

**E-JOURNAL (2021)
10. JAHRGANG / 1**

zfl

**FORUM
INTERDISZIPLINÄRE
BEGRIFFSGESCHICHTE
(FIB)**

**LEIBNIZ-ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG**

Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

IMPRESSUM

Herausgeber dieser Ausgabe

Ernst Müller & Falko Schmieder, Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung (ZfL)

www.zfl-berlin.org

Direktorin

Eva Geulen

Redaktion

Ernst Müller (Leitung), Dirk Naguschewski,
Tatjana Petzer, Barbara Picht, Falko Schmieder,
Georg Toepfer

Wissenschaftlicher Beirat

Faustino Oncina Coves (Valencia), Christian Geulen
(Koblenz), Eva Johach (Konstanz), Helge Jordheim
(Oslo), Christian Kassung (Berlin), Clemens Knobloch
(Siegen), Sigrid Weigel (Berlin)

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Tim Hager

Titelbild D. M. Nagu

ISSN 2195-0598

DOI: [10.13151/fib.2021.01](https://doi.org/10.13151/fib.2021.01)



Sämtliche Texte stehen unter der Lizenz

CC BY-NC-ND 4.0. Die Bedingungen dieser Lizenz
gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwen-
dung von Material aus anderen Quellen (gekenn-
zeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder,
Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf.
weitere Nutzungsgenehmigungen durch den*die
jeweilige*n Rechteinhaber*in.

© 2021 / Das Copyright liegt bei den Autor*innen.

INHALT

4 EDITORIAL

Ernst Müller, Falko Schmieder

6 SCHIEFRUNDE PERLEN

ZUM DEUTUNGSANSPRUCH METAPHORISCHER EPOCHENNAMEN

Barbara Picht

13 KETTE, STROM, WELLENSCHLAG

ZUR METAPHOROLOGIE DER TRADITION

Daniel Weidner

25 GESCHICHTSMETAPHERN UND IHRE GESCHICHTE

EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT REINHART KOSELLECK

Falko Schmieder

38 ›KRISTALLISATION‹ UND ›VERFLÜSSIGUNG‹ ALS METAPHERN DER GESCHICHTSTHEORIE

Ernst Müller

REZENSIONEN

46 WOLFGANG HOTTNER: »KRISTALLISATIONEN. ÄSTHETIK UND POETIK DES ANORGANISCHEN IM SPÄTEN 18. JAHRHUNDERT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 280 S.

FELIX HEIDENREICH: »POLITISCHE METAPHOROLOGIE. HANS BLUMENBERG HEUTE«, STUTTGART: J.B. METZLER-VERLAG 2020, 136 S.

Ernst Müller

51 LUCIAN HÖLSCHER: »ZEITGÄRTEN. ZEITFIGUREN IN DER GESCHICHTE DER NEUZEIT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 325 S.

Falko Schmieder

54 MIRJAM LOOS: »GEFÄHRLICHE METAPHERN. AUSEINANDERSETZUNGEN DEUTSCHER PROTESTANTEN MIT KOMMUNISMUS UND BOLSCHEWISMUS (1919–1955)«, GÖTTINGEN: VANDENHOECK & RUPRECHT 2020 (ARBEITEN ZUR KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE, REIHE B: DARSTELLUNGEN, BD. 74), 266 S.

Benedikt Brunner

56 GENNARO IMBRIANO: »DER BEGRIFF DER POLITIK. DIE MODERNE ALS KRISENZEIT IM WERK VON REINHART KOSELLECK«, FRANKFURT AM MAIN/NEW YORK: CAMPUS 2018, 187 S.

Sebastian Huhnholz

KETTE, STROM, WELLENSCHLAG ZUR METAPHOROLOGIE DER TRADITION¹

Daniel Weidner

Am 12. Juni 1938 schreibt Walter Benjamin aus dem Pariser Exil einen Brief an seinen Freund Gershom Scholem nach Jerusalem. Er entwickelt darin ein paar Gedanken über Franz Kafka, die zwar ihren eigentlichen Zweck nicht erreichen, Salman Schocken dazu zu gewinnen, Benjamin zu fördern, aber postum berühmt geworden sind: Kafkas Werk, so Benjamin, sei »eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmen-schen andererseits, bestimmt sind«:

»Kafkas Werk stellt eine Erkrankung der Tradition dar. Man hat die Weisheit gelegentlich als die epische Seite der Wahrheit definieren wollen. Damit ist die Weisheit als ein Traditionsgut gekennzeichnet; sie ist die Wahrheit in ihrer hagadischen Konsistenz. Diese Konsistenz der Wahrheit ist es, die verloren gegangen ist. Kafka war weit entfernt, der erste zu sein, der sich dieser Tatsache gegenüber sah. Viele hatten sich mit ihr eingerichtet, festhaltend an der Wahrheit oder an dem, was sie jeweils dafür gehalten haben; schweren oder auch leichteren Herzens verzichtleistend auf ihre Tradierbarkeit. Das eigentlich Geniale an Kafka war, daß er etwas ganz neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten. Kafkas Dichtungen sind von Hause aus Gleichnisse. Aber das ist ihr Elend und ihre Schönheit, daß sie *mehr* als Gleichnisse werden mußten. Sie legen sich der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Hagada der Halacha zu Füßen legt. Wenn sie sich gekuscht haben, heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie.«²

