STEFFEN KLUCK

Das Problem der Tradition

Philosophische Untersuchungen
58

Mohr Siebeck

Philosophische Untersuchungen

herausgegeben von

Tobias Keiling und Annika Schlitte

58

Steffen Kluck

Das Problem der Tradition

Eine phänomenologische Annäherung

Mohr Siebeck

Steffen Kluck, geboren 1980; Studium der Philosophie und Germanistik; 2010–2023 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Rostock; 2012 Promotion; 2023 Habilitation.

Publiziert mit Unterstützung der Stiftung Neue Phänomenologie.

ISBN 978-3-16-162512-1 / eISBN 978-3-16-162513-8
DOI 10.1628/978-3-16-162513-8

ISSN 1434-2650 / eISSN 2568-7360 (Philosophische Untersuchungen)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *https://dnb.de* abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck in Tübingen gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Danksagung

Das vorliegende Buch ist aus meiner im November 2021 an der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock eingereichten Habilitationsschrift hervorgegangen. Als Abschluss eines langen Prozesses ist seine Entstehung mit einer Reihe von Diskussionen, Vorträgen, Begegnungen und Lektüren verbunden, an die es implizit erinnert. Allen zu danken, die es verdient hätten, ist unmöglich – aber in guter Tradition möchte ich doch einige, die besonders mit dem vorliegenden Werk verbunden sind, hervorheben.

Zunächst danke ich vor allem Michael Großheim, der das Werk als Betreuer und Gutachter mit Anteilnahme, vor allem aber Freiraum und Offenheit begleitet hat. Ohne ihn gäbe es das Buch nicht und es mag uns beiden eine wertvolle Erinnerung an zahlreiche intensive und immer gehaltvolle Diskussionen sein. Ebenfalls als Betreuer und Gesprächspartner hat sich Matthias Wunsch am Entstehen der Gedanken beteiligt, wofür ich ihm dankbar bin. Besonders der Fokus auf die Biologie ist sein Verdienst. Schließlich war Clemens Albrecht so freundlich, sich den Mühen der Begutachtung zu stellen, wofür ebenfalls Dank zu zollen ist.

Aus dem Kreis der Kollegen und Freunde, die mit Hinweisen, Nachfragen oder kritischen Invektiven mein Gedankenverfertigen hilfreich unterstützt haben, möchte ich vor allem Steffen Kammler hervorheben. Keine Zeile stünde wohl hier, hätten wir uns nicht in einem Wintersemester kurz nach der Jahrtausendwende zufällig getroffen. Ebenso hat Richard Pohle mich durch Hinweise weitergebracht. Überhaupt sind auch die Rostocker Kollegen – allen voran Henning Nörenberg, Martin Lemke, Christian Klager, Jonas Puchta, Heiner Hastedt und Hanno Depner – zu nennen, mit denen zusammen zu philosophieren immer eine Freude und eine Bereicherung war.

Darüber hinaus hatte ich mehrfach die Gelegenheit, im Phänomenologischen Colloquium meine Ideen in früheren Stadien zu präsentieren, wofür ich dem Kreis sehr danken möchte. Die dortige Gesprächs- und Denkkultur ist ein unbedingt zu bewahrender Schatz.

Schließlich möchte ich den Herausgebern der Reihe – Annika Schlitte und Tobias Keiling – sowie Tobias Stäbler vom Verlag für die Möglichkeit

danken, das Buch in der vorliegenden Form erscheinen zu lassen. Insbesondere die Hinweise der Herausgeber haben dem Text sehr geholfen. Zudem will ich den großzügigen finanziellen Beitrag der Stiftung Neue Phänomenologie keineswegs unerwähnt lassen, der die Drucklegung erst ermöglicht hat.

Am Ende freilich gilt der größte Dank meiner Familie – Anja, Frida, Edgar, Carsten, Marlies, Sebastian, Marion, Werner und Gisela –, die durch unterschiedliche Beteiligungen (sei es das Schaffen eines erholsamen Freiraums durch Gleichgültigkeit, sei es das zur Arbeit nötigende inquisitorische Nachfragen) den unerlässlichen Hintergrund dafür abgegeben haben, dass dieses Werk nun in die Hände der Leserschaft übergeben werden kann.

Steffen Kluck Rostock im März 2023

Inhaltsverzeichnis

Danksagung V

I. Exposition 1

1. Die vagen Tücken des Konzepts 2
   1.1 Antigone und Beckmesser – oder vom Bestehen auf dem Etablierten und die Ambivalenzen 2
   1.2 Philosophische Traditionsbesinnung als babylonische Sprachverwirrung 7
2. Status quo ante 32
3. Die Probleme der Tradition 37
   3.1 Genitivus objectivus 38
   3.2 Genitivus subjectivus 46
4. Methodische Entscheidungen 48
   4.1 Selbstvorbehalte 48
   4.2 Vorhaben 52

II. Phänomenologie der Tradition 57

1. Traditionsanalysen in der Phänomenologie 60
2. Aspekte des Phänomens 74
   2.1 Inhalt und Medium 75
   2.2 Umfang 86
   2.3 Explizitheit 92
   2.4 Wandelbarkeit, Machbarkeit und Gemachtheit 100
   2.5 Wissensgehalt und Gedächtnisleistung 112
   2.6 Öffnung des Horizontes und Bahnung des Lebens 116
   2.7 Einbettung des Individuums 123
3. Kern und Peripherie 143
   3.1 Der Kern des Phänomens 145
   3.2 Abwandlungen in der Peripherie 150

III. Argumentationsfiguren 155
1. Anthropologie 155
2. Epistemologie 176
3. Ethik 191
4. Kulturphilosophie 215
5. Politische Philosophie 224

IV. Schlussbetrachtungen 231

Bibliographie 243
Namensregister 261
Sachregister 267

I. Exposition

Über Tradition schreiben, das bedeutet, einerseits immer schon verstanden worden zu sein, da das Wort als ganz selbstverständlich daherkommt, andererseits aber auch, bei genauem Hinschauen erkennen zu müssen, dass es keinen Konsens im Hinblick auf den Begriff gibt. Gerade darin liegt die große Gefahr der unreflektierten Zuwendung zur Tradition – was je schon als geklärt imponiert, wirkt dadurch in seiner Ungeklärtheit um so unbemerkter und mächtiger. Eine solche Feststellung mag zunächst wenig Anlass zur Besorgnis geben, weil es vielleicht der Hauptbefund der philosophischen Analysen aus über 2000 Jahren intellektueller Arbeit ist, dass noch über jeden Begriff nicht ausreichend nachgedacht wurde. Aber im Fall des Traditionsbegriffs kommt eine weitere Dimension hinzu, denn im Laufe seiner Verwendung – vor allem seit dem späten 18. Jahrhundert – hat er eine normative, insbesondere auch politische und weltanschauliche Konnotation erhalten, die sowohl in wissenschaftlicher wie lebenspraktischer Hinsicht bedeutsame Konsequenzen zeitigt. Je nach historischem Kontext kann die Feststellung, etwas sei Tradition bzw. traditionell, auf Rückständigkeit oder gerade auf besondere Heiligkeit verweisen mit all den sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Folgen, die solche Einordnungen zuweilen haben.[1] Man kann über Tradition nicht sprechen, ohne sich dieses Umstandes klar zu sein.[2] Wenn ein Wort solche „Macht" zu haben vermag, ist es jedoch offensichtlich, dass auf seine begriffliche Klärung Wert zu legen ist. Genau eine solche ist aber weithin Desiderat. Das scheinbar Selbstverständliche der Rede von Tradition hat in der Gegenwart fast völlig gesiegt und die mit dem Wort verbundenen Konnotationen und Folgen zu vermeintlich unkritischen Erscheinungen werden lassen.

---

[1] Für eine Geschichte des Traditionsdenkens vgl. Steffen Kluck: *Das Traditionsdenken im 20. Jahrhundert.* Stuttgart 2023.

[2] Vgl. dazu die zutreffenden Bemerkungen und Differenzierungen in T. A. Winter: *Traditionstheorie. Eine philosophische Grundlegung.* Tübingen 2017, S. 3–16. Zu Thomas Arne Winters Ansatz allgemein vgl. Steffen Kluck: „Rezension von T. A. Winter: Traditionstheorie", in: *Philosophischer Literaturanzeiger,* Bd. 70 (2017), S. 248–253.

