

# Einleitung

Tradition und Verfahren stehen für zwei konträre Begriffe in der aktuellen philosophischen Diskussion. Insbesondere in der Ethik verweisen die beiden Begriffe auf eine in den letzten drei Jahrzehnten geführte Kontroverse über die Reichweite moralischer Geltungsansprüche. In dieser Diskussion stehen sich moralischer Universalismus und Relativismus, Liberalismus und Kommunitarismus einander unversöhnlich gegenüber – wobei die Universalisten und Liberalisten gemeinhin traditionskritisch, die Relativisten und Kommunitaristen hingegen mit der Unhintergebarkeit traditionaler Bezüge argumentieren. Der Kern des Streits ist die Frage danach, wie mit unterschiedlichen kulturellen Traditionen zu verfahren sei. Sind Traditionen durch die Entwicklung rationaler Verfahren weitgehend zu neutralisieren? Oder bilden sie im Gegenteil eine Form von Rationalität, die erst zur notwendigen Kritik moderner Entwicklungen befähigt?

Die vorliegende Arbeit versucht, den Zusammenhang von Tradition und rationalen Verfahren deutlich zu machen. Ausgehend von einem prozeduralistischen Ethikverständnis wird gezeigt, dass es der Verfahrensethik nicht um eine Neutralisierung von Tradition geht. Im Gegenteil setzt jede prozeduralistische Ethik auf kulturell bereits gegebene Inhalte auf. Sie versucht aber für den Fall konfligierender Traditionen kommunikative Verfahren anzubieten, die es erlauben, alle Betroffenen an der Lösung des Konflikts zu beteiligen. Allerdings stößt die Kommunikation zwischen den Betroffenen schnell an Grenzen der praktischen Realisierbarkeit: Wie können sprachliche Grenzen überwunden, wie *alle* in ihren persönlichen, gruppenspezifischen und kulturellen Eigenarten Betroffenen an einem Ort zusammengeführt werden? Dass diese Frage überhaupt gestellt wird, hat weiterführende pragmatische Gründe, weil ihre Lösung abhängig ist von der Klärung der Frage, wie die individuellen und zuweilen egoistischen Motive menschlichen Handelns in einer entgrenzten Welt angemessen berücksichtigt und konfligierende Anliegen ohne Nachteile für Minderheiten befriedet werden *können*. Die technische und die pragmatische Frage lässt sich meines Erachtens aber nicht beantworten, wenn nicht der entscheidenden moralischen Aufgabe entsprochen werden kann, wie wir mit konfligierenden kulturellen Ansprüchen umgehen *sollen*.

Die pragmatische Lösung setzt auf eine Politik allgemeiner Verträge, umfassender Kompromisse und gesatzter, rechtlicher Normen. Und tatsächlich scheint der politische Weg bloßer Klugheit der gegenwärtig einzig gangbare zu sein – wüssten wir nur, wie angesichts der offenkundi-

gen Legitimationskrise einer demokratisch organisierten Öffentlichkeit zumindest in den westlichen Gesellschaften mit den internen und externen Gegnern umzugehen sei. Appelliert man an die vernünftige Einsicht, ist bereits die Grenze zur moralischen Argumentation erreicht. Denn das Primat des Dialogs vor der Politik fußt auf der moralischen Utopie, dass unter idealen kommunikativen Bedingungen, also unter einer räumlich und zeitlich entgrenzten Kommunikation der Betroffenen ein universal gültiges Einverständnis möglich wäre. Die Kernthese der vorliegenden Arbeit ist, dass eine solche räumlich und zeitlich entgrenzte Kommunikation nur durch verfahrensimmanente Traditionsprozesse denkbar ist.

Das Problem ist allerdings, dass sowohl die Verfahrensethik als auch ihre Kritiker den Traditionsbegriff zwar oft verwenden, an keiner Stelle aber angemessen Explizieren. Es scheint allen klar und offensichtlich, was unter Tradition zu verstehen ist: Sie ist, wie Max Weber es wirkmächtig formuliert, ein Glaube „an die Unverbrüchlichkeit des immer so Gewesenen als solche[r]“<sup>1</sup>. Ob man sie nun wesentlich patriarchalen Gesellschaftsstrukturen zugehörig versteht<sup>2</sup> oder feudalen<sup>3</sup>, sei dahin gestellt; einig ist man sich aber darin, dass sie Teil, wenn nicht gar Kennzeichen vormoderner Strukturen ist und in Opposition steht zum Begriff der modernen Rationalität. Damit steht sie zwar nicht im Gegensatz auch schon zu diskursiven resp. argumentativen Verfahren, aber dieser Schritt ist insofern angelegt als in Diskurs- und Argumentationstheorien nicht einfach empirisch untersucht wird, welche Formen von Argumentation uns in Alltag und Wissenschaft begegnen, sondern auch in normativ-kritischer Hinsicht Vorschläge gemacht werden, wie wir argumentieren *sollten*. Und hier gibt es unter den Prozeduralisten deutliche Präferenzen für rationale Argumentationen.

Betrachtet man die Hintergründe für diese Präferenz genauer, so wird deutlich, dass die Opposition von Tradition und Rationalität die Frage nach der Gültigkeit von in sprachlichen Äußerungen erhobenen Ansprüchen berührt. Erstere setzt, so wird unterstellt, nicht auf Einsicht, sondern auf Autorität einerseits der Tradition selbst, der eine gewisse Würde und Heiligkeit zugeschrieben wird, andererseits des Tradierenden, der im patriarchalen Zusammenhang kraft seiner Hausgewalt den ihm Untergebenen zwar weisungsberechtigt, selbst aber an die sakrosankte Tradition

<sup>1</sup> Weber, *Wirtschaft*, 580 [679]; die Seitenzahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die von Marianne Weber besorgte Ausgabe von 1922.

<sup>2</sup> Vgl. ebd. Siehe auch ebd., 590f [689f].

<sup>3</sup> So Adorno, *Kulturkritik I*, 310, in Anlehnung an Werner Sombart. Vgl. dazu Weber, *Wirtschaft*, 634 [733].

gebunden ist, die er vermittelt. Rationale Argumentationen hingegen beziehen ihre Kraft aus dem Kriterium der Einsehbarkeit: Was einem anderen – durch Rede oder Demonstration – nicht einsichtig zu machen ist, kann nicht beanspruchen, rational begründet zu sein. Diese Gegenüberstellung findet philosophiegeschichtlich Anhalt in einer offenbar klaren, kantischen Alternative: Orientierung an Traditionen oder Orientierung im Denken. Weder jemand, der durch Offenbarung Einsicht in ewige Wahrheiten bekommen zu haben glaubt, noch jemand, der im Verweis auf irgendwelche Autoritäten, seien es Personen, Götter oder alte Schriften, seine Einsichten begründet, kann sagen, welche Zwecke zu haben jemand anstreben soll. Allein der selbständige Gebrauch der praktischen Vernunft kann hier die Richtung weisen.<sup>4</sup>

Der neuzeitliche Wendepunkt im Gebrauch des Wortes Tradition, vor allem aber das, was ich in der vorliegenden Arbeit die *konservative Aneignung des Traditionsbegriffs* nenne, dominiert bis heute das Begriffsverständnis und gab sprachgeschichtlich den entscheidenden Impuls für die modernen Ambivalenzen, die den Umgang mit dem Begriff erschweren.<sup>5</sup> Die Rede von Post-Traditionalität als Kennzeichen moderner Gesellschaften ist nur einer der Hinweise auf die ambivalente Beziehung, denn wer die Moderne als *post-traditional* charakterisiert, leugnet damit nicht automatisch jenen als unproblematisch bezeichneten Teilaspekt, dass Tradierungen natürlich auch moderne Gesellschaften prägen. Vielmehr wird Posttraditionalität fast ausschließlich auf den Bereich von Religion, Ethik und Moral beschränkt und dadurch erläutert, dass man erklärt, man könne in modernen Gesellschaften zur Begründung moralischer Handlungsregeln zum Beispiel ‚nicht mehr‘ auf religiöse Traditionen verweisen.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Allerdings spielt Kant selbst, auch wenn sein Name immer wieder fällt, in der Diskussion keine größere Rolle, was unter anderem daran liegt, dass Kant zur Frage der Tradition kaum systematisch Stellung bezieht. Wir werden aber weiter unten sehen, dass Kant sich nicht ganz so leicht für die Auffassungen reklamieren lässt, Tradition und Rationalität bildeten einen fundamentalen Gegensatz, sondern dass er im Gegenteil durchaus Impulse geben kann für eine Neubewertung des Traditionsbegriff in seinem Verhältnis zur Rationalität. Vgl. dazu unten S. 38ff.

<sup>5</sup> Vgl. auch Wiedenhofer, *Entwicklungen*; Wiedenhofer, *Tradition*; Kampling, *Tradition*.

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch die Rede von der *nachtraditionalen Gesellschaft* in der Studie von Wendebourg/Brandt, *Traditionsaufbruch*. Diese Studie ist keine soziologische sondern eine theologische Untersuchung des *Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)*. Ihr Gegenstand ist, wie in einer pluralistisch strukturierten Gesellschaft dem Relevanzverlust der christlichen Kirchen begegnet werden kann. Zwei Punkte sind an dieser Studie besonders problematisch:

1. Der Traditionsbegriff wird offiziell nur im Blick auf seine biblischen Quellen eingeführt (vgl. Wendebourg/Brandt, *Traditionsaufbruch*, 12ff), obwohl unschwer zu erkennen ist, dass sich die Autoren auf ein breiteres Verständnis stützen; so zum Beispiel auf die von den Autoren empfohlene traditionstheoretische Unterscheidung von *traditum* und *tradendum*, nicht-biblischen Ursprungs ist. Durch die biblische Rückbindung erscheint Tradition vor

Schon diese knappe Problemanzeige verdeutlicht, dass wir es in der Diskussion mit einer Vielzahl unterschiedlicher Traditionsverständnisse zu tun haben. Deshalb ist einleitend zu klären, an welchen aktuellen Diskussionstand anzuknüpfen ist und mit welchem vorläufigen und noch sehr offenen Vorverständnis die Untersuchung begonnen werden kann.

