

Monika Tautz

Tradition – ein vielschichtiger Begriff. Zur Bedeutung traditionstheoretischer Vergewisserungen für die islamische und christliche Religionspädagogik

Einleitung

Der Begriff der Tradition ist vielschichtig, denn er wird sowohl alltagssprachlich verwendet wie auch als wissenschaftlicher Terminus in verschiedenen Disziplinen, so zum Beispiel der Kulturwissenschaft oder der Theologie. Dabei werden Debatten um Tradition in der medialen Öffentlichkeit allgemein und im gesellschaftlichen Diskurs um weltanschauliche und religiöse Grundlagen einer Gesellschaft im Besonderen nicht selten recht emotional geführt. Gleichzeitig hat die Rede von einer posttraditionalen (Diensberg et al. 2017) und enttraditionalisierten Gesellschaft (Gabriel 1991; Burrichter 2020) weiterhin Konjunktur. Sowohl für die christliche als auch für die islamische Theologie sowie die je darauf aufbauende Religionspädagogik ist eine traditionstheoretische Vergewisserung eine notwendige Grundlage für eine Kommunikation, die sowohl ad intra innerhalb der Theologie wie auch ad extra mit einer säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft geführt wird.

Im Folgenden werden zunächst philosophische Überlegungen zur Tradition als anthropologischen Grundbegriff in Kürze referiert, um von hier aus das Traditionverständnis der Theologie in den Blick zu nehmen. Dabei wird zwischen der christlich-katholischen und islamischen Perspektive unterschieden, um daraus einige Aspekte der Bedeutung traditionstheoretischer Vergewisserungen in der Theologie ableiten zu können. Im letzten Abschnitt liegt der Fokus auf einer religionspädagogischen Reflexion der philosophischen und theologischen Erkenntnisse, die sich für bildungstheoretische und didaktische Aufgaben im Theorie-Praxis-Zirkel des Faches ergeben und die auf mögliche Forschungsdesiderate verweisen.

Tradition – eine philosophische Perspektive

Etymologisch geht der Begriff der Tradition auf das lateinische Verb *tradere* zurück. Er bezeichnet zum einen das *traditum*, einen zu überliefernden bzw. zu übergebenden Sachzusammenhang, den es durch die Zeit hindurch zu bewahren gilt. Dieses Verständnis von Tradition geht auf das römische Recht zurück. Die *traditio*

wurde „zu einem eigenständigen Rechtsbegriff, der Übergabehandlungen von Eigentum schützt“ (Dziri 2023, 50; Borsche 2006, 148; Winter 2017, 159–160; Assmann 2021, 50). Zum anderen bezeichnet der Begriff Tradition den *Prozess des Tradierens*, womit ein aktives Moment der Aneignung verbunden ist (Winter 2017, 166–169).¹

Philosophiegeschichtlich wird der Begriff der Tradition in Phasen des Übergangs – d.h. in Phasen des Paradigmenwechsels bisher als sicher gegoltener Denkformen – kritisch bedacht, so in der Zeit des Übergangs vom Mythos zum Logos mit Beginn der griechischen Philosophie und später zur Zeit der Aufklärung, in der Tradition und Vernunft als Gegensatzpaar verstanden wurden. Seit der Neuzeit sind „Traditionen und Überlieferungen als selbstverständliche Wahrheitsquellen desavouiert und als Legitimationsprinzipien sozialer Ordnung entmachtet“ (Winter 2017, 7) worden. Eine neue Würdigung erfährt der Begriff der Tradition wiederum mit der Kritik am Vernunftglauben der Aufklärung. Die damit verbundene Weitung des Begriffs, der nunmehr weder normativ noch inhaltlich konkret – damit gerade nicht ein-deutig – zu fassen ist, fördert die Überzeugung, dass die Inhalte der Tradition ständigem Wandel unterworfen sind. Damit allerdings ist die Frage nach der Normativität von Tradition nicht beantwortet, denn wenn der Mensch in seiner individuellen wie auch kulturellen Geschichte Tradition sowohl bildet als auch aufgrund von Sozialisation und kultureller Prägung durch Tradition geformt wird, verliert sie zwar ihren allgemein verpflichtenden Charakter, behält aber dennoch einen normativen Anspruch (Borsche 2006, 149).²

Das Phänomen der Tradition kann als ein anthropologischer Grundbegriff, als ein anthropologisches Spezifikum oder eine anthropologisch zu begründende „Spezialeigenschaft“ (Dziri 2023, 1; Winter 2017, 2; Gabriel 1991, 69) des Menschen verstanden werden, der sich vom Tier vor allem durch die Fähigkeit und Notwendigkeit, Tradition auszubilden und an die nächsten Generationen zu überliefern, auszeichnet. Damit ist der Begriff der Tradition einerseits eng mit dem der Kultur verknüpft (Dziri 2023, 2). Diese Verbindung macht auch verständlich, weshalb die Identifikation mit einer Tradition ein existenzielles Moment birgt, denn sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft erweisen sich als bedeutungsvoll. Der Mensch ist „Resultat des Vergangenen wie zugleich Ursache des Zukünftigen“ (Dziri 2023, 2). Andererseits ist Tradition deutlich von Kultur zu unterscheiden. Denn gerade als anthropologisches Spezifikum kann die Klärung des Begriffs nicht einfach „an eine jeweilige historische Tradition, Geschichte oder Kultur gebunden sein“ (Winter

¹ Nicht zu vernachlässigen sind auch die „Traditionsträger“ (Winter 2017, 166) in ihren Rollen als „Träident und Akzipient“ (Winter 2017, 166), um Asymmetrien zwischen ihnen reflektieren und den Prozess der Weitergabe beschreiben zu können.

² Das ist ein Grund für die z.T. recht emotional geführte Debatte um Tradition in der medialen Öffentlichkeit.

