

**Erschienen in:** Hermann Mückler / Gerald Faschingeder (Hg.): Tradition und Traditionalismus. Zur Instrumentalisierung eines Identitätskonzepts. Wien 2012: Promedia Verlag & Südwind: 25-36

*Hakan Gürses*

## **Verzeitlichung – Entzeitlichung**

### **Zur Rolle der Texthermeneutik bei der Konstruktion von Traditionen**

Hereke, eine Ortschaft am Marmarameer unweit von Istanbul, ist bekannt für seine Teppiche. Dort werden die wohl begehrtesten Seidenteppiche geknüpft, deren Kaufwert mittlerweile exorbitante Höhen aufweist. In den letzten Jahren kamen in China hergestellte Imitate auf, „China-Hereke“ genannt, die mitunter für ein Zehntel des Originalpreises zu haben sind. Durch Einführung eines Zertifikats versuchen die Herstellerinnen und Händler wirklicher Hereke-Teppiche seit einiger Zeit, die gängige Praxis, dass die chinesischen Produkte mit dem Verweis „Made in Hereke“ versehen werden, im EU-Raum zu unterbinden. Ein Freund, der in der Türkei als Reisebegleiter arbeitet, erzählte mir dazu die folgende Geschichte: Nach Einführung des Zertifikats habe man in der VR China im Schnellverfahren eine Kleinstadt gebaut und ihr den Namen Hereke gegeben. Nun dürfen die Teppiche offiziell diese Provenienz-Bezeichnung tragen, denn sie sind ja in „Hereke“ erzeugt worden. Wahrscheinlich wird man in 50 Jahren, wenn von Teppichen traditionell höchste Qualität die Rede ist, nur mehr an Hereke/China denken. Falls diese Geschichte nicht wahr ist, so ist sie doch gut erfunden.

Ist sie auch ein gutes Beispiel für die Entstehung von Traditionen?

Traditionen mögen Erfindung, Konstruktion oder Imagination sein – um diese unterschiedlichen Begriffe hier unvorsichtigerweise als Synonyme zu gebrauchen. Was aber bedeutet es, etwas sei „erfunden“, „konstruiert“ oder „imaginiert“? Gewiss nicht, dass es das Erfundene, Konstruierte und Imaginäre nicht gibt. Es gibt sie, wenn auch nicht in dem Sinne, wonach es eine Nase in meinem Gesicht gibt oder einen Apfel in meinem Kühlschrank. Es gibt sie aber als epistemologische Kategorien, als semantische Referenzen, als semiologische Signifikate und – um mit Judith Butler

(Butler 1997) zu sprechen – als sozial und politisch wirksame „Materialisierungen“. Lüge, Trugbild oder falsches Bewusstsein sind keine passenden Metaphern, um die Existenz von Konstrukten (bzw. Erfindungen oder Imaginärem) zu beschreiben und verständlich zu machen. Da sie sprachliche, epistemische und politische Bezugspunkte bilden, besitzen Konstrukte eine eben sprachliche, epistemische und politische Realität, jedenfalls real wahrnehmbare Effekte.

Traditionen sind just durch ihren Effekt, eine zeitlose Vergangenheit zu erfinden und eine unendlich ausdehnbare Zukunft zu imaginieren, imstande, in der Gegenwart ein Kollektiv zu begründen. Sie schaffen es, dass die kontingente Kombination von Versatzstücken (Wissen, Artefakte, Rituale, Vorstellungen vom guten Leben, Werte, Eigentümlichkeiten etc.) durch Angehörige des Kollektivs als kohärent empfunden wird, und sie können Handlungen anleiten und legitimieren.

Darum sollten wir uns der Frage widmen, wie ein solcher Konstruktionsprozess selbst aussieht und – um mit Michel Foucault zu reden – mit welchen Machtdispositiven das Konstrukt verwoben ist. Denn schließlich geht es ja darum, gegenwärtige Selbstverständlichkeiten in ihrer historischen Genese und somit in ihrer Veränderbarkeit sichtbar werden zu lassen. In diesem Sinne will ich im vorliegenden Aufsatz versuchen, anhand zweier „Sekundärdiskurse“ (vgl. Gürses 1996) einige Überlegungen zur konstitutiven Rolle der Texthermeneutik bei Tradition anzustellen. Zuerst wird von Kommentar die Rede sein, der durch die Ausführung einer Doppelfunktion zur Konstruktion von Tradition wesentlich beiträgt. Kommentar steht hier stellvertretend für alle exegetischen Verfahren: für Auslegung, Deutung oder Interpretation. Ihm wird (in historischer Hinsicht, auf die ich weiter unten eingehen möchte) in der Regel ein anderer Diskurstyp entgegengesetzt, die Kritik, welcher wiederum für alle Handlungen, Tugenden und Sprechakte steht, die sich als Widerstand, Ablehnung und Entlarvung begreifen. Auch Kritik spielt jedoch, indifferent als bloßes interpretativ-hermeneutisches Verfahren begriffen, eine wichtige Rolle dabei, Traditionen aufrechtzuerhalten und als selbstverständlich erscheinen zu lassen. Der Analyse dieser verkürzten Auffassung von Kritik wird ein Ausloten der Gemeinsamkeiten der beiden Sekundärdiskurse folgen.

Zunächst jedoch möchte ich jenen Begriff kurz umreißen, der eigentlich im Zentrum dieses Beitrags steht: Tradition.

## **Begriff Tradition**

Ein erster Fokus auf „Tradition“ beschwört Begriffe herauf, die den Gegenstand verschiedener Forschungsrichtungen bilden: Kultur, Identität, kollektives bzw. kulturelles Gedächtnis, Wiederholung/Differenz, Nationalismus ... Wie kann angesichts so vieler und offenkundig nicht scharf voneinander abgrenzbarer Forschungsgegenstände über Tradition reflektiert werden, ohne dabei stillschweigend das zu wiederholen, was über diese Themenbereiche gesagt und geschrieben wurde? Wie kann aber gleichsam Tradition erfasst werden, ohne dabei diese semantische und gegenständliche Nachbarschaft zu leugnen?