Eine erste und fundamentale Unterscheidung des Begriffs der Tradition in zwei Teilaspekte ist unumstritten: Die Unterscheidung der Handlung des Tradierens von dem, was tradiert wird. Aber obwohl viele Autoren diese Unterscheidung erwähnen, erstaunt es, dass sie folgenlos bleibt.<sup>7</sup> So subsummiert etwa Burghart Schmidt den ersten Teilaspekt dem Begriff der Kultur und erklärt den Traditionsbegriff selbst dadurch bereits für obsolet, während er den zweiten Aspekt unter dem Paradigma der Tradition als Ideologie einer kritischen Betrachtung unterzieht:<sup>8</sup> Das erste Verständnis sei ein unverzichtbarer Teil jeder Form generationsübergreifender Gemeinschaften und als solches eine Grundbedingung für das Verstehen kultureller Entwicklungen. Das zweite Verständnis bilde dagegen den Kern des problematischen Traditionsverständnisses als einem Beharren auf einmal Erreichtem und Immer-so-Gewesenem. Wer allerdings diese grobe Unterscheidung schon für eine Lösung des Problems hält, wer also den einen Aspekt als problemlos beiseite schiebt und den anderen als halt- und sinnlos desavouiert, geht am eigentlichen Kern des Problems vorbei. Der Begriff der Tradition wird in zwei unabhängige Teile aufgespalten, ohne zu berücksichtigen, dass es sich hierbei nur um Teilaspekte eines weitaus komplexeren Zusammenhanges handelt. Die

alles als Verkündigung der biblischen Botschaft. Zugleich wird aber exemplarisch für Traditionsabbrüche auf den Rückgang christlichen Brauchtums wie den Kirchgang zu Weihnachten, das Tischgebet, die Kindstaufe und die kirchliche Trauung verwiesen (vgl. ebd. V; 7; 94; 104ff), die keinen biblischen Ursprung haben und auch nicht von allen christlichen Kirchen geteilt werden. Der Verdacht liegt deshalb nahe, dass der in der Studie verwendete Traditionsbegriff mehr voraussetzt, als seine offizielle Einführung vermuten lässt.

2. Die Rede von *nachtraditionalen Gesellschaften* bleibt (auch in dieser Studie) unklar. Das liegt unter anderem daran, dass in der Gesellschaftsbeschreibung die zugrundeliegende gesellschaftstheoretische Konzeption nicht offen gelegt wird; aufgrund einiger konzeptioneller Bestandteile und Termini ist anzunehmen, dass es sich um eine Aufnahme sehr unterschiedlicher Ansätze (Beck/Giddens, Popper, Luhmann und Habermas) handelt (vgl. ebd., 47-76 [Notabene: Dass in der gesamten Studie fast ausschließlich theologische Quellen genannt werden (Ausnahmen ebd., Fn. 38/S. 57: Grundgesetz; 45/69: U. Beck; 52/91: A. Gehlen), lässt sich als Hinweis darauf lesen, dass die Autoren sich nur an eine innerkirchliche Leserschaft wenden]). Zwar wird der Ausdruck *nachtraditionale Gesellschaft* damit erläutert, dass Traditionen in der pluralen Gesellschaft nebeneinander stünden und nichts mehr durch Berufung auf *Tradition* fraglos entschieden sei (vgl. ebd., Fn. 2/ S. 5), aber da die plurale Struktur im Grundsatz begrüßt (vgl. ebd., 52) und die Zurückweisung der Berufung auf bloße Tradition als protestantisches Charakteristikum ausgezeichnet wird (vgl. ebd., Vf), wird unklar, was denn dann das Problem der nachtraditionalen Gesellschaft ist.

<sup>7</sup> Vgl. Gaßmann, Tradition, 925f.

<sup>8</sup> Vgl. Schmidt, Tradition, 617f.

bereits erwähnte Rede von *traditionalen Gesellschaften* verweist auf das grundlegende Problem, dass hier bereits gesellschafts- und wissenschaftstheoretische Vorentscheidungen zum Tragen kommen, die weniger etwas von der Auffassung darüber preisgeben, was unter *Traditionalität* und einer durch sie geprägten *Gesellschaft* verstanden werden kann, als vielmehr ein modernes Selbstverständnis in Abgrenzung und Profilierung gegenüber einer diffus bleibenden Tradition.

Nicht erst durch die Vertreter der Postmoderne und des Kommunitarismus seit Ende der 1970er Jahre, sondern schon früher wurde aus phänomenologischer, existenzphilosophischer und hermeneutischer Perspektive die Kontextvergessenheit der vorherrschenden Strömungen kritisiert, die zwar zu Recht die Sprach- und Handlungsabhängigkeit des Denkens reflektierten, dabei aber übersahen, dass sie begrenzt blieb auf Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit der miteinander sprechend Handelnden. Dass diese Einwände inzwischen ernst genommen werden, zeigt sich daran, dass in den letzten Jahren eine kulturphilosophische Neuorientierung eingesetzt hat, verbunden allerdings mit Unklarheiten darüber, was eigentlich unter *Kultur* verstanden werden kann oder soll. Wenn Tradierung tatsächlich Grundbedingung kultureller Entwicklung ist, so ist erstaunlich, dass in der neuerlichen Beschäftigung mit Kultur die Frage nach *Tradition* fast gänzlich ausgeblendet wird, indem der problematische Teilaspekt des Traditionskomplexes ausgeklammert, der unproblematische aber geradezu naiv akzeptiert und ohne weitere Überlegung dem Kulturbegriff subsummiert wird.

Deshalb mutet es erstaunlich an, wenn Kristof Nyíri schreibt: „Durch das rapide Verschwinden dessen, was traditionale Gesellschaften genannt wird, durch die Probleme und Paradoxien der Modernisierung und besonders durch die kulturellen Spannungen und Krisen innerhalb unseres eigenen modernen Lebens, steht das Problem der Traditionen und der Traditionalität tatsächlich immer noch, oder wieder einmal, im Mittelpunkt des theoretischen Interesses.“<sup>9</sup> Ist das tatsächlich so? Und wenn es so wäre: Welcher Art wäre dieses Interesse an Tradition? Solcherart, dass es die Beziehung von Traditionalität und Traditionen reflektierte? Oder dass es versucht, das weiterhin Bedeutende an Tradition unter den Bedingungen der Moderne zu verdeutlichen? Selbst wenn man sagen würde, Tradi-

<sup>9</sup> „With the rapid disappearance of what have been called traditional societies, with the problems and paradoxes of modernization, and indeed with the cultural strains and crises within our own modern life, the issue of traditions and traditionality is still, or once more, very much in the foreground of theoretical interest.“ K. Nyíri im Vorwort zu Nyíri, *Tradition*, 5. Vgl. auch Gaßmann, *Tradition*, 925, der behauptet, seit 1960 sei Tradition über Theologie und Kirche hinaus zu einem vielbehandelten Thema geworden.

tion sei in aller Munde – was für Theologen und Ethnologen auf jeden Fall zutrifft, aber auch richtig wäre, bedenkt man, wie häufig das Wort und seine Derivate in philosophischen Texten begegnen – so ist dennoch nur zu bemerken, dass der Gebrauch des Wortes vielfältig ist und somit auf eine enorme Bedeutungsbreite verweist.

Wo bisher die Frage nach dem systematischen Ort der Tradition explizit gestellt wird, etwa in der sog. Ritter-Schule<sup>10</sup>, im Kommunitarismus<sup>11</sup> sowie im Rahmen der Postmoderne-Diskussion<sup>12</sup>, taucht unmittelbar der Vorwurf des (Neo-)Konservatismus auf.<sup>13</sup> Das hängt sicherlich damit zusammen, dass einige der Autoren, die auf den Traditionsbegriff zurückgreifen, tendenziell einem politischen Konservatismus zuneigen.<sup>14</sup> So sieht Martin Greiffenhagen in seiner Studie zum Dilemma des Konservatismus im Traditionsbegriff „den Angelpunkt des konservativen Selbstverständnisses“, von dem andere konservative Grundbegriffe wie Autorität und Institution, konservatives Staats- und Religionsverständnis abhängen<sup>15</sup>. Das allein kann aber nicht der Grund dafür sein, die Tauglichkeit des Begriffs selbst zu desavouieren. Trotzdem – oder vielleicht deshalb – sind jüngere Arbeiten zum Thema rar,<sup>16</sup> so dass mir im Gegensatz zu Nyíris

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Lübke, Praxis; ders., Trend; ders., Fortschrittsreaktionen; ders., Religion. Spaemann, Einsprüche; ders., Essays; ders., Vernünftige.

<sup>11</sup> Vgl. v.a. MacIntyre, Justice; ders., Moral Enquiry. Siehe auch Honneth, Kommunitarismus; Daly, Communitarianism.

<sup>12</sup> Vgl. z.B. Lyotard, Widerstreit, 251-267.

<sup>13</sup> Vgl. z.B. Twisselmann Bildung (z.B. 14ff); Schmidt-Salomon, Erkenntnis.

<sup>14</sup> Zu nennen wären hier etwa Thomas Langan, Karl Mannheim und Leo Strauss.

<sup>15</sup> Greiffenhagen, Dilemma, 142.

<sup>16</sup> Neuere philosophische Monographien und Aufsatzbände sind selten – will man nicht die Flut an Texten zu *Kultur* dazuzählen, in denen zum Teil im Titel oder zumindest im Untertitel der Begriff der Tradition wie selbstverständlich mitverwendet wird, ohne dass die Besonderheiten des Traditionsproblems Berücksichtigung fänden. Eine Übersicht über den Diskussionstand in verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen (mit einem Schwerpunkt auf der theologischen Diskussion) bietet Wiedenhofer, Traditionstheorie. Zwei jüngere Titel, in denen das Traditionsproblem explizit und zwar auch von Philosophen oder aus philosophischer Perspektive angegangen wird, ist der von Herbert Heckmann für die *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* herausgegebene 9. Band von *Dichtung und Sprache*, „Alte Bekannte? Oder: Last und Lust der Tradition“, sowie der Tagungsband „Tradition“ des IFK Wien (Nyíris, Tradition). Das Heft „Die Idee der Tradition“ (Dialektik 1998/1) sowie die von Fomet-Betancourt herausgegebene Aufsatzsammlung „Kulturen zwischen Tradition und Innovation“, die beide ebenfalls auf Tagungen zurückgehen, enthalten für die Frage nach dem *Begriff der Tradition* kaum weiterführende Aufsätze. In der Theologie sieht es etwas anders aus, weil der Traditionsbegriff v.a. im Katholizismus eine größere Bedeutung hat. Hervorzuheben ist der Aufsatzband „Wie geschieht Tradition?“ (Hrsg. v. D. Wiederkehr). Eine besondere Bedeutung scheint mit hier dem von Siegfried Wiedenhofer angeleiteten Forschungsprojekt „Komplexe Traditionstheorie“ an der Universität Frankfurt zuzukommen. Leider sind bisher nur wenige Arbeiten dieses Forschungsprojektes publiziert; zu verweisen ist auf Barbara Schoppelreichs und Siegfried Wiedenhofers Aufsatzband „Zur Logik religiöser Traditionen“. Auf protestantischer Seite ist die Studie „Traditionsaufbruch“

Einschätzung<sup>17</sup> noch immer gültig zu sein scheint, was Joachim Ritter in Reaktion auf einen Vortrag Josef Piepers sagte, nämlich dass das Traditionsproblem „ein ebenso dunkles und verwickeltes wie wenig behandeltes Problem“<sup>18</sup> sei. Ritter würdigt, trotz aller Widersprüche und kritischen Einwände, dass Pieper der einzige deutsche Philosoph ist, der sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts immer wieder explizit mit dem Begriff der Tradition befasst hat.