2017, 15) und damit erschöpfend erklärt werden. Als anthropologische Eigenschaft steht Tradition nicht in Abhängigkeit von der Kultur und damit von einer konkreten, historisch gewachsenen Lebens- und Denkform. Vielmehr ermöglicht überhaupt erst das „Phänomen der Tradition [...] eine bestimmte Menschheitsgeschichte [...]. Es muss also eine zeit- und kulturunspezifische Grundstruktur geben, die den vielfältigen, zeit- und kulturgebundenen Erscheinungsformen zugrunde liegt [...]“ (Winter 2017, 15).

Arne Winter erarbeitet in seinen philosophischen Überlegungen eine komplexe Traditionstheorie, die Tradition als anthropologische Grunddimension versteht und diese systematisch und unabhängig von deren geschichtlichen Konkretionen untersucht. Dabei setzt er ganz konkret an, nämlich an der Beschreibung und Reflexion von fünf Vorurteilen, die im öffentlichen wie akademischen Dialog wirksam sind, und stellt sie dem Begriff der Tradition gegenüber (Winter 2017, 9–16). Für die Theologie bieten sie sowohl ad intra als auch ad extra im Diskurs mit human- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen für eine theologische Argumentation eine fundierte Grundlage. Winter unterscheidet die von ihm herauskristallisierten traditionstheoretischen Grundbegriffe in drei strukturelle – *Weitergabe*, *Wiederholung*, *Muster* (Winter 2017, 159–202, 226–264) – sowie in zwei hermeneutische Grundbegriffe – *Verstehen* und *Sinn* (Winter 2017, 202–225, 265–295).

Zum Verständnis von Tradition aus der Perspektive der Theologie

Ihre in früheren, vorneuzeitlichen Gesellschaften und Kulturen anerkannte Gelungskraft als soziale Orientierungsgröße scheint Tradition heute verloren zu haben. Wird von ihr in einem Zusammenhang mit Religion gesprochen, ist damit nicht selten die Vorstellung von einem linear nachweisbaren und unveränderlichen Glaubensgut verbunden, das dogmatisch geschützt und bewahrt wird, dessen Riten durch die Zeit hindurch Bestand haben (sollen) und das gleichsam als Gesamtpaket von einer Generation zur nächsten übergeben³ wird. Diese Vorstellung ist mit unterschiedlichen Wertungen verbunden: Für die einen kann nur so das Glaubensgut durch die Zeit hindurch bewahrt werden, für die anderen belegt diese Vorstellung einen mit Religion und Tradition verbundenen Antimodernismus und das Fehlen jeglicher kritischer (Selbst-)Reflexion, für wieder andere ist die Frage nach Tradition und Religion unbedeutend, weil ihnen tradierte Religion unbedeutend ist.

³ Für den Prozess der Weitergabe mahnt Sejdini, nicht „die Asche von Generation zu Generation weiterzugeben, sondern das Feuer“ (Sejdini 2018, 31).

Traditionskritik ist allerdings nicht erst ein Phänomen der Neuzeit, sondern gehört immer schon zur Geschichte der Theologie(n), wobei mit der Kritik notwendigerweise immer auch „eine Rückbesinnung auf und Neugewichtung von älteren Traditionselementen“ (Kattan 2015, 173) verbunden ist. Der christlich-orthodoxe Theologe Assaad Elias Kattan erinnert an spätantike und mittelalterliche Kulturen, denn gerade auch zu deren Zeit

[...] waren Verschiebungs-, Umdeutungs- und Kritikvorgänge innerhalb religiöser Traditionen möglich. In einigen Fällen scheinen sie sogar eine unabdingbare Voraussetzung dafür gewesen zu sein, dass religiöse Traditionen weiter bestehen und als „Tradition“ rezipiert werden konnten. Es lässt sich also ein Zusammenspiel von Normativität und Dynamik religiöser Traditionen beobachten, wodurch ein statischer Traditionsbegriff unterlaufen werden kann. (Kattan 2015, 165)

Bereits hier erweist sich die Notwendigkeit einer in die Tiefe gehenden Reflexion des Zusammenhangs von Tradition und Religion, denn dieser ist deutlich vielschichtiger als auf den ersten Blick vermutet und je nach Religionen inhaltlich wie argumentativ zu differenzieren (Höftberger 2023, 43–45).

Eine christlich-katholische Perspektive

Das christliche Verständnis von Tradition in seiner Vielfalt und Tiefe zu erläutern, ist eine Aufgabe, die im hier gegebenen Rahmen nicht bewältigt werden kann. Darüber hinaus verbinden die verschiedenen christlichen Konfessionen mit Tradition unterschiedliche Gehalte, die z.T. auch auf historische Abgrenzungsbemühungen unter den Konfessionen zurückzuführen sind. Dennoch kann Tradition als eine „theologische Kategorie“ (Höftberger 2023, 39–55) oder als „Schlüsselbegriff christlicher Theologie“ (Dürnberger 2021, 161) bezeichnet werden.

Im Laufe der Geschichte des Christentums hat sich das Verständnis und damit auch der Umgang mit Tradition mehrfach gewandelt. In der Anfangsphase des Christentums, spätestens mit der zweiten Generation, stellte sich die Frage, wie der Glaube nach der Zeit der Apostel weitergegeben werden kann. Es galt abweichenden Interpretationen (Häresien) zu wehren und eine Lehre des Glaubens zu entwickeln.

