sondern dualistisch.

Gleichzeitig vermag Winter damit auch nicht, der Ursprungslogik des Heideggerschen Denkens von *Sein und Zeit* zu entkommen: Dies macht folgende Überlegung Winters zur Verschüttung deutlich, in der er sich eigentlich von der Ursprungslogik (aber eben nur der historischen) frei argumentieren will:

Der Verschüttung kommt dabei die zentrale Rolle zu. Mit ihr ist nicht das Verschwinden der Tradita gemeint, sondern das Verblassen und die Transformation ihrer ursprünglichen Bedeutsamkeit, die beide mit dem Verlust ihres Ursprungskontextes einhergehen. Jedoch hatte es sich als problematisch erwiesen, den historischen Ursprung als die Norm für die eigentliche Bedeutung der Tradita festzusetzen, weil der traditionale Anfang nur noch in Form einer Rekonstruktion zugänglich sein kann, die ihrerseits von gegenwärtigen Voraussetzungen und Interessen abhängig ist (vgl. § 6). Begreift man die Verschüttung hingegen als die Schematisierung der Tradita, in der diese veräußerlicht werden, ist man nicht länger auf eine solche Ursprungsrekonstruktion angewiesen. Die ‚eigentliche‘ Bedeutung der Tradita verschüttet sich entsprechend dann, wenn nicht mehr die Muster in ihren Vollzügen selbst sprechen, sondern ihnen eine *rein äußerliche* Bedeutung auferlegt wird, die sich an ihnen nicht zu erfüllen braucht. Die Authentizität einer Tradition wäre demnach nicht länger ursprungslogisch festgeschrieben.<sup>61</sup>

Auch Winter umgeht damit nicht die Eigentlichkeits- und Ursprungslogik, da diese ‚Ursprünglichkeit‘ in *Sein und Zeit* ja gerade im Denken Heideggers nicht historisch oder im Sinne eines zeitlichen Ablaufs zu verstehen ist, sondern ontologisch oder transzendental-ontologisch. So geht es nicht um historische (oder auf einem Zeitstrang als Zeitpunkte einordbare) Ursprünge,<sup>62</sup> die verschüttet oder tradiert werden, sondern um Eigentlichkeitsverhältnisse ursprünglich-existenzialer und so transzendentaler (ermöglichender oder möglichkeitsbedingender) Strukturen bzw.

60 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 216.

61 Winter, *Traditionstheorie*, 213.

62 Winter selbst versteht ursprünglich zwar so, wie u. a. der §12 zur Wiederholung (vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 173–85), aber auch zu Muster (§13 vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 187 Anm. 59 und 188, sowie §16 vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 229) deutlich zeigt, verfehlt damit aber Heideggers Begriff des Ursprünglichen als existenziale Dimension und somit als struktureller Ursprünglichkeitsbegriff. Zugleich wird dadurch verdeckt, dass auch Winter in seiner Eigentlichkeitslogik einem Ursprungsverhältnis folgt, geht diese doch immer schon mit der Eigentlichkeit einher, nur eben nicht im Sinne der historischen oder ‚innerzeitlichen‘ Ursprunghaftigkeit. Dies wird z. B. dann deutlich, wenn Winter in der ‚phänomenologischen‘ Analyse des Musters ganz im Duktus Heideggers von der ‚Ursprünglichkeit‘ des Musters gegenüber Zeichen, Symbol und Bild spricht (vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 200) im Sinne von ‚tieferliegend‘, ‚grundlegend‘.

deren Verstellungen oder Verschüttungen. Auch Winter geht von solchen Strukturen (und deren eigentlicher und uneigentlicher Form)<sup>63</sup> aus und kann so gerade keine Ambivalenz im Phänomen der Tradition über deren Gehalt bzw. deren Vollzug zeigen, sondern lediglich einen Dualismus von eigentlichem Traditionsvollzug und uneigentlichem (Konvention, Schematisierung).

Beide Varianten des existenzial-hermeneutischen Traditionsbegriffs folgen also weiterhin der Authentizitätslogik und operieren auch so statt mit einer (bei Winter nur angekündigten) Ambivalenz von Tradition oder Traditionsvollzug und Traditionalität mit dem Grunddualismus von eigentlichem (authentischem) und uneigentlichem (unauthentischem) Traditionsvollzug (bzw. Traditionalität). Und hierin zeigt sich dann die Verwandtschaft mit dem Traditionsverständnis Adornos oder Blochs. Beide Varianten sind durchaus kritisch im Umgang mit Tradition und verzichten nicht auf Traditionskritik. Doch wird beides betrieben im Namen der Freilegung eigentlicher, wahrer, guter Tradition, deren Vollzug oder Traditionalität (selbst wenn Heidegger und Winter sich vermutlich zurecht von jeglicher Moralisierung die Hände reinwaschen könnten). Hervorzuheben ist deshalb, dass bei Adorno, Bloch, Benjamin und Heidegger bereits das Motiv der Diskontinuität, des Bruches und des Abbruches dem Traditionsbegriff eingeschrieben wird: das Liegengelassene oder Verschüttete der Tradition und somit die kritische Perspektive auf Tradition ohne Aufgabe der Notwendigkeit von Tradition – problematisch werden die Überlegungen jedoch, wenn sie in den dualistischen Diskurs von falscher und wahrer Tradition oder im Falle Heideggers und Winters von uneigentlicher und eigentlicher Traditionalität oder Traditionsvollzug abzurufen drohen. Doch, so wäre die Frage an Adorno oder Bloch zu richten, ist die liegengelassene immer schon eigentliche, richtige, gute etc. Tradition? Und Heidegger und Winter wären zu befragen: Ist der Traditionalität selbst nicht eine tiefere Ambivalenz eingezeichnet, die nicht im Dualismus von eigentlicher und uneigentlicher Traditionalität aufgeht und jenseits dieser Unterscheidung auf eine unmögliche Möglichkeit und so unmögliche Wirklichkeit von Tradition in ihrer Traditionalität verweist?

---

63 Die Verbindung von Ursprungs- und Eigentlichkeits- oder Authentizitätslogik zeigt sich dann z. B. in der Überlegung zur unauthentischen Weitergabe: So trete die schematische Reduktion ein, „wenn sich der Vollzug derart vor Gehalt und Bezug stellt, dass diese verdeckt werden. Dann erfahren die Inhalte der Tradition keine auf ihre Prinzipien gehende Thematisierung mehr“ (Winter, *Traditionstheorie*, 216). Die strukturelle Ursprungslogik zeigt sich hier in der Orientierung an den ‚Prinzipien‘ und deren Normativität als Beurteilungsmaßstab von authentisch (eigentlich) und unauthentisch (uneigentlich).

## 4 Tradition aus phänomenologischer Perspektive

Im Sinne dieser Anfragen setzt nun Levinas aus phänomenologischer Perspektive einen anderen Schwerpunkt hinsichtlich der Frage nach Tradition:

Eine der zentralen Fragen des Denkens Levinas ist die nach der Totalität des Seins als selbstgenügsames und abgeschlossenes Ganzes und dem Anderen des Seins als das, was sich dieser Totalität entzieht und diese so gerade immer schon aufgebrochen hat.<sup>64</sup> Levinas hatte in seinem Frühwerk *Totalität und Unendlichkeit* noch auf dieses Problem damit geantwortet, dass es ein reines Antworten auf den Anderen gibt, das ihm absolut gerecht werden könne und das sich eben jenseits dieses Seins an einem absoluten Ort einrichtet<sup>65</sup> und dass dieses Antworten und so der Ort als „die ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation“<sup>66</sup> oder als Rede (im Gegensatz zur Rhetorik, aber auch der ontologischen gewaltsamen Sprache) zu bestimmen sei.<sup>67</sup> Nach Derrida jedoch entkomme Levinas dem Moment der Gewalt damit gerade nicht:

In dieser ursprünglichen Möglichkeit des *Angebots*, in seiner noch stillen Absicht ist die Sprache [so Levinas] gewaltlos (ist sie in dieser reinen Absicht aber Sprache?) [...]. Von da an kann die Sprache nur in ihrem stillen Ursprung, vor dem Sein, gewaltlos sein [...]. Der Frieden ereignet sich [aber] nur in einer *bestimmten Stille*, die durch die Gewalt der Sprache bestimmt und beschützt wird. Wenn sie nichts anderes als den Horizont dieses stillen Friedens nennt, von dem sie sich anrufen läßt und den zu beschützen und vorzubereiten ihre Aufgabe ist, dann wahrt die Sprache *unbegrenztes* Schweigen. Der *Ökonomie des Krieges* entrinnt man nie.<sup>68</sup>

64 Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 335–36.

65 Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 1993), 92: „Der Anspruch, um den Anderen zu wissen und ihn zu erreichen, erfüllt sich in derjenigen Beziehung zum Anderen, die als Sprachbeziehung auftritt, ihr Wesentliches ist der Anruf, der Vokativ. Der Andere hält und bestätigt sich in seiner Andersartigkeit, sobald man ihn anruft“. Vgl. weiter: Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 95: „Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit. Wenn es stimmt, daß die Wahrheit in der absoluten Erfahrung, in der das Sein von seinem eigenen Lichte strahlt, auftaucht, dann ereignet sich die Wahrheit nur in der wirklichen Rede oder in der Gerechtigkeit.“ Vgl. dazu Simon Critchley, „Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Lévinas‘ ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‘“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42/4 (1994): 643–51, 648: „Somit scheint Lévinas eine linguistische Unmittelbarkeit zu der nicht-ontologischen Beziehung zum Anderen zu fordern, die der ontologischen Vermittlung der philosophischen Tradition vorausgeht und sie überwindet.“

66 Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (München: Karl Alber, 2012), 280; vgl. dazu kritisch Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016), 121–234, bes. 225–27.

67 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 84–105.

68 Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 226–27.

Jeder Ausweg würde stattdessen nur in Gefilde der Reinheit und Absolutheit und so der von Levinas selbst kritisierten Totalität oder im Sinne Derridas: Geschlossenheit führen. Derrida spricht bei dieser Art des Schweigens – ganz im Sinne der Kritik Levinas' an der Gewalt des *indifferenten* Schweigens und damit aber auch der Erkenntnis der Unmöglichkeit des reinen Schweigens, ist dieses doch immer schon Rede –<sup>69</sup> von der „schlimmste[n] Gewalt [...]: die des Schweigens und der dem Diskurs vorangehenden oder ihn unterdrückenden Nacht.“<sup>70</sup> Doch Levinas selbst rekuriert, wie gezeigt, in der Absicht, dieser Gewalt des Schweigens einen gewaltfreien Diskurs, nämlich Rede, stiller Diskurs, satzlose Sprache gegenüberzustellen und darin reines Schweigen als Indifferenz zu verunmöglichen, auf ein ähnlich absolutes Schweigen im Sinne der Geschlossenheit und Reinheit der reinen Rede.

In seinem Spätwerk *Jenseits des Seins* verbindet Levinas nun aber das Schweigen *explizit und ausschließlich* mit dem Konzept der selbstgenügsamen und *geschlossenen* Totalität, ohne jedoch selbst auf eine reine Sprache im Sinne des stillen Diskurses und dessen Moment der Präsenz zurückzugreifen:<sup>71</sup> „Die Totalität, die jede Eschatologie und jede Unterbrechung umfaßt, hätte sich schließen können [!], wenn sie Schweigen wäre, wenn der stille Diskurs möglich wäre, das Geschriebene ein für alle Mal geschrieben bleiben“<sup>72</sup>. Stattdessen rekuriert Levinas auf die beiden Momente von Sagen und Gesagtem und der phänomenologischen Überlegungen, dass sich Sagen immer nur im Gesagten zeigt, aber nie darin aufgeht – weder reines Gesagtes, noch reines Sagen.<sup>73</sup> Hatte Derrida also gegen Levinas eingewandt, mit seinem Denken einer reinen, gewaltfreien Sprache diesem Schweigen als Gewalt und Krieg nicht entkommen zu können und selbst die Geschlossenheit zu riskieren, so scheint Levinas diesen Hinweis in seinem späten Denken aufgenommen zu haben.

Und genau hier kommt ebenfalls das Motiv der Tradition auf: denn zur Totalität wird das Sein, die Ebene des Dritten oder die Ordnung, wie Levinas es nenne würde, nur, wenn sie Schweigen wäre, und das heißt, wenn sie „auf jede Tradition, von der es getragen und ausgelegt wird, verzichten könnte“<sup>74</sup>. Doch einen solchen Diskurs erachtet Levinas für unmöglich, da ein jedes Antworten auf den Anderen immer schon von Tradition getragen und ausgelegt wird, d. h. in den Worten Levinas', sich

---

69 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 276.279.

70 Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 178.

71 Vgl. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2011), 296.370.

72 Levinas, *Jenseits des Seins*, 370.

73 Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, 29–35.80–141.

74 Levinas, *Jenseits des Seins*, 370.

jedes Sagen immer schon als Gesagtes darstellt, ohne aber darin aufzugehen. Levinas verdeutlicht dies an religionsphilosophisch entscheidenden Begriffen, die z. B. in Tradition der negativen Theologie ein solches reines Schweigen als reines Entsprechen suggerieren könnten: „Die außergewöhnlichen Worte, durch die die Spur des Vorübergangs und die Extravaganz der Annäherung zum Ausdruck kommen – Einer, Gott – werden zu Begriffen, kehren zum allgemeinen Wortschatz zurück und stellen sich den Philologen zur Verfügung, anstatt die philosophische Sprache aus den Angeln zu heben. Noch ihre Explosionen lassen sich erzählen“<sup>75</sup>. Auch ein raunender Diskurs spricht – so Levinas. Ein reines Sagen wäre genauso metaphysisch, wie eine Metaphysik des Gesagten, was in Sachen Tradition dem Modernismus auf der einen und dem Traditionalismus auf der anderen Seite entsprechen würde.

Auch hier begegnet uns Tradition also als Unausweichlichkeit, aber im Sinne dessen, dass Tradition generell im Sinne der Ordnung verstanden wird, der Ebene des Dritten. Gegenüber dem reinen Schweigen sieht Levinas im Motiv der Tradition eine Form notwendiger Mediation, einer notwendigen Figur des Dritten, der Ordnung etc., die einen Reinheitsdiskurs des absoluten Schweigens, was man als Theologie z. B. als reine Innerlichkeit und Unmittelbarkeit im Bezug zur Offenbarung, als Philosoph als reine Innerlichkeit und Unmittelbarkeit im Bezug zum Sinn-, Wahrheits-, Sprach-, oder welches Ereignis auch immer fassen könnte. So wäre Tradition dann nicht nur etwas, das unausweichlich wäre, sondern zugleich etwas das, wenn es umgehbar wäre, in den präsenzmetaphysischen Diskurs von Reinheit, Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit führen würde.

Tradition wäre dann nicht per se aufteilbar in gute und schlechte, moralisch überholte und moralisch geforderte, wie es der Diskurs der Frankfurter Schule doch manchmal nahelegt, sondern stellt sich als Ordnung dar, zumindest als etwas, das eine Ordnung auszeichnet, als Moment der Ordnung hinsichtlich ihres zeitlichen Charakters. Bernhard Waldenfels hat dies so beschrieben: Tradition und Mode, Altes und Neues, Überkommenes und zu Erreichendes sind Formen dessen, wie Zeitdimensionen der Vergangenheit und Zukunft „in das Entstehen und Bestehen von Ordnung hineinragen“<sup>76</sup>. Demnach sei, so Waldenfels, „die Mitwirkung tradierter Bestände aus der Fortentwicklung einer Ordnung wie auch aus dem Wandel von Ordnung zu Ordnung nicht fortzudenken“<sup>77</sup>. Eine Alternative dazu wäre nur die Abfolge unverbundener Augenblicke, die im Extremfall in den Wahnsinn führen

---

<sup>75</sup> Levinas, *Jenseits des Seins*, 367.

<sup>76</sup> Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 149.

<sup>77</sup> Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 149–50.

müsse.<sup>78</sup> Doch noch mehr: Die Innovation selbst „bezieht ihre Schwungkraft aus einem Anfang, der immer schon gemacht ist“, sodass „jedes Erfinden die Züge eines Wiederfindens“<sup>79</sup> annehme, die Urproduktion, die im Erfinden wiedergefunden wird, aber immer schon auf eine Vorvergangenheit verweist, die nie Gegenwart war und nie Gegenwart sein wird und sich so bei jedem Finden immer wieder erneuert. Hier haben wir es mit Voranfängen zu tun, die sich nicht begründen lassen und die doch auch nicht in unserem Belieben liegen, sondern wir finden uns immer schon in ihnen vor. Tradition wird so zum Inbegriff einer vorgegebenen Ordnung im Sinne dieser Voranfänge: „Wir wählen innerhalb einer Tradition, wir wählen nicht diese selbst“<sup>80</sup>. Dies besagt jedoch nicht, dass diese Wahl in der Tradition immer sofort etwas mit Affirmation der Tradition, in der man wählt, zu tun hat, sondern auch die Negation der vorgegebenen Ordnung speist sich aus dieser Ordnung selbst. Tradition fungiert auf dieser Ebene demnach

als Widerlager vorstoßender Kräfte. Maßgebliche Neuerungen setzen Traditionen fort, *indem* sie von ihnen abweichen und mit ihnen brechen, es sind ‚kohärente Verformungen‘, die sich gegen Alternativen durchsetzen und neue Traditionen bilden [...]. Die Traditionen, an denen wir arbeiten, lassen wir so wenig hinter uns wie Erfahrungen, aus denen wir leben, oder wie den eigenen Leib, in dem sich Erfahrungen verkörpern.<sup>81</sup>

Tradition als Inbegriff der vorgegebenen Ordnung rückt so in die Nähe des phänomenologischen Begriffs der Lebenswelt, der nach Blumenberg dreifach verwendet werden kann, dreifachen Sinn hätte: „Vielleicht ist es, um alle Bezüge auf spezifische Dinglichkeiten und kulturelle Ausstattungen abzuschalten, am zweckmäßigsten, von prähistorischer, subhistorischer und posthistorischer Lebenswelt zu sprechen, so unschön solche Bildungen sein mögen.“<sup>82</sup> Dabei zeichne sich gerade die prähistorische Lebenswelt dadurch aus, dass hier die Lebenswelt „die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte“<sup>83</sup> darstellt und somit als transzendentaler<sup>84</sup> Begriff

---

78 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 150.

79 Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 150.

80 Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 150.