Letzten Endes ist für die aktuelle Diskussion zu verzeichnen, dass die Traditionstheorie heute immer noch da ist, wo Karl R. Popper sie in einem Vortrag von 1948 sah: „Auf dem Weg zu einer rationalen Traditionstheorie“.<sup>19</sup> Daran hat in der deutschsprachigen Diskussion auch der *XIII. Deutsche Kongress für Philosophie* 1984 nichts geändert,<sup>20</sup> der sich explizit der Traditionsthematik zuwandte. Siegfried Wiedenhofer zieht dazu das Fazit, der Kongressband zeige zwar, dass der Traditionsbegriff nicht zu den zentralen Begriffen der Gegenwartsphilosophie gehöre, gleichwohl aber „nicht mehr übergebar oder verdrängbar“<sup>21</sup> sei. Eine der wenigen deutschsprachigen Monographien, die sich nicht mit speziellen religiösen, sozialen und ethnischen Traditionen beschäftigt, sondern den Begriff selbst – allerdings aus einer stark literaturwissenschaftlichen Perspektive – in den Blick nimmt, ist *Zeit und Tradition* von Aleida Assmann. Sie liefert eine knappe Einführung in die Traditionstheorie(n), aber keine philosophisch-systematische Reflexion, sondern eine eher von literaturwissenschaftlichen Fragestellungen angeleitete Darstellung einzelner Autoren und Aspekte. Zusammen mit Nyíri und Jan Assmann steht sie für den Versuch, den Traditionsbegriff in einer Verbindung aus ethnologischen, literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschungsinteressen für eine

(Hrsg. v. D. Wendebourg und R. Brandt) zu erwähnen, die sich im weiteren Sinne mit Traditionspflege in einer zunehmend entkirchlichten bundesdeutschen Situation beschäftigt (siehe dazu auch Anm. 6). Das Heft „Tradition und Traditionsbildung“ (*Praktische Theologie* 1/2000) suggeriert den Themenbezug nur im Titel, enthält aber keinen nennenswerten Beitrag, der sich mit Fragen der Begriffsbildung auseinandersetzt oder sich überhaupt traditionstheoretisch relevanten Fragestellungen zuwendet.

<sup>17</sup> Eine Einschätzung, die übrigens auch Pieper, Begriff, 11 knapp 40 Jahre vorher in ähnlicher Weise äußert, wenn er sagt, dass „der Begriff der Tradition in der philosophischen Thematik der letztvergangenen Jahrzehnte eine überraschend geringe Rolle zu spielen [scheint], wenn auch neustens die soziologische und kulturpolitische Fragestellung sich diesem Gegenstand stärker zuzuwenden beginnt.“ Tatsächlich gab es in den 50er und 60er Jahren einige Texte, die sich zentral der Frage der Tradition zuwandten. Allerdings geschah dies, ähnlich der gegenwärtigen Lage, vornehmlich in einzelnen Aufsätzen. Monographische Behandlungen blieben – wie auch gegenwärtig – weitgehend der Theologie vorbehalten. Vgl. z.B. insg. *Studium Generale* 4 (1951); Reinisch, *Tradition*; Adorno, *Kulturkritik* I, 310-320.

<sup>18</sup> Ritter in Pieper Begriff, 44. Vgl. dazu auch Greiffenhagen, *Dilemma*, 142, Anm. 12.

<sup>19</sup> *Towards a rational theory of tradition* lautet der Titel von Poppers Vortrag im Original.

<sup>20</sup> Die Beiträge sind dokumentiert in Kluxen, *Tradition*.

<sup>21</sup> Wiedenhofer, *Traditionstheorie*, 446.

Theorie des kulturellen Gedächtnisses fruchtbar zu machen.<sup>22</sup> Zudem liegen weitere literaturwissenschaftliche und ethnologische sowie einige historische und theologische oder interdisziplinäre Arbeiten vor, die vorwiegend in Sammelbänden dem Traditions- bzw. Kulturbegriff gewidmet sind.<sup>23</sup> Der einzige Band, der eine eigenständige und breiter angelegte Beschäftigung mit dem Begriff darstellt, *Tradition* des amerikanischen Soziologen Edward Shils aus dem Jahre 1981, ist längst vergriffen; eine deutsche Übersetzung hat es nie gegeben.

Wenn nun ausführlich Begriff und Theorie der Tradition erörtert werden, so geschieht dies in der Absicht, einen Traditionsbegriff als Teil einer Kulturtheorie und im Blick auf seine Bedeutung für eine kommunikative Verfahrensethik zu entfalten. Die alltags- wie wissenschaftssprachliche Verwendung des Wortes Tradition birgt die Konnotationen des unverändert Überkommenen, des Althergebrachten; die Rede von Tradition ist in der Regel konservative Rede, weil es ihr oft um die Frage nach dem Bewahren dieses Überkommenen und Althergebrachten geht. Und diese Rede wird geführt angesichts eines angeblich drohenden Verlustes von Tradition in den modernen, rational orientierten westlichen Nationen. In der vorliegenden Arbeit wird ein anderes Verständnis von Tradition vorgestellt. Ich versuche zu zeigen, dass ein Begriff der Tradition nicht über die überkommenen und althergebrachten, jeweils regional gültigen Inhalte, sondern von der Handlung des Tradierens her entwickelt werden sollte. Für einen solchen Begriff der Tradition wären Verlust und Wandel der tradierten Gehalte ein unproblematischer Vorgang, denn was sich nicht (mehr) bewährt, braucht nicht bewahrt zu werden. Damit wird zugleich ein beliebtes Konstrukt der soziologischen wie philosophischen Rede von Gesellschaft in Frage gestellt: Die Unterscheidung von Tradition und Moderne, traditionellen und modernen Gesellschaften. Nicht das Verhältnis zur Tradition hat sich verändert, sondern die Möglichkeit ist eingeschränkt worden, konkrete Traditionsprozesse monopolistisch zu verwalten und zu steuern sowie bestimmte Traditionsgehalte durch Macht und Gewalt durchzusetzen. Was die Neuzeit prägt und sie zu einer mo-

<sup>22</sup> Vgl. dazu Assmann/Assmann, Schrift sowie Assmann, J., Gedächtnis. Interessanterweise wird hier zwischen *kulturellem* und *kommunikativem Gedächtnis* unterschieden, und ich bedaure sehr, dass ich im Rahmen dieser Arbeit nicht die Möglichkeit gesehen habe, mich noch intensiver mit den dort und an anderer Stelle vorgetragenen, instruktiven Überlegungen auseinander zu setzen. Zur kulturphilosophischen Reflexion vgl. Assmann/Hölscher, Kultur. Zum Thema *kommunikatives Gedächtnis* vgl. auch Welzer, Gedächtnis.

<sup>23</sup> Neben den in Anm. 16 genannten Texten nenne ich Budick, *Western Theory*; Hobsbawm/Ranger, *Invention*; Momigliano, *Wege*; Bretonne, *Vergangenheit*; Childs, *Memory*; Schori, *Problem*; Trümpy, *Kontinuität*; Welsch, *Tradition*.



deren Gesellschaft macht ist, nicht Traditionsverlust, sondern die Pluralisierung von Traditionen.

Grundthese dieser Untersuchungen ist, dass die universalistischen und liberalistischen Traditionskritiker entgegen den Unterstellungen ihrer Kritiker sowie des zuweilen explizierten Selbstverständnisses in punkto Traditionstheorie durchaus positiv und affirmativ zur auch unter modernen Bedingungen einflussreichen Traditionalität Stellung nehmen – nur liegen bislang keine Arbeiten zu ihren impliziten Traditionstheorien vor. Im Laufe der Untersuchungen wird sich zeigen, dass diese Stellungnahmen nicht nur am Rande der jeweiligen Ansätze verlaublich werden, sondern an vielen Punkten unmittelbar das Zentrum universalistischer und liberalistischer Positionen berühren. Deshalb bilden die Untersuchungen zu Arbeiten von Jürgen Habermas und von Vertretern des Methodischen Konstruktivismus den Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit (Teil III, Kap. 8 und 9); sie haben zur Aufgabe, die impliziten traditionstheoretischen Aspekte der beiden Ansätze heraus zu arbeiten.

Diese Aufgabe kann nicht bewältigt werden, wenn nicht zuvor geklärt ist, was denn allgemein unter einer Traditionstheorie verstanden werden soll. Da Aufgabe und Umfang einer Traditionstheorie gegenwärtig alles andere als geklärt ist und auf keine einheitliche Konzeption zurückgegriffen werden kann, ohne bereits an ein sehr spezifisches Verständnis von Tradition anzuknüpfen, wird es in Teil I (Kap. 1 bis 5) um verschiedene Vorschläge gehen, was unter Tradition, Traditionalismus und Traditionalität verstanden und was einer Traditionstheorie als Aufgabe zugewiesen werden könnte. Diese Untersuchungen werden nicht mit dem Anspruch vorgelegt, eine allgemeine Geschichte der Traditionsbegriffe und der Traditionstheorien zu liefern. Ein solcher Anspruch hätte den Rahmen einer Dissertation gesprengt. Auch wird nicht der Versuch gemacht, alle traditionstheoretisch relevante Literatur zu diskutieren oder auch nur zu nennen – dazu ist der Textbefund in zu unterschiedliche Fach- und Teildisziplinen aufgeteilt und sind die Ansätze, Ansprüche und die theoretischen wie praktischen Hintergründe zu heterogen, um auf begrenztem Raum den jeweiligen Ansätzen gerecht zu werden.

Die Teile II (Kap. 6 und 7) und IV (Kap. 10 bis 12) stellen anders als die Teile I und III in formaler Hinsicht keine Untersuchungen vorliegender Ansätze dar, sondern dienen der Entwicklung und Darlegung eines eigenen Vorschlags auf Basis der vorgenannten Untersuchungen. Sie sind mithin als Ergebnis der Arbeit insgesamt zu lesen. Dabei stellt der II. Teil zunächst einen Zwischenschritt dar, um die Untersuchungen zu Habermas und dem Methodischen Konstruktivismus vornehmen zu können. Aus diesem Grund möchte ich den dort entwickelten Traditionsbegriff als vorläufig verstanden wissen. In Teil IV wird an die Zwischen-

überlegungen wieder angeknüpft und ein Vorschlag unterbreitet, welchen Ort Begriff und Theorie der Tradition im Rahmen einer kommunikativen Verfahrensethik bzw. einer auf Dialog und Gespräch gründenden Kulturkonzeption als Rahmentheorie finden könnte.

# I. Tradition in Opposition zu Rationalität und Moderne

Die umgangssprachliche wie wissenschaftliche Verwendung des Wortes *Tradition* ist äußerst vielfältig. Wenn Firmen damit werben, Tradition und Fortschritt zu verkörpern, Familien eine gemeinsame Gewohnheit als ihre Tradition bezeichnen, Adelhäuser auf eine lange Tradition zurückblicken, in religiösen oder kulturellen Konflikten auf die jeweils eigene Tradition verwiesen wird oder Philosophen sich in eine bestimmte Tradition stellen, dann ist mit dem Begriff offensichtlich nicht immer das gleiche gemeint, auch wenn die Verwendungsweisen manche verwandtschaftlichen Beziehungen haben mögen. Samuel Eisenstadt zählt fünf verschiedene Begriffe von Tradition auf:<sup>24</sup>

1. Tradition als Häufung alter Sitten
2. als Bindung an die Vergangenheit
3. als fragloses Hinnehmen von Gebräuchen und Symbolen
4. als Legitimierung dieser Gebräuche und Symbole durch die Vergangenheit
5. als Verbrämung der Vergangenheit unter dem Signum der Heiligkeit.