Indem Glaubenserfahrungen Zeit und Raum überschritten, entstand ein neuer qualitativer Raum – jener der ekklesiologischen Reflexion. Tradition wurde zur theologischen Kategorie, weil sich hier ein Erkenntnisraum herausbildete, in dem Glaubenserfahrungen ermöglicht wurden und werden. (Höftberger 2023, 46)

Solche Prozesse sind durchaus typisch für die Reflexion von Tradierungsprozessen und so wurde dann auch in der katholischen Kirche und Theologie „darum gerungen, die Erkenntnisbedingungen für die authentische Glaubenstradition zu finden“ (Höftberger 2023, 46). Die divergierenden historischen Rahmenbedingungen führen dazu, dass „Einheit und Ganzheit der kirchlichen Tradition“ (Wiedenhofer 1991, 128) vielschichtiger und komplexer Art sind und ihrerseits aus verschiedenen Traditionen bestehen. Um diese verstehen zu können, müssen die historischen und gesamtgesellschaftlichen Bedingungen bedacht werden. Das, was kirchliche Tradition ausmacht, kann demnach nicht angemessen verstanden werden, wenn nicht auch „humanwissenschaftliche Analysen empirischer Traditionsvermittlung“ (Wiedenhofer 1991, 128)⁴ in den Blick genommen werden. Daher hat der Begriff innerhalb der katholischen Kirche und Theologie nicht nur eine theologische, sondern auch eine „hohe [...] kirchenpolitische und historische Relevanz“ (Höftberger 2023, 22).

Die kirchenpolitische und historische Relevanz zeigt sich beispielhaft in der Auseinandersetzung mit der Reformation.⁵ Johanna Rahner spricht aufgrund von „(Um-)Brucherfahrungen der Moderne“ (2020, 162) von der „Erfindung der Tradition“ (2020, 162) im 19. Jahrhundert, die dazu gedient hat, „sich gegen die Kontingenzerfahrungen der eigenen Lehre und Struktur abzuschotten und so deren Störungspotenzial wie auch das Mehrdeutigkeitspotenzial eines Plurals gar unterschiedlicher ‚Traditionen‘ zu eliminieren“ (2020, 161–162). Mit diesem Begriff verbindet sie Vorstellungen von einem linear nachweisbaren und unveränderlichen Glaubensgut: die „Idee einer stets gleichbleibenden, zu wahren Tradition‘, d.h. die Idee der Unveränderlichkeit von Kirche und Lehre – das *semper idem* als entscheidender, katholischer Identitätsmarker“ (Rahner 2020, 162).⁶ Dabei wird „ein

⁴ Demnach gilt für Wiedenhofer: „Theologische Bestimmung und empirische Gehaltsfähigkeit des Traditionsbegriffs stehen nicht in einem Additions- oder Konkurrenzverhältnis, sondern in einem Bedeutungsverhältnis“ (1991, 128).

⁵ Wichtige historische Eckpunkte sind: das Konzil von Trient (1545–1563), das der katholischen Konfession nach der Reformation ihre dogmatische Grundgestalt gab; die Zeit der Restauration im 19. Jahrhundert, die sich im Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) mit seiner Zuspritzung der Wahrheits- und Rechtskonzeption manifestiert, wonach letztlich allein der Papst entscheidet, was wahr und Gesetz ist; das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), das das Verständnis von Offenbarung und Wahrheit sowie vom Glaubenssinn aller Gläubigen neu bedacht hat und das Möglichkeiten der Ökumene sowie des Dialogs mit anderen Religionen und Weltanschauungen grundgelegt hat.

⁶ In diesem Zusammenhang ist die Idee einer unveränderlichen wahren Tradition sowohl „als eine zugleich moderne-affine wie modernitätsfeindliche Neukonstruktion des Katholischen zu verstehen“ (Rahner 2020, 162). Gleichzeitig steht die katholische Kirche infolge dieser neuen Deutung von

voluntaristisch eng geführter Autoritätsglaube (Gott als Gesetzgeber, der die „Dekrete seines Willens“ offenbart; das Lehramt als autorisierte Tradentin dieses Willens) begründet und ein autoritär hierarchisches Kirchenbild, das die Kirche als eine *ecclesia docens* und eine *ecclesia discens* aufteilt“ (Rahner 2020, 163). Damit geht eine Verrechtlichung der Theologie einher, sodass kirchenrechtliche Fragen ins Zentrum rücken (Rahner 2020, 166). Im *semper idem* des Ersten Vatikanischen Konzils manifestiert sich eine Re-Aktion auf die Herausforderungen der Zeit der Aufklärung, der Französischen Revolution, der Säkularisierung sowie der veränderten Lebenswelten im Industriezeitalter, die sich im Spannungsfeld von Innovation und Tradition entwickelt hat (Rahner 2020, 172–174). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wandelt sich das katholisch-kirchliche Traditionsverständnis, auch wenn sich in diesem – bis heute noch wirksamen – Spannungsfeld die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils bewegen (Rahner 2020, 159). Im Ökumenismuskredekret *Unitatis redintegratio* (UR 6) und in der Liturgiekonstitution *Sancrosanctum Concilium* (SC 1) leuchtet das Verständnis einer „*ecclesia semper reformanda*“ (Rahner 2020, 159) auf. Das Konzil versteht die Gegenwart nicht als (momentanes) Ende einer langen Zeugnis- und Traditionskette, sondern als zeichenhafte Gestalt, „in der das ein- für allemal ergangene Wort Gottes in neuer Weise präsent ist“ (Drumm 2006, 156). Das eröffnet ein Verständnis von Tradition, das unterschiedliche, vielfältige Auslegungen ermöglicht, und zwar so, dass die Vielfalt der Überlieferungsprozesse sowohl in diachroner wie auch synchroner Perspektive beachtet und bedacht werden. Es gilt dann, die im Laufe der Geschichte geltenden Traditionen und Zeugnisformen in ihrem jeweiligen historischen Zusammenhang zu analysieren und zu erläutern, sie mit Blick auf das Ganze des Glaubens einzurordnen und schließlich auf die Gegenwart hin zu deuten (Drumm 2006, 156–157).