Viele dieser Formulierungen verweisen auf Überlegungen, die man von Benjamin kennt: Die Rede von der »epischen Seite der Wahrheit« erinnert an den Erzähleraufsatz, in dem Benjamin dem Erzähler Weisheit zuspricht; der Verlust der Weisheit scheint etwas mit dem Verlust der Erzählbarkeit oder der Krise der Erfahrung zu tun zu haben, von der Benjamin etwa in *Erfahrung und Armut* spricht; nicht von »Erkrankung«, aber von »Erschütterung« der Tradition spricht er im Kunstwerkaufsatz.³ Manch anderes ist an Scholem und wohl auch an Schocken adressiert. So sind etwa ›Haggada‹ und ›Halacha‹ Termini technici, die zwei Schichten der jüdischen Überlieferung unterscheiden, in der die normativ relevanten Vorschriften und Traditionen als ›Halacha‹, die legendarischen Teile als ›Haggada‹ bezeichnet werden – eine Begrifflichkeit, die Benjamin durch einen von Scholem übersetzten Aufsatz des Dichters Chaim Nachman Bialik bekannt war, in dem diese Ausdrücke ebenfalls schon zu einer Theorie der Überlieferung genutzt wurden.

Markanter als die heterogene und idiosynkratische Begrifflichkeit ist die bildliche Seite des Textes. Sie ist es, die den verschiedenen Ideen erst Kohärenz und dem Zugriff Benjamins auch seine spezifische Dynamik gibt. Zu ihr gehört die Metapher einer ›Er-

umfänglichen Forschung vgl. Vivian Liska: »Eine gewichtige Pranke – Walter Benjamin und Giorgio Agamben zu Erzählung und Gesetz bei Kafka«, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien* 3, Paderborn 2014, S. 215–232; Daniel Weidner: »Nichts der Offenbarung«, ›inverse‹ und ›unanständige Theologie‹. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«, in: Manfred Engel/Richie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne*, Würzburg 2014 (Oxford Kafka Studies, Bd. 3), S. 155–175.

1 Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag am Heidelberger Promotionskolleg »Was ist Tradition?« im Oktober 2017 zurück.

2 Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Briefwechsel 1933–1940*, Frankfurt a. M. 1980, S. 269, 271; aus der

3 Walter Benjamin: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.2: *Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1991, S. 435–508, hier S. 438 f.

krankung« der Tradition, die so prägnant wie resistent gegen ihre Auflösung (als bloße ›Krise‹) hervorsticht, das abschließende Bild vom Heben der Pranke, das gleichermaßen rätselhaft und mehrdeutig ist: Was hieße denn das Kuschen vor dem Gesetz und was das Erheben der Pranke? Dass es nur ein Gleichnis über Gleichnisse ist, das selbst in Form und Inhalt Kafka nachahmt, macht die Sache nicht einfacher. Einigermaßen erkennbar ist immerhin die Absicht, mit der Benjamin diese Bilder verwendet: Sie zielen auf eine Aufwertung der Tradierbarkeit, die in überraschender Weise irgendwie auf dieselbe Stufe wie die Wahrheit gestellt wird. Dabei ist weder das Verhältnis von Tradition, Tradierbarkeit, Wahrheit und Weisheit unmittelbar einsichtig, noch das Verhältnis von Tradition und Moderne – das wiederum auf ein anderes Bild führt, das der Ellipse, das nicht weniger suggestiv und nicht weniger vieldeutig ist als die vorhergehenden.

Bevor man sich von dieser Suggestivkraft in das Labyrinth der Benjamin-Exegese locken lässt, von dessen Gefahren die allzu vielen Ariadnefäden in Gestalt voluminöser Monographien Zeugnis ablegen, tut man gut, sich noch einmal des ersten Eindrucks der Überraschung zu versichern: dass hier Tradition aufgewertet, aber offensichtlich auch auf eine bestimmte, paradoxe oder jedenfalls schwierige Weise verstanden wird. Solche Schwierigkeiten würde man wohl am anderen »Brennpunkt« der Ellipse, in der Moderne, erwarten, aber nicht so sehr in der Tradition; und es ist diese Erwartung, mit der Benjamins Text bricht und daraus sein Versprechen erzeugt. Was für ein Vorverständnis von Tradition setzt das voraus? Was stellen wir uns unter Tradition vor, haben wir eine Theorie der Tradition? In welchem Diskurs – außer dem der Mystik, der hier explizit aufgerufen wird – situieren wir die Rede von der Tradition? Oder kann man vielleicht so allgemein gar nicht über Tradition reden, weil es nur verschiedene und sehr spezifische Diskurse über sie gibt? Und welche Rolle spielt in dieser Rede die bildliche Dimension? Ist ›Tradition‹ überhaupt ein Begriff oder eine Metapher, und unter welchen Voraussetzungen wäre jeweils das eine oder andere der Fall?