81 Waldenfels, *Lebenswelt*, 109–10.

82 Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 65.

83 Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt* (Berlin: Suhrkamp, 2010), 228.

84 Vgl. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, 79: „Zunächst und vor allem ist Lebenswelt ein transzendentaler Begriff: Die Genese eines Bewußtseins vollzieht sich notwendig aus der vorprädikativen Sphäre seiner Welteinstellung und Weltverfassung heraus und gegen sie, ohne sie je ganz zu verlassen, und sogar, ohne je auf ihre Wiedergewinnung hin zu tendieren. Deshalb sind es erst sekundäre Sachverhalte, wenn etwas von der Art der Lebenswelt als Vorgeschichte in einer Kultur oder in einer Biographie auftritt.“ Im Sinne dieser Transzendentalität wäre auch die Überlegung Wiedenhofers zu verorten, der neben dem dogmatischen, ethischen, rationalen, romantischen,

das beschreibt, was einem bei aller Transzendentalität aber immer schon uneinholbar (da erst Geschichte einholen lässt) vorausgegangen ist und wohin man nie zurückkehren kann.<sup>85</sup> Von Bedeutung aber ist ferner, wie die Verwendungsweisen in Beziehung stehen, hier zunächst die prä- und subhistorische: So wäre mit Waldenfels zu ergänzen, dass Husserls Unterscheidung in konkrete (relative) Lebenswelten und transzendente (allgemeine/universale) Lebenswelt als Fundament, der Blumenberg hier mehr oder weniger folgt, verschleiert, dass nicht nur die konkreten Lebenswelten besondere Organisationsweisen haben (spezifische Ordnungen darstellen), sondern auch die uneinholbar vorausgehende Dimension, die transzendente Lebenswelt, durch spezifische Ordnungsleistungen konstituiert sein müsste und so diese Ordnung bereits selektiert und exkludiert, was auf eine innere Geschichtlichkeit der Lebenswelt oder Genese der Ordnung verweist, sodass das, was uns uneinholbar vorausgeht, in dem wir uns vorfinden, selbst eine Genese im Rücken hat und immer hätte anders sein können.<sup>86</sup> Dies bedeutet nach Waldenfels nun aber ferner, „daß die *eine* Lebenswelt sich in *ein Netz und eine Kette von Sonderwelten* verwandelt, die sich vielfach überschneiden und überlagern, die sich aber – abgesehen von partiellen Gesichtspunkten – nicht *hierarchisch* anordnen und *teleologisch* ausrichten lassen im Hinblick auf ein umfassendes Ganzes.“<sup>87</sup> Auch Blumenberg scheint ähnliches im Sinn zu haben, wenn doch die prähistorische Lebenswelt immer nur in Form der Rekonstruktion und so den subhistorischen Lebenswelten (pl.!) erscheint,<sup>88</sup> zugänglich und thematisierbar wird. Eine hinter diesen Lebenswelten liegende Lebenswelt wie bei Husserl gibt es nicht als Bewusstseins- oder nochmal anders als ontologischen Zustand, sondern diese ist immer schon verlassen, man kommt immer schon zu spät, sie ist mit Levinas gesprochen – so könnte man es Blumenberg in den Mund legen – eine *uneinholbare Vergangenheit*: „Während die ursprüngliche Lebenswelt vergangen ist wie das Paradies, bleibt die mitgesetzte als Hintergrund an Selbstverständlichkeiten präsent

---

hermeneutischen und theologischen eben auch einen transzendentalen Typ von Tradition anführt (Siegfried Wiedenhofer, „Traditionsbegriffe,“ In *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, hg. Thorsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer (Münster: LIT, 2005): 253–79, 260–74.

85 Vgl. Blumenberg, *Lebenszeit*, 11–12: das Motiv (noch nicht der Begriff!) der Lebenswelt als Limesidee und Vorgegebenheit.

86 Vgl. Waldenfels, *Lebenswelt*, 24–25. Vgl. dazu auch Hendrik Stoppel, *Zwischen Mythos und Eschaton. Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes*, 72 (im Erscheinen).

87 Waldenfels, *Lebenswelt*, 27.

88 Vgl. Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 260.303–7.

und orientierend wirksam<sup>89</sup>. Angewandt auf Tradition würde dies bedeuten, dass sie nie als Universales, Absolutes, Wahres, Ganzes auftreten kann, sondern immer schon im Pluralis und Potentialis, selbst wenn wir immer schon von bestimmten und kontingenten Traditionen ausgehen, die unsere Wahrnehmung unhintergebar prägen und bestimmen – und doch hätten sie als kontingente eben immer auch anders sein können.

Tradition selbst prägt also unsere Wahrnehmung – darin wiederum auch die Beurteilung von Tradition selbst – und ist so ebenfalls als medialer Begriff oder Medienbegriff zu verstehen. Tradition selbst wird zum Medium unserer Erfahrung, in ihr und durch sie erfahren wir – und gleichzeitig erfahren wir sie auch in Form konkreter Traditionen und in diesem Erfahren arbeiten wir an ihr. Darin kommt ein Moment von Tradition auf, dass z.B. Winter aber auch Alexander kritisch betrachten, wenn sie Tradition an Sinn, Verstehen, Hermeneutik oder Rezeption und Akzeptanz etc. binden.<sup>90</sup> Mit dem gerade phänomenologisch ausgeführten aber gilt es, mit Denkern wie Wittgenstein, Popper und Scheler gerade diese dem Verstehen, dem ‚Bewusstsein‘ und dem (freien?) Akzeptieren vorausgehende Dimension von Tradition zu betonen, ohne die Momente eines sekundären hermeneutischen oder reflexiven Verhaltens zu diesen ausschließen zu müssen. „Tradition ist nichts, was einer lernen kann, ist nicht ein Faden, den einer aufnehmen kann, wenn es ihm gefällt; so wenig, wie es möglich ist, sich die eigenen Ahnen auszusuchen.“<sup>91</sup> Auch aus phänomenologischer Perspektive macht Burkhard Liebsch dies deutlich:

Zweifellos verdankt sich nicht alles überlieferte einem ausdrücklichen Prozeß der Weitergabe. Vielfach können wir nicht mehr die Spur zu einer Instanz der Weitergabe zurückverfolgen. Und in den wenigsten Fällen erscheint das Weitergegebene als unzweideutig an Spätere, die den Tod der gebenden Instanz überleben werden, adressiert. Der Prozeß der Überlieferung erscheint weitgehend intentionslos und anonym, und nur selten ist zwischen Weitergebenden und Empfangenden eine direkte, etwa testamentarische Verbindung zu erkennen. Selbst wenn ein solcher Fall vorliegt, kann man wiederum nicht ohne weiteres davon ausgehen, das Weitergegebene sei *als Gabe* intendiert gewesen.<sup>92</sup>

---

89 Stoellger, *Metapher*, 325.

90 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 10; Alexander, „Tradition“, 3. Dass z.B. Winter darauf beharrt, scheint m.E. im oben besprochenen hermeneutisch fundierten Dualismus von eigentlicher (zu verstehender und verstandener Tradition (Sinn)) und uneigentlicher (Schematismus, Konvention) Tradition begründet zu liegen.

91 Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 147.

92 Burkhard Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen* (München: Karl Alber, 1999), 333.

Dies bedeutet: Man findet sich immer schon und gerade leiblich-lebensweltlich in Traditionen vor.<sup>93</sup> Tradition rückt dann in die Nähe dessen, was Nathan Rotenstreich als dritten Begriff des jüdischen Traditionsverständnisses bezeichnet: neben Tradition als Masorah im Sinne des textlichen und dokumentarischen Aspekts des hebräischen Textes der Bibel und neben Tradition als breiter gefasstes Phänomen der Interpretation biblischer Texte als mündliche Tora zeigt sich nämlich Tradition als historische Wirklichkeit und historisches Leben Israels und der jüdischen Gemeinschaft, als Lebensform und so Lebenswelt.<sup>94</sup> Gemeinschaft, Lebensform und Lebenswelt aber gerade auch in ihrer leiblichen und medialen Verfasstheit:<sup>95</sup> „keine Lebenswelt [...] ohne leibliche Situierung“<sup>96</sup>. Levinas hat dies gerade für das Judentum eindrücklich in seinen Talmudlesungen vor Augen führt. So spricht er von einem „ungewöhnlichen ‚Materialismus‘“, der darin bestehe, dass der ‚Geist‘ oder die Inspiration im Zuge der Schöpfung „nicht rhetorisch gedacht [wird], in der Großartigkeit seiner Erhebung. Erst durch die Beherrschung des den Regeln der Tora unterworfenen körperlichen Lebens wird er auch in den Höhen wirksam.“<sup>97</sup> So zeige sich gerade in der traditionellen Verfasstheit des Judentums – auch in der Verbindung von schriftlicher und mündlicher Tora –, in der normativen (aber gerade praktisch-lebensweltlichen) Tradition der Halakha das Moment der körper-schaftlichen Einheit des jüdischen Volkes und der Physiognomie von mündlicher und schriftlicher Tora.<sup>98</sup>

---

93 Zu dieser Dimension der Leiblichkeit von Tradition und der Nähe zum Habitus-Konzept vgl. Stefan Kluck, *Das Problem der Tradition. Eine phänomenologische Annäherung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 79–82.

94 Vgl. Nathan Rotenstreich, „On the Notion of Tradition in Judaism,“ *The Journal of Religion* 28/1 (1948): 28–36, 34–35.

95 Vgl. Bernhard Waldenfels, „Der Leib als Umschlagstelle zwischen Kultur und Natur,“ *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 2 (2017): 20–34.

96 Waldenfels, „Leib als Umschlagstelle,“ 26.

97 Emmanuel Levinas, *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische, Diskurse* (Frankfurt a.M.: Neue Kritik, 2005), 115.

98 Levinas, *Anspruchsvolles Judentum*, 81. Michael Wetzel erweitert dies in seinen Überlegungen zu Levinas' Talmudlesungen und seiner Verortung in der Talmudtradition: „Diese Charakterisierung der Wiederholung als Trauerarbeit am Unwieder(ein)holbaren der göttlichen Gabe betrifft den talmudistischen Text in seiner materiellen Dimension. Das Bild des Trauerflors kehrt in einem weiteren Kontext wieder, nicht nur in der Schwärze der Schrift, sondern auch in ihrer Anordnung, in der Gestaltung der Seite: Wie auf Kondolenzschreiben wird der im Zentrum stehende Text, die primäre Wiederholung (die Mischna), von den Buchstabensäulen der Gemara und weiterer Kommentare schwarz umrahmt, umsäumt. Der Rand wiederholt dezentrierend, was selbst schon Reproduktion ist, und verschiebt so sukzessiv das Gewicht hin zum Marginalen, Medialen, Mittel- und Mitteilbaren als demjenigen, was sich der Freiheit der Exegese verdankt. Durch diese Technik des *Umschreibens* – in allen Bedeutungen, von der Veränderung des Textes über seine indirekte Aus-

Und eben dieses phänomenologische Element der Ordnung und der Medialität und vor allem der Materialität und Leiblichkeit dieser Medialität jenseits der Einschränkung auf die hermeneutische Dimension des Sinns findet sich in einer bestimmten Perspektive des Textes auch in der Erzählung von Elia und Elisa: Der Mantel in seiner Materialität und Textur. Tradition hängt somit nicht nur an der Weitergabe von prophetischem Geist (oder Sinn?), sondern stellt sich selbst als zutiefst medial verfasst heraus – ein Mantel aus Stoff, Textur, Text – und so wohl mehr als nur mündliches Wort, schriftliches Wort, sondern Materialität und Leiblichkeit – vor allem praktizierte Zwischenleiblichkeit und widerfahrende Leiblichkeit – im Sinne der Medialität.<sup>99</sup>

## 5 Tradition und ihre Genese aus phänomenologischer Perspektive – hin zur Traditionalität

Wenn nun aber der Levinassche Diskurs gerade nicht dieses Moment der Unmittelbarkeit, oder wie Foucault es auch richtig beschreibt, des Gleichen oder Selben haben soll,<sup>100</sup> dann stellt sich die Frage, wie Levinas Tradition über dieses Motiv der Ordnung hinaus genau versteht. Was also zur Debatte steht, ist die Frage nach der Genese der Ordnung und so ein erster Blick in die Traditionalität als Frage nach dem Sichereignen oder dem Geschehen von Tradition.

Der Phänomenologe Bernhard Waldenfels hat genau diesen Aspekt ins Zentrum seines Zugangs zum Phänomen der Ordnung gestellt. Ordnungen werden als geregelter Zusammenhang von diesem und jenem beschrieben, die immer schon eine Genese im Rücken haben.<sup>101</sup> Ordnungen haben Ränder und sind so immer schon exkludierend, inkludierend und selektierend.<sup>102</sup> Dies ist Teil der Ordnung, jenes nicht, dieses ist wichtig in ihr, jenes nicht. Als derartige Ordnungen sind sie

---

druckweise bis hin zum buchstäblichen Am-Rand-Schreiben – wird die ‚Räumlichkeit / Voluminösität des Buches als Lebensraum‘ entfaltet, auf dessen Schauplatz sich die ‚Kommunikation von Himmel und Erde‘ ereignet. [...] Die Vielfalt der Sinnmöglichkeiten offenbart sich also nicht in der Sukzessivität einer Rezeptionsgeschichte: Sie ist simultan als die *Mächtigkeit* des Textes in dessen räumlicher Mehrdimensionalität gegeben und zwar sowohl als Potenzierung des Sinnes als auch die des Buchstabens“ (Michael Wetzels, „Nachwort. Die Liebe am Text,“ in Emmanuel Levinas, *Stunde der Nationen. Talmudlektüren* (München: Fink, 1994): 165–92, 184.

<sup>99</sup> Vgl. dazu Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 524–27.551–55.

<sup>100</sup> Vgl. Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2013), 33.

<sup>101</sup> Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 19.23.131–59.

<sup>102</sup> Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 53–83.

eben nicht als Gesamt- oder Grundordnung zu verstehen,<sup>103</sup> wie Kosmos oder Gesetz, sondern als Ordnungen, die immer schon bestimmte Ordnungen sind, so und nicht anders, immer aber hätten anders sein können, d.h. sie sind kontingent oder Ordnungen im Potentialis.<sup>104</sup> Zugleich muss von einer Pluralität von Ordnungen gesprochen werden, gibt es doch keine Gesamt- oder Grundordnung. Ferner zeichnet sich jede Ordnung durch ihre je spezifische Rationalität aus, was zugleich bedeutet, dass wir auch hier auf eine Pluralisierung der Rationalitätsfelder stoßen.<sup>105</sup>

Dies liegt nun darin begründet, dass Ordnungen immer schon eine Genese im Rücken haben, die sich zeigt, wenn man die Ordnungen von ihren Rändern her betrachtet. Dabei kommen sog. Schwellenerfahrungen wie Wachen und Schlafen, Gesundheit und Krankheit in den Blick, die nicht im Sinne einer Übergangs-Synthese zu fassen sind.<sup>106</sup> Das, was in der Schwellenerfahrung jenseits der Schwelle auftaucht, ist dabei nicht einfach draußen, sondern drängt *widerfahrend, asymmetrisch* über die Schwelle herüber und hat sich immer schon in der Ordnung eingenistet.<sup>107</sup> Das Ungeordnete ist dann nicht der hypostasierte Gegenpart oder ‚kosmische Müll‘, der als solcher wieder ein- und untergeordnet werden kann als Negativum oder Uneigentliches, sondern das, worauf geantwortet wird und in welcher Antwort eine Ordnung entsteht.<sup>108</sup> Dieses bezeichnet Waldenfels als Außerordentliches, das sich nur in der Ordnung zeigt, indem es sich dieser entzieht, als Riss oder Bruch, als Verschiebung, als das, was die Ordnung überschießt. Das Antworten selbst wird dann verstanden als Anknüpfen an dieses Widerfahrnis oder diesen Anspruch, das im Gegensatz zur Verknüpfung Anspruch und Antwort nicht in Synchronie bringt, sondern einen Zusammenhang *zwischen* den Gliedern der Ereigniskette beschreibt, der sich als *asymmetrisches Verhältnis* von Anspruch und Antwort fassen lässt – ein Zusammenhang, der gerade nicht in einem Dritten kulminiert.<sup>109</sup> Zwischen Anspruch und Antwort klafft ein Abgrund, Riss oder Hiatus, der sich zeiträumlich als Diastase darstellt, in der die Deckung von Anspruch und Antwort unmöglich ist.<sup>110</sup> Antworten müssen dann immer wieder neu gefunden

---

103 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 87–108.

104 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990), 15–27.

105 Vgl. Waldenfels, *Lebenswelt*, 116–17; vgl. Patrick Ebert, „Transzendenz und Rationalität? – Transzendenz als das Andere der Rationalität?“, in *Transzendenz und Rationalität*, hg. Elisabeth Gräß-Schmidt, Benjamin Häfele und Christian P. Hölzchen (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019): 201–33.

106 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 34–35.

107 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 35.

108 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 38–39.

109 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 42.

110 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 43.

und erfunden werden und schließlich auch verantwortet werden – was in die Nähe zu Theorien der erfundenen Traditionen bei Hobbesbawm (u. a.) führt,<sup>111</sup> aber eben nicht nur besagt, manche Traditionen seien erfunden, sondern das Moment der Kreativität ist Teil jedes antwortenden Bezugs auf den Anspruchsaspekt<sup>112</sup> von Traditionen (und darin: jede Tradition trägt Züge des Erfundenen an sich). So ist jedes Fortführen kreativ anknüpfend und darin immer von Andersheit gezeichnet, nie unmittelbar. Zugleich aber ist jeder Traditionsbruch immer schon von einem Woher gezeichnet und das Antworten nie reine *creatio ex nihilo*.