Diese als vorangestellte Beobachtung angedeutete Dichotomie von omnipräsenter Verwendung und lebensweltlicher Mächtigkeit des Wortes einerseits, begrifflicher Unklarheit und vorgeblicher Selbstverständlichkeit andererseits bildet die Hintergrundfolie für das hier verfolgte Vorhaben, dem *Phänomen* Tradition näher zu kommen. Um jedoch die vorerst nur behauptete, nicht bewiesene Beobachtung zu stützen, wird ein zweifaches und sowohl auf literarischem wie philosophischem Feld operierendes Einsetzen zunächst das Problemfeld aufmachen, welches die häufige und unkritische Verwendung der Rede von Tradition mit sich bringt. Diese erkundende Exposition zeigt, in welcher Weise das Phänomen Tradition ambivalent thematisiert und gefasst wird. Erst von einem solchen Einblick in das Problematische lässt sich erkennen und verstehen, dass einerseits Tradition ein Gegenstand notwendiger und sinnvoller philosophischer Reflexion sein kann, und andererseits, wie diese am klügsten zu erfolgen hat.

1. Die vagen Tücken des Konzepts

1.1 Antigone und Beckmesser – oder vom Bestehen auf dem Etablierten und die Ambivalenzen

Als der junge Ritter Walther von Stolzing vor die ehrenwerte Runde der Nürnberger Meistersinger tritt, um – im Bestreben, seine Herzensdame Eva heiraten zu dürfen – als ein ebensolcher anerkannt zu werden, weicht sein Liedbeitrag von den üblichen, streng geregelten Vorgaben erheblich ab, er stellt in gewissem Sinne eine ästhetische Innovation dar. Der Merker Sixtus Beckmesser, gleichsam der Vorsitzende der Sängergilde, erfasst dies sofort und meint, gestützt auf den Glauben an einen allgemeinen Konsens unter seinen Gildenkollegen im Hinblick auf die Bewertung des von Stolzing Gehörten:

> Kein Absatz wo, kein' Koloratur,
> von Melodei auch nicht eine Spur!
> […]
> Wird erst auf die Fehlerprobe gedrungen?
> Oder gleich erklärt, daß er versungen?[3]

Beckmesser erweist sich als Verteidiger der etablierten Regeln der Gesangskunst, die er gegen den neuen „Stil" des Jünglings zu verteidigen sich anschickt. Allerdings rechtfertigt sein Gegenspieler Hans Sachs das Werk

[3] R. Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg.* Hrsg. v. E. Voss. Stuttgart 2002, V. 753 f., 760 f. Vgl. auch schon ebd., V. 726–751.

Stolzings. Für die Opposition Sachs – Beckmesser, die sich auf verschiedenen Ebenen durch die gesamte Handlung von Richard Wagners Werk zieht, spielt gerade der Rückgriff auf bestehende Regeln eine entscheidende Rolle. Sachs bekundet schon vor dem Auftritt Stolzings, dass er für einen flexibleren Umgang mit den bisherigen Vorgaben optiert:

> Gesteht, ich kenn' die Regeln gut;
> und daß die Zunft die Regeln bewahr',
> bemüh' ich mich selbst schon manches Jahr.
> Doch einmal im Jahr fänd' ich's weise,
> daß man die Regeln selbst probier',
> ob in der Gewohnheit trägem Gleise,
> ihr' Kraft und Leben sich nicht verlier':
> und ob ihr der Natur
> noch seid auf rechter Spur,
> das sagt euch nur
> wer nichts weiß von der Tabulatur.[4]

Entsprechend verteidigt Sachs Stolzing dann auch gegen die als ganz naheliegend daherkommende Kritik Beckmessers:

> Des Ritters Lied und Weise.
> sie fand ich neu, doch nicht verwirrt;
> verließ er unsre Gleise,
> schritt er doch fest und unbeirrt.
> Wollt ihr nach Regeln messen,
> was nicht nach euer Regeln Lauf,
> der eigenen Spur vergessen,
> sucht davon erst die Regeln auf![5]

Was Wagner durch Sachs und Beckmesser sagen lässt, ist eine geradezu exemplarische Konstellation im Hinblick auf das Verhältnis zur Tradition – auch wenn diese freilich nicht explizit als solche sprachlich markiert wird. Auf der einen Seite steht Sachs, der „innovationsfreundlich" und „offen" ist, aber sich des Umstandes klar scheint, dass eine reine tabula rasa ebenfalls keine Option ist, denn dann würde es – von Wagner meisterhaft angedeutet im freudigen Aufspringen der Lehrbuben ob der sich ihnen bietenden Möglichkeit, ohne Ausbildung und Können gleich Meistersinger zu werden – keinerlei Maßstab der Meisterhaftigkeit mehr geben.[6] Beckmesser steht dagegen für ein rigides Beibehalten der etablierten Ordnungen, von

---

[4] R. Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg.* V. 488–498.

[5] R. Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg.* V. 764–771.

[6] Das deutet auch Beckmesser gegen Sachs an, wenn er sagt: „Singet dem Volk auf Markt und Gassen; hier wird nach den Regeln nur eingelassen" (R. Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg.* V. 776 f.).

denen abzuweichen als nicht legitim gilt. Für diese Verhaltensoption ist sein Name daher – zumindest im 20. Jahrhundert – auch idiomatisch geworden und in den Duden eingegangen.

Die Charakterisierung, die Wagner von Sachs liefert, ist dabei – auffälligerweise – in mehrfacher Hinsicht differenzierter als die von Beckmesser. Sachs plädiert nämlich sowohl für die alten Regeln, also für so etwas wie die umgangssprachliche Tradition, als auch für Innovation, er stellt eine Vermittlungsfigur dar.[7] Andererseits ist er moralisch integer und von lauterer Intention. Beckmesser dagegen wird geschildert als Pedant, der zudem noch ein eher instrumentelles Verhältnis zu den Regeln hat, die er so energisch gegen Stolzing betont, denn eigentlich will er selbst bei Eva erfolgreich um die Hand anhalten, wofür ihm die Abweisung Stolzings wegen des Regelverstoßes nur ein Werkzeug ist. Dieses antipodische Gesamtbild, das, wie gesagt, gerade auch in seinen Überzeichnungen exemplarischen Wert hat, liefert eine fast schon anthropologische Blaupause. Beckmessers wie Sachs' hat es in je zeittypischer Koloratur vermutlich immer gegeben, ebenso auch die hinter Stolzing und den erwähnten Lehrbuben stehenden radikalen „Bilderstürmer", die Freunde der tabula rasa. Aber was genau – und diese Frage wird auf abstrakterem Niveau zu selten gestellt im Rahmen der Reflexion auf Tradition – ist eigentlich Beckmessers Fehler? Was ist das Falsche an ihm und seinem Agieren?

Mit Wagner lassen sich zwei wesentliche Verfehlungen herauskristallisieren und verallgemeinern, nämlich zum einen Sturheit oder Erstarrung, zum anderen Missbrauch der Macht. Beckmessers Fehlverhalten besteht darin, dass er nicht fähig ist, sich und die von ihm verwalteten Regeln an veränderte Umstände, aktuelle Entwicklungen, innovative Neuerungen anzupassen. In diesem Sinne ist er stur, pedantisch, eben „beckmesserisch". Warum ist das ein Fehler? Dahinter steht die historisch gut verbürgte Erfahrung, dass Dinge sich ändern, dass Altes nicht fehlerfrei ist, dass Neues oft Verbesserung bringt. Ein zweites Fehlverhalten Beckmessers wiederum zeigt sich im Missbrauch der ihm qua Merker-Amt und der Autorität der Regeln zukommenden Macht, insofern er Stolzing zumindest auch, wenn nicht sogar hauptsächlich wegen anderer Interessen und Motive als der bloßen Regeltreue kritisiert. Allgemeiner formuliert, steht dahinter die Einsicht, dass Etabliertes, Traditionelles oft aus anderen Gründen beibehalten wird als wegen seiner intrinsischen Qualitäten.

---

[7] Deutlich wird dies besonders an den Lobpreisungen der früheren Meister und der erfolgreichen Tradierung ihrer Regeln (vgl. z.B. R.Wagner: *Die Meistersinger von Nürnberg.* V. 1964–1970, 1983–1990, 2825–2828).