Eine islamische Perspektive

Einen dem Begriff der Tradition entsprechenden Terminus gibt es im Arabischen nicht. Auch hat sich „[a]nders als für viele aus dem Lateinischen oder Griechischen kommende Begriffe [...] für die Verwendung von Tradition kein entsprechender arabischer Neologismus etabliert“ (Dziri 2023, 51).⁷ Dennoch ist die Frage nach dem, was islamische Tradition ausmacht, also die Frage nach dem *traditum* wie auch die

Tradition „unter einem Vereindeutigungzwang und entwickelt eine ausgeprägte Ambiguitätsintoleranz“ (Rahner 2020, 163).

⁷ Dziri verweist darauf, dass das „Bedeutungsspektrum von Tradition [...] durch autochthone arabische Wortwurzeln abgedeckt [wird, M. T.], die allesamt je unterschiedliche Bedeutungsaspekte aufnehmen“ (2023, 51).

Frage nach geeigneten Tradierungsprozessen, von jeher eine Frage islamischer Theologie. Angesichts der sich verändernden, pluralen Lebenswelten auch in den vom Islam geprägten Kulturen und Gesellschaften und, besonders herausfordernd, für Musliminnen und Muslime, die in den sogenannten westlichen Gesellschaften leben, lässt sich die Frage nach Tradition und Tradierung heute nicht einfach beantworten. Die (vielfältige) Bedeutung des Fremdworts Tradition wird im Arabischen durch mehrere Termini ausgedrückt, die in ganz unterschiedlichen Bereichen verwendet werden und denen damit auch je unterschiedliche Kontexte zugrunde liegen. Allerdings werden sie oft nicht sauber voneinander unterschieden, sodass traditionshermeneutische Reflexionen weitgehend fehlen.

Die Frage nach dem Zu- und Miteinander von Tradition und Theologie steht daher im Zentrum des Forschungsprojekts Amir Dziris. Es verfolgt das Ziel, traditionstheoretisch verwertbare Begriffe und Konzepte muslimischer Religionshermeneutik systematisch zu untersuchen und damit Grundlagen für eine islamische Diskurstheorie zu legen und weitere Vertiefungen anzustoßen (Dziri 2023, 19). Es geht um das Spezifische eines islamischen Traditionsbegriffs und der damit verbundenen Wandlungs- und Aktualisierungsfähigkeit islamischer Religionshermeneutik. Denn vielfach wird Tradition im Sinne des „Erbe[s] des Islams und dessen Relevanz für gegenwärtige [...] Fragestellungen“ (Alsoufi et al. 2023, 13) verwendet, wobei das, was das Erbe des Islams ausmacht, in der Regel nicht oder nur unzureichend geklärt wird. Gerade weil Fragen nach dem Gehalt der Tradition fehlen, führt die affirmative Rede von einer islamischen Tradition zu „enorme[n] Begründungslücken“ (Dziri 2023, 5) in der akademischen Theologie des Islams.

Eine erste Unterscheidung bietet sich an, indem die Diskursräume – Dziri geht von vier „Erfassungsbereiche[n]“ (2023, 6) aus – umschrieben und voneinander unterschieden werden. In einem ersten Erfassungsbereich werden die Begriffe *Islam* und *Tradition* weitgehend als Synonyme verstanden. „Islamische Tradition kann insofern im Sinne einer ‚Islamischen Zivilisation oder Kultur‘, der ‚Religion des Islams‘ selbst oder unterschiedlicher theologischer und konfessioneller Strömungen innerhalb des Islams genutzt werden“ (Dziri 2023, 6), was nicht zuletzt auch im Kontext interreligiöser Diskurse geschieht. Im zweiten Erfassungsbereich wird *Tradition* mit dem Begriff *Hadith* – verstanden sowohl als einzelnes Überlieferungssegment (*hadith*) wie auch als Überlieferungsformat bzw. literarische Gattung (*hadithe*) – gleichgesetzt (Dziri 2023, 7).⁸ Die Gleichsetzung des Begriffs der *Tradition* mit muslimischen Kontexten allgemein bzw. mit dem Moment der *islamischen Kultur- und Sozialgeschichte* stellt den dritten Erfassungsbereich dar (Dziri 2023,

⁸ Ein Forschungsdesiderat erkennt Dziri darin, dass „eigenständige theoretische Überlegungen zur Traditionalität des Hadith in der Hadithforschung bisher weitgehend ausgeblieben“ (2023, 7) seien.

7–8). Die überwiegend sozialwissenschaftlich und ethnologisch im Rahmen des Modernisierungstheorems diskutierte These untersucht vor allem die „Beharrungskräfte des islamischen Traditionalismus“ (Dziri 2023, 8), wobei jüngere Arbeiten der Kulturwissenschaften differenziertere Untersuchungen und Argumentationen fordern. Das „Traditionsverständnis muslimischer Perennialisten des 20. Jahrhunderts“ (Dziri 2023, 8), die *Tradition* als ein *paradigmatisches Gegenkonzept zur Moderne* verstehen, stellt den vierten Erfassungsbereich dar. In diesen philosophischen Entwürfen wird Tradition zu einem zentralen „Schlüsselprinzip“ (Dziri 2023, 9), allerdings fehlt eine systematische Begriffsklärung. Stattdessen wird Tradition zu einem „stark normativ aufgeladene[n] Gegenkonzept zur Moderne“ (Dziri 2023, 9).

Entlang zweier Leitkategorien, *Erinnerung* und *Wissen*, untersucht Dziri theologische Gehalte, „in denen zentrale Aspekte und Fragen traditionstheoretischer Relevanz verhandelt werden“ (2023, 19) und die zur „Identifikation und Er schließung islamischer Traditionalität“ (2023, 69) dienen. Einerseits bilden sowohl Erinnerung als auch Wissen zwei wesentliche Aspekte von Traditionalität, wonach Tradition als anthropologische Konstante gilt, andererseits sind „Konzeptionen von Erinnerung und Wissen innerhalb der islamischen Ideen- und Theologiegeschichte“ (Dziri 2023, 69) in besonderem Maße wirksam. Das, was Winter eine starke Tradition (2017, 287–288) nennt, die Zeit, Raum und Gesellschaft bzw. Sozietät zu einem „Orientierungsrahmen des Lebens“ (2017, 187) transformiert, leuchtet in den beiden Leitkategorien islamischer Traditionalität nach Dziri auf.