Diese großen Fragen können im Folgenden nur exemplarisch und nur an einigen wenigen Autoren entwickelt werden. Das geschieht allerdings in systematischer Absicht: Einerseits soll der erwähnte Begriffsstatus diskutiert werden und andererseits die Notwendigkeit einer Metaphorologie verdeutlicht werden. Dazu werde ich in vier Schritten vorgehen. Zunächst werde ich allgemein über die Voraussetzungen reflektieren, unter denen in der Moderne über

Tradition gesprochen und nicht gesprochen wird. Dann werde ich ein Beispiel eines starken Gebrauchs von ›Tradition‹ erläutern, nämlich bei Johann Gottfried Herder, anschließend sehr cursorisch die Geschichte von ›Tradition‹ im langen 19. Jahrhundert nachzeichnen, um schließlich noch mal auf Benjamin zurückzukommen.

I. TRADITION: BEGRIFFSSTATUS

Will man sich über Tradition informieren, fällt zunächst ein Negativbefund auf: ›Tradition‹ ist kein großer Theoriebegriff, wenige große Werke widmen sich explizit dem Konzept und Tradition spielt auch keine besonders prominente Rolle in anderen Diskursen. Wenn sich allgemein über Tradition geäußert wird, so oft im Modus der Klage: Es handele sich um einen nicht respektierten und unbedachten Gegenstand; die Aufklärung habe alle Traditionen hinter sich gelassen und auch nicht mehr verstanden, was Tradition eigentlich sei, der moderne Mensch – und zumal die Jugend – habe für Tradition nur noch ein Schulterzucken übrig.⁴ Trotz ihrer offensichtlich kulturkritischen Züge scheinen solche Klagen einige Auffälligkeiten der Rede von der Tradition gut zu repräsentieren.

Begriffsgeschichtlich ist ›Tradition‹ gut erforscht, symptomatisch ist aber, dass auch begriffsgeschichtliche Arbeiten ihre Schwierigkeiten mit dem Begriff haben: »Der Traditionsbegriff gehört vermutlich zu den unklarsten und vieldeutigsten Begriffen sowohl der Bildungs- als auch der Wissenschaftssprache.«⁵ Hergeleitet wird der Terminus zum einen aus der Rechtsgeschichte, insbesondere aus dem Sachen- und Depositenrecht – *traditio* oder *paradosis* bezeichnet hier ein mehrstelliges Verhältnis, dass jemand

4 Vgl. etwa die Beiträge – mit Ausnahme von dem Ernst Blochs! – in Bertrand d'Astorg/Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition*, München 1970.

5 Siegfried Wiedenhofer: »Traditionsbegriffe«, in: ders./Torsten Larbig (Hg.): *Kulturelle und religiöse Traditionen: Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, Münster 2005, S. 253–279, hier S. 253; zur Begriffsgeschichte vgl. die folgenden Anmerkungen sowie Karsten Dittmann: *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*, Norderstedt 2004; für einen kulturtheoretischen Überblick vgl. auch Aleida Assmann: »Traditionsmodelle«, in: dies.: *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln u. a. 1999 (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15), S. 63–160; für eine stärker diskursorientierte Darstellung mit Schwerpunkt im britischen 19. Jahrhundert vgl. Stephen Prickett: *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing into the Future*, Cambridge u. a. 2012.

jemandem etwas gibt –, zum anderen aus der Religionsgeschichte, wo die Bewahrung von religiösen Normen und Wissensbeständen mit der Frage von Weitergabe verbunden wird. Vor allem im letzteren Zusammenhang entsteht dann auch ein Normbegriff ›der Tradition‹ als Quelle von Autorität, die etwa als *consensus patrum* eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des Christentums spielt. Es ist dieser Normbegriff, der zunächst in der Reformation und dann in der Aufklärung kritisiert wird und sich geradezu in ein Heterostereotyp verwandelt, dem entweder der authentische Ursprung (Reformation) oder der ausstehende Fortschritt (Aufklärung) entgegengesetzt wird. Positiv konnotiert wird der Traditionsbegriff dann erst wieder in der Romantik und Gegenrevolution verwendet und verbreitet sich dann sehr rasch.