Schon ein Blick auf die genannten Beispiele zeigt, dass diese Liste keineswegs vollständig ist. Sie ist geprägt durch mehrere Gegenüberstellungen, die die angeblichen Besonderheiten moderner im Unterschied zu vormodernen Gesellschaften ausmachen: Freiheit versus Autorität; Wandel versus Stabilität und Kontinuität, soziale Rationalität versus kulturelle Orientierung.<sup>25</sup> Es gehört paradoxerweise zu den Selbstverständlichkeiten der Tradition der Moderne, dass sie sich traditionslos, -kritisch oder -vergessen glaubt. Bei aller Einigkeit über diese Grundannahme gehen die Bewertungen dieses Sachverhalts aber auseinander: Die

<sup>24</sup> Vgl. Eisenstadt, *Tradition*, 43f.

<sup>25</sup> Vgl. Eisenstadt, *Tradition*, 38. Zum Verhältnis der Tradition zu Freiheit und Autorität vgl. auch Rüstow, *Kulturtradition*, 308f. Tanner, *Traditionen*, 250f stellt in einem kurzen Kommentar die Frage, ob die Dichotomien, die im Zusammenhang mit dem Traditionsbegriff gebildet werden, nicht zu einfach sind, um ihr gerade im Blick auf die Ethik gerecht zu werden.

einen begrüßen dies als unumgänglich, die andern beklagen es und behaupten die Unmöglichkeit eines Lebens ohne Tradition. Der Streit darum ist aber nie als Streit um Tradition, sondern als Streit für und wider Rationalität sowie für und wider die Moderne geführt worden – denn auch dies gehört zu den Selbstverständlichkeiten, dass der Begriff der Tradition ein Begriff der konservativen Opposition gegen eine rationalitätsorientierte Moderne ist. Unter dem Einfluss der konservativen Aneignung des Begriffs erhielt Tradition die Konnotationen der Autoritätsgebundenheit, der Orientierung an der je eigenen Kultur sowie der Stabilisierung und Kontinuierung des längst Antiquierten. Diese These bildet den roten Faden der folgenden Untersuchungen, in denen der Versuch unternommen wird, die zum Teil unausgesprochenen Stellungnahmen zum Verhältnis von Tradition und moderner Rationalität in verschiedenen Ansätzen zu rekonstruieren.

### 1. Die konservative Aneignung des Traditionsbegriffs

„Der Konservatismus will das Bestehende, soweit es überkommen ist, bewahren.“<sup>26</sup> – Nach dieser knappen Bestimmung ist der Konservatismus bereits in seinem Grundzug auf Tradition ausgerichtet, denn es geht ihm nicht einfach um Bewahrung des Bestehenden, sondern um die Bewahrung des auf Tradition sich gründenden Bestehenden. Mag diese Bestimmung als Definition zu schwach und als Beschreibung des modernen Konservatismus zu undifferenziert sein, so soll sie für die Zwecke dieser Untersuchung genügen, um zwei unterschiedliche, wenngleich miteinander verwandte Ansätze zusammen zu fassen und Grundzüge eines gemeinsamen, konservativen Traditionsverständnisses darzulegen. Ziel dieser Darlegung ist, zu erläutern, was ich unter der *konservativen Aneignung des Traditionsbegriffs* verstehe. Auch wenn diese Aneignung folgenreich gewesen ist und sich fundamental auf unser heutiges Verständnis von Tradition auswirkt, ist sie nicht unwidersprochen geblieben. Zwar ist dieser Widerspruch nur sehr verhalten erfolgt, trotzdem macht er bereits auf einen wichtigen Aspekt aufmerksam, warum auch aufgeklärte Ansätze auf einen Begriff von Tradition nicht verzichten können.

<sup>26</sup> Göhler/Klein, Theorien, 317.

### (1) Zum Traditionsbegriff des Konservatismus

Der Konservatismus, wie ich ihn hier in den Blick nehme, hat seine Wurzeln in der Reaktion auf die Französische Revolution. Es mag so etwas wie einen *natürlichen Konservatismus* geben,<sup>27</sup> das heißt eine allgemeine menschliche Tendenz, an Bewährtem und Erreichtem festzuhalten, und es wird sicherlich bereits vor 1789 Auffassungen gegeben haben, die sich ebenfalls als *konservativ* bezeichnen lassen,<sup>28</sup> aber dieser Frage soll hier nicht nachgegangen werden: Die Französische Revolution war ein einschneidendes Ereignis für ganz Europa, und in ihr kulminierten neuzeitliche Entwicklungslinien, die maßgeblich mit Humanismus und Protestantismus begannen und in Rationalismus und Aufklärung ihren Höhepunkt erreichten. Dieser plötzliche Umbruch eines staatlichen Systems unterschied sich von der Reform Englands von 1688 und auch von der Amerikanischen Revolution von 1776, weil er wesentlich gewalttätiger verlief und sich in Frankreich ein starker *konterrevolutionärer* Widerstand formierte.<sup>29</sup> Für die Konterrevolutionäre wurden die Leitbegriffe der Revolutionäre zu Gegenbegriffen – und umgekehrt die Gegenbegriffe zu Leitbegriffen: Natur versus Zivilisation/Kultur, Subjekt versus Gemeinschaft oder – und für uns besonders wichtig – *Rationalität versus Tradition*.

Martin Greiffenhagen legt in seiner Analyse des Konservatismus allerdings dar, wie die antirationalistischen Tendenzen des Konservatismus diesen in die paradoxe Situation führen, mit einem Modell „irrationaler Rationalität“<sup>30</sup> operieren zu müssen. Auch ein rationalitätskritischer Konservatismus kommt nicht umhin, will er seine Position verständlich darlegen, rational für seine Kritik zu argumentieren. Eine Bestimmung des Konservatismus kann deshalb nicht dabei ansetzen, ihn im Gegensatz zum Rationalismus zu verstehen, sondern sie muss ansetzen bei der Abhängigkeit des Konservatismus von einem aufgeklärten Rationalismus, der die Grundlage der Revolution bildet. Diese Abhängigkeit wird zwar nach konservativem Selbstverständnis nicht unbedingt gezeugnet, aber die ambivalente Struktur konservativer Selbstdarstellung ist davon geprägt.

Als eine der frühen Ausprägungen der konservativen Reaktion auf aufgeklärtes Denken gilt der *Französische Traditionalismus*. Dessen Hauptvertreter Louis de Bonald ist offenbar alles andere als ein Irrationalist. Robert Spaemann behauptet sogar, dass der in restaurativer Absicht entworfene

<sup>27</sup> Vgl. Greiffenhagen, Dilemma, 51.

<sup>28</sup> Vgl. dazu Schildt, Konservatismus, 36ff.

<sup>29</sup> Vgl. Arendt, Revolution, 18f; Göhler/Klein, Theorien, 279.

<sup>30</sup> Greiffenhagen, Dilemma, 65.

Traditionalismus Bonalds, indem er erstmals in empirischer Absicht den Menschen als soziales Wesen untersuche, zu den Geburtshelfern der Soziologie als Wissenschaft gehöre und auch moderne Sprachtheorien vorgeprägt habe.<sup>31</sup> Zu Bonalds Grundanliegen zählt die Entwicklung einer Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (*société civile*), die sich an der Grundstruktur einer Einheit von Staat und Religion orientiert.<sup>32</sup> Diese religiöse Orientierung kennzeichnet auch die eher zurückhaltenden konservativen Ansätze auf deutscher Seite, etwa bei Adam Müller und Friedrich Julius Stahl.<sup>33</sup> Bonalds Traditionalismus wendet sich gegen die gesellschaftliche Abwendung vom Katholizismus hin zu einem sozialpolitischen Atheismus.<sup>34</sup> Der Mensch, so seine Kritik, gibt sich eine selbstverfasste politische Ordnung, die nicht mehr der *Natur* als einer göttlichen Schöpfungsordnung entspricht und deshalb von einem radikalen Glaubensabfall zeugt: "Die Revolution ist der Aufstand des Menschen in seiner Subjektivität gegen die Gesellschaft, und sie ist politischer Atheismus. Die konkrete Totalität des menschlichen religiös-gesellschaftlichen Daseins wird in der Revolution durch den Totalitarismus abstrakter Universalien abgelöst."<sup>35</sup> Die abstrakten Universalien und der abstrakte Humanismus kommen zum Ausdruck in den *Menschen- und Bürgerrechtserklärungen*, die ein Gleichheitsdenken fordern, obwohl Menschen in ihren konkreten gemeinschaftlichen Bezügen ungleich sind.<sup>36</sup> Um dieser Ungleichheit entgegen treten zu können, ist eine Bewahrung der natürlichen Ständeordnung nötig. Sie entspricht der göttlichen Ordnung und ist der menschlichen Vernunft genau entgegengesetzt.<sup>37</sup> Gewahrt werden kann diese Ordnung nur durch die Wiederherstellung, also Restauration, der Beziehung von Thron und Altar.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> In Deutschland hat eine Auseinandersetzung mit dem Französischen Traditionalismus nur spärlich stattgefunden. Kennzeichnend dafür ist, dass deutsche Übersetzungen kaum – oder bezogen auf die traditionstheoretisch relevanten Hauptwerke gar nicht – vorliegen; was auch für mich eine starke Einschränkung des hier nur knapp Angeführten bedeutet, weil ich nicht direkt auf Bonalds Werke zurückgreifen kann. Auf Bonald konzentrierten sich in den letzten 50 Jahren nur zwei monografische Arbeiten: 1959 die Dissertation von Robert Spaemann (Spaemann, Ursprung; 1991 wiederaufgelegt), und dann erst wieder 1997 Gabriele Lorenz' Dissertation (Lorenz, Repräsentant). Meine Ausführungen zu Bonald stützen sich vornehmlich auf Spaemanns Untersuchung.

<sup>32</sup> Vgl. Spaemann, Ursprung, 67ff.

<sup>33</sup> Vgl. Göhler/Klein, Theorien, 341ff; 345ff. Allerdings sind Stahl und vor allem Müller durch Edmund Burke beeinflusst, auf den ich weiter unten zu sprechen kommen werde.

<sup>34</sup> Vgl. Spaemann, Ursprung, 151.

<sup>35</sup> Ebd., 159.

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 163

<sup>37</sup> Vgl. Göhler/Klein, Theorien, 319.

<sup>38</sup> Vgl. Spaemann, Ursprung, 125f.