Erinnerung (Dziri 2023, 70–133) ist ein für die muslimische Kultur bedeutsamer Begriff, der als „Modus des Erhalts bedeutsamer Tradita fungiert“ (Dziri 2023, 134) und somit als *Modus der Tradition* untersucht wird, und zwar in einem heuristischen Sinne als „Idealtypus des islamischen Erinnerns“ (Dziri 2023, 101). Die Rekonstruktion der „Mechanismen der Verstetigung und Normierung von Erinnerung in der muslimischen Theologiegeschichte“ (Dziri 2023, 102) konzentriert sich auf den *isnād*, der als systemisch relevant und wirksames System untersucht wird, „welches als ein institutionalisierter Ausdruck des islamischen Erinnerns betrachtet und ausgeführt wird“ (Dziri 2023, 102). Die zweite Leitkategorie – *Wissen* (Dziri 2023, 134–175) – lenkt den Blick auf den *Gehalt der Tradition*, indem die „Ermittlung der Zwecke, der Modi und der Performanz des islamischen Wissens“ (Dziri 2023, 135) untersucht wird. Dabei gilt das „mutawātir-Paradigma“, demzufolge eine Überlieferung „mutawātir genannt [wird, M. T.], wenn sie mehrfach in voneinander unabhängigen Überlieferungswegen tradiert wird“ (Dziri 2023, 153). Das muslimische Verständnis von Wissen ist darüber hinaus auch „Erfahrungswissen, in Bräuchen und Gewohnheiten erprobtes und verbürgtes Handeln“ (Dziri 2023, 157).

Beide Leitkategorien schaffen „erst in ihrer Komplementarität die Grundlage für ein islamisches Traditionsverständnis“ (Dziri 2023, 135).

Von hier ausgehend, bedenkt Dziri „Bedingungen islamischer Aktualisierung von Tradition entlang diskurstheoretischer Erwägungen“ (Dziri 2023, 204), die in zwei Richtungen verlaufen: einmal ad intra innerhalb der islamischen Theologie und der muslimischen Gemeinschaft, zum anderen ad extra mit einer pluralen und weltanschaulich diversen Gesellschaft. „Es ist daher von zentraler gesellschaftlicher Bedeutung, dass sich Musliminnen und Muslime in intersubjektiv verständlicher und von Säkularität geprägter Sprachöffentlichkeit artikulieren“ (Dziri 2023, 212).

Zur Bedeutung traditionstheoretischer Vergewisserungen in der Theologie

Die Reflexion über Tradition, verstanden als theologische Kategorie, eröffnet Zugänge zu einem der jeweiligen Theologie zugrunde liegenden Weltverständnis, das seinerseits das Denken und Argumentieren, die Liturgie, das moralische Handeln, seine ethische Reflexion und nicht zuletzt auch die Alltagsfrömmigkeit prägt. Daher ist auch die „Reflexion der Traditionsthermeneutik essenziell für die Kommunikabilität des Glaubens“ (Höftberger 2023, 49). Die Kommunikabilität des Glaubens stellt Gläubige in weltanschaulich pluralen und säkularen Gesellschaften vor besondere Herausforderungen. Die von Winter angeführten fünf Vorurteile zum Stichwort Tradition sind gerade im Raum der medialen Öffentlichkeit, aber auch im Alltag gegenwärtig und prägen die Argumentationsszenarien. Der Frag-Würdigkeit religiöser Tradition muss sich die Theologie stellen. Eine traditionsthermeneutische Reflexion der Theologie vermag Kompetenzen zu fördern und zu stärken sowie solcher Art Vorurteilen entspannt (Werwick 2010) – und dabei doch engagiert für die Sache – zu begegnen. Die kritische und an Leitkategorien orientierte Reflexion der Erfahrung mit einem sich selbst absolut setzenden Traditionsverständnis in Geschichte und Gegenwart der eigenen Religion kann die Theologie als Gesprächspartnerin mit postsäkularen und traditionskritischen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft stärken. Diese Aufgabe stellt sich ihr in allen akademischen, gesellschaftlichen und religionsinternen Bereichen.

Traditionstheoretische Vergewisserungen, wie die von Dziri bedachte islamische Traditionsthermeneutik und daraus entwickelte Diskurstheorie, stellen eine notwendige Grundlage dar, das spezifische Verständnis der einzelnen theologischen Fachdisziplinen und das daraus begründete methodische Vorgehen und mögliche interdisziplinäre Aufgaben zu analysieren. So ergibt sich beispielsweise für die Koranhermeneutik die Aufgabe, „die Bedingungen fortschreitender Zeit und wechselnder gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen“ für den Prozess „der Bewahrung von Tradition“ (Ghaffar 2015, 178) zu bedenken.

Gleichgültig, ob nun die Religionspädagogik von der Theologie als eigene Fachdisziplin anerkannt wird oder nicht: Auch die Religionspädagogik ist auf traditionstheoretische Reflexionen der Theologie angewiesen. Zur Tradition gehört die Weitergabe des Glaubens und der Lebensformen des Glaubens wesentlich hinzu. Nicht nur die Gehalte religiöser Bildung, sondern auch die Art und Weise der Weitergabe sind von Tradition geprägt. Die für Bildungsprozesse allgemein und damit auch für religiöse Bildungsprozesse heute wichtige Frage nach der Förderung einer kritischen Urteilskompetenz kann nur dann von der Religionspädagogik auch theologisch begründet werden, wenn von der Theologie Traditionen kritischer Reflexion stark gemacht werden können. So geht beispielsweise die auf Subjektorientierung hin ausgerichtete Bildung im deutschsprachigen Raum methodologisch „subjekt-, interaktions- und kontextbezogen“ (Sejdini 2018, 25) vor und schließt damit Traditionskritik und eine kritische Reflexion des eigenen Glaubens ein.