Betrachtet man von hier aus nun das Motiv der Tradition erneut, dann wird diese nicht primär unter dem Aspekt der Rechtfertigung oder Festigung von Ordnung betrachtet, auch nicht im Sinne der Eigentlichkeit wie im Traditionalismus, aber auch nicht in der Negation im Modernismus, sondern unter dem Aspekt der Produktion von Ordnung, der Entstehung oder Genese. Nach Waldenfels zeigt sich Tradition dann als etwas, von dem wir herkommen, das uns immer schon vorausgeht und uns affiziert und Antworten verlangt. Zugleich zeigt sie sich aber ebenfalls immer schon als etwas, woran in diesem Antworten gearbeitet wird, „sei es durch Verformung und Veränderung, sei es durch Fortführung und Bewährung“<sup>113</sup>. Und dies ist von Bedeutung: Antworten knüpft an und verknüpft nicht: zwischen Anspruch und Antwort klafft unweigerlich ein Hiatus auf, der keine Entsprechungsfiguren (und Eigentlichkeitsfiguren) und so kein unmittelbares Anknüpfen mehr ermöglicht. Zugleich ist in der Heterogenität von Ordnungen eben die eigentliche oder Gesamttradition ausgeschlossen. Stattdessen gibt es im Sinne von Ordnungen im Plural und Potentialis eben auch Traditionen im Plural und Potentialis. Auch hier herrschen Selektion, Inklusion und Exklusion etc.<sup>114</sup>. Auf solche Traditionen ohne Traditionalismen ließe sich nicht absolut zählen, sondern sie sind im Antworten auf ihr Widerfahrnis zu entwerfen und zu verantworten – ohne Sicherung im Hintergrund.<sup>115</sup>

Und genau dies scheint Levinas im Sinn zu haben, wenn er Tradition als „Vom Einen zum Anderen“<sup>116</sup> fasst und gerade das Moment der Kontinuität ausschließt, da in jedem vom Einen zum Anderen immer schon ein neu aufnehmen, neu anknüpfen vorliegt. Hier haben wir es mit einer Art des Entfaltens von Geschichte vor aller Historiographie zu tun, der es nicht um Zusammenhänge vor dem Hintergrund eines Ganzen geht, sondern um das verantwortliche Aufnehmen und Aufheben

---

111 Vgl. Eric Hobbesbawm und Terence Ranger, Hrsg., *The Invention of Tradition* (Cambridge 1983).

112 Vgl. zum Anspruchsaspekt von Tradition Kluck, *Problem*, 136.142.146.

113 Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 149.

114 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 149.

115 Vgl. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, 151.

116 Levinas, *Jenseits des Seins*, 367.

dessen, was uns aus der Vergangenheit angeht und affiziert, vor aller Frage des Bewahrens und bruchlosen Weiterführens – der Bruch ist immer schon geschehen.

Hier lohnt es sich, erneut in die Erzählung von Elias Entrückung zu schauen: Der Mantel rückt in den Blick. Er wurde fallen gelassen, zurückgelassen und muss erneut aufgehoben werden. Elia gibt Elisa den Mantel nicht in die Hand – es gibt eine Unterbrechung. Hier herrscht Diskontinuität, keine Unmittelbarkeit, kein direkter Bezug, sondern nur anknüpfen. Doch die Diskontinuität wird verstärkt durch den hebräischen Text, der hier stockend und ungewöhnlich verfährt. So schreibt Rainer Albertz zu dieser Passage:

Es wird erzählt, dass Elisa – anders Elia in V. 8 – zweimal das Wasser schlug und dazwischen die Frage nach der Anwesenheit Gottes stellte. Dies könnte man zur Not so verstehen, dass Elisa während des Schlagens seine Worte sprach. [...] Doch wird die Gleichzeitigkeit syntaktisch nicht angezeigt; im Hebräischen stehen sämtlich Narrative, die gewöhnlich eine Handlungskette bezeichnen. So möchte ich die Abfolge so deuten, dass Elisa den Mantel Elias ein erstes Mal auf das Wasser schlug und dabei nichts passierte, [...] dass er daraufhin seine fordernde Klage erhob, wo denn JHWH nun sei, er darauf erneut auf das Wasser schlug und sich erst dann das Wasserwunder ereignete.<sup>117</sup>

Elisa bittet Elia um den prophetischen Geist, was dem nach Text wohl auch erfolgte,<sup>118</sup> aber als er die gleiche Macht ausüben will, kommt es zur Zäsur – die Teilung des Wassers stockt, ist unterbrochen und verlangt ein zweites Schlagen mit dem Mantel, vor allem verlangt sie Elisas Anrufung Gottes als den Gott Elias. Tradition gerade in Unterbrechung und Neuanknüpfung, *Tradition im Entzug des Tradierten*.

Ein letzter Aspekt der konstitutiven Diskontinuität liegt schließlich im *Entzug des Tradenten*, im Abbrechen der Anwesenheit, des Daseins – hier eindrücklich in der Entrückung vor Augen geführt. Tradition operiert so immer schon mit so etwas wie dem Tod des Tradenten, was nicht primär den empirisch feststellbaren Tod, den Tod auf ontologischer Ebene meint, sondern den Tod als den Tod des Anderen, als Widerfahrnis des Anderen, der sich in diesem Widerfahren immer schon entzogen hat. Nach Levinas widerfahre uns ein Ereignis,

ohne daß wir das geringste ‚a priori‘ hätten, ohne daß wir den mindesten Entwurf, wie man heute sagt, haben könnten. Der Tod, das ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben. Dieses Nahen des Todes zeigt an, daß wir in Beziehung sind mit etwas absolut anderem, mit etwas, das

---

<sup>117</sup> Albertz, *Elia*, 158.

<sup>118</sup> Albertz, *Elia*, 156: „Nach der Darstellung des Erzählers war Elisa der einzige, der die theophane Entrückung Elias schaute [...]. Die göttliche Bestätigung für die Anteilgabe am Geist Elias war somit eingetreten.“

die Anderheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, [...] sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Anderheit gebildet ist.<sup>119</sup>

So schreibt Branko Klun zu Levinas' Überlegungen zum Tod des Anderen in *Die Zeit und der Andere*: „Der frühe Levinas sieht im Tod den Prototyp einer totalen Andersheit, einer vollkommenen Fremdheit, die sich der Intentionalität des Verstehens widersetzt und somit mein Verstehen-Können in Frage stellt [...]. Für Levinas führt uns der Tod vor Augen, dass wir uns im Verhältnis zu etwas befinden, das absolut anders ist.“<sup>120</sup>

Die Analyse zeigt somit mindestens drei Aspekte der Tradition als Traditionalität auf, die – im Einklang mit aktuellen Traditionstheorien<sup>121</sup> – Entsprechungen mit Gabetheorien<sup>122</sup> aufweisen, was bei der Verbindung von *transdare* und *dare* wohl auch kaum überraschend sein kann: Den Aspekt des Tradenten, den Aspekt des Tradierten und den Aspekt des Empfängers des Tradierten. Ferner wurde deutlich, dass Tradent (Geber) und Tradiertes (Gegebenes) sich immer schon entzogen haben (ganz im Sinne der Gabetheorie Jacques Derridas), und der Empfänger als Antwortender konzipiert ist, *der erst in der Antwort zu dem wird, was er ist, also immer zu spät kommt für jede Art von Rezeptivität als Fähigkeit des Empfangens*. Dies bedeutet zugleich die unmögliche Möglichkeit und Wirklichkeit von Tradition, d. h. die Störung ihrer Reinheit, Möglichkeit der Entsprechung, Deckung und so die Dimensionen von Wahrheit (im Register der Entsprechung) und Absolutheit. Tradition stellt sich qua Traditionalität als ursprünglich supplementär, ursprünglich ‚verunreinigt‘ dar.<sup>123</sup>

Die Kategorien, die also in dem hier unterbreiteten Vorschlag zum phänomenologischen indirekten Beschreiben von Tradition relevant werden, sind in Rückgriff auf die pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Phänomenologie

---

119 Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere* (Hamburg: Meiner, 1989), 47. Vgl. auch Levinas, *Zeit*, 53: „Die Zukunft des Todes, seine Fremdheit, läßt dem Subjekt keinerlei Initiative. Es gibt einen Abgrund zwischen der Gegenwart und dem Tod, zwischen dem Ich und der Anderheit des Geheimnisses. Wir haben nicht darauf insistiert, daß der Tod die Existenz anhält, daß er Ende und Nichts ist, sondern darauf, daß Ich angesichts des Todes absolut ohne Initiative ist.“

120 Branko Klun, „Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas,“ *Prolegomena* 6/2 (2007): 253–66, 258–59.

121 Vgl. beispielhaft Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 120–30; Winter, *Traditionstheorie*, 161–62. Ob nun das Tradierte Tradendum oder Traditum ist (vgl. Dittmann, *Tradition und Verfahren*, 120), ist an dieser Stelle aufgrund des Entzugs des Tradierten nicht relevant.

122 Vgl. zu den phänomenologischen Gabetheorien bei Heidegger, Marion, Ricœur und Derrida (Waldenfels) Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 219–486.

123 Vgl. dazu in Analogie zur Theorie der Gabe Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 414–18.

Bernhard Waldenfels':<sup>124</sup> Widerfahrnis und Anspruch, Anspruchsgehalt, Response (Antwort) und Antwortgehalt. Entscheidend ist nun, dass sich das Ereignis des Anspruchs, das Wovon des Widerfahrnis immer schon entzogen hat und nur noch als das Worauf der Antwort erscheint, so dass der Inhalt der Nachfrage immer schon in der Antwort rekonstruiert und durch eine zeiträumliche Verschiebung vom Wovon des Widerfahrnisses getrennt ist. Der ‚Ursprung‘ war nie, hat keinen ontologischen Status hinter dem Phänomen, hinter der Antwort, zeigt sich immer schon als das Worauf der Antwort, wobei Antwort und Anspruch eben uneinholbar zeiträumlich verschoben sind, sodass die Antwort immer schon zu spät kommt und den Anspruch nie einholen kann, sodass sich das Antworten nicht als synchrones Verknüpfen, sondern als diachrones Anknüpfen darstellt, und Antwort und Anspruch nie zur Deckung oder Entsprechung kommen können. Derart verlangen Ansprüche ein verantwortliches, d. h. zu verantwortendes Finden oder besser Erfinden von Antworten.

## 6 Von der Zukunft von Tradition zur Zukünftigkeit von Traditionalität – Traditionalität und Zeitlichkeit

Bisher hat sich gezeigt, Tradition kann unter postmodernen Bedingungen jenseits des Dualismus von Traditionskritik und Traditionalismus aber auch jenseits der Dualisierung von eigentlicher und uneigentlicher Tradition die Rolle als Moment der Ordnung und dies immer auch schon im Sinne der Medialität als Materialität der Ordnung annehmen, die eine bestimmte Ordnungsgenese hat und so Traditionen im Plural und vor allem im Potentialis sichtbar werden lässt. Damit zeigt sich aber zugleich, dass die Opposition zu Rationalität wohl kaum haltbar ist, da Traditionen selbst ihre eigenen Rationalitäten mit sich bringen, wie auch Rationalitäten ihre eigenen Traditionen. So wäre mit Waldenfels im Ausgang von der phänomenologischen Beschreibung der pahtisch grundierten und responsiv ausgerichteten Erfahrung samt deren Ordnungsleistungen (Exklusion, Inklusion, Potenzialis, Plural) von einer Verkörperung (Verleiblichung), Erweiterung (Vorformen) und Vervielfältigung der Vernunft auszugehen, von je spezifischen Rationalitätsfeldern,

---

<sup>124</sup> Vgl. zum Folgenden die Ausführungen zur Antwortlogik und rationalen Responsivität, aber auch Pathos und Diastase bei Bernhard Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016); Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010); vgl. insgesamt Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018).

die im Sinne eines lateralen Austauschs „[e]in Netz aus heterogenen, jedoch vielfältig verflochtenen, sich nicht nur ausschließenden, sondern auch überschneidenden Rationalitätsfeldern, Diskursen, Lebensformen, Lebenswelten“ bildeten, die zwar „viele Knotenstellen, Übergänge, Übersetzungsmöglichkeiten, auch Konfliktzonen, aber keinen einheitlichen Mittel- und Fluchtpunkt“<sup>125</sup> mehr hätten. Das je spezifische Ordnen bringt je spezifische Rationalitäten mit sich, die miteinander im Austausch und Diskurs stehen, was gerade keine Auflösung von ‚Rationalität‘ bedeutet, sondern ihre Vervielfältigung. Dementsprechend hat aber auch jedes je spezifische Rationalitätsfeld seine je spezifischen Traditionen in denen es gerade auch an diesen arbeitet.

Die Frage nach der Zukunft von Tradition im Sinne eines: ‚Hat auch aus philosophisch moderner, post- und spätmoderner Perspektive das Motiv der Tradition eine Zukunft, eine Denkmöglichkeit‘, kann also mit einem vorsichtigen ‚Ja‘ – beantwortet werden.

Doch hat sich bereits gezeigt, dass es hier um mehr geht als nur um Traditionen. Mit Paul Ricoeur ist der Diskurs um Tradition nämlich ein dreifacher. „Statt unterschiedslos von *der* Tradition zu reden, sollte man lieber mehrere Probleme auseinanderhalten, die ich unter drei verschiedenen Titeln behandeln möchte: *Traditionalität*, *Traditionen* und *Tradition*.“<sup>126</sup> Im Falle der Rede von Traditionen (zweiter Fall) geht es um den „materialen [Begriff] der tradierten Inhalte“<sup>127</sup>, d. h. die *inhaltlich materiale* Dimension konkreter, historischer Traditionen jenseits der Wahrheitsfrage (!) – welche eidetisch reduziert wie gezeigt mit dem Motiv der Ordnung (und vielleicht auch der Lebenswelt) und deren Vorgegebenheit in Verbindung stehen. So formuliert Ricoeur den oben angestellten Überlegungen nicht unähnlich: „Der Traditionsbegriff, verstanden im Sinne von Traditionen, bedeutet, daß wir nie in der Position absoluter Neuerer sind, sondern zunächst stets in der relativen Situation von Erben [...]. Unter Tradition verstehen wir folglich *das schon Gesagte*, sofern es uns entlang der Kette von Interpretationen und Neuinterpretationen überliefert wird.“<sup>128</sup> Davon zu unterscheiden ist die Rede von ‚der‘ Tradition, wobei hier die Legitimitäts- und Apologie- und so Wahrheitsfrage ins Spiel kommt.<sup>129</sup> Sie ist oben bereits unter der Frage nach Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit begegnet. Gibt es eine, wahre, eigentliche Tradition etc. Dieses Motiv der Tradition muss zu Recht Gegenstand der Diskursanalyse und Ideologiekritik – z. B. der Foucaults – sein, besteht doch hier die Gefahr, dass Tradition im Sinne des

125 Waldenfels, *Lebenswelt*, 117.

126 Ricoeur, *Zeit und Erzählung III*, 355.

127 Ricoeur, *Zeit und Erzählung III*, 358.

128 Ricoeur, *Zeit und Erzählung III*, 358.

129 Vgl. Ricoeur, *Zeit und Erzählung III*, 360.364.

Selben, Gleichen und Eigentlichen behauptet werden kann.<sup>130</sup> Dabei ist für Ricœur nicht die Frage nach dem Wahrheitsanspruch an sich problematisch, da „sich die Frage nach dem Sinn, vor die uns jeder überlieferte Inhalt stellt, nur abstrakt von der nach der Wahrheit trennen lässt. Jede *sinnvolle Aussage* hat zugleich einen *Wahrheitsanspruch*.“<sup>131</sup> Problematisch wird die Rede von ‚der‘ Tradition, wenn sich in der Legitimitätsfrage die Autorität einer Tradition zu „eine[r] Position des Rechts“<sup>132</sup> verabsolutiert, d. h. die Notwendigkeit traditionellen Daseins (immer schon Erbe sein) zu einem Sollen wird im Sinne einer absoluten Gültigkeit.<sup>133</sup> Eine andere Antwort haben hier die Überlungen zur Genese von Ordnung und so Tradition aufgezeigt: Legitimation und Autorität sind nicht absolut, sondern sind geworden und hätten damit immer schon anders sein können. Schließlich aber gibt es noch einen dritten (bei Ricœur der erste) Diskurs, der eben in der Frage nach der Genese von Ordnung deutlich wurde – der Diskurs um Tradition im *formalen* Sinne der Traditionalität, d. h. bei Ricœur in Anlehnung an Gadamer im Sinne der Affektion des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins durch die Geschichte, bzw. „die im Herzen der Erfahrung angesiedelte Spannung zwischen der *Wirkung* der Vergangenheit, die wir erleiden, und der *Rezeption* der Vergangenheit, die wir vollziehen.“<sup>134</sup> Wie auch in den obigen Überlegungen, sind es besonders der erste und zweite Diskurs, der auch bei Ricœur aufs engste verknüpft sind und ineinander übergehen.<sup>135</sup> Man muss Ricœur hier nicht in dieser Gadamer-Rezeption und dem Theorem der Horizontverschmelzung als Vermittlungsfigur der Spannung folgen, zumal auch in diesem hermeneutischen Ansatz der Primat des Selben wohl kaum gebrochen wird und weiterhin leitend ist, wie Bernhard Waldenfels überzeugend dargelegt hat.<sup>136</sup> Stattdessen wären auch andere Motive denkbar, wie z. B. der Gabeldiskurs in den Traditionstheorien Winters und Dittmanns oder im Ausgang von

---

130 Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, 33.

131 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 360.

132 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 364.

133 Ricœur spricht stattdessen von Wahrheitspräsumtion (vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 367). Vgl. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 265.

134 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 355.

135 Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 358.