Damit, so könnte man meinen, ist die Option Beckmesser eigentlich widerlegt. Und sofern er, in grober Annäherung, als Verteidiger einer im rigiden Sinne verstandenen Tradition gelten kann, fällt diese unter Verfehltheits-Verdacht. Oft genug ist genau eine solche simple Argumentationsfigur im politischen und alltagssprachlichen Raum anzutreffen. Aber ist es so einfach? Provokant gefragt: Müsste dann nicht auch eine andere, zumeist eher positiv gesehene Figur der europäischen (Geistes-)Geschichte – im Schlepptau des Beckmesser-Schicksals – anders betrachtet werden?

Antigone wird häufig als positives Beispiel einer gegen unsittliche, patriarchale Herrschaft aufbegehrenden Frau markiert, die als Märtyrerin der Sittlichkeit zu gelten hat. Sie hält gegen die neuen Verordnungen des Herrschers Kreon, ihres Onkels, die alten Sitten – νόμοι[8] – hoch. Dieser hatte es ihr aus Staatsraison untersagt, ihren Bruder Polyneikes zu beerdigen. Gegen diese Regelung bringt Antigone die Opposition zwischen menschlicher und göttlicher Ordnung in Anschlag, um sich gegen Kreons Vorgabe zu wenden und ihren Bruder widergesetzlich zu beerdigen:

> Es war ja Zeus nicht, der es [das Beerdigungsverbot; S.K.] mir verkündet hat,
> noch hat die Gottheit, die den Toten Recht erteilt,
> je für die Menschen solche Satzungen bestimmt.
> Auch glaubte ich, soviel vermöchte kein Befehl
> von dir [Kreon ist angesprochen; S.K.], um ungeschriebne, ewige, göttliche
> Gesetze zu überrennen als ein Sterblicher.
> Denn nicht von heut und gestern, sondern immerdar
> bestehn sie: niemand weiß, woher sie kommen sind.[9]

Was tut Antigone hier? Sie spielt die menschengemachten – genauer sogar: von einem ganz spezifischen Menschen gemachten[10] – Regeln gegen überzeitliche unbekannter Herkunft aus. Diese allein (oder zumindest: zuerst) sind jedenfalls im Konfliktfall zu beachten, nicht die anderen. Antigone

---

[8] Vgl. z. B. Sophokles: *Antigone.* V. 59, 452. Die Übersetzung von νόμοι mit „Sitten" ist nicht ohne Begründungslast, wie zuzugeben ist, aber darf hier im Interesse der Sache dahingestellt bleiben. Vgl. aber die Bemerkungen bei F. Heinimann: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts.* Basel 1945, v. a. S. 61–73. Heinimann gibt als allgemeine Bedeutung „das bei einer Gruppe von Lebenswesen ‚Geltende'" (ebd., S. 65) an, was der Semantik von Sitte sehr nahekommt.

Als zitiertechnischer Hinweis: Es werden zu Klassikertexten wie eben Sophokles, aber auch z. B. Platon, Aristoteles, René Descartes oder Immanuel Kant, nur dann Ausgaben angegeben, wenn eine wörtliche Bezugnahme erfolgt, andernfalls nicht.

[9] Sophokles: *Antigone.* V. 450–457 (zitiert nach Sophokles: *Tragödien und Fragmente.* Hrsg. v. W. Willige, K. Bayer. München 1966).

[10] Vgl. die verschiedenen Bedenken des Chors in dieser Richtung gegen eine willkürliche Setzung des Gesetzes durch Kreon (z. B. Sophokles: *Antigone.* V. 278 f., 365–375).

opfert letztlich ihr Leben für die Einhaltung der göttlichen Sitten. Deshalb gilt sie mitunter als ein moralischer Fixstern der abendländischen ethischen Besinnung, denn es rebelliert eine Frau gegen eine unsittliche, oppressive und zudem männlich inkorporierte Staatsgewalt. Aber gestattet man sich den Blick zurück auf Beckmesser, stellt man irritiert fest, dass diese positive Lesart genau das hochhält, was diesem zum Nachteil gereichte. Antigone weigert sich, bestehende Regeln an neue, in ihrem Fall machtpolitische Realitäten anzupassen, beharrt auf der bedingungslosen Einhaltung. Kreon hätte in gewissem Sinne recht, sie pedantisch zu nennen. Sie ge- und missbraucht die göttlichen, traditionellen, althergebrachten Regeln zwar nicht in einem instrumentellen Sinne wie Beckmesser, aber aus Sicht eines pragmatischen Neuerers, als den man Kreon mit Abstrichen sehen könnte, stellt sie sehr wohl eine rückwärtsgewandte Fundamentalistin dar.[11] Warum steht jedoch Antigone im Gesamturteil der Menschen in der Regel wesentlich besser da als Beckmesser? Liegt ihre Tugendhaftigkeit darin, dass sie die Tradition allein um eines besseren Zweckes willen betont – in ihrem Fall dem humanen Anliegen, die eigenen Toten würdevoll bestatten zu dürfen? Dann aber läge das Problematische nicht in den Traditionen selbst, sondern ihrem Gebrauch.

Solche Fragen verdienen hier keine Beantwortung, wichtig ist allein die auffällige Beobachtung, dass vergleichbare Rückgriffe auf Bestehendes – auf Traditionen in einem weiten Sinn genommen – sehr unterschiedliche historische wie normative Urteile zur Folge haben können. Beckmesser wird sprichwörtlich für den verbohrten, nutzenorientierten, pedantischen Rückwärtsgewandten gehalten, während Antigone als Quasi-Humanistin und Verbessererin durch Restitution gilt. Wenn es aber der jeweilige Umgang mit dem Althergebrachten ist, nicht dieses selbst, dann wäre zu fragen, was es denn genau ist, mit dem da jeweils umgegangen wird. Nur von diesem her wäre ein Umgang zu kritisieren. Konkret: Wenn Tradition ein Sammelbecken sinnvoller früherer Entscheidungen ist, dann ist ein Anknüpfen an sie sinnvoll, wenn nicht, dann gerade nicht. Aber diese Frage, die Frage also, was Tradition selbst ist, kommt oft genug gar nicht auf, sondern der Umgang allein rückt – und wie gezeigt, in sehr ambivalenter, in-

[11] Eine etwas anders gelagerte Lesart der Antigone lässt sich mit Hans Jonas entwickeln. Nach dieser stellt sie die Verteidigung der Natur oder des Natürlichen gegen die Kultur und Technik der Menschensphäre dar. Auch in diesem Fall aber bliebe das Pedantische, das Grundsätzliche als Teil der Figur bestehen. Vgl. dazu als Ansatzpunkt für eine von Jonas ausgehende Auslegung H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt 1984, S. 17 ff.

konsistenter Weise – in den Fokus.[12] Diesem Umstand will die vorliegende Untersuchung begegnen, indem sie jenseits des „Umgangs mit" sich vornimmt, das „Wesen von" Tradition in den Blick zu nehmen. Freilich mag eine an literarischen Konfigurationen und deren Interpretationen orientierte Eingangsdiagnose als Spiel abgetan, deren philosophische Dichte als zu gering betrachtet werden. Daher ist, wie angedeutet, ein zweiter expositorischer Anlauf notwendig, der nachweist, dass auch die philosophischen Diskurse ähnlich ambivalente Ergebnisse zeitigen.

1.2 Philosophische Traditionsbesinnung als babylonische Sprachverwirrung

Die platonische These, Kenner[13] einer Sache seien sich notwendig einig, andernfalls sei keiner oder seien jedenfalls gar nicht alle echte Ken-

---

[12] Neben Beckmesser und Antigone gibt es zwei weitere beachtenswerte Beispiele zum Umgang mit Tradition, beide auf dem Feld des Literarischen, die den hier expositorisch zu machenden Aspekt verdeutlichen können. Sie seien zur weiterführenden Illustration kurz erwähnt:

Hans Magnus Enzensberger hat fiktiv den Humanisten Melanchthon und die heute lebende Friseuse Zizi gegeneinandergesetzt, um zu eruieren, wer eigentlich intellektuell „besser" dasteht, „besser" lebt. Sein Urteil lässt sich so zusammenfassen, dass Melanchthon aus dem Schoß der Geschichte und Tradition sicher leben und denken konnte, während Zizi sich angesichts der Beschleunigung der Moderne und dem Informationsüberfluss gerade aus Lebenserhaltungsgründen klugerweise als Ignorantin erweisen muss. Zizis Ignoranz vielem Traditionellen gegenüber ist Teil einer sinnvollen Lebensstrategie angesichts der Moderne (vgl. H. M. Enzensberger: „Über die Ignoranz", in: ders.: *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen.* Frankfurt 1989, S. 9–22; zu diesem Text vgl. auch die Bemerkungen in H. Hastedt: *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus.* Frankfurt 1998, S. 52 f.).