Religionspädagogische Reflexionen

Die Religionspädagogik arbeitet neben der Theologie als Bezugswissenschaft eng mit den Humanwissenschaften zusammen, ist es doch ihre Aufgabe, Sinn und Zweck religiöser Bildung heute nicht nur für Gläubige, sondern für eine säkulare und weltanschaulich plurale Gesellschaft zu begründen. So ist Winters philosophische Grundlagenarbeit zur Traditionstheorie für die Religionspädagogik interessant, weil sie philosophisch-anthropologisch ein *Verständnis für Bildungsprozesse* bietet. Menschen können sich von konkreten Traditionen distanzieren. Dem Phänomen der Tradition, der Traditionalität menschlichen Lebens aber können wir uns nicht entziehen. Diese konkretisiert sich in unterscheidbaren Traditionen. Solche Traditionen sind in der schulischen Bildung in Form von Unterrichtsfächern gleichsam präsent. Jürgen Baumerts These von den Modi der Weltaneignung (2002) erhält damit eine zusätzliche Argumentationsstütze, denn die vier zu unterscheidenden Formen menschlicher Rationalität erweisen sich als eigene, im wörtlichen Sinne eigen-artige Zugänge zur Welt und zur Sinnfrage, deren fachspezifische Kontexte je eigene Traditionen ausprägen.

Die philosophischen Überlegungen Winters zu einer grundlegenden Traditionstheorie zeigen ebenso wie Dziris traditionstheoretische Untersuchung muslimischer Religionshermeneutik und Rahners Reflexionen zu dem sich wandelnden christlich-katholischen Verständnis von Tradition die enge *Verflechtung von Identitätsbildung und Tradition* auf. Bildungswissenschaften, (Religions-)Psychologie und Soziologie befassen sich mit sozialer und religiöser Identitätsbildung als einer besonderen Aufgabe der Jugend. Beschreibt Rahner für die (katholisch-)christliche Systematische Theologie die Notwendigkeit, im Spannungsfeld von Tradition und

Innovation zu arbeiten, um so „Identitätsvergewisserung und -sicherung auf der einen und (neuer) Identitätssuche auf der anderen Seite“ (2020, 172) leisten zu können, so weist dies für die christliche Religionspädagogik einen Weg, religiöse Bildungsprozesse heute sowohl theologisch als auch bildungstheoretisch begründen zu können. Denn gerade das Zusammenwirken von Innovation und Tradition kennzeichnet eine *ecclesia semper reformanda*, wobei „die Re-Konstruktion der Vergangenheit als Tradition“ (Rahner 2020, 172) als kreativer Aneignungsprozess verstanden wird. Dass Aneignungsprozesse immer individuell und kontextabhängig erfolgen, ist (mittlerweile) in den Bildungswissenschaften keineswegs nur im Bereich konstruktivistischer Lerntheorien anerkannt. Religionssoziologisch und -psychologisch betrachtet, stehen Kinder und Jugendliche heute in besonders herausfordernder Weise vor der Aufgabe, die eigene Identität in Auseinandersetzung mit den zum Teil (heftig) widerstreitenden Lebenswelten anderer zu erproben und sprachfähig zu machen. Eine solche Aufgabe ist anspruchsvoll und anstrengend gleichermaßen, denn allein die Wahrnehmung unterschiedlicher Traditionen fordert heraus, das als gewiss und wahr Erachtete von anderen angefragt zu wissen.⁹ Da die Bewahrung und das Leben von Tradition (Orthopraxie) für Gläubige einen hohen Stellenwert hat, wird es für sie zu einer zutiefst existenziellen Herausforderung, „[d]en Strom der einen Tradition im unendlichen Meer der vielen Traditionen am Leben zu erhalten“ (Dziri 2023, 4). Diese Herausforderung steigert sich, schaut man über die Grenzen der eigenen Religion hinaus. In ihrem Alltag sind Kinder und Jugendliche heute mit unterschiedlichen, ja auch widersprüchlichen Weltdeutungen und -erfahrungen konfrontiert. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, zu deren Überzeugungen und Haltungen kann als *soziale Identität* verstanden werden. Diese spielt gerade für die Identitätsbildung junger Menschen eine wichtige Rolle. Soziale Identität hat allerdings auch eine Kehrseite, wenn damit eine Ablehnung aller anderen Überzeugungen und Haltungen verbunden ist und daraus Fundamentalismen erwachsen (Pickel 2020). Diese Chancen und Gefahren sozialer Identität für die Praxis religiöser Bildungsprozesse zu beschreiben, theologisch wie humanwissenschaftlich zu reflektieren und diese Reflexion für die religionsdidaktische Praxis fruchtbar zu machen, stellt für die islamische wie die christliche Religionspädagogik eine bleibende Aufgabe dar.

Mehrfach ist bereits die *Sprachfähigkeit* angesprochen worden. Die Förderung der Sprachfähigkeit ist ebenfalls eine wichtige Aufgabe für die islamische und christliche Religionspädagogik, so z.B. im Rahmen der Ausbildung von Religions-

⁹ Für muslimische Kinder und Jugendliche ist die Erfahrung innermuslimischer Heterogenität und unterschiedlicher Traditionen des gelebten Islams, die im Religionsunterricht gleichsam personal greifbar wird, irritierend. Erklärungen der Eltern und Begleitung von Religionslehrerinnen und -lehrern sind hier gefragt (Kamcili-Yıldız 2023, 72–73).