Die historischen Wörterbücher verzeichnen zu „Tradition“ (griech. *παραδιδόναι* / *παράδοσις*; lat. *traditio* / *tradendum*) eine Begriffsgeschichte, die kontinuierlich von der Antike in die Moderne führt. Etymologisch hängt der Begriff mit „Gabe“ und „Herkunft“ ebenso zusammen wie mit „Lehre“. Die Überlieferung und das Überlieferte, die Weitergabe und das Erbe sowie die Annahme all dessen bestimmen als Subjekte und interaktive Prozesse die ursprüngliche Semantik des Wortes (vgl. Wiedenhofer 1990: 611ff). Aber auch im Sinne von „ausliefern“ oder „verraten“ findet das griechische Wort *paradidonai* etwa im Neuen Testament Gebrauch, insbesondere im Zusammenhang mit der Auslieferung Jesu an die römischen Herrscher (vgl. Wilhelm-Bantel 2004).

Kleine Anmerkung am Rande: Wie bei den meisten kulturwissenschaftlichen Termini tritt auch bei „Tradition“ während eines Bestimmungsversuchs der selbstreferenzielle Charakter zutage. So ist es „üblich“ (ein Wort, das Traditionen begründet), zur Begriffsbestimmung Wörterbücher heranzuziehen. Zugleich ist das Wörterbuch einer der besten Träger der Überlieferung, jedenfalls in einer bestimmten, der abendländischen, Tradition. Auch die soeben verwendeten Begriffe „Antike“ und „Moderne“ weisen freilich auf dieselbe Tradition der historischen Einteilung und Namengebung hin.

Wie viele Schlüsselwörter unserer Gegenwart hat auch „Tradition“ zunächst eine rein deskriptive Wurzel, aus der im Zuge metaphorischer Verwendungen nach und nach normative Bedeutungsweige erwachsen. So ist die antike Bedeutung von *paradosis* zunächst juristischen Charakters und beschreibt schlicht die Weitergabe eines Gegenstandes durch Erbschaft oder im wirtschaftlichen Austausch, beispielsweise

durch Verkauf (Wiedenhofer 1990: 609f). Nach vielen Auffächerungen erfährt „Tradition“ insbesondere durch Max Webers Definition (vgl. Weber <sup>3</sup>2000, <sup>5</sup>2002) einen Wandel hin zu einer Norm, an der Handlungs- und Gesellschaftstypen gemessen und unterschieden werden können: moderne versus traditionelle Gesellschaft.

All diese Bedeutungssegmente, auch jene, die zwischen der wirtschaftsrechtlich-deskriptiven und soziologisch-normativen Funktion angesiedelt waren, hallen noch heute im Traditionsbegriff nach. Zusammen mit den oben genannten Nachbarbegriffen ergibt sich somit ein viel zu großes semantisches Feld, als dass eine wissenschaftliche Verständigung über „Tradition“ ohne weiteres möglich wäre. Im Sinne eines Provisoriums schlage ich daher drei Bedeutungsniveaus vor, die ich – zumal im Rahmen des vorliegenden Textes – voneinander unterscheiden möchte. Allerdings sind die Grenzen zwischen den drei Bedeutungen nicht scharf gezogen, sondern fließend. Zudem möchte ich die heute nur noch teilweise gebräuchliche fachspezifische Bedeutung des Wortes in der Rechtssprache (als Weitergabe eines Gegenstandes) aus naheliegenden Gründen aussparen.

1. Die ethnografische Bedeutung: Dieser erste Bereich umfasst fast alles, was mit dem ethnografischen Kulturbegriff assoziiert wird: Ritual, Brauchtum, Gepflogenheit, Kult, Sagen und mythische Erzählungen, Volkstänze, Volksmusik, Trachten, Sprichwörter, Weisheitslehren, übernommene Wertvorstellungen, Handlungsvorschriften, tradierte soziale Rollen usw. (zum Kulturbegriff vgl. Gürses 2003). Gabe gehört genauso zu diesem Bedeutungsfeld wie Herkunft und Identität; aber auch das Überlieferte, also das kulturelle Erbe korrespondiert mit dem ethnografischen Begriff von Tradition: eine Macht, die durch ethnische, kulturelle, sprachliche und religiöse „Anrufungen“ Kollektive konstruiert, von ihren TrägerInnen zumeist unkritisch angenommen wird, diese einengt und durch „falsches Bewusstsein“ ihre Binnendifferenzen, vor allem ihre unterschiedlichen Interessen verdeckt. Das jedenfalls ist die Annahme, die in der Aussage „Traditionen sind Erfindungen“ zum Ausdruck kommt.

2. Die soziologische Bedeutung: Wie soeben erwähnt, handelt es sich bei diesem Bedeutungsfeld des Traditionsbegriffs um den dichotomen Gegensatz zwischen Moderne und Tradition, verstanden als (Ideal-)Typen wie auch als historische (Entwicklungs-)Phasen. Dieser Gegensatz wird jeder Gesellschaft aufgezwungen und

dient somit als Gradmesser für Distinktion: Eine Gesellschaft ist entweder modern oder traditionell. Es handelt sich dabei um kein bloß modernisierungstheoretisches Relikt; die Annahme unterschiedlicher Typen oder Entwicklungsphasen von Gesellschaften kursiert in heute weitgehend populären sozialwissenschaftlichen Schulen wie der Systemtheorie durchweg, wenn auch unter anderer Begrifflichkeit (etwa: „Ausdifferenzierung“) munter weiter. „Tradition“ wird in diesem Zusammenhang zumeist in der adjektivischen Form als „traditionell“ (oder traditional) gebraucht und lässt auch in ihrer deskriptivsten Verwendung an normative Typologien wie „Rückständigkeit“ oder „Vormodernität“ gemahnen.