Ein anderes Beispiel liefert der bekannte „Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln" von Michail Gerschenson und Wjatscheslaw Iwanow. Im Rahmen eines Sanatoriumsaufenthaltes im Sommer 1920 diskutierten die beiden Zimmergenossen in Briefform über Fragen letztlich des Umgangs mit der Tradition (vgl. M. Gerschenson, W. Iwanow: *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln.* Übers. v. N. v. Bubnoff. Stuttgart 1948). Gerschenson steht dabei für einen rousseauistischen Typus des Denkens, der der Befreiung von der Last der Kultur das Wort redet (vgl. z. B. ebd., S. 7, 11 f., 14 ff., 22), Iwanow für einen theistischen Verteidiger der Orientierung am Erbe der „wahren" Kultur (vgl. z. B. ebd., S. 9, 17 f.). Ihre Diskussionen liefern wieder ein ähnliches Bild im Hinblick auf Tradition, ja, man könnte fast sagen, in ihrem Briefwechsel bieten sie paradigmatisch die Extreme, die die Gegenwart ausgebildet hat.

[13] Dem Leser dürfte auffallen, dass mit dem generischen Maskulinum operiert wird. Dafür spielen allein stilistische Gründe eine Rolle. Das Verwendung findende generische Maskulinum ist selbstverständlich streng zu unterscheiden vom biologischen, sozialen usw. Geschlecht.

ner,[14] stimmt heute vielleicht generell nicht mehr, jedenfalls aber beschreibt sie sicher nicht adäquat den Stand der philosophischen[15] Besinnung bezüglich Tradition. Überspitzt lässt sich festhalten, dass es im Hinblick auf Tradition keine Position gegeben hat, von der nicht auch das genaue Gegenteil vertreten worden ist.[16] Im Folgenden soll ohne Anspruch auf Vollständigkeit ein kursorischer „Ritt" durch das Diskussionsfeld gewagt werden, um noch einmal, diesmal anhand einschlägiger Fachliteratur, zu zeigen, wie verwirrend uneindeutig das Verständnis von Tradition ist.

Schon die naheliegende Frage, welche Begriffe eigentlich (nicht) synonym zu Tradition sind und welche zum semantischen Feld gehören, offenbart einige Differenzen. So haben Josef Pieper[17] und Leopold Ziegler[18] dafür plädiert, Tradition mit „Überlieferung" synonym zu verstehen, Siegfried Wiedenhofer[19] sowie Marcel de Corte[20] wollen dagegen „Kultur" als

---

[14] Vgl. z. B. Platon: *Alkibiades I.* 111b.

[15] Im Interesse einer offenen Heuristik wird dieser Begriff hier sehr weit verstanden, denn wesentliche Forschungsarbeiten zur Tradition entstammen Werken, die eher theologischen, ethnologischen oder ethologischen Ursprungs sind, was aber deren philosophische Relevanz und Interpretierbarkeit oder jedenfalls Auswertbarkeit nicht einschränkt. Überhaupt bietet der Begriff Tradition zudem die Eigenart, den üblichen Graben zwischen Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft zu überbrücken, denn er kommt in beiden – etwa Philosophie und Geschichtswissenschaft einerseits, Biologie andererseits – zur Anwendung.

[16] Vgl. dazu erneut als Überblick S. Kluck: *Das Traditionsdenken im 20. Jahrhundert.*

[17] J. Pieper: *Überlieferung. Begriff und Anspruch.* München 1970, S. 19 (wobei Pieper die Synonymisierung von „Tradition" und „Überlieferung" – wie vor ihm schon Leopold Ziegler – nicht einmal für der Begründung wert erachtet). Dieser Text ist eine Erweiterung von ders.: *Über den Begriff der Tradition.* Köln, Opladen 1958.

[18] L. Ziegler: *Überlieferung.* Leipzig 1936, S. 555 (dort wird im Register Überlieferung mit Tradition identifiziert).

[19] S. Wiedenhofer: „The Logic of Tradition", in: B. Schoppelreich, ders. (Hrsg.): *Zur Logik religiöser Traditionen.* Frankfurt 1998, S. 11–84, z. B. S. 36, 59. Wiedenhofer hat bis zu seinem Tod 2015 die umfangreichsten Arbeiten zu einem integrativen Verständnis von Tradition im deutschsprachigen Raum geliefert. Sein Wirken ist aber letztlich wenig fruchtbar geblieben, was vielleicht gerade dem insgesamt stark „harmonisierenden" Impuls geschuldet ist, der eine trennscharfe Begriffsbestimmung verhindert. Exemplarisch dafür sind vor allem die – mitunter nicht sehr fairen und wissenschaftlich nur bedingt redlichen – Diskussionen, die im Anschluss an Wiedenhofers Beitrag in der Zeitschrift „Erwägen Wissen Ethik" veröffentlicht wurden (vgl. S. Wiedenhofer: „Tradition – Geschichte – Gedächtnis. Was bringt eine komplexe Traditionstheorie", in: *Erwägen Wissen Ethik,* Bd. 15 (2004), S. 229–284 [Diskussionen S. 240–284; besonders einschlägig im Sinne des Gesagten S. 244–247, 257 f.]).

[20] M. de Corte: *Das Ende einer Kultur.* Übers. v. W. Warnach. München 1957, z. B. S. 31 ff.

bedeutungsgleich ansehen, Jan und Aleida Assmann und andere wiederum „Gedächtnis“[21]. Es ist unbestreitbar, dass Tradition irgendetwas mit Kultur, mit Gedächtnis und auch Überlieferung zu tun hat, aber ist sie mit einem davon identisch? Wählt man Kultur, dann dürfte der Begriff Tradition obsolet sein, er bezeichnet gar nichts Spezifisches mehr; wählt man Überlieferung, besteht die Gefahr, Tradition als schriftliche einseitig zu thematisieren – gibt es etwa nicht auch eine Tradition des Grüßens, des Kleidens[22] und so weiter? –; wählt man Gedächtnis, neigt man dazu, die speichernde Funktion zuungunsten der möglichen etwa eudaimonistischen oder ethischen zu betonen. In nicht weniger disparater Weise werden begriffliche Abgrenzungen vorgenommen, eingefordert oder doch zumindest implizit angedeutet gegen die bloße Gepflogenheit oder Routine und Gewohnheit,[23] prominent gegen das Ritual,[24] gegen Bräuche,[25] Konventionen[26] oder die Geschichte[27].

János Nyíri hat versucht, das Begriffsfeld zusammenzufassen, indem er als familienähnliche Wörter benennt: „art“, „authority“, „convention“,

[21] A. Assmann, J. Assmann: „Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis“, in: K. Merten, S. J. Schmidt, S. Weischenberg (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Menschen. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft.* Opladen 1994, S. 114–140, hier S. 117. Vgl. auch G. Theissen: „Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis“, in: J. Assmann, T. Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis.* Frankfurt 1988, S. 170–196, hier S. 171.

[22] Zu Kleidung bzw. Uniform und Tradition vgl. die Überlegungen aus dem Kontext der Ethologie bei O. Koenig: *Kultur und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie.* München 1970, S. 33–182.

[23] Vgl. J. Ortega y Gasset: *Der Mensch und die Leute.* Nachlasswerk. Übers. v. U. Weber. Stuttgart 1957, z. B. S. 265 und S. Wiedenhofer: „The Logic of Tradition“. S. 36. Eine Identifizierung von Tradition mit Gewohnheit legt wieder gerade nahe M. Landmann: *Fundamental-Anthropologie.* Bonn 1979, S. 101.

[24] Die Beschäftigung mit Ritualen hat in der Philosophie in letzter Zeit eine gewisse Renaissance erlebt. Vgl. dazu M. S.-Y. Chwe: *Rational Ritual. Culture, Coordination, and Common Knowledge.* Princeton 2001; B.-C. Han: *Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart.* Berlin 2019; T. Macho: *Das zeremonielle Tier. Rituale, Feste, Zeiten zwischen den Zeiten.* Wien 2004. Aus anderer Perspektive vgl. auch J. Karolewski, N. Miczek, C. Zotter: „Ritualdesign. Eine konzeptionelle Einführung“, in: dies. (Hrsg.): *Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale.* Bielefeld 2012, S. 7–28 und als anthropologischen Klassiker R. A. Rappaport: *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge 2006.