Tradition erscheint hier zunächst vornehmlich als überkommene Ordnung; und obwohl Bonald sich an einem feudalistischen Ständemodell orientiert, weisen seine Grundüberlegungen, gerade was die Gegenüberstellung von abstraktem Universalismus und konkreter Gemeinschaft betrifft, viele Parallelen zur idealistischen Aufklärungskritik bis hin zum Kommunitarismus auf.<sup>39</sup> Im Kern des Traditionalismus Bonalds sieht Spaemann aber eine Sprachtheorie, von der aus eine Fundamentalkritik am methodischen Zweifel des Rationalismus vorgelegt wird.<sup>40</sup> Auch hier spielt die konkrete gesellschaftliche Verfasstheit, in der sich Menschen vorfinden, die zentrale Rolle, denn in der Sprache ist dem Menschen eine traditionale Bindung so absolut vorgegeben, dass sie einen absoluten Neuanfang des Denkens unmöglich macht. Man kann nicht mit einem radikalen Zweifel beginnen, weil man dann auch an der Sprache zweifeln müsste, durch die dieser Zweifel aber überhaupt erst formuliert werden kann. Genauso wenig ist es möglich, die tradierten moralischen und politischen Vorstellungen einem radikalen Zweifel zu unterziehen: „Wer den allgemeinen moralischen Ideen der Menschheit, die in der Sprache überliefert sind, seine Zustimmung versagt, gerät mit sich selbst in Widerspruch; er versucht, die Idee von ihrem notwendigen Ausdruck zu trennen‘ [...]. Folgerichtig müßte er eine eigene Sprache erfinden, und auch das könnte er nur unter der Voraussetzung der bereits bestehenden Sprache. [...] Die wahre Philosophie von Gott, Mensch und Gesellschaft wäre statt des ohnmächtigen Versuchs, die in der Sprache der Menschheit gegenwärtigen Ideen auszurotten oder ihren Sinn zu verkehren, der entgegengesetzte Versuch, in der Sprache der Wahrheit zu begegnen.“<sup>41</sup> Und diese Wahrheit ist eine von alters her überkommene, göttlich offenbarte Wahrheit. Bonalds Traditionsbegriff geht also nicht in einer überkommenen Gesellschaftsordnung auf, sondern ist viel umfassender gerichtet auf die natürliche Struktur des Menschen, der erst durch Tradition über sich selbst – und diesmal wahrhaft, nämlich durch göttliche Offenbarung – aufgeklärt wird. Das ist bei Bonald im eigentlichen Sinne Vernunft.

Dass die Überlegungen des Französischen Traditionalismus kaum Verbreitung gefunden haben – jedenfalls nicht offiziell –, ist möglicherweise auf die Verurteilungen dieser Ansätze als Irrlehren durch die katholische Amtskirche zurück zu führen.<sup>42</sup> Großen Einfluss auf den

<sup>39</sup> Vgl. auch Larmore, *Liberalismus*, 137f.

<sup>40</sup> Vgl. Spaemann, *Ursprung*, 44ff.

<sup>41</sup> Ebd., 46f.

<sup>42</sup> Vgl. Kampling, *Tradition*, 230; Spaemann, *Ursprung*, 198ff.

Konservatismus wie allgemein auf die politische Theorie hatte dagegen Edmund Burke, der schon 1790 seine *Betrachtungen über die Französische Revolution* vorlegte und damit bereits auf die Französischen Traditionalisten eingewirkt haben dürfte. Sein Name ist zwar in der Regel weniger stark mit dem Traditionsbegriff verbunden, trotzdem spielt auch in seiner Gesellschaftskonzeption Tradition eine wichtige Rolle. Burkes Vorstellung von Gesellschaft ist dadurch geprägt, dass er sie als eine Art Organismus versteht, innerhalb dessen dem Einzelnen wie einem Organ in einem Körper bestimmte Funktionen zukommen. Zusammengehalten wird der Organismus durch Brauchtum und Tradition. Das Bild des Organismus bringt bereits zum Ausdruck, was zum Kern von Burkes Vorstellungen einer geordneten Gesellschaft gehört: Natur und Geschichte. Beide Bereiche sind nicht zu trennen, denn die Natur als Schöpfung Gottes bildet das Vorbild für die Ordnung, die sich geschichtlich im Staatswesen verwirklicht.<sup>43</sup> Für unsere Fragestellung interessant ist aber die gewissermaßen naturalisierte Komponente, die Burke der Tradition dabei gibt: „Zur Zeit der Revolution wünschten wir, was wir jetzt wünschen, alles, was wir besitzen als eine *Erbschaft von unseren Vätern* ansehen zu können. Wir haben uns wohl vorgesehen, auf diesen Erbstamm kein fremdes Pflöpfreis zu impfen, das sich mit dem ursprünglichen Gewächs nicht verwebt haben würde. Alle Reformen, die wir bisher vorgenommen haben, sind von dem Grundsatz der Achtung für das Alte ausgegangen, und ich hoffe, ja, ich bin fest überzeugt, alle, die noch jemals stattfinden mögen, werden sorgfältig auf Analogien der Vergangenheit, auf Autorität und Beispiel gegründet werden.“<sup>44</sup> Im Paradigma der Erbschaft kommt ein Verständnis von Tradition zum Ausdruck, das auf einen begriffsgeschichtlichen Aspekt von Tradition verweist, nämlich *traditio* als Vorgang der rechtswirksamen Vererbung einer Sache.<sup>45</sup> Hierfür sehen konservative Ansätze im Gefolge Burkes in der Natur vor allem zwei Parallelen, die zu zwei naturanalogisierenden Vorstellungen von Gesellschaft führen:<sup>46</sup>

Die erste Naturanalogie kommt zum Ausdruck im *Bild der geschlechtlichen Fortpflanzung*. Diese wird der *Vererbung* von konkreten wie von kulturellen Gegenständen analogisiert: wie sich die Züge von Vater und Mutter im Gesicht der Tochter erhalten, sich erwünschte Eigenschaften von Vieh

<sup>43</sup> Vgl. Burke, *Betrachtungen*, 69.

<sup>44</sup> Ebd., 66. Die Rede von den vorgenommenen Reformen bezieht sich auf die Veränderungen der englischen Gesellschaftsordnung im 17. Jahrhundert, die Burke mit den Ereignissen in Frankreich kontrastiert. Dabei wird in idealisierender Weise die (englische) Reform der (französischen) Revolution gegenüber gestellt.

<sup>45</sup> Ich werde hierauf weiter unten S. 39 noch zu sprechen kommen.

<sup>46</sup> Vgl. Göhler/Klein, *Theorien*, 283f.



und Pflanze durch Züchtung bewahren lassen, so gleicht Tradition dem Bewahren von Einzeldingen und kulturellen Gegenständen. Interessant an dieser Analogie ist, dass hier nicht biologische Lebensprozesse wie das Wachsen als Erklärungsparadigmen für Veränderungsprozesse angesehen werden, sondern umgekehrt: Das Paradigma rechtlicher *Vererbung*, mit dem wir vertraut sind, wird in jene mysteriösen Prozesse eingebracht, in denen sich biologisches Leben erhält.

Die zweite Naturalanalogie nimmt dagegen biologisches *Wachstum* in den Blick und kommt zum Ausdruck im *Bild des Baumes*. Die Bilder des Wachsens und sich Verästeln werden analog zu geschichtlichen Veränderungen verstanden, die man an sich selbst, an anderen und an der sozialen Gruppe sieht. Dabei ist Geschichte in einem sehr allgemeinen Sinn verstanden jene Geschichte, in der zwei Ereignisse, eine Person früher und heute oder auch das Nacheinander von Tun und Ergehen erzählend zu einer Einheit werden. In den Verästelungen sieht man förmlich die Erzählstränge komplexer Geschichte sich festigen. Zugleich liefert der Baum eine Gestalt gewordene Vorstellung der Veränderungen selbst, nämlich durch Wachstum. Im Wachstum wird die Veränderung selbst anschaulich. Eine Variante dieses Bildes stellt das Bild eines Organismus dar, der ebenfalls wächst und zu einem Gebilde wechselseitigen Zusammenwirkens wird. Während also der Baum für ein ‚gewachsenes‘, geschichtlich ‚gewordenes‘ Gegenwärtiges steht, wird im Zusammenspiel der Organe – in einer einfachen Form Kopf, Fuß und Hand, mit wachsender Kenntnis biologischer Organismen Herz und Kreislauf, Nieren und Gehirn (oder mit einer mechanischen Wende die Zahnräder eines Uhrwerks) – das Zusammenwirken der Mitglieder einer Gemeinschaft anschaulich.<sup>47</sup>

Beide Analogien treten häufig kombiniert und vermischt auf, so auch bei Burke in der Fiktion eines *Erbstammes* – wobei natürlich hier schon das Problem auftritt, dass sich beide Bilder einer solchen Kombination widersetzen: das Aufpfropfen eines anderen Stammes ist etwas anderes als eine Zucht durch ‚Vererbung‘. Aber nicht nur in dieser Hinsicht gilt, dass der Vergleich hinkt. Problematisch scheint mir nicht die Naturalisierung, sofern sie dem Verständlichmachen dient, sondern die damit manchmal verbundene *Naturalisierung*, also die Deutung kultureller Zusammenhänge als natürliche,<sup>48</sup> denn aus dieser Naturalisierung entsteht oft ein Teil von dem, was seit Hume als *naturalistischer Fehlschluss* kritisiert wird:

<sup>47</sup> Vgl. die grafische Darstellung einer solchen Organologie z.B. in Waldrich, Staat, 96f. Zur Kritik einer an biologischen Vorgängen orientierten Sozialwissenschaft insgesamt vgl. Ogburn, Kultur, 33ff; 50ff.

<sup>48</sup> Vgl. auch Assmann, Zeit, 137ff über die Ersetzung von *Tradition* durch *Natur* bei Alexander Pope und William Wordsworth.

Was zu tun ist, leitet sich her von dem, wie es natürlicherweise zu sein hat. Was in der Natur nicht sein kann, kann und vor allem darf auch in der Kultur nicht sein. Bei Burke wie bei Bonald war dies noch durch einen religiösen Hintergrund abgestützt, dass nämlich die Natur eine Schöpfungsordnung darstellt und dass an der Natur der Schöpfungsplan hinter dieser Ordnung abgelesen werden kann. Angewiesen ist das Modell allerdings nicht darauf: Die meisten biologisierenden Ethiken im 20. Jahrhundert verzichten auf das Modell einer göttlichen Schöpfungsordnung – oder ersetzen sie durch eine naturwissenschaftskonforme Metaphysik.