136 Vgl. kritisch zu Gadamer Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999), 67–87. Und auch für Ricœur ließe sich das Festhalten am Primat des Selben aufzeigen (vgl. Bernhard Waldenfels, *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995), 284–301; Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 194–205 und Patrick Ebert, „Zeit, Geschichte und Alterität. Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit,“ in *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricoeurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte*, hg. Burkhard Liebsch (Baden-Baden: Karl Alber, 2024): 2195–2294.

einer Phänomenologie der Gabe im Anschluss an Jean-Luc Marion bei Kathrin Visse<sup>137</sup> oder an Bernhard Waldenfels' responsive Phänomenologie bei Burkhard Liebsch.<sup>138</sup>

## 7 Traditionalität vor dem Hintergrund von Versprechen und Erbe

An dieser Stelle soll nun – mit den Überlegungen Liebschs als Fundament – dieser dritte Diskurs um Tradition ein weiteres Mal aufgenommen werden und unter der Frage der Zukünftigkeit in seiner zeitlichen Dimension, die bisher über das Motiv der Genese und der uneinholbaren Vergangenheit des Anspruchs beschrieben wurde, erörtert werden: Die Zukünftigkeit von Traditionalität. Um diese Dimension zu beschreiben, soll ein kurzer Rückgang auf das Denken der Messianizität bei Jacques Derrida gemacht werden. Doch zunächst kann ein weiteres Mal die Erzählung um Elia den Auftakt machen – zwei Hinweise begegnen uns hier. Zunächst im Zuge des *Entzugs des Tradenten*:

Elia ist entrückt, jede Autorität, die aufgerufen werden könnte, die das Übernehmen der Tradition, das Weiterführen legitimieren könnte, ist entzogen, immer schon fort, bevor der Mantel aufgehoben werden kann. Er ist nicht mehr einholbar – und doch nicht vergessen, sondern es ist eben dieser Elia, der mit dem Kommen des Messias verbunden ist, selbst mit einem messianischen Kommen verbunden ist, ein Kommen, das nie ein Ankommen ist, sondern ein im Kommen Bleiben – als ewig aufgeschobene Ankündigung der Ankunft des Messias. Wurde mit Levinas der Tod des Anderen als Entzug des Tradenten beschrieben, so stellt dieser das eben Beschriebene phänomenologisch erweiternd fest: „Doch es ist möglich, dieser Situation des Todes, in der das Subjekt keinerlei Möglichkeit mehr ergreifen kann, noch ein anderes Kennzeichen des Seins mit dem anderen zu entnehmen. Das, was in keiner Weise ergriffen wird, ist die Zukunft; das Außerhalbsein der Zukunft ist genau durch die Tatsache, daß die Zukunft absolut überraschend ist, vom räumlichen Außerhalb verschieden.“<sup>139</sup>

137 Zur Kritik von Marions phänomenologischem Gabediskurs vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 304–14.

138 Vgl. Liebsch, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, 330–59. Die Überlegungen Liebschs bilden das Fundament der hier angestellten Überlegungen zum Zusammenhang von Tradition, Gabe, Antwort, Versprechen und Erbe.

139 Vgl. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, 48.

Doch noch mehr – bzw. damit untrennbar verbunden: Auch der *Entzug des Tradierten* verweist ebenfalls auf diese Zukünftigkeit als ewiger Ausstand. Worin liegt die Anknüpfung Elisas? Wann teilt sich der Jordan – im Anrufen Gottes als des Gottes Elias. Und wer denkt hier nicht umgehend an die Kette des Versprechens Gottes, der Verheißung: der Gott Israels, der Gott Mose, der Gott Jakobs, Isaaks und Abrahams. Elisa knüpft an Gottes ewige und ewig (auch im Sinne von ‚immer wieder neu‘) versprochene Verheißung an, an die Verheißung, die Gott immer wieder von neuem gibt und die, folgt man dem Narrativ des Alten und Neuen Testaments, immer wieder aufgeschoben wird und im Kommen bleibt.<sup>140</sup>

Es ist diese Form des Kommens, des im Kommen Sein, ohne anzukommen, die verbunden ist mit dem Motiv des Versprechens, die Jacques Derrida als Messianizität bezeichnet hat und aufs Tiefste mit dem Moment des Erbes und der Wiederholung als Iterabilität verbindet. Der Hintergrund dieser Motive ist im Ereignisdenken Derridas zu suchen.<sup>141</sup>

So bedeutet das Ereignis für Derrida „Überraschung, Unvorhersehbarkeit und Exponiertheit“<sup>142</sup>, denn wenn „es Ereignis geben soll – soviel ist klar –, dann darf das nicht vorhergesagt oder im voraus festgelegt und noch nicht einmal wirklich entschieden werden“<sup>143</sup>. Ereignishaftigkeit wird so erstens mit dem Motiv des *Bruchs* oder *Risses* verbunden: So liegt in der Unvorhersehbarkeit die Tatsache, dass das Ereignis „den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbricht“<sup>144</sup>, dass das Ereignis der Gabe als Überraschung „den ökonomischen Zirkel des Tauschs“<sup>145</sup> durchbricht<sup>146</sup> und die Ankunft des Fremden unvorbereitet in unseren Erwartungshorizont einbricht und ihn sprengt.<sup>147</sup> „[D]as Ereignis aber ist das, was niemals vorausgesagt werden kann. Ein vorausgesagtes Ereignis ist kein Ereignis. Es bricht über mich herein, weil ich es nicht kommen sehe. Das Ereignis als Ankömmling ist das, was vertikal über mich hereinbricht, ohne dass ich es kommen sehen kann.“<sup>148</sup>

---

140 Vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 1–20.

141 Die folgenden Ausführungen finden sich in einer ausführlicheren Version in Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 414–21. Vgl. weiter Patrick Ebert, „Die Enden des Menschen als ‚das Ende des Menschen‘? Anthropologiekritik und mediale Anthropologie,“ in *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, hg. Philipp Stoellger (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019): 117–61.

142 Jacques Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* (Berlin: Merve, 2003), 7.

143 Derrida, *Ereignis*, 8.

144 Derrida, *Ereignis*, 21.

145 Derrida, *Ereignis*, 27.

146 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 27.29.31.

147 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 33–34.

148 Derrida, *Ereignis*, 35.

Dem Ereignis kommt bei Derrida so in diesem Moment des Bruchs und Risses eine *Vertikalität* zu,<sup>149</sup> die die *Horizontalität* der Erwartung durchbricht.<sup>150</sup> Verbunden mit dem Motiv des Bruchs ist dabei die Bestimmung des Ereignisses als *Außer-ordentliches* und somit die Betonung der *Singularität* des Ereignisses,<sup>151</sup> ist doch der Diskurs über das Ereignis zugleich der Diskurs über „das Einzigartige, den Fall, die Ausnahme [...]“. Ein Ereignis ist immer außerordentlich [...]. Ein Ereignis muss außerordentlich sein, eine Ausnahme von der Regel“<sup>152</sup>.

Doch eben in diesem Moment hat sich schon die Verdopplung ins Spiel gebracht – die Verdopplung, die Derrida im Begriff der Iterabilität näher erörtert: Mit dem Begriff der Iterabilität geht es Derrida darum, „gleichzeitig die Regel und das Ereignis, den Begriff und die Singularität zu denken“<sup>153</sup>. Die *Gestalt* des Ereignisses als Bruch und Riss ist doch immer *Bruch und Riss in einer Ordnung* – das Außerordentliche zeigt sich nur als Außer-ordentliches, als Störung oder Unterbrechung gleich der Spur Levinas' und Derridas: So „kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist. Das ist ein Gedanke, der nicht leicht zu fassen ist – die Einzigartigkeit als unmittelbar iterierbare, die Singularität als unmittelbar der Substitution anheim gegebene, wie Levinas sagen würde.“<sup>154</sup>

Vom ersten Moment des Sprechens, des Auftauchens und Erscheinens oder Sichzeigens des Ereignisses an gibt es Iterabilität – Sagen, das sich nur im Gesagten zeigt, nur im Gesagten erscheint.<sup>155</sup> Hängen nach Derrida und Levinas Ontologie und Phänomenologie derart zusammen, dass vom „Ereignis zu sprechen heißt sagen, was ist, also die Dinge so mitzuteilen, wie sie sich darstellen“<sup>156</sup>, ist das Erscheinen des Ereignisses unweigerlich an die iterative Struktur des Sprechens, aber *zuvor* schon der Erfahrung und Wahrnehmung gebunden, worin aber auch unabweichlich die Singularität des Ereignisses immer schon verfehlt wird.<sup>157</sup> Dabei erweist sich das Sprechen gemäß der zeitlichen Verschiebung und Aufspaltung der *différance* dem Ereignis gegenüber immer schon verspätet oder *zu spät* – also das Erscheinen des Ereignisses dem Ereignis gegenüber als *nachträglich*.<sup>158</sup> Das Spre-

---

149 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 34.

150 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 60.

151 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 21.50.

152 Derrida, *Ereignis*, 50.

153 Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Wien: Passagen, 2001), 184.

154 Derrida, *Ereignis*, 36.

155 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 36.

156 Derrida, *Ereignis*, 20.

157 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 21.

158 Vgl. Derrida, *Ereignis*, 21.

chen vom Ereignis ist so „nie auf der Höhe des Ereignisses und nie *a priori* vertrauenswürdig“<sup>159</sup>.

Von hier aus lässt sich das traditionstheoretische Motiv der Wiederholung<sup>160</sup> neu interpretieren. Wiederholung als Iterabilität besagt dann: Sinn, Objektivität und Identität werden erst in der Wiederholung produziert, sodass in der Wiederholung nichts wiederholt wird, was bereits vor der Wiederholung, außer-, vor- oder überzeitlich und so außerhalb des Wiederholungsprozesses vorhanden war, sondern wiederholt wird etwas, was erst durch die Wiederholung produziert wurde.<sup>161</sup> In dem ‚Begriff‘ der Iterabilität verbindet Derrida deshalb die Wiederholung mit der Andersheit.<sup>162</sup> So kommt nach Derrida „iter, ‚von neuem‘, [...] von *itara*, *anders* im Sanskrit“<sup>163</sup>. Die Arbeit der Iteration *verändert* so immer schon das, was sie zu produzieren scheint, sie verändert und etwas Neues findet statt.<sup>164</sup> Sie verändert, parasitiert und kontaminiert, was sie identifiziert und zu wiederholen ermöglicht und schreibt der Identität und Idealität so immer schon das Moment der Andersheit ein.<sup>165</sup> Dabei werden Differentialität und Wiederholbarkeit derart verändert aufgefasst, dass gerade das Ereignishafte in den Mittelpunkt rückt – doch dies nicht auf absolute, reine Weise, sondern auf *radikale* Weise. Die Iterabilität als Wiederholbarkeit zeichnet die Wiederholung als ein Zugleich von Idealisierung und Alteration aus und meint so nicht einfach eine vollidentische Wiederholbarkeit.<sup>166</sup> „Die Iteration verändert, etwas Neues findet stat“<sup>167</sup>, sodass sie jede ideale Fülle und Selbstpräsenz der Intention, des *vouloir-dire* spaltet und enteignet, Identität und Idealität immer schon mit einer Andersheit kontaminiert und darin jedoch erst Identität in der Wiederholung konstituiert.<sup>168</sup> Wendet man dies auf den traditionstheoretischen Wiederholungsbegriff an, so besagt dies, dass jede traditionale Wiederholung, nicht nur nie einfach nur identisch etwas wiederholt, und deshalb immer schon verändernd aufnimmt – auch in Ablehnung von Tradition –, sondern darüber hinaus, dass in jedem wiederholenden Bezugnehmen (Derrida nennt dies Re-affirmieren eines Erbes) auf das widerfahrende Moment, das ereignishafte

---

159 Derrida, *Ereignis*, 22.

160 Vgl. Winter, *Traditionstheorie*, 173–85.

161 Vgl. Iris Elisabeth Laner, *Revisionen der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty* (Paderborn: Fink, 2016), 147.239

162 Vgl. Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie* (Wien: Passagen, 1999), 333.

163 Derrida, *Randgänge*, 333.

164 Vgl. Derrida, *Limited Inc.*, 69.

165 Vgl. Derrida, *Limited Inc.*, 103.

166 Vgl. Thomas Khurana, „...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida,“ in *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, hg. Marc Rölli (München: Fink, 2004): 235–56, 238.

167 Derrida, *Limited Inc.*, 69.

168 Vgl. Derrida, *Limited Inc.*, 102–3.

Moment des Traditionszusammenhangs, das was wiederholt werden soll erst (re-)produziert wird, Identität und Idealität erhält. Dies schließt jede Form von Entsprechung und reiner Identität innerhalb von Traditionszusammenhängen aus und schreibt dem Tradieren das Verändern konstitutiv ein. Diese Form des Wiederholens als Reiteration lässt sich dabei im größeren Rahmen des Derridaschen Denkens der Verantwortung und des Antwortens verorten<sup>169</sup> und wurde von Bernhard Waldenfels systematisch als Dimension der Antwort ausgearbeitet,<sup>170</sup> womit sich der Kreis zu den obigen Erörterungen schließt.

Doch zurück zum Ereignisdenken: Die Iterabilität zeichnet sich so durch eine ereigniskritische, aber auch eine ereignisaffirmative Seite aus: So hängt das Aufkommen oder Sichtbarwerden, das Sichzeigen eines Ereignisses von seiner Wiederholbarkeit ab, die nur in der „Graphik der Supplementarität“<sup>171</sup>, möglich ist – einer Graphik, die den Mangel an Einheit ursprünglich suppliert. Ereignisse sind immer schon nachträglich wahrgenommen, ursprünglich hinzugefügt, supplementär. Dies ist das ereigniskritische Moment der Iterabilität. Doch wie gezeigt, ist die Wiederholung immer schon mit der Andersheit und so einer ereignisaffirmativen Seite verbunden: „Vergessen wir nicht, daß ‚Iterabilität‘ nicht einfach [...] Wiederholbarkeit des Gleichen bedeutet, sondern Veränderbarkeit dieses idealisierten Gleichen in der Singularität des Ereignisses [...]. Es geht darum, dadurch gleichzeitig die Regel und das Ereignis, den Begriff und die Singularität zu denken.“<sup>172</sup> Was Derrida also zu denken versucht, ist gerade nicht das Ereignis in seiner Präsenz als positiver Ausgangspunkt und Gegebenheit, sondern die Ereignishaftigkeit des Ereignisses – die Frage also nach dem Wie des Sichzeigens, nach dem Wie des Sichereignens in der *aporetischen Konstellation* der Iterabilität.

Wird hiermit das Motiv der uneinholbaren Vorgängigkeit des Ereignisses und uneinholbaren Verspätung der Antwort (Wahrnehmung, Sprechen etc.) gegenüber dem Ereignis betont, so zeichnet sich das Ereignis doch ebenfalls durch das Moment der Zukünftigkeit und Ankünftigkeit aus: Diese Dimension der Zukunft und Ankunft, die kein Ankommen oder Angekommensein beschreibt, zeichnet das Ereignis als etwas aus, das stets im Kommen begriffen ist, das auf uns zu kommt und sich in seinem Erscheinen entzieht. Derrida fasst dieses Moment der Zeitlichkeit unter dem Begriff des *Messianischen ohne Messianismus* (Inhalt, identifizierbaren Messias

---

169 Vgl. Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 421–28.

170 Vgl. Waldenfels, *Antwortregister*, 377–98.

171 Jacques Derrida, *Dissemination* (Wien: Passagen, 1995), 187.

172 Derrida, *Limited Inc.*, 183–84.

etc.) oder der *Messianizität*, die er als „*allgemeine Struktur der Erfahrung*“<sup>173</sup> beschreibt, als „Denken des anderen und des kommenden Ereignisses“<sup>174</sup>. Hierin drückt sich das Moment der Vertikalität des Ereignisses aus, das Moment, dass das Ereignis nicht abwartet, bis man es aufnehmen kann. Diese Zukunft (*l'a-venir*) steht so für das nicht-antizipierbare Widerfahren des Ereignisses in zeitlicher Perspektive, das Überraschende und Heimsuchende: „Der Messias kann jeden Moment eintreffen, und er kommt von oben, von da, woher ich ihn nicht kommen sehen kann“<sup>175</sup>. Dabei löst, wie schon bei Levinas, das Moment der Zukunft die uneinholbare Vorgängigkeit, Ur-Vergangenheit und Nachträglichkeit der Antwort nicht einfach auf, als ob ein Zeitmodus die Präferenz vor dem anderen bekäme – hier ist gar nicht die Rede von Zeitmodi, die ja noch Teil einer reinen Synchronie waren, sondern hier kommt die Verschiebung der Erfahrung aus zeitlicher Perspektive in den Blick. Eine Verschiebung der Erfahrung durch die Störung der Präsenz, Anwesenheit und Gegenwärtigkeit durch das Moment der Nicht-Gegenwart als uneinholbare Vergangenheit, Vergangenheit, die nie Gegenwart war, und als nicht-antizipierbare Zukunft, Zukunft, die nie Gegenwart sein wird. Dies besagt dann aber auch im Rückgang auf das Motiv der Iterabilität, Einschreibung und das Sichzeigen: „keine Zukunft ohne Erbe und Möglichkeit, (etwas) *zu wiederholen*. Keine Zukunft ohne eine Form der *Iterabilität* [...]. Keine Zukunft ohne messianisches Gedächtnis“<sup>176</sup>. Und hier kommt man erneut auf zwei zentrale Motive der Traditionstheorie zurück: Gedächtnis und vor allem Erbe oder Erbschaft – und dies vor dem Hintergrund eines Denkens des Ereignisses und der Antwort und Verantwortung, denn: „Keine Erbschaft ohne Appell an die Verantwortlichkeit. Eine Erbschaft ist immer die Reaffirmation einer Schuld (*dette*), aber eine kritische, selektive, filternde Reaffirmation“<sup>177</sup>. Tradition wäre so verstanden als Erbe im Sinne von Vererbung und Erbschaft als Komplex von Anspruch (Appell), (pathisches, widerfahrendes, ansprechendes) Versprechen, Widerfahrnis auf der einen und Antwort, Re-affirmation, antwortendes, reiteratives Wiederholen darauf auf der anderen Seite in einem: Tradition, die widerfährt, die sich verspricht, die anspricht und verantwortet und darin Antworten fordert, unausweichlich (Schuld), und uns zu Erben macht, Erbschaft konstituiert als immer zu spätes und deshalb nie ent-

---

173 Jacques Derrida, „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft,“ in: *Die Religion*, hg. Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008): 9–106, 32.

174 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016), 88.