[25] Vgl. z. B. J. Ortega y Gasset: *Der Mensch und die Leute.* S. 15.

[26] Vgl. exemplarisch T. A. Winter: *Traditionstheorie.* S. 214.

[27] Vgl. G. Krüger: „Die Bedeutung der Tradition für die philosophische Forschung“, in: *Studium Generale,* Bd. 4 (1951), S. 321–328, hier S. 322 und R. Panikkar: „Die Zukunft kommt nicht später“, in: L. Reinisch (Hrsg.): *Vom Sinn der Tradition.* München 1970, S. 53–64, hier S. 54.

„custom", „disposition", „habit", „fashion", „institution", „law", „manner", „maxim", „mentality", „mode", „mores", „norm", „paradigm", „practice", „prejudice", „ritual (rite)", „routine", „rule", „scheme", „skill", „style", „taste", „technique", „usage (use)", „value" und „way".[28] Diese Liste ist schon sehr umfangreich, aber beileibe nicht vollständig, denn die Dimension des Althergebrachten, Geschichtlichen, Historischen taucht beispielsweise in ihr noch gar nicht explizit auf. Was sich daran zeigt, ist eine begriffliche Vagheit dessen, was mit Tradition eigentlich genau gemeint sein soll – oder positiv formuliert: der Begriff bezeichnet ein komplexes Phänomen mit vielen Aspekten. Vor diesem Hintergrund ist eine Besinnung unabdingbar.

Dies zumal noch besonders deshalb, weil neben die begriffliche Vagheit ein zweiter Befund tritt, nämlich die (schon angeführte) Feststellung, dass es eine breite und inflationäre Verwendung des Wortes gibt. Über Tradition wird alltagssprachlich wie wissenschaftsspezifisch fortwährend gesprochen,[29] der Terminus ist als terminus technicus nicht zu erkennen, gibt sich als selbstverständlich. Aleida Assmann markiert diese Auffälligkeit ganz im genannten Sinn:

> Das Wort gehört zu den unentbehrlichen Beständen der Alltags- und vor allem Sonntagssprache, und keiner, der es in den Mund nimmt, riskiert, es definieren zu müssen. […] Dieser Traditionsbegriff meint eine Linie, die zur Beschreibung eines Sachverhalts aus der retrospektiven Beobachterperspektive konstruiert wird.[30]

Es scheint, als haben die begrifflichen Besinnungen, die es durchaus gegeben hat seit mindestens den theologischen Klärungen im ausgehenden Mittelalter,[31] keinerlei Wirkungen erzielt. Der Rechtfertigungsdruck fehlt weiterhin, der Bedarf ist aber sachlich enorm. Gleichwohl ist die Klage über den unklaren Traditionsbegriff selbst schon „traditionell", das heißt, sie wiederholt sich fortwährend.[32] Aufgrund der geschilderten Vagheiten ist

---

[28] Vgl. J. C. Nyíri: *Tradition and Individuality. Essays.* Dordrecht, Boston, London 1992, S. 55, 63.

[29] Vgl. in diesem Sinne S. Wiedenhofer: „Tradition, Traditionalismus", in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6.* Stuttgart 1990, S. 607–650, hier S. 645. Dieser Artikel stellt die beste begriffsgeschichtliche Arbeit zum Traditionsbegriff dar.

[30] A. Assmann*: Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer.* Köln, Weimar, Wien 1999, S. 63.

[31] Vgl. dazu die Hinweise in S. Kluck: *Das Traditionsdenken im 20. Jahrhundert.* V. a. Kap. 2.3 und 2.4.

[32] Als letzte Stimme dazu vgl. T. A. Winter: *Traditionstheorie.* S. 5 f.

dann auch die Tendenz aufgekommen, den Begriff ganz fallen zu lassen.[33] Andere haben dessen fehlende semantische Markierungskraft bemängelt, weshalb der „Ausdruck ‚Tradition'" ein „problematischer Gegenstand" sei, er „scheint oft semantisch ausgebrannt zu sein, tauglich nur noch als Leerformel der Wahlkampfsprache."[34] Diese Option, den Begriff wegen Vagheit oder semantischer Leere fallen zu lassen – jedenfalls für den philosophischen Sprachgebrauch –, klingt naheliegend. Allerdings spricht dagegen eine wesentliche, schwerwiegende Tatsache, nämlich der Umstand, dass das Wort Tradition, herkommend vom lateinischen *tradere*, eine sprachgeschichtliche Erfolgsgeschichte sondergleichen darstellt. Es fehlt nahezu in keiner europäischen Sprache, und zwar unabhängig davon, ob die jeweilige Sprache dem romanischen, germanischen oder finno-ugrischen Familienkreis angehört. Otakar Nahodil, der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders um ein Verständnis von Tradition bemüht hat, betont diesen Befund.[35] Er zählt 19 Sprachen auf,[36] und diese Liste ist sicher nicht vollständig.[37] Mitunter gibt es zwar spezifische, nicht auf die lateinische Wurzel zurückführbare Begriffe für etwas aus dem Phänomenkreis „Tradition", aber sehr häufig haben es die jeweiligen Sprecher offensichtlich als eine sinnvolle Handlung erachtet, das Wort zu übernehmen. Wenn nun die Philosophie ein Verständnis für lebensweltliche Zusammenhänge entwickeln will, sollte eine solche Feststellung den Impuls stärken, die semantische Attraktivität des Wortes zu untersuchen, statt es gleich wegen offensichtlicher Vagheit aus dem wissenschaftlich relevanten Wortschatz zu streichen. Vielmehr muss untersucht werden, was Tradition eigentlich meint und woher seine semantische Vielgestaltigkeit kommt.[38] Dass Men-

---

[33] Vgl. zu dieser Beobachtung J. Zimmer: „Tradition", in: H.J. Sandkühler (Hrsg.): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 4.* Hamburg 1990, S. 603–609, hier S. 606.

[34] D. Teichert: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers.* Stuttgart 1991, S. 102.

[35] Zu seiner Person und seinem Wirken vgl. K. Mácha: „Zum Geleit. Ein nichttraditionaler Weg europäischer Traditionsforschung", in: ders. (Hrsg.): *Kultur und Tradition. Festschrift für Otakar Nahodil.* München 1983, S. 3–7 und S. v. Werz-Kovacs: „Otakar Nahodil und seine wissenschaftliche Tätigkeit in der deutschen Wahlheimat", in: K. Mácha (Hrsg.): *Kultur und Tradition. Festschrift für Otakar Nahodil.* München 1983, S. 9–43.

[36] O. Nahodil: *Menschliche Kultur und Tradition. Kulturanthropologische Orientierungen.* Aschaffenburg 1971, S. 26 ff.

[37] Um nur eine Ergänzung zu nennen, hat auch das zumeist als isolierte Sprache verstandene Baskische das Wort „tradizioa" in seinem Bestand.

[38] Dabei ist freilich das Ideal einer stringenten Begriffsbestimmung weiterhin lei-

schen diesen Begriff – bei allen semantischen Verschiebungen durch die Zeiten – seit gut 2000 Jahren mindestens implizit als verwendungsfähig erachteten, sollte prima facie dazu anregen, ihn als nicht-leeren Begriff zu nehmen und seinen Beschreibungs- und Bezugsqualitäten nachzugehen. Die vorliegende Untersuchung verschreibt sich dieser Anregung.

Bislang ist die eingangs an literarischen Beispielen angedeutete ambivalente Lage der Tradition in zweierlei Hinsichten expliziert worden: einerseits wird der Umgang mit bestimmten Traditionen je nach Motivation anders bewertet – Antigone erfährt gemeinhin Lob, Beckmesser eher Verachtung –, andererseits wird der Begriffsumfang von Tradition entweder wegen vermeintlicher Selbstverständlichkeit gar nicht bedacht oder er erweist sich als vage bis inflationär überdehnt. Beide Diagnosen sind jedoch noch sehr allgemein. Im Folgenden soll an ausgewählten Eigenschaftszuweisungen an Traditionen gezeigt werden, wie weitreichend die Unsicherheit und damit letztlich die Unkenntnis im Hinblick auf den Begriff auch im Fachdiskurs sich verfestigt hat, vor dessen Hintergrund jede neue philosophische Besinnung zwangsläufig operiert.