Laut Volker Steenblocks Artikel in Ritters *Historischem Wörterbuch der Philosophie* kann man den rechtlichen Traditionsbegriff auch allgemein auf ein »kulturelles Grundphänomen« übertragen, weil Tradition das sei, »was die Folge der Geschlechter verbindet und die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufrechterhält«; ›Tradition‹ werde daher »komplementär zur ›Rezeption‹ zum hermeneutischen, philosophischen und wissenschaftlichen Problem in den vielfältigsten Hinsichten und zu einem gängigen Grundbegriff«. ⁶ Offensichtlich wird hier der Traditionsbegriff als Projektion des eigenen Verfahrens gelesen, weil es eben die Voraussetzung der begriffsgeschichtlichen Arbeit ist, Vergangenheit und Zukunft aufeinander zu beziehen und Traditionen zu konstruieren. Allerdings muss Steenblock nicht nur zugeben, dass der Traditionsbegriff für die neuzeitliche Philosophie »vielfach zum Gegenbegriff ihrer Selbstkonstituierung, damit aber gerade nicht auch schon zu einem philosophischen Grundbegriff« geworden sei, ⁷ dass er also historisch in der Tat lange eher negativ profiliert war. Gerade der Vergleich mit ›Rezeption‹ macht auch noch mal deutlich, wie wenig sich auch die hermeneutischen Fächer mit ›Tradition‹ beschäftigt haben und wie viel mehr sie sich für das Empfangen als für das Übergeben interessiert haben.

Auch Siegfried Wiedenhofers Artikel in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* schreibt dem Konzept der Tradition die wichtige Rolle eines »Kollektivsingular[s] mit transzendentelem Status« zu; es bezeichne die »subjektive Bedeutungsdimension des Geschichtsbegriffs«, »die durch den Übergang von ›Historie‹ zu ›Geschichte‹ (wenigstens zum Teil) frei geworden ist«. ⁸ Auch hier wird der Begriff der Tradition aus dem eigenen Verfahren heraus konstruiert, denn nicht nur ist ›Tradition‹ einer jener im Prozess der Historisierung entstandenen Kollektivsingulare, der Begriff ist auch geradezu das Komplement ›der Geschichte‹, weil er die »Leerstelle« fülle, welche die Historisierung hinterlassen habe. ⁹ Schon die Rede von der »Leerstelle« suggeriert dabei, dass dieser Prozess nicht völlig bruchlos erfolgt ist, sie verschleiert aber auch, dass Tradition schon vor der Sattelzeit eine ›transzendente‹ Qualität der Ermöglichung von Wissen hatte – etwa als *consensus patrum* – und der Traditionsbegriff auch keineswegs unmittelbar mit der Sattelzeit prominent wurde: »erst im 20. Jahrhundert setzte er sich schließlich als historisch-literarischer Grundbegriff so umfassend durch, daß von einer inflationären Verwendung dieses Begriffs in der Gegenwart gesprochen werden kann«. ¹⁰ Der konstatierten Allgegenwart des Begriffs steht also auch hier nur eine Erklärung als ›Komplement‹ gegenüber, die zudem historisch nur wenig überzeugt.

Auch die wenigen Versuche einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Traditionsbegriff konstatieren ähnliche Probleme. Edward Shils klagte in seiner großen soziologischen Studie *Tradition* (1981), dass man zwar viel über einzelne Traditionen lesen könne, aber kaum etwas über Tradition als solche. ¹¹ Während noch bei Weber das ›traditionale Handeln‹ einer der drei Typen sozialen Handelns sei, werde es in der zeitgenössischen Soziologie meist ganz auf das Begriffspaar Tradition und Moderne reduziert und fungiere dabei – da sich Soziologie eben dominant für die Modernität der Gesellschaft interessiere – meist lediglich als Kontrastfolie, wenn diese nicht durch ihre Gleichgewichts- und Systemmodelle ohnehin traditionsblind sei.

6 Volker Steenblock: »Tradition«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10: *St–T*, Basel u. a. 1998, Sp. 1315–1330, hier Sp. 1315.

7 Ebd., Sp. 1317. Zum Verhältnis von Tradition und Rezeption vgl. auch Wilfried Barner: »Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Metaphorologie der Rezeptionsforschung«, in: Gunter Grimm (Hg.): *Literatur und Leser*, Stuttgart 1975, S. 85–100.

8 Siegfried Wiedenhofer: »Tradition, Traditionalismus«, in: Otto Brunner/Reinhard Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6: *St–Vert*, Stuttgart 1990, S. 607–650, hier S. 608.

9 Ebd., S. 635.

10 Ebd., S. 635, 608.

11 Edward Shils: *Tradition*, Chicago u. a. 1984; zum Problemkomplex Tradition und Moderne vgl. auch Shmuel N. Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*, übers. von Suzanne Heintz, Frankfurt a. M. 1979, S. 147 ff.