Was wird nun aus der Naturanalogie bei Burke abgeleitet? Zum einen natürlich der Aufbau von Staat und Gesellschaft – dazu bedient sich Burke des Organmodells. Wie dieser Aufbau aussieht, lasse ich unbehandelt. Entscheidend ist: Er ist zu *gestalten*, und zwar nach dem, wie er geworden ist. An dieser Stelle nun verschieben sich die Modelle ineinander, denn das Gewordene kann nicht von Stamm und Wurzel getrennt und eine andere Pflanze aufgepfropft werden. Vielmehr bedarf es der *Erbschaft der Väter*, um Orientierungsmaßstäbe zu haben. Er zielt damit darauf ab, zwei Veränderungsmodelle zu kontrastieren: Revolution (wie in Frankreich) oder Reform (wie in England). Revolution ist das Abkappen von Wurzeln und Stamm und das Aufpfropfen einer nicht aus diesem Stamm gewachsenen Alternative, also unnatürlich und deshalb schädlich, Reform hingegen ein natürlicher Entwicklungsprozess, der zwar von menschlichen Eingriffen nicht frei ist, aber dieser Eingriff erfolgt behutsam und am natürlichen Wachstumsprozess orientiert. Auf den Traditionsbegriff konzentriert lassen sich bei Burke zwei Punkte besonders hervorheben: *Erstens* führt Tradition als das Althergebrachte zur Legitimation des Gegenwärtigen, insofern es geschichtlich gewachsen ist. Das schließt nicht aus, dass es anderes Gewachsenes gibt – aber das sind andere Traditionen, die wie zwei unpassende Bäume sich nicht aufpfropfen lassen. Diese Legitimation ist fundamental religiös,<sup>49</sup> denn Wachstumsprozesse sind natürliche Prozesse, die sich aus der göttlichen Schöpfungsordnung ergeben.<sup>50</sup> Wer sich gegen eine solcherart legitimierte Ordnung stellt, tritt ein in einen „Krieg mit der Natur“<sup>51</sup>. *Zweitens* erlaubt und ermöglicht es Tradition, sich an Autoritäten und Beispielen aus der Vergangenheit zu orientieren, um durch Herstellungen von Analogien

<sup>49</sup> Da ich auf diesen interessanten Aspekt hier nicht näher eingehen kann, verweise ich auf die Ausführungen von Göhler/Klein, *Theorien*, 286ff, über die Beziehung von Religions- und Gesellschaftskonzeption bei Burke.

<sup>50</sup> Vgl. Burke, *Betrachtungen*, 155ff.

<sup>51</sup> Ebd., 91.

Lösungen für die gegenwärtigen Probleme zu finden.<sup>52</sup> Das heißt: Tradition ist das, was von unseren Vorfahren als wahr und richtig geglaubt wurde. Dieses Wissen und diesen Glauben gilt es zu bewahren, weil die Vorfahren damit erfolgreich waren und deshalb zumindest nicht in allem Unrecht gehabt und geirrt haben können. In einer neuen Situation gilt es, sich daran zu erinnern, wie die Alten ähnliche Probleme gelöst haben. Erst wenn die Antwort der Tradition keine Lösung bringt, wird sie behutsam modifiziert.

Greiffenhagen sieht den konservativen Traditionsbegriff insgesamt durch zwei Aspekte gekennzeichnet: durch den Aspekt der *Kontinuität* und durch den Bezug auf ein *Heiliges Wissen*.<sup>53</sup> Dieser Eindruck lässt sich nach dieser kurzen Betrachtung bei Bonald und Burke durchaus bestätigen – trotzdem ist der Begriff meines Erachtens noch zu weit gefasst. Denn Greiffenhagen, der im Traditionsbegriff den „Angelpunkt des konservativen Selbstverständnisses“<sup>54</sup> sieht, fasst nur zwei Aspekte zusammen, die bereits begriffsgeschichtlich mit *Tradition* zusammenhängen. Kontinuität als Dauer in der Zeit ist zunächst einmal jedem *Prozess* zu eigen, und Tradition in seiner Grundbedeutung als Weitergabe bezeichnet einen solchen Prozess. Und bis ins 18. Jahrhundert hinein war Tradition ein theologischer Terminus, der zur Begründung kirchlicher Lehrmeinungen diente.<sup>55</sup> Greiffenhagen möchte mit dem Begriff der Kontinuität hervorheben, dass eine durch Tradition geschaffene Kontinuität als wichtigstes Lebensprinzip des Konservatismus gewertet werden kann.<sup>56</sup> Allerdings sagt Greiffenhagen damit zunächst nicht mehr, als dass Bewahren (*conservare*) eng mit Fortführen (*continuare*) zusammenhängt.<sup>57</sup> Damit kommt

<sup>52</sup> Vgl. oben Anm. 44.

<sup>53</sup> Vgl. Greiffenhagen, Dilemma, 142ff.

<sup>54</sup> Ebd., 142.

<sup>55</sup> Im Laufe einer anderthalbtausendjährigen Kirchengeschichte sind viele Lehrmeinungen entstanden, die sich nicht durch den biblischen Text begründen ließen, sondern darüber hinausgingen. Nach römisch-katholischer Auffassung stammten einige dieser Lehren von Jesus selbst, waren aber nicht verschriftlicht, sondern von Mund zu Mund weitergegeben worden, während andere, etwa Klostergebäude, Fastenregeln, Ablass u.a., Ergänzungen waren, die die kirchliche Obrigkeit im Verweis auf den Heiligen Geist als Urheber legitimierte. Die Reformatoren bestritten die Gültigkeit dieser Traditionen (vgl. CA 15). Vgl. Kampling, Tradition, 228f.

<sup>56</sup> Greiffenhagen, Dilemma., 143.

<sup>57</sup> Wichtig wird der Begriff der Kontinuität im Konservatismus durch seine Verbindung mit zwei unterschiedlichen Zeitkonzeptionen, nämlich der konkreten Zeitlichkeit der christlichen Eschatologie und dem eher abstrakten Gedanken der Ewigkeit, wie er sich in der antiken Ontologie findet. Es ist allerdings nicht erst der Konservatismus, der beide Konzeptionen miteinander zu vereinen sucht, wie Greiffenhagens Darstellung nahe legt, sondern die Verbindung von hellenistischer Philosophie und jüdisch-christlicher Theologie prägt wesentlich die Entwicklung des Christentums spätestens ab dem 2. Jahrhundert. Trotzdem

dem zweiten Punkt, dem *Heiligen Wissen*, eine besondere Bedeutung zu. Auch der religiöse Kern des konservativen Traditionsverständnisses ist bei Bonald und Burke unübersehbar: Dem Konservatismus geht es nicht um unterschiedloses Bewahren, sondern um das Bewahren dessen, was sich menschlicher Verfügungsgewalt entzieht, woraus sich auch die Nähe der Begriffe Tradition und Natur ergibt. Aber auch wenn der Konservatismus sicherlich eine gewisse Affinität zur Religionsorientierung aufweist, so ist das zu bewahrende Wissen nicht zwangsläufig heilig. Unzweifelhaft findet sich dieser Ansatz im Französischen Traditionalismus, nicht aber bei Burke: Die Religionsorientierung, bei allen Parallelen, hat bei Burke und Bonald jeweils eine andere Funktion. Das zu Bewahrende hat seinen Wert dadurch, dass es *von alters her* kommt, und dies kann ein religiöses Wissen sein, aber auch eine politische Institution, die erst in einem weiteren Sinne religiöse Aspekte erhält, nämlich durch ihre Einordnung in eine Schöpfungsordnung.

Greiffenhagens Verständnis eines konservativen Traditionsbegriffes bleibt unscharf, weil weder das Kriterium der Kontinuität noch das Vorliegen eines Heiligen Wissens ausreichen, um den konservativen von anderen Traditionsbegriffen zu unterscheiden. Im Gegenteil verweist sein Begriffsverständnis eher darauf, was man einen *religiösen Traditionsbegriffes* nennen könnte.<sup>58</sup> Schärfer werden die Konturen des konservativen Traditionsverständnisses, wenn wir – den Gang der bisherigen Untersuchung zusammenfassend – einzelne Aspekte vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung betrachten, in der der Konservatismus auf die Tradition zurückgreift:

1. Zunächst wäre hier zu nennen die Gegenüberstellung von *menschlicher Vernunft* und *göttlicher Offenbarung*. Der Konservatismus betont, dass der Mensch nicht auf seine eigene Rationalität gründen kann, sondern einer Grundlage bedarf, die seinem Zugriff entzogen ist. Deutlich wird dies vor allem in der Parallelisierung von Tradition und Natur.<sup>59</sup>

2. Eine zweite Gegenüberstellung ist die *Selbstbestimmung (des Einzelnen)* und die *Autorität (der konkreten Gemeinschaft)*. Weil das Recht auf Selbstbestimmung universal gelten soll, wird den Gegnern ein *abstrakter Universal-*

macht Greiffenhagen zu Recht darauf aufmerksam, dass der Konservatismus hinsichtlich des Kontinuitätsverständnisses einen Widerspruch in sich aufnimmt, den bereits das Christentum nicht hat auflösen können.

<sup>58</sup> Möglicherweise liegt dies daran, dass Greiffenhagen zur Begriffsbestimmung wesentlich auf Josef Pieper zurückgreift, mit dessen Position ich mich weiter unten S. 55ff eingehend befassen werde. Pieper, so kann ich hier vorgreifend bereits sagen, vertritt meines Erachtens einen religiösen Traditionsbegriff, der stark durch traditionalistische Tendenzen beeinflusst ist.

<sup>59</sup> Vgl. Assmann, *Zeit*, 137ff, und Giddens, *Leben*, 144ff.

lismus vorgeworfen und diesem ein *konkreter Partikularismus* gegenübergestellt. Der Mensch ist nicht bedingungslos frei zu tun, was er möchte, sondern er ist in konkrete Bezüge eingebunden, derer er sich nicht durch einen eigenen Willensentschluss entledigen kann und darf. Neben der kirchlichen Gemeinschaft und dem politischen Ständewesen, die dem Menschen eine Lebensweise vorprägen, ist es, wie Bonald betont, vor allem die Autorität einer konkreten Sprache, der selbst ein radikaler Zweifler unterworfen ist. Die Punkte 1 und 2 lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen, nämlich der Opposition von (menschlicher) *Rationalität versus Tradition*.

3. Schließlich wären jene Begriffe zu nennen, die vor allem die politische Auseinandersetzung prägen, und zwar zentral *Revolution* und *Konservation*. Der Begriff der Reform, den Burke einbringt, bildet ein Bindeglied, weil Burke sieht, dass manchmal umfangreiche Reformen notwendig sind, um eine Gesellschaftssystem insgesamt zu erhalten.<sup>60</sup> Die beiden Pole *Revolution* und *Konservation* führen auf politischem Gebiet einen Streit weiter, der spätestens im 14. Jahrhundert zwischen *moderni* und *antiqui* und im 17. Jahrhundert als *querelles des anciens et des modernes* stattfand: Soll ein neuer, moderner Weg eingeschlagen werden, oder soll man bei dem Althergebrachten bleiben? Die Revolutionäre argumentieren allerdings nicht allein für eine *via moderna*, sie schlagen sie ein. Indem sie sich dabei gegen die Tradition *als* das Althergebrachte wenden, schaffen sie den konservativen Grundbegriff der Tradition. Was beide übersehen ist, dass das *Alte* zwar durch Tradition *hergebracht* wird, nicht dadurch aber schon das eine mit dem anderen identisch ist. Die begriffsgeschichtliche Folge ist, dass nun nicht mehr *antiqui* und *moderni*, sondern Traditionalisten und Modernisten einander gegenüber stehen.