Schon die Frage, ob Traditionen eigentlich ein *specificum humanum* sind oder nicht, erweist sich als unentschieden. Für die These, dass nur Menschen Traditionen haben, hat neben anderen[39] zum Beispiel Michael Landmann optiert:

> Das Bestimmtsein von Traditionen ist nun aber eine Eigentümlichkeit nur des Menschen. Wie schon die Stoiker wußten, werden die Tiere durch ihre Instinkte belehrt. Beim Menschen tritt an die Stelle der Instinkte nicht nur die erkennende und erfindende Vernunft, sondern auch – und hierin ist die Stoa zu ergänzen – der Niederschlag der Vernunft in der Tradition. Wenn man ein junges Tier seinen Eltern wegnimmt und isoliert groß werden läßt, dann brechen trotzdem alle für seine Art typischen Verhaltensweisen von selbst in ihm durch […]. Das Tier hat eben keine geistigen Traditionen, die von Generation zu Generation weiter vererbt werden müßten, sondern Vererbung geschieht rein biologisch. […] Dem Menschen dagegen sagt keine angeborene innere

---

tend. Aus der Vagheit gerade ein Vorteil zu machen und die sich aus der semantischen Unschärfe ergebende allseitige interdisziplinäre Anwendbarkeit zu loben, scheint kein guter wissenschaftlicher Impuls, denn dann werden gleichsam „alle Katzen grau", womit gegen den derartigen Vorschlag Heike Kämpfs geredet sein soll (vgl. H. Kämpf: „Hermeneutik und Tradition", in: *Erwägen Wissen Ethik,* Bd. 15 (2004), S. 257 f., hier S. 257 [Teil der Diskussionen des schon zitierten Beitrags von Wiedenhofer]).

[39] Vgl. z. B. O. Nahodil: *Menschliche Kultur und Tradition.* S. 6; A. Rüstow: „Kulturtradition und Kulturkritik", in: *Studium Generale,* Bd. 4 (1951), S. 307–311, hier S. 308; A. Toynbee: „Tradition und Instinkt", in: L. Reinisch (Hrsg.): *Vom Sinn der Tradition.* München 1970, S. 35–52, hier S. 35 und T. A. Winter: *Traditionstheorie.* S. 2 (wobei Winter die anthropologische These gar nicht für begründungsbedürftig zu halten scheint).

Instinktstimme, was er jemals tun und lassen soll. Daher wäre er sogleich verloren und würde wieder untergehen, wenn er nicht immer schon von der Gruppe, in der er aufwächst, einen Schatz an Erfahrungen und an […] Praktiken mitbekäme […].[40]

Landmann nutzt hier das Theorem der Weltoffenheit, wie es in der philosophischen Anthropologie im Ausgang von Jakob von Uexküll und weiterführend Max Scheler entwickelt worden ist, und versteht Traditionen als einen Kompensationsmechanismus im Angesicht der Instinktreduktion. Damit werden Traditionen zu grundlegenden, vielleicht sogar mehr oder weniger automatisierten Weltbezugsweisen, denen das Individuum – nach dem ontogenetischen Erwerb – nicht mehr leicht entkommen kann. Gegen diese Position ist aber grundlegend Einspruch erhoben worden sowohl von philosophischer als auch biologischer Seite. Scheler hatte lange vor Landmann auch das Tier als Traditionswesen angesehen,[41] wobei die Betonung darauf lag, dass das Tier nicht *auch* Tradition habe, sondern es habe *noch immer „bloß"* Tradition. Dieter Claessens bringt Schelers Position so auf den Punkt:

Sicherungsweise und Auffälligkeit eines mit solcher Intelligenz versehenen Wesens [d. h. des Tieres; S.K.] zeigen sich im Stil seines Lebens, der mit dem Begriff der Tradition umschrieben werden kann. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er Traditionen abbaut, d. h. die von ihm selbst geschaffene Sicherheit zugunsten höherer Beweglichkeit verringert. […] Der Mensch ist ein Wesen, das sich aus den Fesseln, aber auch aus der Sicherheit erst pflanzenhaften, dann instinktgeleiteten Lebens herausgearbeitet hat.[42]

Die neuesten (verhaltens-)biologischen Forschungen – etwa von Frans de Waal, Eva Jablonka und anderen[43] – legen nahe, dass Tiere sehr wohl über Traditionen verfügen. Jedenfalls ist es offensichtlich im biologischen Fachdiskurs ohne Weiteres möglich, von Traditionen bei Tieren zu sprechen –

---

[40] M. Landmann: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie.* München, Basel 1961, S. 136 f. Folglich zählt Landmann Traditionalität auch zu den 23 Anthropina, also den anthropologisch fundamentalen Kategorien (vgl. dazu ders.: *Fundamental-Anthropologie.* S. 139–147, zum Menschen als Traditionswesen auch ebd., S. 63, 66, 159 f.).

[41] Vgl. M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Bonn 1995, S. 29.

[42] D. Claessens: *Instinkt. Psyche. Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie.* Köln, Opladen 1968, S. 22 f.

[43] Vgl. z. B. D. M. Fragaszy, S. Perry: „Towards a Biology of Tradition", in: dies. (Hrsg.): *The Biology of Tradition. Models and Evidence.* Cambridge 2003, S. 1–32, hier z. B. S. 3, 5, 12; E. Jablonka, M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life.* Cambridge 2006, hier z. B. S. 156–165 oder F. de Waal: *Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere.* Übers. v. U. Rennert. München 2005, z. B. S. 23, 34, 254.

seien es Primaten[44], Vögel[45] oder Ratten[46]. Als berühmtestes Beispiel dafür sind die Makaken zu betrachten, die auf der japanischen Insel Koshima leben und die innerhalb kürzester Zeit das von einem einzelnen Individuum, der Affendame Imo, erlernte Verhalten, ausgegrabene und daher mit Sand verunreinigte Süßkartoffeln vor dem Verzehr im Meer zu waschen, als Gruppe übernommen und an ihre Neugeborenen immer wieder weitergegeben haben.[47] Eine solche Position bestreitet gegen Landmann die humane Exklusivität einerseits, gegen Scheler die Abwertung von Tradition andererseits und setzt Menschen und Tiere nicht prinzipiell auf unterschiedliche Traditionsvermögensstufen. Alle drei möglichen Optionen liefern durchaus Argumente für ihre Thesen. Scheler will darauf hinweisen, dass Traditionen feste Bahnungen sind, von denen sich der Mensch freimachen kann, das Tier aber nicht (oder jedenfalls nur sehr bedingt); Landmann akzeptiert mit Scheler den hohen Freiheitsgrad des Menschen in diesem Sinne, verweist jedoch darauf, dass ein solches Wesen auf kulturell überlieferte und stabilisierende Mechanismen, eben Traditionen, angewiesen ist, um überlebensfähig zu sein; schließlich argumentiert die Biologie empirisch geerdet dafür, auch bei bestimmten Tierpopulationen die Entwicklung neuer Praktiken und deren etablierende Perpetuierung attestieren zu müssen. Aus philosophischer Sicht liegt – vermutlich – keine der drei Positionen falsch, sie reden nur nicht über Tradition in einem univoken Sinne. Um dies an einem Gedanken zu verdeutlichen, wäre es etwa widerspruchsfrei möglich,

---

[44] Für entsprechende Literaturhinweise siehe in diesem Kap. Fußnote 47.

[45] Vgl. E. Avital, E. Jablonka: *Animal Traditions. Behavioural Inheritance in Evolution.* Cambridge 2005, S. 84; L. M. Aplin, D. R. Farine, J. Morrand-Ferron, A. Cockburn, A. Thornton, B. C. Sheldon: „Experimentally Induced Innovations Lead to Persistent Culture via Conformity in Wild Birds", in: *Nature,* Bd. 518 (2015), S. 538–541, hier v. a. S. 538 und als bekanntes Beispiel die Beobachtungen aus England, wo Spatzen es in kürzester Zeit scharenweise erlernten (zunächst innovativ, dann „traditionell"), die Verschlüsse von Milchflaschen zu öffnen, welche Lieferanten auf Veranden abgestellt hatten (dazu E. Jablonka, M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions.* S. 169 f.).

[46] Vgl. E. Jablonka, M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions.* S. 170 f. und E. Avital, E. Jablonka: *Animal Traditions.* S. 133–137, 339 f.