Der negative Befund bestätigt sich damit. Allerdings ist Zögern und Skepsis angebracht, ob das Fehlen eines Begriffes wirklich auf eine Leerstelle oder gar auf einen blinden Fleck verweist oder ob dieser blinde Fleck nicht eher im Auge des Betrachters liegt, der, wenn er sich einmal für etwas interessiert, schnell entweder die Ubiquität wie auch die erstaunliche Abwesenheit von etwas wahrzunehmen meint. Es mag ja aber auch sein, dass das, wovon nicht gesprochen wird, unter anderem Namen verhandelt wird, und gerade das könnte eine wichtige Tatsache sein. Es liegt daher nahe, etwas genauer hinzuschauen, wo denn trotzdem von Tradition gesprochen worden ist.

Der wahrscheinlich wichtigste Fall ist der 1983 von Eric Hobsbawm und Terence Ranger herausgegebene Band *The Invention of Tradition*, in dem Historiker nachwies, dass vermeintlich uralte Traditionen etwa des schottischen Clanwesens oder der britischen Monarchie tatsächlich erst im 19. Jahrhundert entstanden sind; das zielte nicht auf eine Authentizitätskritik, sondern wollte zeigen, dass auch und gerade die Moderne eine Zeit von »mass-producing traditions« war, dass also der Gegensatz von Tradition und Moderne kein binärer ist.¹² Interessant ist nun der diskursive Ort des Buches *zwischen* zwei Entwicklungen: Einerseits war es ein Buch von Historikern in der Tradition der Sozialgeschichte, die die Entstehung und Verbreitung von Ideologien als Reaktion auf bestimmte soziale Situationen untersuchten, etwa als Reaktion auf Modernisierung und die mit ihr einhergehenden sozialen Spannungen im 19. Jahrhundert. Andererseits stand es am Anfang des »memory boom« der 1980er Jahre, also der Untersuchung der Formen und Weisen, wie Vergangenheit erinnert, dargestellt und überliefert wird. 1984 erscheint der erste Band von Pierre Nora *Lieux de Mémoire*, 1985 werden in Deutschland die Übersetzungen von Maurice Halbwachs' Werk neu aufgelegt.

Diskursiv betrachtet ist die Rede von Tradition also gewissermaßen ein Übergangsphänomen: Was hier Tradition hieß, wurde kurz vorher noch Geschichte genannt und kurz danach Gedächtnis. Man kann also nicht sagen, dass über Tradition zu wenig geredet wird – es wird eben mit anderen Worten über sie geredet und man muss fragen, was diese Verschiebung bedeutet. Und es sind ja nicht irgendwelche Wörter: *Geschichte* ist der zentrale epistemologische

Begriff der historischen Geisteswissenschaften, noch dazu ein Begriff, der in der uns geläufigen Form als Kollektivsingular eng mit dem Projekt der Moderne verbunden ist. Sie ist nach Michel Foucault oder Reinhart Koselleck entscheidend für die Verzeitlichung des Wissens und der Zeitvorstellung. Dagegen ist *Gedächtnis* wohl das wichtigste kulturwissenschaftliche Paradigma der 1990er und 2000er Jahre; auf die Frage, was »Kultur« eigentlich ist, lässt sich auch mit: »sie ist ein Gedächtnis« antworten. Gerade der diffuse Kulturbegriff bedurfte solcher Modelle, Gedächtnis wiederum hat dann seinerseits Modelle wie etwa die erwähnten *lieux de mémoire*, wie das Trauma, wie die Unterscheidung von Arbeits- und Speichergedächtnis und andere Leitbegriffe und -unterscheidungen, die die *Memory Studies* prägen. »Tradition« ist dabei nicht nur vom »Gedächtnis« verdrängt worden, sie scheint auch nicht in den Kreis der erwähnten Leitbegriffe aufgestiegen zu sein; nur selten wird sie wie bei Aleida Assmann »als ein paradigmatischer Fall des kulturellen Gedächtnisses verstanden«¹³ – in der Regel wird sie vielmehr umgekehrt als ganz untergeordnetes Phänomen behandelt, das mit anderen Konzepten erklärt werden muss. Insgesamt scheint das Konzept also gewissermaßen in dieser Übergangszone von Geschichte zu Gedächtnis liegen geblieben zu sein.

Geschichte, Gedächtnis, Kultur, Tradition – das sind alles große Worte, auch alles Kollektivsingulare, also Ausdrücke, die eine Mehrzahl von Geschichten, Gedächtnissen etc. auf ein zugrunde liegendes oder übergreifendes Ganzes beziehen. Was heißt es nun, zum einen oder zum anderen dieser Ausdrücke zu greifen? Oder, noch einmal anders formuliert: Was können wir über einzelne dieser Ausdrücke durch jeweils andere Ausdrücke lernen? Was geschieht, wenn wir etwa Geschichte als Gedächtnis oder Kultur als Tradition beschreiben? Könnten wir uns nicht so, gleichsam auf einem Umweg, diesen großen Worten nähern, die als solche sonst nicht definierbar sind?