3. Die literaturwissenschaftliche Bedeutung: Dieses Bedeutungsfeld entspringt der „hohen“ semantischen Sphäre der Kultur, womit es den diametralen Gegensatz zum erstgenannten Bedeutungsfeld, dem ethnografischen, bildet. Das Wort „Tradition“ bezeichnet in literaturwissenschaftlicher Hinsicht einen intendierten Prozess der Weitergabe und Übernahme. Gemeint ist der beständige Rekurs auf einen Kanon von Lehren, Methoden und Werken samt deren AutorInnen, den jede wissenschaftliche Disziplin für sich zu errichten hat und der identitätsstiftend für die „Kultur“ ist. Das Paradigma des wissenschaftlich zu begründenden Kanons mag vornehmlich in der Literaturwissenschaft zu orten sein; es wird indes von allen Kultur- und Geisteswissenschaften (und der dazugehörigen Bildung) geteilt. Ein Beispiel: Während die ethnografische Bedeutung von „Tradition“ die Religion im Sinne hat (religiös begründete, überlieferte und übernommene Haltungen und Wertvorstellungen), korrespondiert der literaturwissenschaftliche Traditionsbegriff mit der Religionswissenschaft.

Die hier etwas schematisch unterschiedenen drei Begriffsebenen werde ich wieder aufnehmen, nachdem ich unten die traditionskonstitutive Rolle von Kommentar und Kritik beschrieben habe.

### **Kommentar**

Im Zuge der gegenwärtigen europäischen „Islamdebatten“ wurde nicht selten darauf hingewiesen, der Islam sei deswegen eine rückwärtsgewandte und den Fanatismus fördernde Religion, weil die herrschende Koranexegese auf eine strenge und zentristische Weise geschehe und letztlich auch überholt sei. Was vor allem

bemängelt wird, ist eine wissenschaftliche Koraninterpretation und damit zusammenhängend eine Traditionskritik. Wie diese Annahme sogar in einem Zeitungsinterview einer wohlwollenden und pro-islamisch eingestellten Expertin mitschwingt, zeigt das folgende – relativ beliebig gewählte – Zitat: „Gudrun Krämer, Professorin für Islamwissenschaft an der Freien Universität, ist fasziniert von den Bürgerbewegungen im arabischen Nahen Osten, dessen Geistes- und Kulturgeschichte sie seit Jahrzehnten erforscht. ‚Das sind Bewegungen, die ernsthaft freiheitliche Ordnungen wollen‘, sagte Krämer jetzt zum Auftakt der öffentlichen Vorlesungsreihe ‚Islam kontrovers‘. Mit den Freiheitsbewegungen könnte das im Westen verbreitete Bild des Islam ins Wanken geraten, sagt Krämer. [...] Sind die Muslime damit in der Moderne angekommen? Das Potenzial der gegenwärtigen Entwicklungen sei noch nicht absehbar, sagt Krämer. Jedenfalls sei die Demokratiebewegung noch nicht begleitet von reflexiver Traditionskritik – ein Merkmal der Moderne. Es müsse sich noch zeigen, ob sich tatsächlich ‚Felder für freies Denken und auch für abweichende Lebensentwürfe‘ öffneten. Dass das Verlangen nach einem freiheitlichen Rechtsstaat mit engen Vorstellungen vom richtigen Leben nach Koran und Sunna nicht vereinbar seien, werde noch nicht diskutiert.“ (Burchard 2011)

Dieser Befund ist insofern interessant, als hier zwei hermeneutische Verfahren, die auf unterschiedliche Weise der Tradierung der heiligen Texte dienen, nämlich Kommentar und Kritik, stillschweigend als eine Einheit dargestellt werden. Allerdings gilt eine solche Austauschbarkeit der beiden hermeneutischen Akte – historisch besehen – nicht einmal für die christlich-abendländische Tradition, die ohne Zweifel das unausgesprochene Hinterland dieses Befundes bildet. Kommentar ist nicht gleich Kritik – mehr noch: lange Zeit bestand eine unerbittliche Konkurrenz zwischen diesen beiden Sekundärdiskurstypen um die Hoheit in der Textrezeption. Für Foucault handelt es sich sogar um eine strukturelle Konkurrenz: „Seit der Klassik stehen sich Kommentar und Kritik in einem tiefen Gegensatz gegenüber. [...] Diese beiden Arten für die Sprache, zu sich selbst eine Beziehung herzustellen, werden künftig in eine Rivalität eintreten, aus der wir noch nicht herausgekommen sind. [...] Solange indes die Zugehörigkeit der Sprache zur Repräsentation in unserer Zivilisation nicht gelöst oder zumindest umgangen wird, werden alle sekundären Sprachen in der Alternative der Kritik oder des Kommentars erfasst werden; und sie

werden sich bis ins Unendliche in ihrer Unentschiedenheit vervielfältigen.“ (Foucault<sup>3</sup>1980:117f)