[47] Dieses Beispiel hat für die Frage nach Kultur (und Tradition) bei Tieren inzwischen paradigmatischen Status erhalten. Aus der Unzahl der Bezugnahmen seien erwähnt: F. de Waal: *Der Affe und der Sushimeister.* S. 189–194; E. Jablonka, M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions.* S. 178; K. N. Laland, J. R. Kendal, R. L. Kendal: „Animal Culture: Problems and Solutions", in: K. N. Laland, B. Galef (Hrsg.): *The Question of Animal Culture.* Cambridge, London 2009, S. 174–197, hier S. 182 und L. L. Cavalli-Sforza, M. W. Feldman: *Cultural Transmission and Evolution. A Quantitative Approach.* Princeton 1981, S. 3. Einen herausragenden Status hat dieser Fall deshalb, weil Entstehung und Verbreitung des Verhaltens direkt beobachtet werden konnten.

Tieren und Menschen Traditionen zuzugestehen (pro Jablonka und anderen), aber nur dem Menschen die Fähigkeit (pro Landmann), sich bewusst aus Traditionen herauszunehmen (und nicht bloß akzidentell durch Vergessen o. ä.) bzw. diese bewusst neu zu stiften (pro Scheler). Eine solche Differenzierung böte die Möglichkeit, allen drei genannten Ansichten ihr Recht zuzugestehen und dennoch ein trennschärferes Bild von dem, was denn Tradition nun eigentlich bedeuten soll, zu zeichnen.

Freilich kommt es vorerst noch nicht auf die Schärfung des Blickes an, sondern weiterhin darauf, Problemsensibilität zu wecken angesichts eines opaken und nur scheinbar selbstverständlichen Wortes. Die Notwendigkeit dazu verdeutlicht auch eine zweite Eigenschaft, welche nicht minder umstritten ist, nämlich die der *Explizitheit*. Manche Autoren halten Traditionen für das, was unmittelbar auffällt, beeindruckt, abstößt und so weiter. Traditionen sind etwas, das hervorsticht. Dies ist in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Zum einen sind sie auffällig, weil sie als besondere, heilige, wertvolle, außergewöhnliche Praktiken, Bestände und dergleichen sich vom Hintergrund des nur Gewöhnlichen, Alltäglichen, Üblichen abheben. In diesem Sinne umreißt zum Beispiel Pascal Boyer den Begriff Tradition:

> The ‚traditional' cultural phenomena […] can be briefly characterised by the following features:
> (i) they are instances of social interaction;
> (ii) they are repeated;
> (iii) they are *psychologically salient*.
> […] An utterance of a gesture will not be considered traditional if it does not focalise people's attention more than ordinary discourse or actions.[48]

Das Nachvollziehbare an diesem Gedanken ist, dass Traditionen mitunter als eine Besonderheit durchaus ins Auge zu springen vermögen. Die Echternacher Springprozession, das katholische Taufritual oder eine universitäre Immatrikulationsfeier stechen hervor in ihrer Andersartigkeit, welche dann wahlweise gemocht oder verdammt werden kann. Andererseits sind Traditionen auch auffällig, weil die sie habenden und pflegenden Menschen oder Kulturen sich ihrer bewusst sind. Traditionen werden im Sinne gezielter Identitäts- und Selbstfindung explizit als solche thematisiert. Erich Rothacker hat dies als „Traditionsbewusstsein" von der „naiven" Tradition unterschieden und so umrissen: „[J]ede Kultur hat nicht nur eine Tradition, sondern schafft sich auch, um sich vor ihrem bewußten Selbstverständnis

[48] P. Boyer: *Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description of Traditional Discourse.* Cambridge 2006, S. 1 f. (Hervorh. im Orig. anders). Ähnlich, wenn auch etwas differenzierter sind die einführenden Bemerkungen bei G. Murray: *The Classical Tradition in Poetry.* Cambridge 1927, S. 1–5.

als dieselbe zu fühlen, ein Traditionsbewußtsein."[49] Ein solches explizites Bewusstsein wird auch Tradition genannt, etwa dann, wenn in politischen Reden das Bekenntnis zur „abendländischen" oder „griechischen Tradition" erfolgt. Damit aber deutet sich schon an, dass eine so verstandene Tradition stärker konstruiert als gefunden wird[50] – dazu jedoch gleich.

Gegen dieses zweifache Explikationsdenken betonen wiederum andere Autoren, dass das Wesen der Tradition gerade darin liege, unauffällig, hintergründig[51] zu wirken. In diesem Sinne sind Menschen immer schon der Tradition als dem Alltäglichen verfallen und etwas wird als Tradition nur auffällig, wenn es Defizite und Probleme – beispielsweise des Verständnisses – gibt. Ein paradigmatischer Vertreter dieser These ist Martin Heidegger, dem später Hans-Georg Gadamer gefolgt ist. Im Rahmen seiner Kritik an ontologischen Weichenstellungen in der Philosophiegeschichte stellt Heidegger fest:

> […] [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. […] 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 und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen Quellen.[52]

Heidegger hat an dieser Stelle ein sehr spezifisches Erkenntnisinteresse, auf das es aber nicht ankommt. Wichtig ist allein, genau zu sehen, welche implizite Annahme über Tradition ihn leitet, und die ist derart, dass Tradition zur verbergenden Nivellierung tendiert, das heißt gerade zur Beseitigung von Auffälligkeit. Der Mensch ist Tradition schlimmstenfalls als dem „Normalen", „Alltäglichen" verfallen. Vieles, was man als Teil einer Tradi-

---

[49] E. Rothacker: „Was heißt ‚Tradition' des Altertums?", in: UB Bonn, Nachlass Rothacker VI, Mappe 02, 25 Blatt, hier Blatt 23 (unveröffentlicht). Dieser Vortrag ist undatiert, vermutlich aber nach 1945 (ebd., Blatt 17) entstanden.

[50] Vgl. so auch den Zusammenhang zwischen explizitem Traditionsbewusstsein und als Kehrseite dessen utilitaristisch orientierte Mach- und Konstruierbarkeit bei J.R. Gusfield: „Tradition and Modernity. Misplaced Polarities in the Study of Social Change", in: *American Journal of Sociology,* Bd. 72 (1967), S. 351–362, hier S. 358.

[51] Man könnte vom Motiv der Hintergründigkeit auch Parallelen ziehen zu John Searles Erwägungen, wonach Menschen zur Ausbildung (kollektiv) intentionaler Zustände auf etwas bereits Vorgegebenes – Traditionen hätten hier vielleicht ihren Platz – angewiesen sind (vgl. dazu J. Searle: *Wie wir die soziale Welt machen. Die Strukturen menschlicher Zivilisation.* Übers. v. J. Schulte. Berlin 2012, z.B. S. 57). Dies wird hier jedoch nicht weiterverfolgt.

[52] M. Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen 2001, S. 21.

tion verstehen kann, wird gerade nicht bewusst, nicht thematisch.[53] Oder um den Zusammenhang von Selbstverständlichkeit und sekundärer Auffälligkeit im Kontext von Defiziten mit Gadamers Worten noch einmal zusammenzufassen: „Die Tradition, zu deren Wesen selbstverständliche Weitergabe des Überlieferten gehört, muß fragwürdig geworden sein, damit sich ein ausdrückliches Bewußtsein der hermeneutischen Aufgabe, die Tradition anzueignen, bildet."[54]

Ohne das weiter vertiefen zu müssen, geht mit den angedeuteten Dichotomien von *explizit – implizit* sowie *auffällig – unauffällig* eine weitere parallel, nämlich die von *bedeutsam – beiläufig*.[55] Wenn Traditionen hintergründig sind, ist ihnen eher beiläufiger Charakter eigen,[56] es sei denn, es kommt zum Streit um sie. Wenn Traditionen hingegen mit Auffälligkeit notwendig verbunden sind, erhalten sie fast zwangsläufig auch hohen Bedeutsamkeitswert.