Zwei vorausgeschickte Anmerkungen: Alle diese Ausdrücke implizieren auch etwas, das auf den ersten Blick wie ein Kategorienfehler aussieht; »Kultur« bezeichnet sowohl die je spezifische Kultur wie die Tatsache der Kultur überhaupt. Für »Tradition« hat Paul Ricœur – derjenige, der sich im Rahmen einer Theorie der Zeit wohl am ausführlichsten mit Tradition auseinandergesetzt hat – eine Dreiteilung entworfen zwischen erstens der Traditionalität als einer kulturellen oder anthropologischen Universalie, zweitens den

12 Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. »Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914« ist der Titel von Hobsbawms Beitrag; vgl. ebd., S. 263–308.

13 Assmann: »Traditionsmodelle« (Anm. 5), S. 88.

Traditionen als den jeweils bestimmten Traditionen von etwas und drittens der Tradition als Normbegriff.¹⁴ So sinnvoll diese Unterscheidung heuristisch auch ist, es wird sich immer wieder zeigen, dass die eigentliche semantische Kraft des Ausdrucks Tradition darin besteht, zwischen den Ebenen hin und her zu wechseln und insbesondere deskriptive und normative sowie universelle wie kulturspezifische Aspekte zu vermischen, wenn etwa eine bestimmte Unterscheidung *einer* Tradition wie ›Halacha‹ und ›Haggada‹ dazu genutzt werden kann, um sowohl eine allgemeine Aussage über Geschichte und Überlieferung zu treffen wie auch einen philosophischen Anspruch auf Wahrheit zu erheben.

Zweitens ist der epistemische Zwischen- und Übergangstatus sicher entscheidend daran beteiligt, dass Tradition schwer zu denken und zu bestimmen ist, weil sie in den Sprachen der Geschichte oder des Gedächtnisses leicht verschwindet oder zum unwesentlichen Appendix wird, sei es zur bloßen Voraussetzung und Quelle von Geschichte oder zum Sonderfall des Gedächtnisses. Wir haben aber bereits gesehen, dass die begriffliche Bestimmung nicht das einzige und vielleicht auch nicht das wichtigste Mittel ist, über Tradition und Traditionen zu sprechen; nicht weniger wichtig sind metaphorische oder, allgemeiner, unbegriffliche Momente, seien es Übertragungen aus anderen Semantiken wie der Geschichte, dem Gedächtnis, der Hermeneutik (Gleichnis) oder die Adoption bestimmter Unterscheidungen einzelner Tradition (Halacha und Haggada, Geist und Buchstabe). Von der Ricoeur'schen Unterscheidung her kann man bezweifeln, ob es überhaupt *einen* Begriff der Tradition (oder auch der Traditionalität) gibt oder ob es nicht jeweils recht spezifische Konzepte von Tradition sind, die auf die Tradition erweitert werden. Gerade diese Übertragungen und das heißt dann auch: gerade die Streitigkeiten über Tradition – mit den zentralen Einschnitten der Reformation und der Aufklärung – würden sich damit als entscheidend für die Konstitution des Begriffes erweisen. Für unsere Zwecke ist es besonders interessant, das Konzept in seiner Komplementarität zur Geschichte zu untersuchen, und zwar gewissermaßen vor, neben und nach der Geschichte: im Moment der Etablierung der Geschichte im 18. Jahrhundert, während des langen 19. Jahrhunderts und angesichts der Krise des Historismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Durchgängig wird dabei die unbegriffliche und figurale Funktion von ›Tradition‹ im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.

II. HERDER: KETTE UND STROM

Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) sind ein Werk des Übergangs: Sie erscheinen während der Französischen Revolution, nehmen bereits viele Elemente des modernen Geschichtsbegriffs auf und spielen in der Genealogie des Historismus eine wichtige Rolle.¹⁵ Aber ihr Verständnis von Geschichte unterscheidet sich auch markant von dem, was sich dann im 19. Jahrhundert durchsetzen wird. Es handelt sich um einen typischen Text der Spätaufklärung, die sich einerseits durch eine gewisse Skepsis gegenüber aufklärerischen Prämissen der Macht der Ratio auszeichnet, andererseits durch eine Verbreiterung des Programmes der Aufklärung hin zu einer Erfassung auch der sinnlichen Seite des Menschen. Es ist symptomatisch, dass gerade in dieser Übergangssituation der Begriff der Tradition eine wichtige Rolle spielt.