In der Anfangsphase aller drei Offenbarungsreligionen mit heiligen Büchern (spätestens jedenfalls ab dem 2. Jahrhundert) fungierte der Kommentar als ausschließliches hermeneutisches Instrumentarium. Der wichtigste Grund hierfür ist wohl in der Dignität zu finden, die den heiligen Texten in Bezug auf ihren Wahrheitsgehalt zuteil wurde. Gershom Scholem spricht von einer „Annahme über die Natur der Wahrheit, die für das rabbinische Judentum, wie vielleicht für jede traditionelle Religionsverfassung, charakteristisch ist“ (Scholem 1970:100). Demnach ist „alle Wahrheit“ in den Offenbarungen, vor allem in deren schriftlicher Form, den heiligen Büchern, für alle Zeiten festgelegt. Scholem weiter: „Im Grunde braucht sie [die Wahrheit] nur überliefert zu werden. Die Originalität des Forschenden hat ein doppeltes Gesicht. Er entwickelt und erklärt in seiner Spontaneität das, was vom Sinai her überliefert ist; sei es, daß es stets bekannt war, sei es, daß es in Vergessenheit geraten und wieder aufgestellt werden muß. Die Anstrengung des Wahrheit Suchenden besteht nicht darin, sich etwas auszudenken, sondern vielmehr darin, sich in die Kontinuität der Tradition des göttlichen Wortes einzuschalten und das, was ihm von dorthin zukommt, in seiner Beziehung auf sein Zeitalter zu entfalten. [...] Mit anderen Worten: nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.“ (Scholem 1970:101)

In diesem Zitat ist auch das ganze Spannungsfeld beschrieben, das zwischen den heiligen Büchern und der Tradition herrscht. Kommentar ist die einzige Sprech- und Schreibweise über jene Texte, in denen die Wahrheit zwar ein für allemal ihren Niederschlag gefunden hat, aber weder für die nächste Generation noch sogar für die eigene gänzlich verständlich ist. Es handelt sich hier um eine Aufgabe, die der Paradoxie entspringt, welche allen für heilig (oder kulturkonstitutiv) gehaltenen Texten eingeschrieben ist. Wenn ein Text die zeitlose Wahrheit enthält, muss er auch über allen Zeiten stehen. Da er aber schließlich ein Text ist, somit allein schon sprachlich ein Kind seiner Zeit, und daher von Generation zu Generation zunehmend dunkle Stellen beinhalten wird, muss er für das jeweils neue Zeitalter verständlich gemacht und von neuem legitimiert werden. Was kann diese Aufgabe besser erfüllen als der Kommentar? „Einerseits ermöglicht er [der Kommentar] (und zwar endlos), neue Diskurse zu konstruieren: der Überhang des Primärtextes, seine Fortdauer, sein

Status als immer wieder aktualisierbarer Diskurs, der vielfältige oder verborgene Sinn, als dessen Inhaber er gilt, die Verschwiegenheit und der Reichtum, die man ihm wesenhaft zuspricht – all das begründet eine offene Möglichkeit zu sprechen. Aber andererseits hat der Kommentar, welche Methoden er auch anwenden mag, nur die Aufgabe, das *schließlich* zu sagen, was *dort* schon verschwiegen artikuliert war. Er muß (einem Paradox gehorchend, das er immer verschiebt, aber dem er niemals entrinnt) zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“ (Foucault 1977:18)

Der Kommentar hat tatsächlich eine paradox anmutende Doppelfunktion: die für eine Religion zentralen Texte einerseits der Gegenwart – sei es auch „nur“ sprachlich – zu vermitteln, andererseits jedoch just durch die unaufhörliche Auslegung diese Texte (oder eine Textsammlung) über die Zeit zu erheben. Kurz gesagt bewirkt der Kommentar gleichsam eine Verzeitlichung und Entzeitlichung von Texten. Somit haben wir eine Umschreibung dessen, was oben als Tradition bezeichnet wurde: Überlieferung und Lehre, Weitergabe und Erbschaft, organisiertes Erinnern und Vergessen. Dass diese Aufgabe in allen Offenbarungsreligionen der Klerus übernommen hat, lässt schon die Vehemenz der Machtverhältnisse im Umfeld von Schrift und deren Exegese erahnen. „Die allegorische Exegese oder Allegorese hat in allen Religionen mit heiligen Urkunden eine große Rolle gespielt, um den feststehenden Formulierungen einen neuen und zeitgenössischen Inhalt beizulegen und dadurch auch die Autorität kanonischen Schrifttums zu bewahren.“ (Galling<sup>3</sup>1957, zit. nach Szondi 1975:16)

Dies entspricht dem ebenso paradoxen Akt der gleichzeitigen Profanierung (verständlich machen in anderen, nicht sakralen Worten) und Sakralisierung (verewigen als zeitlose Wahrheit) sowie dem Akt der Legitimierung der Texte, die wiederum die Legitimation des Kommentars und des Autors als Autorität nach sich ziehen soll (*auctor* als *auctoritas*). Umberto Eco zählt mehrere Probleme auf, deren Bewältigung in der Spätantike und im Frühmittelalter für das Christentum eine der wichtigsten Aufgaben darstellte: „Die Schriften waren in den Rang gerückt, alles auszusagen, und dies war zuviel für Interpreten, die die Wahrheit suchten. [...] Ihre Lektüre mußte durch einen Code geregelt werden [...]. Wie sollte man das Buch der Bücher lesen, ohne darin neue Dinge zu entdecken, vielmehr immer nur die gleiche

fortdauernde Wahrheit, die in ständig anderer Weise formuliert war: *non nova sed nove?* [...] Wie kann die Autorität die Interpretation legitimieren, wenn sie ihrerseits von der Interpretation legitimiert wird?“ (Eco 1987:19f)

Der Kommentar kommt diesen Anforderungen nach, indem er den Text als eine Art „Behälter“ nutzt, der alles Nötige enthält, damit die oben aufgezählten paradoxen Akte (Verzeitlichung und Entzeitlichung; Profanierung und Sakralisierung; Legitimation und Legitimiertwerden) wieder an ihm, dem Text, vollzogen werden können. Der Text ist alles: Gegenstand und Regel, Quelle und Methode, Inhalt und Form. Es gibt für den Kommentar keine Faktoren außerhalb des Textes, die für das hermeneutische Verfahren von Belang sein könnten. Gerade in der „Konsolidierungsphase“ des Christentums hat Origenes – in seinem Regulierungsversuch der Lektüre von heiligen Texten – diesen Anspruch normiert. Der mehrfache Schriftsinn, die herrschende christliche Lehre bis ins 16. Jahrhundert hinein, wird darin eingeleitet (vgl. Gürses 2006): „Der uns richtig erscheinende Weg zum Umgang mit den Schriften zum Verständnis ihres Sinnes ist folgender; er läßt sich in den Schriftworten selber aufspüren. [...] Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.“ (Origenes <sup>3</sup>1992:709, 711)