lehrerinnen und -lehrern. Für den islamischen Religionsunterricht (IRU) kommt hinzu, dass die Aufgabe „religiöse Traditionen und Erfahrungen in deutscher Sprache [zu, M. T.] erschließen“ (Isik und Kamcili-Yildiz 2023, 48), nur geleistet werden kann, wenn vonseiten der Theologie eine entsprechende Grundlage geschaffen wird. Dabei geht es nicht allein darum, theologisch relevante Fachtermini verständlich zu erläutern, sondern auch darum, islamische Glaubenstradition und muslimische Kulturtradition für Menschen anderer Weltanschauungen und für den säkularen Sozialraum verständlich vermitteln zu können. Für die christliche Religionspädagogik ist die Förderung der Sprachfähigkeit in Sachen Religion keineswegs eine geringere Herausforderung. Einerseits beginnt die christliche Theologie erst langsam um eine sprachsensible Kommunikation des Evangeliums zu ringen, andererseits führt die schwindende religiöse Sozialisation dazu, dass religiöse Sprache zu einer Art Fremdsprache (Altmeyer 2011) geworden ist.

Wie die christliche, so beruft sich auch die islamische Tradition auf ein konkretes geschichtliches Ereignis. Um die in der menschlichen Geschichte sich ereignende Offenbarung und die damit verbundenen Erfahrungen weitergeben zu können, muss das *traditum* jeweils neu in der Gegenwart der Menschen erfahrbar sein. Eine solche Vergegenwärtigung des Offenbarungsereignisses gehört zur *liturgischen Praxis* der Glaubensgemeinschaft, so z.B. in muslimischen Gemeinden die Rezitation des Koran oder für katholische Gemeinden die Feier der Eucharistie. Eine solche – auch ästhetisch wahrnehmbare – Vergegenwärtigung lässt das *traditum*, die Glaubensinhalte und die damit verbundene religiöse Praxis für die Gläubigen lebendig werden. Dazu braucht es einen Prozess der Aneignung des Glaubens durch den Einzelnen, durch das lernende Subjekt. Die von Dziri herausgearbeiteten Leitkategorien des Wissens und der Erinnerung werden in solchen Prozessen wirksam.¹⁰ Der Religionspädagogik stellt sich insbesondere für den Lernort Schule und den Religionsunterricht die Aufgabe, subjektorientiertes Lernen (Isik und Kamcili-Yildiz 2023, 23–34) zu ermöglichen. Hat das „muslimische Verständnis von Wissen und Wissenschaften [...] das kulturelle Erscheinungsbild muslimischer Lern- und Lehranstalten wie auch die Bedeutsamkeit didaktischer Instrumente stark geprägt“ (Dziri 2023, 174), so muss die islamische Religionspädagogik begründen, ob und inwiefern das bildungstheoretisch zugrunde gelegte Verständnis von Subjektorientierung und die Grundlagen islamischer Tradition,

¹⁰ Wissen und Erinnerung sind auch für die christliche Theologie wichtige Termini. Ein komparativ-theologischer Vergleich der von Dziri erläuterten Leitkategorien mit dem Verständnis von Wissen und Erinnerung als möglichen Leitkategorien in der katholischen Theologie wäre sicherlich nicht nur theologisch interessant, sondern böte auch der jeweiligen Religionspädagogik die Chance, z. B. unterschiedliche Gehalte und Färbungen von Erinnerung religionsdidaktisch für interreligiöse Lernprozesse aufzugreifen.

wie sie sich in den Leitkategorien von Wissen und Erinnerung nachweisen lassen, für Lernprozesse heute fruchtbar gemacht, wie *Subjekt und Tradition* aufeinander bezogen werden können.

Wie religiöse Sprachbildung, Identitätsbildung, Erfahrungen von Heterogenität in Religion und Gesellschaft und nicht zuletzt auch ein Verständnis für die *Bedeutung von Tradition in ihrer Weite und Tiefe* im schulischen Religionsunterricht gefördert werden können, zeigt ein Beispiel von Naciye Kamcili-Yıldız zur ‘āšūrā (2023, 69 – 76). Die ‘āšūrā wird in beiden muslimischen Konfessionen (schiitisch wie sunnitisch) gefeiert, allerdings zeigen sich in Form und Gehalt – in der Art und Weise, wie das Fest gefeiert wird, und in den historischen Erinnerungen einschließlich deren theologischer Begründungen – deutliche Unterschiede, ja geradezu widerstreitende Aspekte. Denn die ‘āšūrā steht – gleichsam als greifbares Symbol für innermuslimische und theologische Heterogenität – für „das traumatische Erlebnis und die größte Katastrophe der islamischen Geschichte“ (Kamcili-Yıldız 2023, 72): die Spaltung der muslimischen Gemeinde in Sunnitern und Schiiten. Für den schiitischen Islam bildet die ‘āšūrā den Höhepunkt des Festkalenders, sie ist Erinnerung an das Martyrium Husains und damit wesentliche Grundlage für die Identität der schiitischen Gemeinden. Im sunnitischen Islam ist ‘āšūrā „ein positiv besetzter Freudentag“ (Kamcili-Yıldız 2023, 71), der an Gottes Rettungshandeln in Zeiten menschlicher Not erinnert, so der Rettung der Israeliten bei ihrer Flucht aus Ägypten oder der Anlandung der Arche Noahs nach der Flut. Da eine Legende davon erzählt, dass Noah mit den anderen Menschen an Bord der Arche ein Freudentfest gefeiert hat, zu dem eine Suppe mit den Resten des Proviantes an Bord bereitet worden ist, wird in vielen sunnitischen Familien eine aus verschiedenen Cerealien bestehende Suppe zubereitet und mit Nachbarn geteilt (Kamcili-Yıldız 2023, 71): die ‘āšūrā-Suppe. Wird im IRU dieses Fest zum Thema gemacht, stoßen *widerstreitende Erinnerungen* aufeinander. Neben der Aneignung von *Wissen*, das über die bisherigen Erfahrungen muslimischer Kultur im Kontext der eigenen Konfession hinausgeht, wird ein *innermuslimischer Perspektivenwechsel* gefördert, der über die Wahrnehmung der Opfer, der Täter, der Rolle der damaligen Gemeinde und der gesellschaftlichen Verhältnisse (Kamcili-Yıldız 2023, 74) die eigene Religionsgeschichte kritisch (im Sinne der Unterscheidungsfähigkeit¹¹) beleuchten lässt. Dazu bedarf es angemessener Unterrichtsmaterialien, die den mit der Wahrheitsfrage verbundenen emotionalen Befindlichkeiten der Jugendlichen gerecht werden und dazu verhelfen, „die Schatten der Vergangenheit [...] und [den] Antagonismus zwischen den beiden Hauptkonfessionen“ (Kamcili-Yıldız 2023, 71) so weit aufzufangen, dass ein Nachdenken über konfessionelle Identität, über „Mechanismen der