Von einem *konservativen Traditionsbegriff* möchte ich dann sprechen, wenn er auf konkrete Traditionen bezogen ist, diesen Traditionen eine besondere Autorität zugeschrieben, die Unverfügbarkeit der Traditionsgehalte betont und der Begriff gegen eine wider das Alte revoltierende Moderne eingebracht wird. Dem Konservatismus geht es dabei nicht um Tradition als Überlieferungshandeln, sondern um die Überlieferung konkreter Traditionsgehalte beziehungsweise wie ich es nennen möchte: *Traditionsmaterialien*. Allerdings eignet er sich den Begriff an, ohne zu klären, *was* er bezeichnet. Von einer *konservativen Aneignung des Traditionsbegriffs* möchte ich deshalb sprechen, weil der Konservatismus die Begriffsoppositionen von *Tradition versus Rationalität* und *Tradition versus Moderne* so stark geprägt hat,

<sup>60</sup> Vgl. Burke, Betrachtungen, 112.

dass sie unsere alltägliche, umgangssprachliche Verwendungsweise seit mehr als 150 Jahren bestimmen.

## (2) *Die Zurückweisung der konservativen Aneignung*

Zu Recht hat der Konservatismus in seinen vielfältigen Formen darauf aufmerksam gemacht, dass ein radikaler Bruch mit Tradition nicht nur nicht erfolgen sollte, sondern dass er nicht erfolgen kann, weil er gar nicht denkbar ist. Von revolutionärer Seite wird hingegen die zumindest hypothetische Verwerfung aller Traditionen ins Spiel gebracht: Wenn jede einzelne Tradition verworfen werden kann, dann können auch alle Traditionen verworfen werden. Damit wurde der prinzipielle Verzicht auf einen Traditionsbegriff erklärt und jede Entscheidung abhängig gemacht von der Gegenwart. Zwar nahmen auch die Revolutionäre Traditionen auf, aber sie nannten sie nicht so. „Die Männer der Revolutionen“, schreibt Hannah Arendt, „fühlten sich durch Traditionen überhaupt nicht gebunden, sie waren stolz auf ihre Aufgeklärtheit und Vorurteilslosigkeit, und da sie noch nicht wußten, wie teuer ihnen diese Ungebundenheit zu stehen kommen würde, waren sie frei von allen Sentimentalitäten und all den Verbrämungen, in denen sich die Sehnsucht nach einer guten alten Zeit seit dem Beginn des neunzehnten Jahrhunderts zu äußern pflegt.“<sup>61</sup> Trotzdem greifen auch sie auf Überlegungen und Konzeptionen früherer Zeiten zurück, vor allem auf die antike Philosophie. Aber sie „wandten sich an die Antike nicht aus Traditionsbewußtsein, sondern, im Gegenteil, weil ihnen klar war, daß sie dort etwas entdecken würden, was die Tradition ihnen nicht überliefert hatte“.<sup>62</sup>

Dass man auf etwas zurückgreifen könnte, dass nicht überliefert wurde, mag zunächst irritieren: Die in wissenschaftlichen Texten wie in der Umgangssprache übliche Rede von *der* Tradition, die auch im Konservatismus begegnet, suggeriert eine Einheit der Tradition, für die sich kaum Beispiele angeben lassen. Wenn Arendt hier den Traditionsbegriff meidet, so ist dies ein Beispiel dafür, wie stark die konservative Aneignung des Traditionsbegriffs wirkt. Ernst Bloch hält den revolutionären Verzicht auf den Traditionsbegriff für eine künstliche Verarmung, die dadurch aufgehoben werden solle, dass die ‚progressive Linke‘ sich des Begriffs wieder vergewissere, indem sie der konservativen Verbrämung die „echte Tradition“<sup>63</sup> entgegenstelle: „Es ist übel, wenn dieses Wort in Bausch und Bogen

<sup>61</sup> Arendt, *Revolution*, 254.

<sup>62</sup> Ebd.

<sup>63</sup> Bloch, *Zukunft*, 26.

mit Rückschritt, mit Reaktion in eins gebracht wird.<sup>64</sup> Unzweifelhaft enthält der Traditionsbegriff für Bloch Konnotationen, die ihn vergangenheitsorientiert erscheinen lassen, aber dies ist trügerisch, solange man darauf fixiert bleibt. Denn nur scheinbar steht der vergangenheitsorientierten Tradition eine zukunftsorientierte Utopie gegenüber; Bloch hält die Trennung von Tradition und Utopie für künstlich.<sup>65</sup> Vielmehr gebe es zahlreiche Beziehungen und Übergänge zwischen beiden. Bloch geht es, wenn er den Begriff aufgreift, vor allem um die utopischen und zukunftsorientierten Gehalte der Tradition, und er stellt Tradition und Utopie in einen Zusammenhang mit der Revolution: „Wenn man Tradition und Vergangenheit, Utopie und Zukunft mit der Revolution als der Umwälzung auf ein Besseres, Helleres hin in eine Definition zwingen will, so kann sie lauten: Die Tradition ist die Revolution der Abgeschiedenen, die Revolution ist die Tradition der Zukünftigen.“<sup>66</sup> Zwar handelt es sich bei diesem Satz weniger um eine Definition als vielmehr um ein Bonmot, aber es bringt Blochs Anliegen sehr genau auf den Punkt.

Der Umgang mit der Vergangenheit ist zuweilen mit Vergoldung derselben, mit Romantisierung und Idealisierung verbunden – eine Erfahrung, die jeder durch seine eigene Lebensgeschichte bestätigen kann. Das ist für Bloch weitgehend unproblematisch. Zum Problem wird die Vergoldung aber durch eine „reaktionäre Benutzung der Vergangenheit als Utopikum“<sup>67</sup>. Was für Bloch den konservativen Traditionsbegriff auszeichnet, ist, dass Tradition als rückwärtsgewandte Utopie missverstanden wird, und zwar als etwas Gewordenes, Gewachsenes und Ausgereiftes. Für den Konservatismus liegt die Zukunft in der Vergangenheit – aber die Pointe bei Bloch ist, dass er das nicht grundsätzlich anders sieht. Nur dass nicht die „Tradition des Gewordenen, der Reaktion und der Zufriedenheit“<sup>68</sup> tatsächlich in die Zukunft weist, sondern die „echte Tradition“<sup>69</sup>, die sich dem Unabgeholtenem, dem Noch-nicht-Gewordenen, Missratenen und Unausgereiften zuwendet und dieses weiterführt. Es gibt zwar

<sup>64</sup> Ebd., 18. Zuvor heißt es: „Man soll Worte und Begriffe, die ursprünglich oder wenigstens lange Zeit auf unserem Boden gewachsen sind, nicht ohne weiteres dem Gegner überlassen, der entweder mißverständlich oder einseitig oder bössartig den Inhalt dieser Worte und Begriffe ausnutzt oder sie gegen den Fortschritt ausspielt. Wachsam zu sein ist notwendig besonders bei einem Wort wie dem der Tradition, das von Überlieferung, Altangestammtem, Hergebrachtem, Hergekommenem erzählt und auch von Gutem, Altem, Schönem, was Patina angesetzt hat was aber auch Nachreife haben kann, was uns strahlend aus der Vergangenheit entgegen kommt.“

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>66</sup> Ebd., 22f.

<sup>67</sup> Ebd., 24.

<sup>68</sup> Ebd., 32.

<sup>69</sup> Ebd., 26.

auch die „Nachreife einer Reife“<sup>70</sup>, an die sich anknüpfen lässt, aber es ist dann eine Fragment gebliebene Reife. Es sind diese Fragmente, die unabgeschlossenen Projekte der Vergangenheit, die nach Bloch wie nach Arendt die Revolutionäre der Neuzeit aufnehmen und fortführen: ‚Echtes‘ Traditionsbewusstsein knüpft an die unvollendeten revolutionären Ansätze der Abgeschiedenen, das heißt der vergangenen Generationen, an und schafft damit in der gegenwärtigen Revolution eine neue Tradition für die zukünftigen Generationen. Möglich ist das, weil die gescheiterten Projekte der Vergangenheit nicht vergessen, sondern als *verborgene* Tradition überliefert wurden. Bloch vergleicht dabei die Tradition mit einem Fluss, der mal ober-, mal unterirdisch fließt. Und auch wenn er nicht sichtbar ist, so fließt er doch weiter, und wenn er wieder auftaucht, kann es sein, dass er einen anderen Namen erhält.<sup>71</sup> Die unterirdische ist gewissermaßen eine *inoffizielle Tradition*, die sich neben der offiziellen nicht zu etablieren vermochte. Dabei schwingen Überlegungen mit, die Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen vorlegte, dass nämlich die Herrschenden jeweils die Sieger beerbten und im Rückblick eine Geschichte der Siege überlieferten, hingegen der historische Materialist die Geschichte gegen den Strich bürste und die „Tradition der Unterdrückten“<sup>72</sup> in den Blick nehme. Der Konservatismus stützt sich auf eine offizielle Tradition, in der bestimmte Legitimations- und Autoritätsansprüche überliefert werden. In aufgeklärter Zeit lässt sich an diese Tradition nicht anknüpfen, ohne zugleich eben diese Ansprüche mit zu überliefern. Da die Revolution aber nicht vollkommen neu anfangen kann, knüpft sie an die inoffizielle Tradition der unvollendeten utopischen Projekte an und wird damit den zukünftigen Generationen zum Träger der Überlieferung. In dieser Weise hält sich die inoffizielle Tradition, auch wenn sie manchmal verborgen ist oder unter anderem Namen wieder auftaucht. Offizielle und inoffizielle Tradition bleiben allerdings eng miteinander verbunden – ein Umstand, den Bloch nicht so recht wahrnimmt. Denn dadurch, dass der Konservatismus sich gegen die Tradition der Abgeschiedenen wendet, hält er die Erinnerung an sie ebenso aufrecht, wie die Zuwendung zur unterirdischen Tradition in sich die Erinnerung an die kritisierte ‚oberirdische‘ Tradition bewahrt.<sup>73</sup> Bei Bloch liegt deshalb der Verdacht nahe, dass sein Traditionsverständnis sich von dem

<sup>70</sup> Ebd., 27.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., 30.

<sup>72</sup> Benjamin, Begriff, 254.

<sup>73</sup> Vgl. dazu auch Adorno, Kulturkritik I, 320.



konservativen Traditionsbegriff eigentlich nur hinsichtlich der Traditionsmaterialien unterscheidet.

Auch Theodor W. Adorno spricht von einer unterirdischen Tradition, weist damit aber noch auf etwas anders hin als Bloch. Adorno stellt fest, dass in der aufgeklärten Moderne keine Tradition mehr Gültigkeit beanspruchen, dass aber zugleich niemand auf Tradition verzichten könne. Auch ihm geht es dabei um die Seitenstränge, die inoffizielle Tradition. Unmittelbar motiviert ist Adornos Traditionsverständnis dabei durch die Erfahrung eines zugleich traditionslosen wie -konstruierenden deutschen Faschismus: Die Tradition stelle „heute vor einen unauflöselichen Widerspruch. Keine ist gegenwärtig und zu beschwören; ist aber eine jegliche ausgelöscht, so beginnt der Einmarsch in die Unmenschlichkeit“<sup>74</sup>. Anzuknüpfen wäre für Adorno an „den Zug der in Deutschland verratenen und geschmähten Aufklärung, eine unterirdische Tradition des Antitraditionellen“<sup>75</sup>. Mit dieser paradoxen Formulierung ergreift Adorno aber nicht einfach Partei für eine radikale Traditionskritik, sondern er macht zugleich darauf aufmerksam, dass auch die Traditionskritik der Überlieferung bedarf.