Der Kommentar spielte allerdings nicht nur bei der Exegese der heiligen Texte die Hauptrolle. Auch die profanen Texte, die in einem kulturkonstitutiven Sinne von großer Relevanz waren, wurden im nämlichen Zeitraum und sogar darüber hinaus (fallweise auch davor) durch Kommentar tradiert und legitimiert. Die Homer-Exegese hatte in der griechischen Antike einen vergleichbaren Stellenwert und Wirkungsradius wie die Bibel-, Talmud- oder Korandeutungen in der Spätantike bzw. im Mittelalter. (vgl. Szondi 1975:15f) Die Kommentare zu den Texten von Shakespeare oder Goethe sind Legion, und das ungebrochen bis heute (vgl. Steiner 1990:40ff). Durch die vielen Werkinterpretationen wurden „unzeitgemäße“ Philosophen wie Nietzsche und Wittgenstein in die Tradition eingereiht; in Österreich etwa ist die Überlieferung mit allen Kräften dabei, sich einen „Nestbeschmutzer“ wie Thomas Bernhard mit Haut und Haar einzuverleiben.

Der Kommentar ist ein machtvoller Sekundärdiskurs, der an der Konstruktion der Tradition – durch die oben geschilderte paradoxe Funktion – einen wesentlichen Anteil hat. Denn ohne diesen hermeneutischen Doppelakt der Verzeitlichung und

Entzeitlichung würden Texte ihre Relevanz einbüßen, ihr Stellenwert würde der folgenden Generation nicht einleuchten, und sie würden von Generation zu Generation unverständlicher werden, somit ohne jede praktische Bedeutung und ohne Nutzen für die Ordnung, die wir „Kultur“ nennen. Mit Rekurs auf Maurice Halbwachs beschreibt Jan Assmann die traditionsstiftende Rolle des Kommentars wie folgt: „Mit dem unvermeidlichen Wandel der sozialen Milieus setzt Vergessen der in sie eingebetteten Erinnerungen ein. Die Texte verlieren damit ihre (Selbst-)Verständlichkeit und werden auslegungsbedürftig. An die Stelle kommunikativer Erinnerung tritt fortan organisierte Erinnerungsarbeit. Der Klerus übernimmt die Auslegung der Texte, die nicht mehr von selbst in ihre Zeit sprechen, sondern zu ihr in eine kontrapräsentische Spannung geraten sind. Eine Dogmatik muss den Rahmen der möglichen Interpretationen abstecken und sichern, die wiederum die Erinnerungen der herrschenden Lehre anverwandelt. Genau wie der Historiker erst auf den Plan treten kann, wenn das kollektive Gedächtnis der Betroffenen schwindet, kann auch der Exeget erst auftreten, wenn das lebendige Textverständnis verlorengegangen ist.“ (Assmann <sup>5</sup>2005:65)

Im Zusammenhang mit der Reproduzierbarkeit von Kunstwerken hat auch Walter Benjamin genau auf diesen Punkt verwiesen: „Die Einzigkeit des Kunstwerkes“, schrieb er, „ist identisch mit seinem Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition“ (Benjamin <sup>7</sup>1974:19). Was macht einen Gegenstand zu einem Kunstwerk, wenn nicht dessen Kommentar, der ihn (den Gegenstand) erst zum Kunstwerk erklärt? Das beharrliche Kommentieren eines Bildes verwandelt dieses in ein Kunstwerk, zumeist allein durch dieses Beharren. Sobald es (etwa im Unterschied zu einem „trivialen“ Gemälde) in die hehre Welt der Kunst aufgenommen worden ist, folgt die Frage, welchen besonderen Platz es in dieser Welt einnimmt und ob es auch den Wert hat, weiter tradiert zu werden.

Ohne Zweifel: nicht jede Tradition basiert auf schriftlichen (religiösen und literarischen) Quellen bzw. auf Kunstwerken und bezeichnet nicht allein deren Überlieferung. Es gibt aber umgekehrt auch keine Tradition, die nicht (schriftliche oder mündliche) Erzählungen oder Rituale enthält, welche durch Interpretation (im Sinne der Bedeutungsübertragung, der Übersetzung) oder durch Kommentar (im Sinne der Auslegung) verzeitlicht (und zugleich entzeitlicht) worden sind (vgl. Assmann <sup>5</sup>2005:66ff). An dieser Stelle möchte ich zudem noch einmal den vorhin

erwähnten selbstreferenziellen Charakter der Tradition ins Spiel bringen, um davor zu warnen, allzu schnell der Faszination von vertrauten Wörtern wie „Religion“, „Literatur“ oder „Kunstwerk“ zu verfallen. Denn erst im Kontext einer bestimmten (eben der christlich-abendländischen) Tradition und ihrer globalen Vormachtstellung haben diese kulturkonstitutiven Termini den Stellenwert von universellen Ordnungskategorien angenommen, an denen wir nun alle Traditionen zu messen suchen.