Es war schon darauf hingewiesen worden, dass ein am Modell des Expliziten, des Auffälligen orientiertes Traditionsverständnis auch Implikationen für eine andere Eigenschaftsdimension hat, nämlich die Dichotomie von *gemacht – gefunden*. Die Diskussionen um Traditionen vor allem in den Geschichts- und Kulturwissenschaften sind stark geprägt von der mit Eric Hobsbawms Theorie verbundenen Idee, dass Traditionen Konstruktionen, genauer „inventions" sind.[57] Dieser Ansatz beruht auf der Beobachtung, dass besonders die vor allem im 19. Jahrhundert entstehenden Nationalstaaten Europas sich auf historische Praktiken, Symbole und so weiter

---

[53] Vgl. dazu auch – ganz ohne Anleihen bei Heidegger – M. Freeman: „Tradition und Erinnerung des Selbst und der Kultur", in: H. Welzer (Hrsg.): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung.* Hamburg 2001, S. 25–40, hier S. 32. Gegen die These der *verbergenden* Wirkungen kann gleichwohl gerade mit Gadamer und Rothacker auf die sichtbar machende Wirkung von Traditionen hingewiesen werden. So vermag nur ein in der Tradition der abendländischen Musik Geschulter zu hören, dass es sich bei bestimmten Werken um Fugen handelt – in diesem hermeneutischen Sinne könnte also Tradition gerade als *entbergende* zu verstehen sein.

[54] H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen 1965, S. XIX.

[55] Auch die Oppositionspaare *bewusst – unbewusst* und *vordergründig – hintergründig* gehören in diesen Kontext. Da hier aber nur eine Auswahl umstrittener Eigenschaftszuerkennungen thematisch werden soll, mögen diese Hinweise genügen.

[56] Im Sinne der Beiläufigkeit hielt etwa Carl August Emge die Tradition für empirisch schwer zu fassen (vgl. C. A. Emge: „Zur Philosophie der Tradition", in: H. Wenke (Hrsg.): *Geistige Gestalten und Probleme. Eduard Spranger zum 60. Geburtstag.* Leipzig 1942, S. 253–266, hier S. 254).

[57] Maßgeblich dafür E. Hobsbawm: „Introduction: Inventing Tradition", in: ders., T. Ranger (Hrsg.): *The Invention of Tradition.* Cambridge 2012, S. 1–14.

beziehen, um sich Wert, Bedeutung, Geschichte zuzuerkennen. Eine Analyse zeigt – am bekanntesten ist sicher der Fall des Kilts, des sogenannten „Schottenrocks", der als spezifisch schottische Tradition erst im 18. Jahrhundert thematisch wird –,[58] dass es oft zu Neustiftungen von Traditionen kommt, die sich den Anschein der Altertümlichkeit geben. Solche erfundenen Traditionen definiert Hobsbawm so:

> The term ‚invented tradition' is used in a broad, but not imprecise sense. It includes both ‚traditions' actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and datebale period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity. […] ‚Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. […] Inventing traditions, it is assumed here, is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition.[59]

Eine genaue Erörterung dessen, was Hobsbawm vor Augen hat, soll zurückgestellt bleiben,[60] wichtig ist zu sehen, dass Traditionen als menschliche Hervorbringungen mit bestimmten Funktionen – Implementierung von Normen und Werten etwa – verstanden werden. Dieses nutzenfokussierte, funktionalistische und konstruktivistische Verständnis kann insgesamt als prägend für das Denken im 20. Jahrhundert gelten, es ist aber nicht alternativlos. Schon Antigone hatte gegen Kreon ja die erkennbare menschliche Herkunft der νόμοι als einer der Gründe ihres Zuwiderhandelns hervorgehoben, und ein ähnliches Motiv prägt ebenso den sogenannten Traditionalismus René Guénons, das Denken Zieglers, Piepers[61] wie auch das-

---

[58] Vgl. dazu H. Trevor-Roper: „The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland", in: E. Hobsbawm, T. Ranger (Hrsg.): *The Invention of Tradition.* Cambridge 2012, S. 15–41, v. a. S. 20–24.

[59] E. Hobsbawm: „Introduction: Inventing Tradition". S. 1, 4.

[60] Vgl. dazu S. Kluck: *Das Traditionsdenken im 20. Jahrhundert.* Kap. 3.19.

[61] Dazu vgl. z. B. Guénons Hinweis, nichts, was zum rein menschlichen Bereich gehört, als Tradition anzuerkennen (vgl. R. Guénon: *Die Krise der modernen Welt.* Übers. v. U. Kunzmann. Berlin 2020, S. 46). Ziegler spricht von der einen integralen oder eigentlichen Überlieferung, die dem Menschen von Gott – also einem Nicht-Menschen – her zugekommen ist (vgl. L. Ziegler: *Überlieferung.* S. 270 f. und passim). Damit steht Ziegler in der Linie des katholischen Traditionsverständnisses, denn dort gilt als Tradition das, was in irgendeiner Weise göttlichen Ursprungs ist – sei es direkt von Gott gestiftet oder über Zwischenstationen auf diesen rückführbar (vgl. dazu O. Müller: „Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre", in: *Münchner Theologische Zeitschrift,* Bd. 4 (1953), S. 164–186, hier S. 164–167 und Y. M. J. Congar: *Die Tradition und die Traditionen. Bd. I.* Übers. v. H. Simon-Roux. Mainz 1965, S. 11, 20,

jenige Gerhard Krügers. Dieser behauptet nämlich, dass Tradition etwas Gefundenes – oder genauer: Zu-Findendes – ist, nichts, was dem Menschen als aktivem Schöpfer zur Verfügung stünde:

> Wir sind in einem solchen Maße Herren der Dinge, daß wir einen wesentlichen Anspruch von ihnen selbst, nach dem wir uns mit unserer Stellungnahme richten müßten, faktisch gar nicht mehr kennen. […] [W]ir […] als moderne, souveräne, aus der Aufklärung herkommende Menschen [sträuben] uns grundsätzlich dagegen […], eine uns innerlich überragende, weltbeherrschende Macht, einen *gebietenden Gott*, anzuerkennen. […] Di[e] natürliche Offenbarung Gottes ist […] der schöpferische Grund des in seiner Tradition andauernden Mensch-seins.[62]

Statt, wie bei Hobsbawm, die Menschengemachtheit der Tradition zu betonen, wird – vor allem durch christliche Denker – die menschentranszendierende Abkunft dieser akzentuiert. Auch atheistisch argumentierende Theoretiker haben dieses Motiv implizit aufgegriffen, zum Beispiel wenn darauf hingewiesen wird, dass etwas nur als Tradition wirken kann, insofern eine – örtlich, zeitlich, gegebenenfalls personell – konkrete Stiftung verborgen liegt.[63] Derartige Verschleierungen sind zum Beispiel von Hobsbawm und anderen anerkannt worden und sie haben – so steht zumindest zu vermuten – nur Sinn, weil Traditionen offensichtlich manchmal *nicht* einfach als bewusste Setzungen daherkommen dürfen, um genuin als Tradition gelten zu können. Schon der Apostel Paulus hatte in diesem Sinne Wert darauf gelegt, nicht selbst Urheber seiner theologischen Anweisungen zu sein. Er formulierte eindrücklich an die mit ihm brieflich verbundenen Gemeinden: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe."[64] „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch über-

---

25, 36 ff.). Zu Piepers Ansatz vgl. J. Pieper: „Tradition in der sich wandelnden Welt", in: ders.: *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden.* München 1963, S. 11–35, v. a. S. 23 ff., 28 und ders.: *Über den Begriff der Tradition.* S. 15.

[62] G. Krüger: *Geschichte und Tradition.* Stuttgart 1948, S. 24 f. Krüger nennt diese offenbarte Tradition „Urtradition".

[63] Vielleicht ist dies eine wesentliche Dimension, in der die Aussagen Theodor Adornos über Tradition zu verstehen sind. Die Kritik durch die Vernunft habe dafür gesorgt, dass Traditionen ihren Ursprung nicht mehr als transhuman ausweisen können, wodurch sie dann unmöglich würden. Vgl. T. W. Adorno: „Über Tradition", in: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen. Ohne Leitbild.* Frankfurt 1977, S. 310–320, v. a. S. 315. Als Hintergrund dazu auch M. Horkheimer, T. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt 1987, z. B. S. 25, 35, 116, 234 f. Einige Überlegungen zum Traditionsbegriff bietet auch Max Horkheimer (vgl. M. Horkheimer: „Tradition", in: ders.: *Gesammelte Schriften. Bd. 6.* Hrsg. v. A. Schmidt. Frankfurt 1991, S. 231 und sachlich interessant ders.: „Lob der Gewohnheit", in: ders.: *Gesammelte Schriften. Bd. 14.* Hrsg. v. G. Schmid Noerr. Frankfurt 1988, S. 64).

[64] Paulus: 1 Kor 15,3 (zitiert nach: *Bibel. Altes und Neues Testament.* Einheitsüber-