¹¹ Auf diese Weise kann Ambiguitätstoleranz angebahnt und vertieft werden.

Demütigung, Ausgrenzung, aber auch der Gewalt zwischen den beiden Hauptströmungen“ (Kamcili-Yıldız 2023, 73) ermöglicht wird.

Literaturverzeichnis

- Alsoufi, Rana, Serdar Kurnaz und Mira Sievers. „Einführung“. *Wege zu einer Ethik. Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen moderner Herausforderung und islamischer Tradition*. Hg. Rana Alsoufi, Serdar Kurnaz und Mira Sievers. Baden-Baden: Nomos, 2023. 7–14.
- Altmeyer, Stefan. *Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.
- Assmann, Aleida. „Arbeiten am Traditionsbegriff“. *Tradition und Traditionsverhalten. Literaturwissenschaftliche Zugänge und kulturhistorische Perspektiven*. Hg. Philip Reich, Karolin Toledo Flores und Dirk Werle. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2021. 47–62.
- Baumert, Jürgen. „Deutschland im internationalen Bildungsvergleich“. *Die Zukunft der Bildung*. Hg. Nelson Killius, Jürgen Kluge und Linda Reich. Frankfurt a. M.: Edition Suhrkamp, 2002. 100–150.
- Borsche, Tilman. „Tradition. I. Philosophisch-anthropologisch“. ³*Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2006), 148–149.
- Burrichter, Rita. „Bedeutung der ‚Optionalität religiöser Bindung‘ für die Ziele religiöser Bildung. Perspektiven des christlichen Religionsunterrichts im Horizont von Entraditionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung“. *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*. Hg. Christian Ströbele. Regensburg: Friedrich Pustet, 2020. 134–145.
- Diensberg, Thomas, Thomas Eggensperger und Ulrich Egel (Hg.). *... am Ende ganz allein? Gemeinschaftsbildung in post-traditionalen Zeiten*. Münster: Aschendorff, 2017.
- Drumm, Joachim. „Tradition. V. Systematisch-theologisch“. ³*Lexikon für Theologie und Kirche* 10 (2006), 155–157.
- Dürnberger, Martin. „Tradition“. *Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Hg. Cornelia Dockter, Martin Dürnberger und Aaron Langenfeld. Paderborn: Schöningh, 2021. 161–162.
- Dziri, Amir. *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2023.
- Gabriel, Karl. „Tradition im Kontext entraditionalisierter Gesellschaft“. *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche*. Hg. Karl Gabriel et al. Freiburg i. Br.: Herder, 1991. 69–88.
- Ghaffar, Zishan Ahmad. „Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie“. *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*. Hg. Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begić, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele. Regensburg: Friedrich Pustet, 2015. 174–187.
- Höftberger, Elisabeth. *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog*. Bielefeld: transcript, 2023.
- Isik, Tuba und Naciye Kamcili-Yıldız. *Islamische Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Unterricht und Studium*. Paderborn: Brill Schöningh, 2023.
- Kamcili-Yıldız, Naciye. „Katastrophen als Thema der Islamischen Religionspädagogik“. *Katastrophe. Religiöse Bildung angesichts von Kriegs- und Krisenerfahrungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Hg. Richard Janus, Naciye Kamcili-Yıldız, Marion Rose und Harald Schroeter-Wittke. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2023. 65–76.

- Kattan, Assaad Elias. „Heilige Tradition? Reflexionen und Beispiel zu Tradition und Traditionskritik“. *Zwischen Glaube und Wissenschaft. Theologie in Christentum und Islam*. Hg. Mohammad Gharaibeh, Esnaf Begić, Hansjörg Schmid und Christian Ströbele. Regensburg: Friedrich Pustet, 2015. 165 – 173.
- Pickel, Gert. „Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?“. *Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik* 1 (2020): 1 – 40.
- Rahner, Johanna. „Weil Veränderung geschieht... Warum Tradition und Innovation unaufgebbare Grundmodi kirchlicher Lehre sind und wie die Dogmatik dazu beitragen kann, beides für eine Reform der Kirche präsent zu halten“. *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform*. Hg. Stefan Kopp. Freiburg i. Br.: Herder, 2020. 159 – 196.
- Sejdini, Zekirija. „Wer das eigene Ufer nie verlässt, wird Neues nicht entdecken.‘ Herausforderungen für die islamische Religionspädagogik im europäischen Kontext“. *Islam in Europa. Begegnungen, Konflikte und Lösungen*. Hg. Zekirija Sejdini. Münster: Waxmann, 2018. 17 – 32.
- Werbick, Jürgen. „Die Angst vor dem Verlust der Gewissheiten – und wie Religionen mit ihr umgehen können. Eine Problemskizze“. *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*. Hg. Jürgen Werbick, Muhammad Sven Kalisch und Klaus von Stosch. Paderborn: Schöningh, 2010. 143 – 165.
- Wiedenhofer, Siegfried. „Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen“. *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche*. Hg. Karl Gabriel et al. Freiburg i. Br.: Herder, 1991. 127 – 172.
- Winter, Arne. *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