### **Kritik**

In der Zeit, die in Europa der Reformation folgt, verändert sich die Konstellation im Bereich der Hermeneutik. An der nun auch im machtpolitischen Sinne zentralen Frage, ob das protestantische „Schriftprinzip“ oder das katholische „Traditionsprinzip“ die Lektüre der heiligen Texte regulieren soll, scheiden sich die exegetischen Geister. Die diesbezügliche Dogmatikdebatte erinnert ein wenig an die Rivalität zwischen den beiden antiken Schulen der Auslegung: der antiochenischen (davor der pergamenischen), die für eine wörtliche Auslegung der kulturelevanten Texte – insbesondere der homerischen Dichtungen, aber auch der heiligen Schriften – eintrat, und der alexandrinischen Schule, welche dieselben Texte einer allegorischen Lektüre unterziehen wollte. (vgl. Dilthey 1924:322; Szondi 1975:21) Sollten die heiligen Schriften selbst ihren Sinn den Gläubigen eröffnen, ohne dass die Kirche dazwischentrat, oder war die Kirche mit ihrem in mehreren Jahrhunderten konsolidierten Deutungskanon die einzige Garantin für die Wahrheit des zu erschließenden Sinns dieser Schriften?

Interessant ist, dass eine dritte Option aus dem Konflikt hervorging und die beiden Parteien auf lange Sicht und wohl ungewollt miteinander verband. Es handelte sich dabei auch um eine Methode der Lektüre. Einer der Protagonisten dieser Methode, die nach dem Titel des 1650 posthum erschienenen Werks des protestantischen Theologen Lewis Capellus *Critica Sacra* bzw. „Historische Textkritik“ genannt wurde, war der französische Katholik Richard Simon. Simon definierte die Kritik 1678 mit folgenden Worten: „Es sind seit den ersten Tagen des Christentums stets gelehrte Männer in der Kirche gewesen, die sich mit der Verbesserung der Fehler abgegeben haben, die sich in die heiligen Bücher nach und nach eingeschlichen

hatten. Diese Beschäftigung, welche eine genaue Kenntniß der heiligen Bücher und fleißige Vergleichung der geschriebenen Exemplare erfordert, heißt die Kritik; weil sie urtheilt, welches die besten Lesearten sind, die im Texte beybehalten werden müssen.“ (Simon 1776:23)

Wie aus den Beispielen von Capellus und Simon ersichtlich, meldeten sich ab dem 17. Jahrhundert sowohl auf der protestantischen als auch auf der katholischen Seite mehrere Gelehrte zu Wort, um Kritik als die jeweils adäquateste Lektüremethode zu empfehlen und somit zugunsten ihrer jeweiligen Konfession zu argumentieren. Allmählich verselbstständigte sich die Methode jenseits des Glaubenskonflikts, ohne zunächst den Schauplatz, die heiligen Texte, zu verlassen. Spinoza, der („exkommunizierte“) jüdische Philosoph, nahm diesen Weg in seinem 1670 publizierten *Tractatus Theologico-Politicus* mit rationalistischer Argumentation vorweg. Er formuliert darin eine klare Abkehr vom „Text-als-Behälter“-Prinzip und somit eine deutliche methodische Differenz zu Origenes: „Um es kurz zusammenzufassen, sage ich, daß die Methode der Schrifterklärung sich in nichts von der Methode der Naturerklärung unterscheidet, sondern völlig mit ihr übereinstimmt. Denn ebenso, wie die Methode der Naturerklärung in der Hauptsache darin besteht, eine Naturgeschichte zusammenzustellen, aus der man dann als aus sicheren Daten die Definitionen der Naturdinge ableitet, ebenso ist es zur Schrifterklärung nötig, eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten.“ (Spinoza 1984:114)

Das ist der Eintritt der Geschichte in die Texthermeneutik. (vgl. Gürses 2006) Mit der Historischen Textkritik wurde die Geschichte des Textes als ein äußerer Faktor zum fixen Instrumentarium der Exegese. Bis dahin ungestellte oder für unwichtig gehaltene Fragen begannen allmählich, den Prozess des Verstehens zu bestimmen: Wer waren die Autoren der heiligen Schriften? Wie war es um ihre Sprache bestellt? Was wurde in der Lebenszeit eines Autors unter einem bestimmten Wort verstanden? Wie sind die Schriften zusammengesetzt worden? Wer hat sie gesammelt? Welche Lesarten gab es in der Geschichte?

Die umfassendere Konsequenz dieser neuen Betrachtung der heiligen Texte war, dass die Exegese, die in der Bibel nicht nur den Gegenstand der Lektüre erblickte, sondern auch die Lektüremethode ausfindig gemacht hatte, nun selbst als Prozess des

Verstehens infrage gestellt wurde. Die hermeneutische Vorherrschaft des Kommentars geriet ins Wanken. Nicht wenige Philosophen fingen an, sich über die Exegese lustig zu machen, so etwa John Locke: „Welches andere Ergebnis haben die meisten Kommentare und Disputationen über göttliche und menschliche Gesetze gehabt, als daß sie deren Bedeutung noch zweifelhafter, ihren Sinn noch verworrener machten?“ (Locke 1911:126)

Somit nahmen Quellenforschung und philologisch-historisches Verfahren die Stelle ein, die der exegetischen Lektüre – basierend auf der Annahme des mehrfachen Schriftsinns und der Dignität des Textes als Behälter der ganzen Wahrheit – zueigen war. Die historisierende kritische Lektüre wurde in den kommenden Jahrhunderten zur Regel. Kritik begnügte sich indes nicht mit dem Auseinandernehmen der (heiligen oder profanen) Texte – von der Philosophie bis hin zu den gesellschaftlichen Institutionen bildete fortan schlichtweg alles den Gegenstand der Kritik. (vgl. Koselleck 1973:81ff)