175 Derrida, *Ereignis*, 60.

176 Derrida, „Glaube und Wissen,“ 77

177 Derrida, *Marx' Gespenster*, 129.

sprechendes Antworten, nie identisches, sondern kritisches, selektives, filterndes, ordnendes, kreatives und zugleich verratendes Antworten und Wiederholen. Tradition als messianisches Versprechen, als „Verpflichtung, [...] Notwendigkeit, [...] Vorschrift oder [...] Verfügung, [...] Verpfändung, [...] Aufgabe, also auch [...] Versprechen[]“<sup>178</sup>. Und es ist ebenfalls das Versprechen, das diese doppelte Struktur des Zwischenereignisses von Anspruch und Antwort deutlich macht: Versprechen als Zuspruch und Anspruch wie auch als Versprechen der Antwort: vor jeder Entscheidung, Ja oder Nein zu antworten, ist bereits ein Versprechen, ein Ja dem Anderen gegenüber ergangen.<sup>179</sup> „der Sprache und der Versprechensstruktur unterworfen, die bedingt, das Sprache an jemanden adressiert ist und das sie folglich dem anderen antwortet. Und an diesem Punkt bin ich verantwortlich, noch bevor ich meine Verantwortlichkeit gewählt habe [...]. Ob man will oder nicht, ist man verantwortlich.“<sup>180</sup> Mit Waldenfels gesprochen: „Man kann nicht *nicht* antworten“<sup>181</sup>. Und genau in dieser Doppelstruktur zeigt sich die Zeiträumlichkeit des Messianischen – und hier von Tradition und Traditionalität:

Wenn es aber Verpflichtung oder Zuweisung gibt, Anweisung oder Versprechen, wenn es diesen Anruf von einem Sprechen her gibt, das vor uns erklungen ist, dann bezeichnet das „seit“ oder „von ... her“ einen Ort und eine Zeit, die uns zwar zweifellos vorausgegangen sind, die aber, ebensogut räumlich wie zeitlich noch *vor uns* liegen. Von der Zukunft her also, aus der Vergangenheit als absoluter Zukunft, vom Nicht-Wissen und Nicht-Eingetretenen eines Ereignisses her, dessen, was zu sein (*to be*): zu tun und zu entscheiden bleibt (was zweifellos die erste Bedeutung des „*to be or not to be*“ Hamlets ist – und jedes Erben, der, sagen wir, vor einem Gespenst<sup>182</sup> einen Schwur leisten muß).<sup>183</sup>

Die hier aufgerufene Dimension des Gespenstischen, der Spektralität benennt dabei genau diesen Zusammenhang: das Heimsuchende, Erschreckende, uneinholbar Zuvorkommende, Einbrechende des Ereignisses, des Blickes, der uns anblickt und von dort aus erst unsere Blicke fordert, aber nie in flagranti zu erwischen ist, sich immer schon entzogen hat einerseits; und gleichzeitig die uneinholbare Verspätung der Antwort, die nie ursprünglich beginnt, nie zum Ursprung kommt, sondern immer supplementär, supplierend antwortet (das Supplement ist der Ursprung und der Ursprung somit supplementär), sodass jede Ontologie ihrer Ursprungslogik

178 Derrida, *Marx' Gespenster*, 107.

179 Jacques Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche* (Wien: Passagen, 1998), 273.279.388.

180 Derrida, *Auslassungspunkte*, 389.

181 Vgl. Waldenfels, *Antwortregister*, 357.

182 An dieser Stelle muss der folgende knappe Verweis auf die mit der Messianizität einhergehende Struktur der Spektralität genügen. Vgl. dazu ausführlich Ebert, *Offenbarung und Entzug*, 427.594–99 u. a.

183 Derrida, *Marx' Gespenster*, 33.

entledigt zur Hantologie wird, zur gespenstischen Ontologie. Messianizität und Spektralität also als Leitmotive des Ereignisdenkens und der Zeiträumlichkeit: Und genau hier in diesem Spiel von uneinholbarer Vorgängigkeit des Ereignisses, Entzug des Ereignisses und Verspätung der Antwort sowie der Unvorhersehbarkeit der Ankünftigkeit des Ereignisses, das nie ankommt, holt uns die Figur des Elia erneut ein, kommt er uns zuvor, sitzt schon an seinem Platz, bevor man ihn erwartet hat, trinkt seinen Anteil, bevor man ihn sieht, und hat sich doch schon wieder entzogen, ehe man ihn fassen kann, ihn in flagranti erwischen kann. Elias ewig aufgeschobene Wiederkunft als ewig aufgeschobene Ankündigung der somit ewig aufgeschobenen Ankunft des Messias. Damit wird klar, um nochmals mit Derrida daran zu erinnern: „keine Zu-kunft ohne Erbe und Möglichkeit, (etwas) zu wiederholen. Keine Zu-kunft ohne eine Form der *Iterabilität* [...]. Keine Zu-kunft ohne messianisches Gedächtnis“<sup>184</sup>. Aber ebenso ist klar: „Keine Erbschaft ohne Appell an die Verantwortlichkeit. Eine Erbschaft ist immer die Reaffirmation einer Schuld (*dette*), aber eine kritische, selektive, filternde Reaffirmation“<sup>185</sup>.

Was bedeutet dies für das Motiv der Tradition? Zunächst kann in dieser Bestimmung der Traditionalität das Widerfahrnis von Tradition und dem, was tradiert zu werden verlangt, in seiner zeitlichen Verschiebung in den Blick kommen. Wir sind immer schon betroffen von Traditionen und auch von dem, was danach verlangt, tradiert zu werden, im Sinne des ersten Diskurses – sie sind uns immer schon zuvorgekommen. Und zugleich ist das, was tradiert wird, ‚die Wahrheit‘ etc. in diesem Zu-vorkommen nie angekommen, sondern hat sich immer schon entzogen und die Ankunft bleibt ewig im Ausstand. So müssen wir immer wieder neu tradierend antworten, auf das, was da tradiert zu werden verlangt, ohne dieses je zu fassen zu bekommen, sodass Tradition immer Tradition im Kommen bleibt, *tradition à venir*; die jede respondierte Tradition heimsucht, stört und verlangt, wieder (erneut) zu (ver)sprechen und zu widersprechen – *redire* und *dédire*, wie Levinas sagt. Das macht Tradition nicht obsolet oder beliebig, sondern konstitutiv. Zugleich aber macht dies Tradition auch nicht absolut, sondern kontingent – kontingent im vollen Wortsinn: Zufallend, widerfahrend und darin eben auch so, das immer wieder von neuem gesagt werden muss, immer wieder von neuem tradiert.

---

184 Derrida, „Glaube und Wissen“, 77.

185 Derrida, *Marx' Gespenster*, 129.

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. „Über Tradition.“ In Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften. Band 10.1*, herausgegeben von Rolf Tiedemann, 310–20. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2020.
- Albertz, Rainer. *Elia. Ein feuriger Kämpfer für Gott*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.
- Alexander, James. „A Systematic Theory of Tradition.“ *Journal of the Philosophy of History* 10 (2016): 1–28.
- Assmann, Aleida. *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*. Darmstadt: WBG, 2022.
- Benjamin, Walter. „Über den Begriff Geschichte.“ In Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I.2*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 691–704. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Bloch, Ernst. „Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?“ In Ernst Bloch, *Tendenz – Latenz – Utopie*, 286–300. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- Blumenberg, Hans. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- Blumenberg, Hans. *Theorie der Lebenswelt*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Critchley, Simon. „Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Lévinas' ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‘.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42/4 (1994): 643–51.
- Derrida, Jacques. *Auslassungspunkte. Gespräche*. Wien: Passagen, 1998.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. Wien: Passagen, 1995.
- Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Derrida, Jacques. *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve, 2003.
- Derrida, Jacques. „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft.“ In: *Die Religion*, herausgegeben von Jacques Derrida und Gianni Vattimo, 9–106. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- Derrida, Jacques. *Limited Inc*. Wien: Passagen, 2001.
- Derrida, Jacques. *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Dittmann, Karsten. *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*. Norderstedt: Books on Demand, 2004.
- Ebert, Patrick Ebert. „Offenbarung, Außer-ordentliches und Ordnung im Potentialis.“ In *Wissensoikonomien. Ordnung und Transgression vormoderner Kulturen*, herausgegeben von Nora Schmidt, Nikolas Pissis und Gyburg Uhlmann, 179–96. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.
- Ebert, Patrick. „Die Enden des Menschen als ‚das Ende des Menschen‘? Anthropologiekritik und mediale Anthropologie.“ In *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, herausgegeben von Philipp Stoellger, 117–61. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2019.
- Ebert, Patrick. „Transzendenz und Rationalität? – Transzendenz als das Andere der Rationalität?“ In *Transzendenz und Rationalität*, herausgegeben von Elisabeth Gräß-Schmidt, Benjamin Häfele und Christian P. Hölzchen, 201–33. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2019.
- Ebert, Patrick. „Zeit, Geschichte und Alterität. Eine kritische Betrachtung der Überlegungen Ricœurs zum Zusammenhang von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit.“ In *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricoeurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte*, herausgegeben von Burkhard Liebsch, 2195–2294. Baden-Baden: Karl Alber, 2024.
- Ebert, Patrick. *Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Eisenstadt, Samuel. *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley & Sons, 1973.
- Foucault, Michel. *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

- Gabriel, Karl. „Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft.“ In *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, herausgegeben von Dietrich Wiederkehr, 69 – 88. Freiburg i. Br.: Herder, 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Giddens, Anthony. „Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft.“ *Soziale Welt* 44 (1993): 445 – 58.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften. 1914 – 1970. Band 2. Sein und Zeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- Hobbesbawm, Eric und Ranger, Terence, Hrsg. *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.
- Khurana, Thomas. „...besser, daß etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida.“ In: *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, herausgegeben von Marc Rölli, 235 – 56. München: Fink, 2004.
- Kluck, Stefan. *Das Problem der Tradition. Eine phänomenologische Annäherung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Klun, Branko. „Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas.“ *Prolegomena* 6/2 (2007): 253 – 66.
- Knöbl, Wolfgang. *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*. Berlin: Suhrkamp, 2022.
- Laner, Iris Elisabeth. *Revisionen der Zeitlichkeit. Zur Phänomenologie des Bildes nach Husserl, Derrida und Merleau-Ponty*. Paderborn: Fink, 2016.
- Levinas, Emmanuel. *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische, Diskurse*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2012.
- Levinas, Emmanuel. *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner, 1989.
- Levinas, Emmanuel. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 2011.
- Levinas, Emmanuel. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br./München: Karl Alber, 1993.
- Liesch, Burkhard. *Geschichte als Antwort und Versprechen*. München: Karl Alber, 1999.
- Ricœur, Paul. *Zeit und Erzählung. Band III. Die erzählte Zeit*. München: Fink, 1991.
- Rotenstreich, Nathan. „On the Notion of Tradition in Judaism.“ *The Journal of Religion* 28/1 (1948): 28 – 36.
- Stoellger, Philipp. *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Stoppel, Hendrik. *Zwischen Mythos und Eschaton. Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes* (im Erscheinen).
- Waldenfels, Bernhard. „Der Leib als Umschlagstelle zwischen Kultur und Natur.“ *Yearbook for Eastern and Western Philosophy* 2 (2017): 20 – 34.
- Waldenfels, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016.
- Waldenfels, Bernhard. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.
- Waldenfels, Bernhard. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels, Bernhard. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Waldenfels, Bernhard. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2018.
- Waldenfels, Bernhard. *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005.

- Waldenfels, Bernhard. *Ordnung im Zwielficht*. München: Fink, 2013.
- Waldenfels, Bernhard. *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Wetzel, Michael. „Nachwort. Die Liebe am Text.“ In Emmanuel Levinas, *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*, 165 – 92. München: Fink, 1994.
- Wiedenhofer, Siegfried. „Traditionsbegriffe.“ In *Kulturelle und religiöse Traditionen. Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, herausgegeben von Thorsten Larbig und Siegfried Wiedenhofer, 253 – 79. Münster: LIT, 2005.
- Winter, Thomas Arne. *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

Günter Thomas

# Religiöse Traditionen unter Bedingungen eines gesteigerten Kontingenzbewusstseins. Beobachtungen zu den Problemen des liberalen Protestantismus

## 1 Vorbemerkungen

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich speziell auf religiöse Traditionen, nicht auf die ebenso machtvollen und geprägten Traditionen des Rechts, der Medizin, der Politik, des Militärs, der Unterhaltung oder der Wissenschaft. Auch in diesen Feldern gibt es geprägte Traditionen der Semantik, der Kommunikation und ihrer Medien und letztlich auch der Modelle kognitiver Orientierung. Die im Ansatz reizvolle Frage, inwiefern sich in der späten Moderne die Traditionen der verschiedenen Teilsysteme der Gesellschaft – mit Max Weber gesprochen: Wertsphären – möglicherweise subtil synchron verändern, muss an diesem Punkt links liegen gelassen werden.

Die folgenden Überlegungen verbinden vier verschiedene Beobachtungs- bzw. Beschreibungsperspektiven:

- a) Eine *traditionsexterne* kommunikationssoziologische Perspektive auf religiöse Traditionen als Ereignisse der Kommunikation;
- b) eine *traditionsinterne empirische* Beschreibung der in performativen Handlungen, Texten und Organisationselementen, in Prozessen und Strukturen greifbaren Traditionalität;
- c) eine *interne normative* Selbstbeschreibung der Traditionsverantwortlichen und
- d) eine *normative* Beschreibung des Theologen, der – anders als der Religionswissenschaftler – eine Verantwortung für konstruktive Gestaltungsvorschläge wahrnimmt.

Das Beobachtungsobjekt ist der sogenannte liberale Protestantismus, wie er in den sogenannten Volkskirchen des europäischen Protestantismus organisiert ist.<sup>1</sup> Die radikal evangelikalischen, charismatischen oder friedenskirchlichen Zweige des Pro-

---

<sup>1</sup> Für eine Beobachtung dieses Protestantismus exemplarisch Stefan Alkier, Martin Kessler und Stefan Rhein, Hrsg., *Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland. Konstellationen im 20. Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023).

testantismus stehen nicht im Fokus. Ihre starke Gemeindeorientierung, d.h. ihre Grundlage in aktueller Interaktion führt zu anderen Mustern der Traditionsorientierung und Traditionstransformation. Die erwartbar unterschiedlichen Akzentuierungen zwischen reformierten und lutherischen Traditionen werden bei der im Folgenden gewählten Tiefenschärfe der Analyse ebenso nicht sichtbar.

## 2 Religiöse Traditionen als Prozesse von Kommunikation (externer Blick auf Religion als Kommunikation)

Um den Aufbau, den Erhalt und den Umbau religiöser Traditionen zu begreifen, ist ein externer Blick auf Religion als Kommunikationsprozess lohnend.<sup>2</sup>

Seit den Anfängen der Menschheit und der Entwicklung kleinräumiger Gesellschaften bis hinein in die Gegenwart sind religiöse Traditionen machtvolle ‚Maschinerien‘ und innovative ‚Laboratorien‘ komplexer medialisierter Kommunikation. Spezifisch religiöse Kommunikation vollzieht sich immer mehr oder weniger gleichzeitig entlang zweier zu unterscheidender, aber nicht zu trennender Achsen. Ich möchte sie die *sakrale* und die *soziale* Achse religiöser Kommunikation nennen. Vergegenwärtigt sich man dies, so sind spezifische religiöse Traditionen in dieser Betrachtungsperspektive verstetigte Muster der Kombination der Kommunikation entlang der sakralen und sozialen Achse mit einem charakteristischen Set an Medien der Kommunikation entlang beider Achsen. Soweit die knappe Bestimmung im Modus des Vorgriffs.

Für die innere Logik spezifisch religiöser Kommunikation ist die alltägliche soziale Face-to-Face-Kommunikation in ihrer relativen Unmittelbarkeit der Interaktion nicht der Standardmodus.<sup>3</sup> Religiöse Kommunikation geht schon immer von einer deutlich anspruchsvolleren Ausgangssituation aus. Die Grundproblematik spezifisch religiöser Traditionen ist vielmehr die Kommunikation mit einer nicht unmittelbar anwesenden religiösen Entität – wie auch immer weit sie gefasst wird. Dieser kommunikativ adressierte ‚Gegenstand‘ der religiösen Kommunikation kann als Macht, als Kraft, als Transzendenz, als unverfügbare Person, als wirkender Geist

---

2 Immer noch grundlegend und instruktiv Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knobloch, Hrsg., *Religion als Kommunikation* (Würzburg: Ergon-Verl., 1998).

3 Günter Thomas, „Die Unterscheidung von Medialisierung und Mediatisierung im Fall von Religion. Ein Vorschlag zur begrifflichen Präzisierung,“ in *Medienvielfalt als Religionsvielfalt? Facetten der Transformation von Medien und Religion*, hg. Kerstin Radde-Antweiler und Anke Offerhaus (Wiesbaden: VS Verlag, 2021), 73–99.

etc. begriffen werden. Durch diesen Bezug und diese Distanz gewinnt die religiöse Kommunikation und damit die Tradition spezifische Prägnanz und Gewicht. Dies ist die *sakrale* bzw. die primäre Achse, die bis in die Gegenwart hinein religiöse Kommunikation von anderen Kommunikationsprozessen abheben lässt.<sup>4</sup>

Unabhängig davon, wie prinzipiell transzendent oder wie weitgehend immanent die göttliche Wirklichkeit erfahren oder gedacht wird, sie wird gemeinhin als nicht direkt interaktiv zugänglich und ansprechbar aufgefasst. Diese Entität ist nicht gegenwärtig wie andere Menschen, wie Tische, Bäume, Haustiere oder Alltagsgegenstände. Angesichts dieser den kommunikativen Kern von Religion darstellenden Problematik der Distanz und Absenz, vollzieht sich alle religiöse Kommunikation im Kern in material-medialisierten Formen – seien dies Steine, Rauch, Bäume oder Texte.<sup>5</sup> Religiöse Kommunikation vollzieht mit, in und durch mehr oder weniger sinnenfällige und mehr oder weniger abstrakte Medien ein Vergegenwärtigen des Nichtgegenwärtigen.<sup>6</sup> Die Medien könnten in ihrer sakralen Potenz zeitfest ausgegrenzt und ausgliedert sein. Die Medialität der Medien kann aber auch zeitbegrenzt und flüchtig, ja, aktualitäts- und augenblicksorientiert sein.<sup>7</sup> Religiöse Praxis in lebendigen Traditionen ist daher zuerst und zumeist ein routinisiertes, weithin in eine Selbstverständlichkeit übergegangenes Medienmanagement als Regulation von Anwesenheit und Abwesenheit. Religiöse, d. h. im weitesten Sinne konstruktiv-theologische Reflexion ist immer Medienkunde und qualifizierte Medienkritik.

Die Medien der Kommunikation mit der göttlichen Realität können mehr oder weniger polysemisch-alltagsnah gefasst sein (Feuer, Rauch), heilige Texte in einer heiligen Sprache sein oder aber, wie in vielen Ritualen, hoch komplexe soziale Formen mit besonderen Zeiten, herausgehobenen Orten und speziellen Experten

---

4 Für eine Kennzeichnung von Religion über die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz siehe Niklas Luhmann, „Religion und Gesellschaft,“ *Sociologia Internationalis* 29 (1991), 133–39; religionsphilosophisch Ingolf U. Dalferth, Pierre Bühler und Andreas Hunziker, Hrsg., *Hermeneutik der Transzendenz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

5 Zur Materialität der religiösen Kommunikation siehe Menahem Blondheim, „Ethereal Interfaces. Cloud, Fire and the Problem of Human Communication with a Deity,“ in *Gottes Gegenwart – God’s Presences. FS Günter Thomas*, hg. Markus Höfner und Benedikt Friedrich (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 411–19; luzide John Durham Peters, *The marvelous clouds. Toward a philosophy of elemental media* (Chicago: University of Chicago Press, 2015); siehe auch Birgit Meyer, Hrsg. *Aesthetic formations. Media, religion, and the senses* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).