Der aufklärungsskeptische Zug zeigt sich bereits im Titel des ersten Kapitels des zentralen neunten Buches: »So gern der Mensch alles aus sich selbst herauszubringen wähnet, so sehr hanget er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen ab.«¹⁶ Der Mensch ist also nicht autonom. Das ist zunächst einmal ein anthropologisches Argument, und zwar ein doppeltes: Der Mensch hält sich für selbständig, ist aber fremdbestimmt, und zwar in natürlicher wie in geistiger Hinsicht: »Sowenig der Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich selbst entspringt, so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborener.« (336) Charakteristisch für Herder ist, dass er zwischen natürlicher und geistiger Welt nicht kategorial unterscheidet und damit dem Menschen auch keine Welt der Freiheit

¹⁴ Vgl. Paul Ricoeur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*, übers. von Rainer Rochlitz, München 1989 (Übergänge, Bd. 18.2) (frz. 1984), S. 355–371.

¹⁵ Zu Herders Geschichtsverständnis vgl. Yann Philipp Leiner: *Schöpferische Geschichte. Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Kultur bei Johann Gottfried Herder*, Würzburg 2012; Heinz Meyer: »Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1982), S. 88–114.

¹⁶ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Günter Arnold/Martin Bollacher/Helmut Bachmaier, Bd. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, S. 9–898, hier S. 336. Nachweise hieraus im Folgenden mit Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

oder der Geschichte reserviert; im Gegenteil ist die Menschenwelt eingebettet in den weiten Kosmos, wie der berühmte Anfang des Textes deutlich macht, an dem Herder sich der Erde als »Stern unter Sternen«¹⁷ gewissermaßen in einem Heranzoomen nähert. Der Mensch hat sich als Teil des Lebens über lange Zeiträume überhaupt erst entwickelt – er ist Teil einer Naturgeschichte, deren Erforschung zum Programm der empirisch gesonnenen Spätaufklärung gehört.

So sehr der Mensch mit der Natur zusammenhängt, so sehr gehört es aber auch zu seinem Wesen, dass er sich *einbildet*, selbständig zu sein. In dieser Bestimmung klingt die Kritik der *superbia* durch, die für die lutherische Tradition charakteristisch ist: Für Luther gehört es zum Wesen des Menschen, sich für Gott zu halten. Herder formuliert das auch als eine negative Anthropologie: Der Mensch ist nicht durch eine besondere Fähigkeit ausgezeichnet, sondern durch einen Mangel an Instinkten, der auch dem Fehlen eines bestimmten Platzes in der Welt entspricht. Dieser Mangel mache den Menschen zu einem »Kunstgeschöpf«, denn durch ihn ist er in der Lage, aber auch gezwungen, alle Künste zu lernen. Gerade in diesem Lernen aber ist er nicht autonom:

»Da nun aber unser spezifischer Charakter eben darin liegt, daß wir, beinah ohne Instinkt geboren, nur durch eine lebenslange Übung zur Menschheit gebildet werden, und sowohl die Perfektibilität als die Korruptibilität unsres Geschlechts hierauf beruhet, so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede.« (337)

Auch für Herder ist Geschichte ein Ganzes, aber es ist nicht das Ganze eines vorgegebenen Ziels, nicht das eines offenen Erwartungsraums, sondern das Ganze einer Aneinanderreihung, die eher für die Sedimente der Erfahrung steht. Herders immer wieder bemühtes Bild ist das der Kette: So wie der Mensch in der Kette der Generationen steht, steht er auch in der Kette der Erziehung. Bildlogisch stellt die Kette hier nicht nur den festen Zusammenhang dar, sondern betont auch die Rolle der einzelnen Glieder. Jedes Glied wird von einem gehalten und hält ein anderes. Jedes Glied ist auch in sich rund, in sich organisiert. Denn Herder betont immer wieder, dass die Geschichte genetisch und organisch ist:

»genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten.« (339 f.) Der Einzelne ist nicht selbsterzeugt, aber auch nicht einfach nur abhängig, sondern wird zum Erzeuger zunächst seiner eigenen organischen Form, dann des folgenden Gliedes.