Der voreilige Schluss, der seit dem 18. Jahrhundert sukzessive aus diesem vermeintlichen Ende der historischen Rivalität zwischen Kommentar und Kritik gezogen und auf teleologische Weise als „Sieg der Moderne über die Tradition“ gedeutet wurde, stimmt allerdings nicht gänzlich. In der Lehrmeinung und im okzidentalischen Selbstverständnis wird tatsächlich die „Traditionskritik“ als Beginn der Moderne rezipiert – ohne dabei den wirklichen Ausgang der Konkurrenz zwischen Kommentar und Kritik zu beachten. Doch gerade in dem – oben erwähnten – undifferenzierten Sprachgebrauch dieser beiden Wörter als synonyme (austauschbare) hermeneutische Verfahren wird deutlich, dass am Ende der nämlichen Konkurrenz nicht ein einfacher Sieg der Kritik stand, sondern eine besondere Synthese (vgl. Gürses 1996; Gürses 2010). Auf die Einzelheiten und Charakteristika dieser Synthese kann ich hier nicht eingehen. Es sei nur erwähnt, dass die Kritik im Bereich der Hermeneutik zwar den Kommentar als herrschendes Verfahren zeitweilig verdrängt, jedoch dessen Funktion, die Tradition abzusichern, nicht abgeschafft, sondern übernommen hat – wenn auch unter neuen Voraussetzungen: „Nun muß, wer die Weisheit der Alten noch für erreichbar und gar rückgewinnbar hält, der Überlieferung seiner Quellen viel zutrauen. An dieser Bedingung wird sich, noch vor Ende des von Bacon eingeleiteten Jahrhunderts, die ‚Kritik‘ der Frühaufklärung endgültig von der Bestandsgarantie der Renaissance trennen und dem Verdacht der ‚Geschichtslügen‘

die Möglichkeit verborgener Weisheiten der Überlieferung preisgeben. Geschichte wird, was die Kritik übersteht.“ (Blumenberg 1987:87)

Am besten lässt sich diese neue Form der Tradition, die sich unter modernen Vorzeichen konstituierte, an der Fortsetzung der historisch-textkritischen Methode im Rahmen der „modernen“ Religionswissenschaft beobachten. Diese „wissenschaftliche Exegese“ unterscheidet sich zwar von der mittelalterlichen Bibelauslegung, ohne dafür aber deren tradierende Funktion aufzuheben. Die heutigen Bibelexegesen sind eine durch Kritik angereicherte Lektüre der heiligen Texte mit allen tradierenden Funktionen des Kommentars: Die Texte werden verzeitlicht, der allgemeingültige Wahrheitsanspruch (die „Entzeitlichung der Wahrheit“) wird zwar mit Hinweis auf die Wissenschaften im säkularen Sektor aufgegeben, jedoch im theologischen Sektor als „unsere abendländische Tradition“ weiter erhoben.

Eine ähnliche Funktion hat der kritisch-interpretatorische Diskurs auch im Kunst- und Literaturbereich. Schließlich steht am Anfang jeder Interpretation die Frage nach der „Echtheit“, dies gilt für die homerischen Erzählungen oder für ein Gemälde genauso wie für heilige Texte in der Zeit ihrer Kodifizierung. Benjamin verbindet den Anspruch auf Echtheit mit der Tradition: „Die Echtheit einer Sache ist der Inbegriff alles vom Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft.“ (Benjamin <sup>7</sup>1974:15)

Kritik, verstanden als ein hermeneutisches Verfahren im Bunde mit dem – von ihr „besiegten“ – Kommentar, ist heute eine der wesentlichen Stützen der Tradition.

## **Fazit**

Ich fasse zusammen und fahre zugleich fort: Texthermeneutik ist entgegen ihres eigenen, als Kontinuum dargestellten historischen Selbstverständnisses eine Disziplin, deren Geschichte von Brüchen gekennzeichnet ist. Solche Brüche bewirkt – paradoxerweise – die Beschäftigung der Texthermeneutik mit immer denselben Texten (oder einem Kanon) auf dem Gebiet der Literatur, der Kunst, der Mythologie, des Rechts und der Philosophie. Bei Offenbarungsreligionen gesellen sich die heiligen Texte dazu. Das Paradoxe an dieser steten Kanonisierung von Texten sowie der Legitimierung des Kanons durch die Texthermeneutik liegt daran, dass ein solches Verfahren mit Texten einerseits eine Tradition konstruiert, begründet und

aufrechterhält, zu diesem Zweck aber zugleich eine stete Anpassung des Kanons an die veränderten Bedingungen vollführt. Denn die zeitlose Gültigkeit des Tradierten kann nur begründet werden, indem dieses auch für die nachfolgende Generation verständlich gemacht wird. Dadurch bedingt die (die Tradition konstruierende) Texthermeneutik gleichsam Neuinterpretationen der Texte – durch welche sich wiederum jede Moderne legitimiert. Homer und Aristoteles sind Bestandteil eines Kanons, der in der antiken Polis und im Hellenismus ebenso Gültigkeit besaß wie im modernen Europa – wenn auch mit Unterschieden in der Rezeption.

Ein näherer Blick auf die texthermeneutischen Methoden zeigt indes bald, dass sowohl die kanonisierende (entzeitlichende) als auch modernisierende (verzeitlichende) Funktion der Auslegung zentraler Texte in der Antike und im Mittelalter vom Kommentar erfüllt wurde. Somit diente dieses hermeneutische Verfahren der Konstruktion, Erhaltung und Legitimation einer Tradition.

Ein weiterer hermeneutischer Diskurs, der in der Barockzeit in Europa aufkam und sich vor allem an der Ablehnung des kommentierenden Umgangs mit heiligen Texten entzündete, war die Kritik (Historische Textkritik). Als hermeneutische Methode verpflichtete sich die Kritik ab dieser Zeit der Moderne. Doch auch sie saß einem Paradoxon auf, zumal die kritische Beschäftigung mit Texten zwar den tradierten Kanon sprengt, dies aber letztendlich nur dadurch erreichen kann, indem sie diesen Kanon auf andere Texte (auf alle Textsorten) ausweitet. Zudem bildet Kritik, als Folge ihrer primären Funktion („Scheidung“ des Wahren vom Falschen, des Guten vom Bösen oder des Schönen vom Hässlichen), selbst zwangsläufig einen Kanon.