6 Für eine kulturtheoretische Formatierung des Problems siehe Philip Stoelger, „Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums,“ in *Risiko und Vertrauen = Risk and Trust*, hg. Heike Springhart und Günter Thomas (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017), 139–74.

7 Dies zeigen prägnant theologische Literaturen zum Motiv des Kairos und des Augenblicks.

ausbilden – oder aber das mediale Dispositiv einer anderen ‚Tradition‘ gezielt auflösen. Dann können z. B. Frauen predigen und Sakramente spenden.

Innerhalb der Religion kann – wie in der jüdischen und christlichen Tradition – die Medialität als von der ‚anderen Seite‘, d. h. als Transzendieren der Transzendenz in die Immanenz durch das Medium, gedacht und geglaubt werden. Menschen imaginieren dann, dass auf der sakralen Achse auch das Göttliche durch spezifische Medien mit den Menschen kommuniziert.<sup>8</sup> Auf der sakralen Achse gedacht werden dann Mediengeschichten zu Geschichten der Selbstoffenbarung der göttlichen Entität (Christus, Geist, Schrift etc.). Letztlich handelt es sich um gezielte Sakralisierungen der Materialität eines Mediums.

Selbst innerhalb der Religionen wird – spätestens seit dem Einsatz von Schrift – äußerst kontrovers diskutiert, inwieweit die auf der sakralen Achse eingesetzten Medien zeitfest die Kommunikation mit der göttlichen Entität speichern können oder ob dies momenthaft, geradezu flüchtig geschieht. Je zeitfester das Medium von Seiten des Menschen oder von Seiten der göttlichen Entität in Anspruch genommen wird, umso klarer wird die Unterscheidung heiliger und profaner Gegenstände.

Je nachdem, wie gemeinschaftsorientiert die spezifische Religion ist (z. B. wie im Fall der Hauptströmungen des Christentums und des Islams), lagern sich an diese Kommunikationen mit der göttlichen Realität dann formgebundene Kommunikationen unter (anwesenden und/oder medial vergegenwärtigten abwesenden) Gläubigen an. Hierdurch entsteht eine zweite Kommunikationsachse, die *soziale* Achse der religiösen Kommunikation. In vielen gemeinschaftlichen religiösen Ritualen werden nicht nur Anwesende adressiert und vernetzt, sondern auch Abwesende, Lebende und Tote (‚Heilige‘), als Teil der religiösen Gemeinschaft vergegenwärtigt. Eine Tradition lebt durch diese Räume und Zeiten übergreifenden imaginierten Gemeinschaften.<sup>9</sup> Selbst in der Situation physischer Kopräsenz der Glaubenden regieren komplexe mediale Muster zur Synchronisation der psychischen Systeme sowie zur Lenkung und Absorption der Aufmerksamkeit der Glaubenden.

Was auf der sozialen Achse als spezifisch religiöse Kommunikation gelten kann, ist zumeist durch metakommunikativ wirkende Rahmungen abgebende Kommunikation und Medien auf der sakralen Achse gekennzeichnet – durch Gebäude,

---

<sup>8</sup> Gott spricht z. B. durch einen Dornbusch (Exodus 3,1–4,17).

<sup>9</sup> Im Katholizismus wird die Universalität der religiösen Gemeinschaft durch den Verweis auf die Weltkirche und den Papst sinnenfällig vergegenwärtigt. Der Protestantismus kann diese Universalität nur auf abstraktere Weise mit dem Verweis auf Christus, Schrift und Geist vollziehen. Die Differenz kann als unterschiedliche Typik einer universal gedachten imaginierten Gemeinschaft begriffen werden. Siehe Benedict R. Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (London: Verso, 1983).

Zeiten, Gegenstände, begleitende Rituale.<sup>10</sup> Die Sozialgestalten, die entlang der sozialen Achse entstehen, sind selbst durch die sakrale Kommunikationsachse geprägt: Wer aus der Sozialität darf auf der sakralen Achse wie kommunizieren? Wie sozial inklusiv ist die Organisation der sakralen Achse?<sup>11</sup>

Die Bewahrung, Gestaltung und Entwicklung einer religiösen Tradition ist daher die Bewahrung, Gestaltung und Entwicklung von Kommunikationsprozessen, medialen Dispositiven und Aufmerksamkeitsbündelungen. Hieraus erwächst eine religiöse Lebensform. Anders formuliert: Religiöse Traditionen sind wie Cocktails, in denen a) die sakrale und die soziale Achse religiöser Kommunikation spezifisch gemischt werden und b) innerhalb der sakralen und der sozialen Achse ein spezieller Mix verschiedener Kommunikationsmedien vorherrscht – mit den entsprechenden Semantiken. In eine spezifische Tradition einzutauchen, bedeutet dann, einen spezifischen Gebrauch religiöser Medien und ihrer damit verbundenen Mitteilungserwartungen mimetisch oder reflexiv zu erlernen.<sup>12</sup> Wie sich Mimesis und Reflexion zueinander verhalten, gehört selbst zu den Charakteristika der religiösen Tradition.<sup>13</sup>

Alle wesentlichen klassisch-dogmatischen Lehrstreitigkeiten zwischen religiösen Traditionen und alle wichtigen Markierungen der Identität einer religiösen Tradition (christlicherseits: auf den Feldern des Amtsverständnisses, der Christologie, der Abendmahlslehre, der Ekklesiologie oder der Pneumatologie) sind – aus diesem Blickwinkel betrachtet – letztlich Debatten über den Einsatz und das Verständnis der auf der sakralen und sozialen Achse gegenwärtigen Medien der Kommunikation.

Auffallend ist, dass auf der sakralen Achse der Kommunikation die religiösen Gemeinschaften in Sache mediale Umbrüche faktisch eher konservativ agieren,

---

**10** Das Bier auf einem Gemeindefest auf einer Kirchengemeinde ist ein anderes als das in der Kneipe um die Ecke, auch wenn beides aus dem Supermarkt stammt.

**11** Die Frage, ob Frauen religionsmündig sind, und wenn ja, inwieweit, wird sehr unterschiedlich beantwortet. Die Entscheidungen zeitigen Folgen bis hinein in die Feinheiten der architektonischen Gestaltung von Kirchen, Synagogen und Moscheen.

**12** Zu Ritual und mimetischer Praxis Günter Thomas, „Communication,“ in *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, hg. Jens Kreinath, Joannes Augustinus Maria Snoek und Michael Stausberg, Numen book series. Studies in the history of religions (Leiden / Boston: Brill, 2006), 321–43.

**13** Der daueraktuelle Klassiker zur Sache ist Helmut Schelsky, „Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie,“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 4 (1957), 152–74.

während es auf der sozialen Achse durch technologische Entwicklungen eher zu relativ zeitnahen Adaptationen kommen kann.<sup>14</sup>

### 3 Soziologische Beobachtungen zu religiösen Traditionen

In der Situation der Pluralität von religiösen Traditionen (d. h. durch den Wegfall bzw. die Nichtexistenz ‚natürlicher‘ Grenzen) wird für die Bewahrung von Traditionen die Entwicklung von Mechanismen der Grenzregulierung essentiell.<sup>15</sup> Die Anhängerinnen und Anhänger der religiösen Tradition werden dann unweigerlich zu vergleichenden Beobachtern religiöser Traditionen. Sie sehen, dass es auch anders geht. Sie beobachten die relative Relativität der eigenen Tradition.

Sind religiöse Traditionen Kommunikationsprozesse, die ihre eigene Kontingenz nicht stets als Innovation und Überraschung mit kommunizieren, so stellt sich das Problem, wie diese Kontingenz gepuffert, invisibilisiert oder abgefangen werden kann.<sup>16</sup> Anders formuliert: Eine Tradition zu leben ist vergleichbar mit einem Essen, das nicht durch die Erläuterung des Kochrezeptes und der Lieferkettenprobleme gestört werden möchte, sondern genossen und gefeiert werden will. Auch bei Traditionen ist das Essen wichtiger als die Menükarte.

In Geschichte und Gegenwart lassen sich mit Blick religiöse Traditionen folgende klassisch gewordene Kontingenzpuffer beobachten:

---

**14** Die Digitalisierung der Andacht ist wahrscheinlicher als der Ersatz des Abendmahls bzw. der Eucharistie durch ein neues Ritual. Anschaulich dazu Heidi Campbell, Hrsg. *Digital religion. Understanding religious practice in new media worlds* (Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2013).

**15** Dies betrifft so unterschiedliche Situationen wie die der Migrantenexistenz, der erzwungenen Exilsituation, dem Aufkommen neuer und d. h. konkurrierender religiöser Traditionen; Abspaltungen von Häretikern, Konversionen oder heute, den ökumenischen und interreligiösen Austausch. Die Reihe ließe sich leicht fortsetzen. Dass religiöse Traditionen jemals außerhalb dieser Kontingenzen existierten, darf mit Gründen bezweifelt werden.

**16** Die Rückseite dieses Sachverhaltes ist das Problem bzw. die Frage, wie religiöse Kommunikation in einer Aufmerksamkeitsgesellschaft, die weithin Aufmerksamkeit über die notwendige Überraschung und Suggestion von Neuheit und Aktualität tatsächlich Aufmerksamkeit binden kann. Wie kann das Daueraktuelle sich als drängend aktuell exponieren? Offensichtlich ist, dass die Suggestion moralischer Dringlichkeit in der Gegenwart eine Strategie ist, mit der die protestantischen Kirchen meinen, dieses Problem angehen zu können. Günter Thomas, „Die Kirche als moralische Agentur: Wege des deutschen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts,“ in *Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland. Konstellationen im 20. Jahrhundert*, hg. Stefan Alkier, Martin Kefßler und Stefan Rhein (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 349–76.

- a) Aufmerksamkeitsbündelungen und Gefühlsintensivierungen durch charismatische Herrschaft bzw. Leitung;
- b) Unterbinden von zu kritischer Beobachtungskommunikation durch politische Macht, d. h. durch Disziplinierung der Kritiker;
- c) Evidenz- und Wahrheitsunterstellungen durch eine numerische Überzahl; quasi-demokratisch zählt die Mehrheitsmeinung;<sup>17</sup>
- d) Verwurzelung religiöser Kommunikation in weniger kontingenzbelasteten sozialen Vertrauensräumen: Familie; Hauskreise, Konvertikel etc.;
- e) Kontingenzabsorption durch das Martyrium in der Geschichte und der Gegenwart (Zweifel wären religiös zu kostspielig; Erweis der Wahrheit durch Negation);
- f) verstärkte Wahl von Medien, in denen die Kommunikation nicht-negierbar und irreversibel ist, d. h. durch Einschreibung von religiösen Zeichen in Körper; durch Inszenierungen der Macht körperaffiner Performanzen;
- g) Verbindung mit wissenschaftlicher Wahrheit, die eine reflektierte Apologetik ermöglicht;
- h) Rekurs auf transreligiöse Wahrheiten oder Evidenzen wie z. B. die Menschenrechte, die die Kommunikation von Relativität der Symbolik und unbedingte Evidenz des Sachbezugs verbindet.

Diese Liste ließe sich zweifellos noch erweitern. Sie bezieht sich zunächst nur auf die Relativierung, die von der Existenz alternativer *religiöser* Traditionen ausgeht. In der poly-kontexturalen Gesellschaft, in der die jeweiligen sozialen Systeme der Gesellschaft *andere soziale Systeme*, und d. h. andere Beobachter beobachten, wird die kommunizierte Kontingenz einer religiösen Tradition radikal gesteigert<sup>18</sup>. Nicht nur Religionen beobachten andere Religionen. Diverse soziale Systeme beobachten mit ihren eigenen Leitunterscheidungen, Logiken und auch Interessen religiöse Traditionen:

- a) Bildung beobachtet religiöse Traditionen (historische Genese, Vergleiche etc.);
- b) Recht beobachtet religiöse Traditionen (Kompatibilität mit Menschenrechten, Demokratieanforderungen, Minderheitenschutz, Frauenrechte etc.);

---

<sup>17</sup> Der erzwungene Verlust der Meinung, das Christentum sei gewissermaßen die Normalität, macht einen Teil der Krise des gegenwärtigen Katholizismus und Protestantismus in den westlichen Gesellschaften aus. Dies provoziert die Frage: Soll – in Ernst Troeltschs Typologie formuliert – von Kirche auf Sekte umgestellt werden? Gibt es eine Volkskirche in der Minderheitensituation?

<sup>18</sup> Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, 1. Aufl. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

- c) Politik beobachtet religiöse Traditionen (Wunsch nach ‚wohltemperierter‘, d. h. nicht zu radikaler aber sozialstaatskompatibler Religion; Religionen als politische Vorfeldorganisation, soziale Dienstleister etc.):
- d) Wissenschaft beobachtet religiöse Traditionen (Feststellung der historischen Kontingenz, Relativierung der normativen Ansprüche; Vergleiche; Kritik der Metaphysik etc.);
- e) Mittels berichtend-dokumentarischen und unterhaltend-fiktionalen Formaten beobachten Medien religiöse Traditionen (Faszination mit Exotischem; banale Religion in der mythischen und unterhaltenden Imagination; normative Kritik entlang ‚Negativismus‘; Forum der öffentlichen moralischen Empörung und Rechtfertigung; religionskritisches Meinungsklima in den gesellschaftlichen Leitmedien etc.);
- f) Wirtschaft beobachtet religiöse Traditionen (unternehmerische Diakonie, wohin gehört sie?; religiöse Traditionen als Sozialunternehmer; Mitgliedsfinanzierung; protestantische Arbeitsethik etc.);
- g) Medizin beobachtet religiöse Traditionen (Umgang mit Tod, mit Körper (Beschneidung, Suizidbeihilfe, Fasten); religiöse Wohlfahrtsorganisationen, Krankenhäuser etc.)
- h) Sport beobachtet religiöse Traditionen (Zeitmanagement im Wochenrhythmus bzw. am Wochenende; Pflege konkurrierender Grundmetaphern des Lebens; Förderung eines körperorientierten Vitalismus etc.)

All diese Beobachtungen der religiösen Traditionen durch andere Systeme und deren Logiken, fördern nicht notwendig die soziale und kulturelle Reproduktion der religiösen Tradition, sondern spielen kontinuierlich Zumutungsgehalte zu.<sup>19</sup> Als spezifisch nicht-religiöse Beobachtungen von religiösen Traditionen blenden sie in ihrem Vollzug der Analyse und Interpretation die sakrale Achse der Kommunikation (und deren Semantiken) als Distinktionsmerkmal der Traditionen vielfach weitestgehend aus.<sup>20</sup>

---

**19** Wie viel funktionale Betrachtung von Religion kann z. B. die gelebte religiöse Tradition durch Aneignung verarbeiten bzw. überleben? Isolde Karle, *Praktische Theologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020) ist an dieser Stelle optimistisch; Detlef Pollack, „Entzauberung oder Wieder-zauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand,“ in *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, hg. Detlef Pollack (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 132–48; und „Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen,“ in *Religion heute – öffentlich und politisch*, hg. Karl Gabriel (Paderborn [u. a.]: Schöningh, 2008), 9–36 ist deutlich skeptischer.

**20** Wo die Analyse die sakrale Achse dennoch berücksichtigt, so geschieht dies in stark reduktionistischer Gestalt. So drang z. B. Niklas Luhmann mit der Leitunterscheidung von Immanenz und Transzendenz nie zu den subtilen Differenzierungen der Nähe und Ferne Gottes, wie sie in der

Indem diese Beobachtungen die religionsinterne Reflexivität erhöhen, schwächen sie die interne Traditionsweitergabe via mimetischer Prozesse. Reagieren religiöse Traditionen auf die Dauerbeobachtungen von außen mit Mechanismen der Selbstabschließung, so kann ihnen leicht mit einem sozialtherapeutischen Habitus eine Verunsicherung durch die demokratische Moderne oder gar fundamentalistische Tendenzen unterstellt werden.

Werden religiöse Traditionen in der späten Moderne nicht mehr über die Politik gesichert, so geschieht diese Sicherung vielfach durch Mechanismen der Aufmerksamkeitssteuerung und der Etablierung/Unterstellung von Normalitätskorridoren. Allerdings dürfen die Stützen durch das Recht – zumindest in der Bundesrepublik des Jahres 2025 – nicht übersehen werden.<sup>21</sup>

Unter realen Bedingungen von relativer Freiwilligkeit und relativer Fluidität der Zugehörigkeit wird das Traditionsmanagement zum Problem eines Vertrauensmanagements – mit allen Paradoxien, die dies enthält.<sup>22</sup> Unter spätmodernen Bedingungen ist für religiöse Traditionen in westlichen Gesellschaften ein Repressionsmanagement keine Option mehr. Allerdings ist auch die Alternative, ein Vertrauensmanagement, mit hohen Risiken versehen und kann unter Manipulationsverdacht gestellt werden.<sup>23</sup>

Die doppelte Steigerung der Kontingenz religiöser Traditionen durch Vergleiche *und* Außenbeobachtungen macht die Beantwortung der Frage, wie man in religiöse Traditionen hineinkommt, besonders dringlich. Drei mögliche Alternativen eröffnen sich. Die sich zumeist in der Grauzone einer nicht vollständig transparenten und unzureichenden Differenzierung von Handeln und Erleben vollziehende Selbst- und Fremdkonstruktion in eine religiöse Tradition ereignet sich

- a) ‚quasinatürlich‘, d.h. via Geburt und dann in familialen interaktionsnahen Vertrauensräumen mittels mimetischer Prozesse;
- b) durch disruptive Prozesse (Konversion, Bekehrung, ‚Damaskuserlebnis‘ des Saulus/Paulus) als dramatische Wendung durch eine intensive Erfahrung, die zur Ankererfahrung wird;

---

Trinitätslehre entwickelt wurden, durch. Dazu Günter Thomas, „Die Unterscheidung der Trinität und die Einheit der Kontingenzformel Gott,“ *Soziale Systeme* 7 (2001), 87–99.