Der Verweis darauf, dass radikale Traditionslosigkeit zu Inhumanität führe, macht Adornos grundsätzlich normatives Anliegen offenbar, wenn er sich mit dem Traditionsbegriff beschäftigt. Die Beziehung von Tradition und Normativität ist schwierig zu klären, weil sie überlagert ist von einem moralistischen Traditionalismus, der die Unverzichtbarkeit von Tradition nicht zuletzt mit dem Hinweis auf einen drohenden Moral- und Sittlichkeitsverlust anmahnt. Darin stimmen sowohl der Französische Traditionalismus eines Bonald, Burkes aufgeklärter Konservatismus aber auch die progressive Dialektik des Linkshegelianismus überein, an den der Kommunitarismus anknüpft. Bei Adorno ist die Beziehung von Tradition und Normativität eine andere, denn bei einem solchen Verständnis wird Tradition instrumentalisiert, und zwar entweder zur Aufrechterhaltung öffentlicher Ordnung oder, den Forderungen des modernen Selbstverständnisses angepasst, zur Sicherung des Fortschritts.<sup>76</sup> Dieser Instrumentalisierung widerspricht Adorno, weil sie letztlich einem nur zweckrational gewendeten, feudalen Traditionsverständnis anhaftet: „Zweckrationalität, die Erwägung, wie gut es in einer angeblich oder wahrhaft entformten Welt wäre, Tradition zu besitzen, kann nicht verordnen, was von Zweck-

<sup>74</sup> Ebd., 315.

<sup>75</sup> Ebd., 316; vgl. auch Assmann, *Zeit*, 69ff.

<sup>76</sup> Auf Tradition als Instrument zum Fortschritt verweist z.B. Rüstow, *Kulturtradition*, 308.

rationalität kassiert ist.<sup>77</sup> Die Bedeutung der Tradition gründet vielmehr darauf, dass sie kulturkonstituierend ist und deshalb ihr Verlust Kulturverlust bedeutet. Da der Mensch nur in der Kultur ein moralischer Mensch sein kann, ist das Problem nicht der Rückgang konkreter Sittlichkeit, sondern der Verlust der Moralität als praktischer Vernunft selbst. Ein verlorener Traditionsbezug kann aber nicht dadurch wettgemacht werden, dass man an seine Stelle eine ästhetisierte Tradition setzt. Dies jedoch wirft Adorno der bürgerlichen Gesellschaft vor. Die Zweckrationalität als halbierte Vernunft verdrängt notgedrungen die Tradition. Die bürgerliche Gesellschaft versucht die Leerstelle, die sie fühlt, wieder zu füllen und greift dazu auf *ästhetische Werte* in Form der Kunst vergangener Epochen zurück. Diese werden zum „Kitt“ und „verordnete[n] Trost“<sup>78</sup>.

Adorno nennt dies *falsche Tradition*: Sie glaubt sich reich an Tradition, weil sie meint, über sie verfügen, sie verwerten zu können. Dabei ist die wahre Tradition gerade dort spürbar, wo man sich etwa künstlerisch ihrer bemächtigen will, nämlich durch ihren Widerstand. Für das Subjekt der Moderne wirkt die Tradition zerrüttet und in eine Vielzahl von Traditionen zerfallen. Dieser subjektiv empfundenen Traditionszerrüttung steht die ideologische Verordnung einer offiziellen Einheitstradition gegenüber. Was dabei übersehen wird, ist, dass Tradition weiterhin geschichtlich wirksam ist – sowohl für das Subjekt, das sich keiner Tradition mehr verpflichtet sieht, als auch für die Ideologen, die die unterirdisch wirkende, inoffizielle Tradition nicht wahrnehmen.

Wie lässt sich demgegenüber der Tradition angemessen begegnen? Zunächst ist für Adorno ein Zurückfallen hinter das Projekt der Aufklärung, das allein den kritischen Weg noch offen sieht, unmöglich. Es gilt aber je gegenwärtig zu fragen, welche Traditionen noch tragen und welche nicht. Die Tradition, an die sich anknüpfen lässt, ist unterirdische Tradition des Antitraditionellen, das noch unabgeschlossene Projekt der Aufklärung. In ihr geht es aber um ein kritisches Verhältnis zur Tradition, bei dem Tradition weder gänzlich ignoriert wird, weil sie altmodisch ist, noch historisch eingeordnet wird in eine Sammlung von Unvergänglichem. Beides wird von Adorno als *historistisch* abgelehnt. Der kritische Umgang mit Tradition bildet nur die äußere Form. Inhaltlich konzentriert sich ein angemessener Umgang mit ihr, wie bei Bloch, an dem „am Weg liegen Gebliebene[n], Vernachlässigte[n], Besiegte[n], das unter dem Namen des Veraltens sich zusammenfaßt“<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Adorno, Kulturkritik I, 311.

<sup>78</sup> Ebd., 312.

<sup>79</sup> Ebd., 317.

Es gilt, die Tradition zu bedenken, sie wahrzunehmen und sich zu erinnern, ohne zugleich in ihr eine unumstößliche Autorität zu sehen. Unter modernen Bedingungen wird für Adorno das *kritische Verhältnis zur Tradition zum Medium ihrer Bewahrung*.<sup>80</sup> Notwendig ist dieses kritische Verhältnis zur Tradition, weil ein radikaler Neuanfang unmöglich ist. Dies zu glauben wäre genauso naiv wie eine *autoritätsgläubige Berufung* auf Tradition im Traditionalismus.<sup>81</sup> Mindestens durch die Sprache sind wir der Tradition verbunden. Zudem benötigen wir ein Verständnis von Tradition, um ein kritisches Selbstverständnis zu gewinnen, um zu wissen, ob wir das, was wir denken, selbst erdacht haben, oder ob wir einen fremden Gedanken denken, von dem wir nur irrtümlich glaubten, er stamme in seiner Originalität von uns selbst.<sup>82</sup> Wie die kritische Aneignung von Tradition aussehen könnte, zeigt Adorno, wenn er sich kritisch zur Aufklärungstradition stellt, an die er selbst anknüpft: „Die neuzeitliche, bis heute dominierende [Philosophie] möchte die traditionellen Momente des Denkens ausscheiden, es dem eigenen Gehalt nach enthistorisieren [...]. Was im Denken geschichtlich ist, anstatt der Zeitlosigkeit der objektivierten Logik zu parieren, wird dem Aberglauben gleichgesetzt, der die Berufung auf *kirchlich institutionelle Tradition* wider den prüfenden Gedanken tatsächlich war. Die Kritik an *Autorität* hatte allen Grund. Aber sie verkennt, daß *Tradition* der Erkenntnis selbst immanent ist als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. Erkenntnis verformt diese, sobald sie kraft stillstehender Objektivierung damit tabula rasa macht. Sie hat an sich, noch in ihrer dem Gehalt gegenüber verselbständigten Form, teil an *Tradition als unbewusste Erinnerung*; keine Frage könnte nur gefragt werden, in der Wissen vom Vergangenen nicht aufbewahrt wäre und weiterdrängte.“<sup>83</sup>

Im Kern verbirgt sich hierin eine Kritik an Aufklärung, die Adorno mit dem Konservatismus verbindet, nämlich die Kritik an einem formalen Universalismus, der die räumliche und zeitliche Gebundenheit des Denkens, seine geschichtlichen Konkretionen übersieht. Adornos Auffassung unterscheidet sich vom Konservatismus aber dadurch, dass er der aufklärerischen Kritik an der Autoritätsorientierung zustimmt. Was die Aufklärer übersehen haben, ist, dass Tradition und unhinterfragbare Autorität

<sup>80</sup> Vgl. ebd., 318; Dialektik, 64. Ein solches zugleich erhaltendes wie kritisch durchgreifendes Verhältnis zur Tradition mahnt auch Rüstow, Kulturtradition, 309, an. Obwohl dies auch von Rüstow gegen die konservative Aneignung vorgebracht wird, hält er im Gegensatz zu Adorno aber an der Bedeutung der Autorität für die Tradition fest.

<sup>81</sup> Vgl. Adorno, Kulturkritik I, 312.

<sup>82</sup> „Wer traditionell derart sich verhält, daß er spricht, wie er sich einbildet, daß ihm der Schnabel gewachsen sei, wird im Wahn der Unmittelbarkeit seiner Individualität erst recht schreiben, was nicht mehr geht.“ (Ebd., 320).

<sup>83</sup> Adorno, Dialektik, 63 (Hervorhebungen: KD).

begrifflich nicht zusammen fallen, sondern das eine ohne das andere auftreten kann. Damit unterscheidet Adorno zwei unterschiedliche Aspekte von Tradition, ohne sie allerdings begrifflich zu fassen. Ich schlage vor, die bei Adorno nur angedachte Unterscheidung explizit zu vollziehen, indem getrennt wird zwischen den *Traditionsmaterialien*, die zuweilen mit autoritärem, zuweilen aber – wenn auch noch uneingelöst – mit emanzipatorischem Anspruch auftreten, und dem Gedanken einer prinzipiellen *Traditionsgebundenheit* allen Denkens. Dass alles Denken traditionsgebunden sei, möchte ich als *Traditionalität* bezeichnen und die Behauptung, es sei so, die *Traditionalitätsthese* nennen.

Offen bleibt dabei allerdings, was unter Tradition selbst nun zu verstehen sei. Auf diese Fragen geben weder Bloch und Adorno noch ihre konservativen Opponenten eine befriedigende Antwort. Das heißt: Die Zurückweisung der konservativen Aneignung des Traditionsbegriffs führte nicht zu seiner Klärung. Bloch und Adorno stellen dem konservativen Verständnis eine Auffassung gegenüber, die sich nur auf andere Traditionsmaterialien bezieht – aber davon bleibt die konservative Aneignung des Begriffes unberührt. Ihre Ausführungen stellen nur einen progressiv gewendeten Konservatismus dar, der sich auf jene Materialien konzentriert, die nur am Rande offizieller Überlieferungsprozesse stehen. Diesen inoffiziellen Prozessen wird keine besondere Autorität zugeschrieben, sondern ihnen wird der implizite Auftrag entnommen, das unvollendet Gebliebene fortzuführen. In der jeweils aktuellen Aneignung bleiben diese Materialien insofern verfügbar, als an ihnen auf eine utopische Zukunft hin weiter gearbeitet wird. Adorno geht aber über Bloch hinaus, wenn er die Dialektik des Traditionsbegriffes betont: Die Geltung jeglicher konkreter Tradition mag fraglich geworden sein, aber zugleich kann auf einen Traditionsbegriff nicht grundsätzlich verzichtet werden – jedenfalls dann nicht, wenn der Traditionalitätsthese zugestimmt wird. Aus dieser Einsicht resultiert die noch unerledigte Aufgabe, einen kritischen Begriff der Tradition zu entwickeln, der die einseitig konservative Aneignung des Wortes *Tradition* aufhebt und einer von traditionalistischen Vorannahmen losgelösten Verwendung wieder zugänglich macht.