Weiter oben habe ich zwischen drei Bedeutungsebenen des Traditionsbegriffs unterschieden: die ethnografische (Rituale, Sitten, Artefakte: „Kulturen“), die soziologische (Distinktionskriterium: moderne versus traditionelle Gesellschaften) sowie die literaturwissenschaftliche Bedeutung (Kanon von Lehren, AutorInnen, Werken: „die Kultur“).

Jene die Tradition konstruierende Rolle der hermeneutischen Diskurse, wie ich sie oben beschrieben habe, betrifft vorwiegend das dritte (das literaturwissenschaftliche) Bedeutungsniveau des Begriffs. Die jeweilige Konstellation der Sekundärdiskurse Kommentar und Kritik schalten sodann die zweitgenannte (die soziologische) Bedeutung ein: Wie wird mit den (vor allem religiösen) Quellen oder mit dem

literarischen Kanon umgegangen; welcher ist dabei der maßgebliche hermeneutische Diskurs? Antworten auf diese Fragen zeigen dann als Indikatoren die Traditionalität oder Modernität der jeweiligen Gesellschaft an. Schließlich kommt auch die erste (die ethnografische) Bedeutungsebene des Traditionsbegriffs ins Spiel: Gilt die Traditionalität der betreffenden Gesellschaft einmal als erwiesen, werden dieser die ethnografischen Attribute zugeordnet; solche Attribute dienen als Lesehilfe dabei, jene Gesellschaft zu „verstehen“ – während der dritte (der literaturwissenschaftliche) Traditionsbegriff als Prädikat den modernen Gesellschaften vorbehalten ist. Mit anderen Worten: Der politisch-hermeneutische Kreis zwischen Tradition, Kommentar und Kritik fungiert heute als Gradmesser, um Gesellschaften zu taxieren. Zugleich universalisiert und legitimiert er, auf einer Ebene zweiter Ordnung, Traditionen.

Zurück zur eingangs erzählten Teppich-Geschichte: Mag sein, dass der chinesische Ort „Hereke“ noch sichtbare Anzeichen aufweist, die ihn als eine Konstruktion entlarven. Das „eigentliche“, türkische Hereke war indes nicht weniger Erfindung: ein ehemaliges Fischerdorf, in dem erst im 19. Jahrhundert Sultan Abdülmecit I. eine Teppichmanufaktur gründen ließ und vor allem armenische TeppichknüpferInnen beschäftigte, um zuerst den eigenen neuen Palast mit Seidenteppichen auszulegen, in der Folge dann den gesamten Osmanischen Hof.

### **Literatur**

Assmann, Jan (2005): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Verlag C.H. Beck

Benjamin, Walter (1974): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Blumenberg, Hans (1987): Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Burchard, Amory (2011): Vorlesungsreihe: Was dem Islam zur Moderne fehlt. In: Tagesspiegel Online vom 28.04.2011.

<http://www.tagesspiegel.de/wissen/was-dem-islam-zur-moderne-fehlt-/4105206.html>, 30. 4. 2011

Butler, Judith (1997): Körper vom Gewicht. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

- Dilthey, Wilhelm (1924/1900): Die Entstehung der Hermeneutik. In: ders.: Gesammelte Schriften Bd. 5. Leipzig/ Berlin: 317-338
- Eco, Umberto (1987): Welt als Text – Text als Welt. In: ders.: Streit der Interpretationen. Konstanz: Universitätsverlag: 15-29
- Foucault, Michel (1977): Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France – 2. Dezember 1970. Frankfurt a.M./ Berlin/Wien: Ullstein
- Foucault, Michel (<sup>3</sup>1980): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Galling, Kurt, Hg. (<sup>3</sup>1957): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft Bd. I. Tübingen
- Gürses, Hakan (1996): Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse. Wien: WUV-Universitätsverlag
- Gürses, Hakan (2003): Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael, Hg.: Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Wien: Turia + Kant: 13-34
- Gürses, Hakan (2006): Zur Topographie der Kritik. In: [transform.eipcp.net/transversal](http://transform.eipcp.net/transversal). <http://transform.eipcp.net/transversal/0806>, 21. 4. 2011
- Gürses, Hakan (2010): Kein Kommentar! Was ist „atopische“ Kritik? In: Mennel, Birgit/Nowotny, Stefan/Raunig Gerald, Hg.: Kunst der Kritik. Wien/Berlin: Turia +Kant: 175-196
- Koselleck, Reinhart (1973): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Locke, John (1911, Original 1690): Versuch über den menschlichen Verstand, Bd. 2 (Buch III und IV). Leipzig
- Origenes (<sup>3</sup>1992, Original 3. Jh.): Vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Scholem, Gershom (1970): Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Simon, Richard (1776, Original 1678): R. Simons Kritische Schriften über das Neue Testament, Erster Theil. Halle

Spinoza, Baruch de (1984, Original 1670): Tractatus Theologico-Politicus. Hamburg: Felix Meiner

Steiner, George (1990): Von der Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? München/Wien: Hanser

Szondi, Peter (1975): Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Weber, Max (<sup>3</sup>2000/ 1904-05 und 1920): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag

Weber, Max (<sup>5</sup>2002/ 1921): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr Siebeck

Wiedenhofer, Siegfried (1990): Artikel „Tradition, Traditionalismus“. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6. Stuttgart: Klett-Cotta: 607-650

Wilhelm-Bantel, Felix (2004): Judas Iskariot in den Evangelien / Kremation oder Erdbestattung? In: Kirche und Welt - Internet-Ausgabe, Nr. 07/2004 April  
<http://kundw.umc-europe.org/2004/april/08-01.php>, 21. 4. 2011