21 Für einen beeindruckenden und überaus kritischen Überblick siehe Stefan Huster, *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

22 Vertrauensaufbau setzt Gelassenheit voraus. Wer vertraut einem hypernervösen, selbstunsicheren Menschen? Für die Paradoxien des Vertrauens immer noch instruktiv Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität* (Stuttgart: Ferdinand Enke, 1968).

23 So liegt dem sexuellen Missbrauch in kirchlichen Einrichtungen u. a. auch ein Missbrauch von Vertrauensräumen und Vertrauensbeziehungen zugrunde.

- c) durch eine graduelle und prozessuale Plausibilisierung einer spirituellen Praxis und einer Lebensform (Hineinwachsen, pragmatizistisch, Wachsen von Bewährungen).

Alle drei idealtypisch modulierten Prozesse können in eine Krise geraten: Die familiäre Inklusion durch die Zuschreibung von Eigenverantwortung und einer Freiheit der Entscheidung für eine Lebensorientierung, der Einschluss durch Disruption durch Kulturen des Respekts und der Achtung von Fremdidentitäten und die graduell-prozessuale Inklusion durch eine Erosion oder gar Auflösung von entspannten Selbstverständlichkeiten im Leben der Tradition. Eine Herausforderung für die nahe Zukunft dürfte sein, als religiöse Tradition Räume bzw. Inseln der Inszenierung des Selbstverständlichen zu schaffen, in denen die Kontingenz der Tradition moduliert wird.

Für eine systemische wie auch für eine offen empirische Betrachtung religiöser Traditionen ist aber die folgende Einsicht wichtig: Sosehr religiöse Traditionen sich in einer vielgestaltigen Umwelt reproduzieren müssen, also nicht im strikten Sinne autonom und ohne Einfluss von außen sind, so wenig sind sie in ihrer Entwicklung einfach extern determiniert. Sie mögen in einem unterschiedlichen Maße über Ressourcen der Selbststeuerung verfügen, aber sie sind als lebendige dynamische Kommunikationssysteme nie frei von orientierenden und Navigationen ermöglichenden Selbstbeschreibungen.<sup>24</sup>

Dass religiöse Traditionen nicht nur Opfer gesamtgesellschaftlicher und großkultureller Trends sind, sozusagen Treibholz auf dem Meer der Gesellschaftsentwicklung, sondern selbst eine effektive und wirkungsvolle Gestaltungsverantwortung haben, zeigt sich in dem markanten Unterschied der Mitgliederentwicklung protestantischer Kirchen in Europa, speziell Holland und Dänemark.<sup>25</sup>

Die Frage nach dem Hineinkommen in die Tradition kann und muss nochmals mit einer anderen Akzentsetzung in den Blick genommen werden. Distinkte religiöse Traditionen werden durch Alternativen faktisch begrenzt und müssen selbst ihre Grenze – organisatorisch, mit Blick auf personelle und finanzielle Ressourcen und nicht zuletzt auch religiös-inhaltlich managen. Konkret: Wieviel Offenheit und wieviel systematische Schließung setzt die Pflege einer religiösen Tradition unter

---

<sup>24</sup> Bisher unausgeschöpft ist auch für die Steuerung umweltsensibler, aber nicht umwelt determinierter Organisation das Modell der Navigation. Dazu instruktiv Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung* (Berlin: de Gruyter, 2008).

<sup>25</sup> Nun sind die Niederlande stärker reformiert und ist Dänemark klar lutherisch orientiert, aber beide unterliegen den gleichen Bedingungen der Spätmoderne in Gesellschaften Europas. Für einen ersten Eindruck siehe <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/europa/70539/religionszugehoerigkeit/> (zuletzt aufgerufen am 10.06.2024).

den Bedingungen einer polykontexturalen Gesellschaft voraus? Ohne Schließung mag es Kooperationen und Beifall, aber wenig Respekt und noch viel weniger starke Loyalität in der Sache geben. Anders formuliert: Wie viel Counterculture braucht die Kultur mit prägende Tradition? Welche Paradoxien müssen bearbeitet werden, gibt es doch Öffnung nur durch Schließung und umgekehrt? Erfordert der Traditionsaufbau einen Rest der agonalen (Konflikt und Gegnerschaft) oder gar antagonistischen (Feindschaft) Struktur jeglichen Identitätsaufbaus?<sup>26</sup>

Dies führt zu einer letzten Frage: Haben Traditionen unter den spätmodernen Bedingungen auch eine Stellvertreterfunktion? Sagen sie für Menschen etwas, was sie selbst nicht sagen können, aber spielerisch gerne sagen würden? Offensichtlich ist, dass die Selbstzuschreibungen zu und die Beteiligungsformen in religiösen Traditionen sich in der späten Moderne hin zu weiten Spektren variierender Verbindlichkeit hin entwickelt haben. Wer in einer Tradition steht oder sich einer Tradition zuschreibt bzw. von anderen zugeschrieben wird, ist ein Sache definitiver Auseinandersetzungen geworden. Gibt es verbindliche, aber eher stille Formen der Beteiligung? Gibt es so etwas wie freundschaftliche Distanz, gewissermaßen halbanonyme Fördermitgliedschaft? Diese Fragen sind soziologisch noch nicht hinreichend erforscht. Dies führt zu vermeintlichen Paradoxien in der Resonanz von starken Traditionen – umgangssprachlich: Hassliebe –, die Menschen biographisch und denkerisch nicht von einer Tradition loskommen lässt und eine inverse starke emotionale Bindung pflügen lässt.

## 4 Das Projekt des liberalen Protestantismus

Vor dem Hintergrund der obigen Unterscheidung einer sakralen und einer sozialen Achse der religiösen Kommunikation ist die religiöse Tradition des Protestantismus durch einen doppelten Prozess einer dramatischen *Medienreduktion* auf der sakralen und einer enormen *Medienexpansion* auf der sozialen Achse der Kommunikation ausgezeichnet. Beide Prozesse sind, betrachtet man die Gegenwart, hoch riskant für den aktuellen liberalen Protestantismus.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Anders formuliert: Wozu führt das auf verständigungsorientierte Kommunikation abstellende Modell der interreligiösen Ökumene faktisch? Was sind die Ziele des Gesprächs? Gibt es starke Identitäten ohne den Willen zur Mission, ohne den Willen zur kommunikativen Überwindung der Andersheit des Anderen?

<sup>27</sup> Der an dieser Stelle liberal apostrophierte Protestantismus befürwortet und praktiziert die Ordination von Frauen, ein historisch-kritisches Studium der Bibel, exkludiert keine homosexuellen Menschen vom Amt und nimmt von offensiver Mission im Sinne von Konversion Abstand. Er ist nicht zu verwechseln mit der klassischen liberalen Theologie. Die theologische Basis für den libe-

Tradition ist für den Protestantismus kein geprägter Begriff der empirischen oder normativen Selbstbeschreibung.<sup>28</sup> Es ist vielmehr ein Abgrenzungsbegriff gegenüber der „traditio“ des Katholizismus. In der neueren Literatur der kirchlichen und theologischen Selbstbeschreibung fällt auf, dass der Krisenbegriff des Traditionsabbruchs prominent ist.<sup>29</sup> Er konkurriert mit dem der Entkirchlichung. In der Unterscheidungslogik des eigentümlich verwendeten Begriffs ist der Traditionsabbruch der ‚marked space‘, während die Tradition selbst der ‚unmarked space‘ ist. Darin spiegelt sich das Problem des Protestantismus, eine Tradition aufzubauen oder auch nur gegenüber dem Traditionsabbruch zu erhalten bei gleichzeitigem Abblenden der tatsächlichen Traditionalität und einer systematischen Unterbestimmung dessen, was die eigene Tradition ausmacht.

Das Problem des deutschen liberalen Protestantismus im weitesten Sinne ist nicht die Resonanzfähigkeit in der spätmodernen Kultur oder seine Präsenz in der Gegenwartsgesellschaft. Es ist vielmehr ein ganzes Bündel an spezifischen Problemen, das insgesamt zu einem hoch problematischen Summeneffekt führt. Es ist 1. das Problem einer enormen inneren Ausdifferenzierung der organisatorischen Seite der Tradition, die dann zu enorm unterschiedlichen Medien der Kommunikation führt.<sup>30</sup> 2. Mit der funktionalen und organisatorischen Ausdifferenzierung der religiösen Tradition geht einher eine Entkopplung der beiden Achsen religiöser Kommunikation. Hinzu kommt 3. eine Krise eines wichtigen Distinktionsmerkmals.

---

ralen Protestantismus ist deutlich breiter als diese. Zu betonen ist, dass sich der Autor trotz der hier formulierten Probleme mit Überzeugung dieser Teiltradition des Protestantismus zurechnet.

28 Für eine umfangreiche und gründliche Aufarbeitung des Traditionsbegriffs im Protestantismus siehe Elisabeth Maikranz, *Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023) und den Beitrag in diesem Band.

29 Siehe dazu exemplarisch die historische Skizze Thomas Großbölting, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Bd. 1327 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013); ebenso Detlef Pollack, *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa. II* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) und „Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen Und Vorschläge Für Das Kirchliche Handeln,“ in *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche*, hg. Detlef Pollack und Gerhard Wegner (Würzburg: Ergon Verlag, 2017), 183–214. Einen exzellenten knappen Überblick über das theologische Verständnis von Tradition bietet katholischerseits Elisabeth Höftberger, *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog* (Bielefeld: transcript, 2023), speziell das Kapitel 1 zu „Tradition als Forschungsbegriff und theologische Kategorie“, 39–55.

30 Günter Thomas, „Care, Stone, and Law as three Forms of non-discursive Public Theology,“ in *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*, hg. Heinrich Bedford-Strohm, Floria Höhne und Tobias Reitmeier (Zürich / Münster: LIT, 2013), 301–20. Die Multimedialität der Kommunikation ist einerseits eine Stärke hinsichtlich der Durchdringung einer Kultur bzw. einer Gesellschaft, wirft aber enorme Steuerungs- und Koordinierungsprobleme auf.

Als Problem muss erachtet werden, dass der gegenwärtige liberale Protestantismus in einem hohen Maße organisatorisch und intern funktional ausdifferenziert ist in a) unternehmerische Diakonie; b) schulische, universitäre und primäre Bildungsprozesse; c) gemeindliche Kommunikation und d) NGO-ähnliche Initiativen, Dienste und Werke, die auf der Suche nach zivilgesellschaftlichen politischen Bündnispartnern sind. Dennoch empfinden sich die kirchlich verfassten Traditionen des liberalen Protestantismus in einer Krise stehend – durch signifikante Kirchenaustritte, durch ein kirchenskeptisches Meinungsklima, das zu Reputationsverlusten führt, durch Rekrutierungsprobleme bei Pfarrpersonen und nicht zuletzt durch aufziehende Finanzkrisen – was jedoch primär auf die gemeindliche Gestalt der Tradition unmittelbar durchschlägt. Das tatsächlich massive Problem ist die im Kern spezifisch religiöse Kommunikation und damit verbunden dann eine Loyalität, die die Tradition als spezifisch religiöse bauen will. In den allermeisten funktional ausdifferenzierten gesellschaftsdienenden Einrichtungen sind die beiden Achsen der religiösen Kommunikation entkoppelte und es dominieren Medien der fürsorgenden Zuwendung. Diese Akzentsetzung wird unterstützt durch eine emphatisch verfolgte Umdeutung der für die sakrale Achse der Kommunikation entscheidenden Transzendenz. Für eine Theologie, für welche die Sorge für die Bewahrung und den Aufbau der eigenen Tradition geradezu verpönt ist, steht die Spättheologie Dietrich Bonhoeffers mit ihrer Betonung einer „Kirche für andere“ und einer „Transzendenz im Anderen“. Dietrich Bonhoeffer formuliert am 14. August 1944 prägnant:

Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses‘ zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für-andere‘, in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene erreichbare Nächste ist das Transzendente. Gott in Menschengestalt! [...] Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.<sup>31</sup>

Der moderne liberale Protestantismus leidet am Ende aber auch unter dem Wegfall eines für eine lange Zeit der Theologie- und Kirchengeschichte grenzregulierenden Distinktionsmerkmals. Ein weitestgehend verbreiteter theologischer Inklusivismus, der besagt, dass die Welt, nicht nur die Individuen oder die Gruppe der protestantisch Glaubenden mit Gott göltig versöhnt ist. So kann die Grenze der Organisation und der Tradition nicht mehr als Grenze des Heils behandelt werden. In der Folge ist dann beispielsweise die Taufe nicht mehr das Tor, um von dem Raum des Unheils und des Zorns Gottes in den Raum des Heils und der Liebe Gottes zu

---

31 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 8 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Kaiser, 1998), 558 – 560.

wechseln.<sup>32</sup> In der logischen Folge dieser Grundentscheidung wird dann Mission im Sinne von Konversionsbemühungen durch Dialoge ohne religiöse Ziele und durch soziale Weltverbesserung ersetzt. So sinnvoll dies im Einzelnen ist, so ist die genannte Umstellung auf geradezu paradigmatische Weise eine problemschaffende Lösung. Durch die innere Ausdifferenzierung des modernen Protestantismus kommt es zu einer folgenreichen Ungleichzeitigkeit vieler Facetten einer Tradition.<sup>33</sup> Damit zerfällt die wirkungsgeschichtlich enorm wichtige (und schon im Neuen Testament wesentliche) Einheit der Kommunikation von Glaube, Hoffnung und Liebe, die die innere Attraktivität der christlichen Lebensform ausmacht.

Wenn es keine *religiösen* Gründe mehr für die mitgliedschaftliche Stärkung der eigenen religiösen Tradition mehr gibt, dann entsteht ein überaus prekär instabiler Traditionalismus: Man ist eben Protestant, weil man als solcher ‚geboren‘ ist. Dies befördert eine manifeste Sorglosigkeit angesichts des Schrumpfens der liberalen protestantischen Kirchen weltweit.

Dominant ist auf dem evangelikalischen, dem charismatischen und dem liberal-theologischen Flügel des Protestantismus ein Marktmodell, dem gemäß die Menschen ein Bedürfnis haben (Religiosität, Sündenbewusstsein/Erlösungsbedürfnis, Bedürfnis nach spiritueller Begeisterung etc.), das mit vielerlei Traditionen, aber besser mit ‚dieser‘ religiösen Tradition befriedigt wird.

## 5 Eine paradoxe Intervention – ein Ausblick

Angesichts der offensichtlichen Krise der protestantischen religiösen Tradition plädiere ich für eine *paradoxe Intervention*, die zugleich die Kontingenz der eigenen religiösen Tradition radikal internalisiert und religiös externalisiert. Weder die religiös-allseitige Kompatibilität der eigenen Tradition, noch die Einzigartigkeit der Tradition ist zu verteidigen. In Anerkennung der Unwahrscheinlichkeit und allgemein der erkannten Kontingenz der Tradition sollte die eigene Tradition entschlossen als Werk Gottes interpretiert werden und so Gott selbst als Kontingenzpuffer ‚verwendet‘ werden. Sozusagen im Schatten oder im Rahmen dieses spirituellen Faktums – wissenssoziologisch gesprochen: dieser imaginierten ope-

---

32 Für eine Auseinandersetzung mit der daraus resultierenden Tauftheologie siehe Günter Thomas, *Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011).

33 Nota bene: Zugleich schwächt eine emphatische Betonung von Freiheit die familiäre Transmission der Tradition. Den Einfluss der niedrigen Taufquote bei protestantischen Eltern zeigen deutlich David Gutmann und Fabian Peters, *#projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2021).

rativen Fiktion – kann dann die Tradition bewusst und gezielt als Lebensform gepflegt werden.<sup>34</sup> Gegenüber dem Marktmodell ist dabei zu betonen, dass Gott selbst den Menschen ‚braucht‘ bzw. ruft – gleichgültig ob die Menschen den Eindruck haben, ob sie selbst für sich Gott ‚brauchen‘ können. Diese im Kern theologisch interne Externalisierung der nicht zu leugnenden Kontingenz der religiösen Tradition hat kommunikationspragmatisch den Vorteil, dass sie eine zum Aufbau von Vertrauen notwendige Reduktion von organisatorischer und spiritueller Nervosität befördert.

In spätmodernen kulturellen Umgebungen dürfte es für religiöse Traditionen gewissermaßen eine ‚Falle‘ sein, Kommunikation im ‚traditionellen‘ Erkenntnismodus von Gewissheit zu erwarten, zu unterstellen oder auch anzustreben. Prozesse der Annäherungen an religiöse Traditionen wie auch Prozesse der Erprobung von Traditionen dürften sich eher in einem Erfahrungsmodus des ‚als ob‘ einstellen. Nur diese fluiden Formen können mit inhaltlicher Prägnanz und inhaltlichen Zumutungen kombiniert werden. Darin dürfte die hohe Attraktivität der religiösen Musikkultur der Gegenwart liegen (Musikkultur). Im Kontext von Glaubenskommunikation entspricht dies einem postheroischen (H. Münkler) und tastenden Glauben.<sup>35</sup>

## Literaturverzeichnis

- Alkier, Stefan, Martin Keßler, und Stefan Rhein, Hrsg. *Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland. Konstellationen im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Anderson, Benedict R. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Blondheim, Menahem. „Ethereal Interfaces. Cloud, Fire and the Problem of Human Communication with a Deity.“ In *Gottes Gegenwart – God’s Presences. Fs Günter Thomas*, herausgegeben von Markus Höfner und Benedikt Friedrich, 411–19. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8)*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Kaiser, 1998.
- Campbell, Heidi, Hrsg. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Abingdon, Oxon ; New York: Routledge, 2013.
- Dalferth, Ingolf U., Pierre Bühler, und Andreas Hunziker, Hrsg. *Hermeneutik der Transzendenz*, Bd. 81. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

---

<sup>34</sup> Zur Umbuchung der letzten Gestaltungsverantwortung siehe Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020).

<sup>35</sup> Einer weiteren Sondierung muss es überlassen werden, zu prüfen, ob sich an diesem Punkt eine Nähe zu dem von Herfried Münkler geprägten Begriff des Postheroischen finden lässt. Siehe Herfried Münkler, „Heroische und postheroische Gesellschaften,“ *Merkur* 61, Nr. 8–9 (2007), 742–52.

- Fuchs, Peter. *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* [auf dt.]. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Großbölting, Thomas. *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Bd. 1327, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Gutmann, David, und Fabian Peters. *#Projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2021.
- Höftberger, Elisabeth. *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jüdisch-Christlichen Dialog*. Bielefeld: transcript, 2023.
- Huster, Stefan. *Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung* [auf dt.]. Jus Publicum. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Karle, Isolde. *Praktische Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Luhmann, Niklas. „Religion und Gesellschaft.“ *Sociologia Internationalis* 29 (1991): 133–39.
- Luhmann, Niklas. *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. Soziologische Gegenwartsfragen. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1968.
- Maikranz, Elisabeth. *Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Meyer, Birgit, Hrsg. *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Münkler, Herfried. „Heroische und Postheroische Gesellschaften.“ *Merkur* 61, Nr. 8–9 (2007): 742–52.
- Peters, John Durham. *The Marvelous Clouds. Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- Pollack, Detlef. „Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er-Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das Kirchliche Handeln.“ In *Die Soziale Reichweite von Religion und Kirche*, herausgegeben von Detlef Pollack und Gerhard Wegner, 183–214. Würzburg: Ergon Verlag, 2017.
- Pollack, Detlef. „Die Pluralisierung des Religiösen und ihre Religiösen Konsequenzen.“ In *Religion heute – öffentlich und politisch*, herausgegeben von Karl Gabriel, 9–36. Paderborn [u. a.]: Schöningh, 2008.
- Pollack, Detlef. „Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand.“ In *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, herausgegeben von Detlef Pollack, 132–48. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Pollack, Detlef. *Rückkehr des Religiösen? Studien zum Religiösen Wandel in Deutschland und Europa. II* [auf dt.]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Schelsky, Helmut. „Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie.“ *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 4 (1957): 152–74.
- Stegmaier, Werner. *Philosophie der Orientierung* [auf dt.]. Berlin: de Gruyter, 2008.
- Stoellger, Philipp. „Die Medialität des Geistes oder: Pneumatologie als Medientheorie des Christentums.“ In *Risiko und Vertrauen = Risk and Trust*, herausgegeben von Heike Springhart und Günter Thomas, 139–74. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Thomas, Günter. „Care, Stone, and Law as Three Forms of Non-Discursive Public Theology.“ In *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*, herausgegeben von Heinrich Bedford-Strohm, Floria Höhne und Tobias Reitmeier, 301–20. Zürich / Münster: LIT, 2013.
- Thomas, Günter. „Communication.“ In *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, herausgegeben von Jens Kreinath, Joannes Augustinus Maria Snoek und Michael Stausberg. Numen Book Series. Studies in the History of Religions, 321–43. Leiden / Boston: Brill, 2006.

- Thomas, Günter. „Die Kirche als moralische Agentur. Wege des deutschen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“ In *Evangelische Kirchen und Politik in Deutschland. Konstellationen im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von Stefan Alkier, Martin Keßler und Stefan Rhein, 349–76. Tübingen: Mohr Siebeck, 2023.
- Thomas, Günter. „Die Unterscheidung der Trinität und die Einheit der Kontingenzformel Gott.“ *Soziale Systeme* 7 (2001): 87–99.
- Thomas, Günter. „Die Unterscheidung von Medialisierung und Mediatisierung im Fall von Religion. Ein Vorschlag zur begrifflichen Präzisierung.“ In *Medienvielfalt als Religionsvielfalt? Facetten der Transformation von Medien und Religion*, herausgegeben von Kerstin Radde-Antweiler und Anke Offerhaus, 73–99. Wiesbaden: VS Verlag, 2021.
- Thomas, Günter. *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse Zsr Verantwortung für die Kirche*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020.
- Thomas, Günter. *Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2011.
- Tyrell, Hartmann, Volkhard Krech, und Hubert Knobloch, Hrsg. *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon-Verl., 1998.



# Autoreninformationen

**Dr. Judith Bachmann** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

**Prof. Dr. Amir Dziri**, Professor für Islamische Studien und Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft der Universität Freiburg i.Ü.

**Dr. Patrick Ebert** ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie/Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg.

**Dr. Elisabeth Maikranz** ist Akademische Rätin auf Zeit am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg.

**Prof. em. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann** ist emeritierter Professor am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin.

**Prof. Dr. Philipp Stoellger** ist Professor für Systematische Theologie/Dogmatik und Religionsphilosophie an der Universität Heidelberg und Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST) Heidelberg.

**Prof. Dr. Dr. Günter Thomas** ist Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Ruhr-Universität Bochum und Research Associate in Systematischer Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Stellenbosch/Südafrika.

**Hanna Zoe Trauer** ist Postdoctoral Fellow am Franz Rosenzweig Minerva Research Center der Hebrew University of Jerusalem.

**Dr. Katrin Visse** ist Referentin für Islam und Theologie an der Katholischen Akademie in Berlin e.V.



# Begriffsregister

- Anspruch 4, 9f., 13f., 39, 52, 83, 107, 122, 174, 178, 187, 195f., 199, 202, 207f., 216, 220
- Antwort 9f., 14f., 17, 35, 41, 73–75, 77, 90, 92, 116, 136, 151, 157, 167, 173, 175, 187f., 192, 195f., 198f., 201f., 206–209
- Autorität / Autorisierung 11, 31, 50f., 53, 55f., 85, 89, 91, 117, 120, 124, 155, 171, 173, 201f.
- Bild 2f., 21, 34, 45, 76, 92, 96, 98, 153, 166–168, 176f., 185, 190, 193, 202, 205
- Christologie 16f, 52, 58–61, 63, 167, 217
- Darwinismus 157f.
- Diastase 195, 199
- Diskontinuität 7, 16f., 49, 66–69, 186, 197
- Divine 88, 141, 149, 158
- Dualismus 21f., 173, 180, 184, 186, 192, 199
- Eigentlichkeit 177, 180–186, 189, 196, 200
- Empirie 122–124, 159
- Ereignis 8, 10f., 58, 75, 166, 172, 189, 197, 199, 203–207
- Erfahrung 1, 3, 5, 8, 14, 20f., 76, 83f., 89, 93, 98, 113, 117, 121f., 147, 149–155, 157–159, 164, 167f., 187, 190, 192, 199, 201, 204, 207, 221
- Erinnerung 6, 9, 11, 13f., 21, 34, 55, 58, 63, 109, 111, 154f., 163–166
- Erkenntnisprinzip 55, 62–65
- esotericism 131
- Evangeliumsverkündigung, 64–69
- Exegese 84, 86, 91, 113, 116–118, 121, 193
- Gabe 8, 11, 43, 67, 95–98, 163, 192f., 198, 202f.
- Gastfreundschaft 74
- Gedächtnis 2, 6, 9–12, 15, 21, 34, 41, 75, 154, 163f., 166–168, 207, 209
- genealogy/genealogical approach 19, 130–133, 140, 143
- Gerechtigkeit 11, 18, 90, 187
- Geschichte/Geschichtsverständnis 2, 4, 6f., 9–14, 16f., 19f., 54–65, 68f., 73–75, 77–79, 83f., 95, 98, 105, 164, 167, 174–177, 179–183, 190f., 196, 201, 203
- Gesellschaft 4f., 12, 16, 29, 32, 35f., 41–43, 49, 81, 86, 93f., 148f., 152, 171f., 174, 181, 213–215, 219, 221–224, 227
- Gespens 9, 207–209
- Gewissen 113, 117, 120
- Glaube 1, 20, 40f., 52f., 57, 59, 64f., 76, 81–85, 88f., 92, 98, 151–153, 207, 209, 224, 226f.
- Glaubenssinn 18, 76, 82–85, 89
- global entanglements 131–133, 143
- Hantologie 209
- Heil 60f., 63, 65, 165, 225
- Heiliger Geist 89
- Imagination/imaginatio 18f., 21, 91, 108–112, 115, 117, 119–121, 123–124, 129, 156f., 165–168, 216, 219f., 226
- Innovation 7, 18f., 35, 68, 105, 108, 112f., 115, 118, 120f., 123–125, 172, 190, 218
- invention of tradition 19, 130–132, 143, 196
- Irrationalismus 172
- Islam 4, 30, 40, 43, 49, 74, 77–80, 87, 89f., 93, 98, 142, 216
- Kirche 1–3, 5, 49–53, 56f., 59, 62–65, 75f., 81–85, 92, 168, 171, 213, 217–219, 222, 224–227
- Kommunikation 2, 20, 23, 96, 116, 147, 154, 157, 166, 187, 194, 213–220, 223–227
- Kontingenz 19, 23, 73, 218–222, 226f.
- Kontinuität 7f., 16–18, 49, 52, 64–66, 68f., 76f., 98, 172f., 176, 196
- Koranische Ethik 77f.
- Kriterien 18, 35, 46, 83, 85, 89, 91, 98, 153f.
- Kritik 2, 6–8, 12, 16, 19, 22, 31–33, 36, 42, 44f., 49–52, 54, 87, 113–115, 117, 173f., 176f., 181, 188, 193, 202, 219f.

- Leib 75, 112, 167, 190, 193  
 living Sunnah 17, 81f., 84f., 94, 97
- Medialität 21f., 163, 194, 199, 215f.  
 Medium 2, 63, 116, 121, 124, 163, 165f., 177, 192, 216  
 memoria 21, 49, 63, 163–168  
 Messianismus 22, 175, 206  
 Moderne 4–8, 12, 14–16, 20, 22f., 32f., 36, 39, 56f., 62, 87, 93f., 171–175, 177, 180f., 200, 213, 217, 220f., 223, 225f.  
 Mystik 20, 153, 155f., 159
- Nachahmung (taqlīd) 77, 97
- Offenbarung 1, 8, 16f., 38, 41, 45, 57f., 61–66, 73–77, 81f., 93, 121f., 124, 172, 174, 179, 182, 187, 189, 194, 198, 201–203, 206, 208  
 Ordnung 20, 22, 31, 38, 52, 54, 106, 118, 121, 154, 174f., 180, 188–191, 194–196, 199–201, 204
- Pantheismus 20, 156–158  
 Pathos/Pathik 165–167, 174, 198f., 207  
 Phänomenologie 22, 147, 167, 175, 187, 198f., 201f., 204f.  
 Präsenz 21, 44, 112f., 117, 122, 164f., 180, 188, 206f., 224  
 Protestantismus, liberaler 2f., 22f., 213f., 216, 218f., 223–226
- Rationalismus 5, 115, 123f., 154f., 172  
 Realität 5, 20, 41, 150–153, 215f.  
 Reform 43, 63, 86  
 Reformation 2f., 21, 50–52, 54f., 165  
 Religion 1, 4, 12, 14f., 20, 22f., 29f., 35, 73f., 85, 93f., 111, 123f., 129f., 133, 135, 142, 147–149, 153, 157–159, 168, 193, 207, 214–220, 224  
 Response 79f., 93, 199
- Schrift 1, 6, 16, 20f., 34, 49–57, 59–65, 75f., 82, 84, 93, 105–108, 110, 112f., 117, 119–123, 148, 163, 165, 168, 177, 179, 181, 187f., 193, 216, 224  
 Schriftprinzip 2, 16, 51, 53f., 56f.  
 Spektralität 208f.
- Spinozismus 159  
 System 23, 131, 138, 140, 150, 152, 154, 181, 216, 219–221
- Theismus 157  
 Theologie 1–3, 12, 15–17, 21, 35, 40, 49–61, 74f., 80–82, 91f., 97, 149, 158f., 164, 189, 220, 223, 225  
 Traditio activa 63  
 Tradition 1–23, 30–39, 41–46, 49–69, 73–77, 79, 84–88, 91f., 94–98, 105, 108, 111, 113–125, 129–133, 136f., 140, 142f., 147, 149, 157–159, 164, 171–173, 175–194, 196–202, 205, 207–209, 213–227  
 Traditionalität 1, 3, 6–9, 11f., 14–16, 20–22, 33, 44, 157, 171, 175, 181f., 184, 186, 194, 198–202, 208f., 213, 224  
 Tradition als Gabe 3, 8f., 11, 18, 39, 46, 57, 64, 66–69, 95–99, 176, 184, 186, 192, 194, 198, 201–203, 221  
 Traditionsaneignung 69  
 Traditionsbegriff/Begriffsgeschichte 50f.  
 Traditionsgut 66  
 Traditionshandlung 66  
 Traditionsprinzip 52f.  
 Traditionsprozess 12, 69  
 Traditio passiva 63  
 Traditum 35f., 66, 73, 75, 95, 198  
 Transformation 19f., 40, 49, 60, 64, 69, 79f., 105, 129, 131, 143, 185, 214  
 Transzendenz 8, 10, 20, 46, 149, 154, 158, 165, 174, 195, 214–216, 220, 225  
 Traum 19, 108, 111–114, 116–122, 125
- Überlieferungsgeschichte 16, 57f., 60f., 81
- Verflechtung(en) 29, 58, 122, 124, 200  
 Verkörperung 21, 166–168, 199  
 Verrat/Preisgabe 17, 75, 87, 95, 208  
 Verschüttung 18, 97, 182, 184–186  
 Versprechen 9f., 13f., 22, 29, 168, 171, 192, 201–203, 207f.
- Wahrheit 8, 13, 16, 20, 51f., 55, 61, 64f., 76, 78, 81–83, 92, 148, 150–155, 163, 172f., 187, 189, 198, 201, 209, 219

Wandel 30, 35, 55, 62, 64, 105, 173, 189, 220,  
224  
Widerfahrnis 11, 163, 195–197, 199, 207, 209  
Wort Gottes 1f., 50f., 53f., 56, 62, 65, 83

Zeiträumlichkeit 22, 195, 199, 208f.  
Zukunft/Zukünftigkeit 5f., 9, 11, 19, 22, 30, 64,  
73, 98, 108, 111–113, 119f., 122, 124, 152,  
165f., 171–175, 178f., 189, 198–200, 202f.,  
206, 208, 209

# Namensregister

- Abayomi Cole, John Augustus 135  
ʿAbdurrahmān, Ṭāhā 15, 30f., 36–40  
Abou El Fadl, Khaled 18, 85–94, 97f.  
Aderemi, Adesoji 140–142  
Adorno, Theodor Wiesengrund 6, 13, 22, 175,  
177–181, 184–186  
al-Ġabrī, Muḥammad ʿĀbid 15, 30–41  
al-Qaraḏāwī, Yūsuf 15f., 30, 43–46  
Apelt, Karl Otto 147  
Aristoteles 21, 108f., 111, 113, 115f., 163  
aṭ-Ṭayyib, Aḥmad 15f., 30f., 40, 42f., 45f.  
Averroes 18, 107f., 110f., 113f., 117  
Avicenna 19, 82, 107, 109–111, 113–115, 117,  
120, 122f.  
Awolowo, Obafemi 140–142  
  
Ben Solomon, Gershon 18f., 107, 112, 118, 121,  
123  
Benjamin, Walter 22, 175, 177, 179–181, 185f.,  
195  
Bergson, Henri 148, 205  
Betti, Emilio 78  
Blavatzky, Helena 148  
Bloch, Ernst 22, 175, 177–181, 184–186  
Blumenberg, Hans 21f., 164, 174, 190f.  
Bonhoeffer, Dietrich 225  
Büchner, Christine 95f.  
  
Derrida, Jacques 9f., 12f., 22, 95, 174f., 180,  
187f., 198, 202–209  
Dewey, John 148  
Dittmann, Karsten 6–8, 12, 15, 22, 33, 46,  
172f., 181, 198, 201  
  
Ebeling, Gerhard 50, 55  
Elija 171, 175f., 194, 197, 202, 209  
Elisa 171, 175f., 194, 197, 203  
  
Foucault, Michel 6, 11, 13, 19, 132f., 174, 179,  
194, 200f.  
Freud, Sigmund 95, 148, 153f., 159  
Frobenius, Leo 19, 134–136, 138, 141  
  
Gadamer, Hans-Georg 8, 78f., 88, 173, 184, 201  
Goethe, Johann Wolfgang von 156  
Goldziher, Ignaz 79f., 94  
  
Ḥanafī, Ḥasan 15f., 30, 34, 40–43, 45f.  
Heidegger, Martin 8, 22, 175, 177, 181–186, 198  
Herbart, Johann Friedrich 148  
Hobsbawm, Eric 11, 131–133  
Husserl, Edmund 147, 191, 205  
Huxley, Aldous 147, 149, 159  
  
Ibn Falaquera, Shem Ṭov 18, 106f., 112–115,  
117, 123  
Ibn Tibbon, Samuel 115, 120  
  
James, William 6, 12, 20, 93, 107, 111, 147–159,  
173  
Joas, Hans 94, 147f.  
Johnson, Samuel 139–141  
Jung, Carl Gustav 96, 148  
  
Kasper, Walter 1, 16f., 50, 56f., 62–66, 68, 76,  
224  
  
Levinas, Emmanuel 9, 13, 22, 165, 174, 180,  
187–189, 191, 193f., 196–198, 202, 204, 207,  
209  
Liebsch, Burkhard 9f., 13f., 192, 201f.  
Lotze, Hermann 147  
Luhmann, Niklas 174, 215, 220f.  
Luther, Martin 2f., 21, 49, 51, 165  
  
Mach, Ernst 148  
Maimonides, Moses 105–108, 110–112, 117,  
119f., 123  
Marion, Jean-Luc 18, 95–97, 198, 202  
Mark Twain 148  
  
Ostwald, Wilhelm 147  
  
Pannenberg, Wolfhart 1, 16f., 50f., 56–61,  
65–68, 224  
Papst Pius IX 53, 76

- Paulus 75, 221  
Peirce, Charles Sanders 20, 147f., 152, 157f.  
Platon 21, 80, 163
- Rahman, Fazlur 17, 77–82, 84f., 94, 97f.  
Ranger, Terence 11, 19, 131f., 196  
Ricœur, Paul 2, 8, 11, 166, 173, 198, 200f.  
Royce, Josiah 148  
Russell, Bertrand 148
- Seibert, Christoph 148  
Simon and Garfunkel 159
- Sopein, Feyisara 139f.  
Swedenborg, Emanuel von 147
- Taylor, Charles 93f.
- Waldenfels, Bernhard 8, 13, 22, 164, 167, 171,  
174f., 181, 189–191, 193–196, 198–201,  
206, 208  
Winter, Thomas Arne 6f., 9, 12, 17f., 22, 49f.,  
66–69, 97f., 172f., 177, 181, 183–186, 192,  
198, 201, 205  
Wittgenstein, Ludwig 147, 192