Das Kettenbild ist ein altes Bild für den Zusammenhang der Natur als große Kette der Wesen. Die Folge der Generationen und insbesondere ihre Interpretation als organisch genetischer Zusammenhang rekurriert auf die Generationstheorie von Caspar Friedrich Wolff, aber Herder entwickelt das auch gleich an zwei scheinbar ganz anderen Beispielen, der Sprache und der Tradition. Sprache ist das wichtigste Mittel zur Bildung, das Medium aller Kenntnisse und auch die Form, in der wir Tradition erwerben. Schrift ist die »Tradition der Traditionen« (355), die es erlaubt, diese Kenntnisse fortzuführen, und die eine Kette der Bildung und Wissenschaft und des Menschengeschlechtes zieht; auch die Regierung basiert meist auf der Tradition. Die älteste und heiligste Tradition ist aber die der Religion, die Herder als »fortpflanzende Mutter« vorstellt (373), denn nicht nur ist bei den ältesten Völkern die Sprache der Religion immer die älteste und dunkelste, die Künste und Wissenschaften sind auch wesentlich aus der Religion entstanden, weil die Vernunft, wenn sie das eine im vielen sucht, auf das Unsichtbare geleitet wird und weil auch das Kettenbild fast automatisch die Frage nach dem Anfang stellt: »Wo hängt der erste Ring der Kette unsres Geschlechts und seiner geistig-moralischen Bildung? Lasset uns sehen, was uns darüber die Naturgeschichte der Erde samt der ältesten Tradition sage.« (379)¹⁸ Mit dieser »ältesten Tradition« ist die biblische Überlieferung gemeint, die Herder als Quelle der Formen und Medien der Überlieferung darstellt, etwa, wo es um Bilder, Hieroglyphen oder die Buchstabenschrift geht.

Herders Traditionsbegriff ähnelt dem modernen Geschichtsbegriff, bleibt aber auch markant different. Auch bei ihm machen die Menschen die Geschichte – aber sie empfangen sie auch. Das Augenmerk liegt weder auf dem Anfang noch auf dem Ende der Geschichte, sondern auf der Verbindung und Weitergabe, denn nur diese Kette bindet zusammen und macht eine philosophische Deutung der Geschichte überhaupt erst möglich:

17 Vgl. ebd., Erster Teil, Erstes Buch, Kap. 1: »Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen«.

18 Zur »ältesten Tradition« vgl. auch Daniel Weidner: »Hieroglyphen und heilige Buchstaben. Herders orientalische Semiotik«, in: Wulf Koepke/Karl Menges (Hg.): *Herder-Jahrbuch VII*, Heidelberg 2004, S. 45–68.

»Die Philosophie der Geschichte also, die die Kette der Tradition verfolgt, ist eigentlich die wahre Menschengeschichte, ohne welche alle äußere Weltbegebenheiten nur Wolken sind oder erschreckende Mißgestalten werden. Grauenvoll ist der Anblick, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu sehen, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schicksals ohne dauernde Absicht! Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengestalt unsterblich und fortwirkend lebet.« (343)

Dieser Band der *Ideen* ist 1785 erschienen, also noch vor der Französischen Revolution, und die ›Revolution‹, von der hier die Rede ist, ist wohl noch weniger der Moment der Krise oder der Neugründung einer Welt, sondern die permanente Umwälzung einer Welt, in der alles sich wandelt und die dem unvorbereiteten Auge nur eine Trümmerstätte ist: auch die historische Skepsis und Ironie angesichts der Geschichte sind typisch für die Spätaufklärung. Besonders interessant ist freilich, dass Herder nun auch dieser auf den ersten Blick sinnlosen Geschichte einen Sinn aus der Perspektive der Menschheit geben kann:

»Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr: es ist unserm Geschlecht so nötig wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.« (345)

Die Kette der Generationen, Geschlechter oder Völker kann auch als Strom vorgestellt werden, der nicht einfach fließt, sondern ständiger Veränderung und Verjüngung bedarf, um in Bewegung zu sein. An anderer Stelle spricht Herder auch vom Pendelschlag beständiger Abweichung, die hier fast wie eine Dialektik erscheint: »Einzelnen versuchen wir oft beiderlei Extreme, bis wir zur ruhigen Mitte gelangen, wie der Pendel zu beiden Seiten hinausschlägt. In steter Abwechslung erneuern sich die Geschlechter.« (655) Wie der Pendelschlag ist auch der Wellenschlag Teil des Stromes, der alles in sich enthält und alles mit der Quelle verbindet, sodass auch dieser Wechsel bezogen ist auf eine Einheit steter Abweichung; der wogende Strom kann nicht einfach weiterfließen, sondern bedarf ständiger Verjüngung, steter Abwechslung, die auch immer wieder abweicht wie ein Pendelschlag – Herder kennt hier durchaus etwas, das später Dialektik heißt. Aber die Wogen gehören eben zum Strom, der alles in sich enthält, außer

vielleicht seine Quelle – und so ist auch all diese Dialektik bezogen auf eine historische und genetische Einheit, deren Widersprüche doch alle Teil des einen Stromes sind: »In welchen Abweichungen und Winkeln aber auch der Strom der Menschenvernunft sich fortwinden und brechen möge; er entsprang aus dem ewigen Strome der Wahrheit und kann sich kraft seiner Natur auf seinem Wege nie verlieren. Wer aus ihm schöpft, schöpft Dauer und Leben.« (655) Das macht noch einmal deutlich, dass der Strom der Menschenvernunft alles enthält, aber nicht absolut ist, weil er selbst aus einem anderen Strom entspringt. Wie der Strom auf seine Quelle verweist, verweist die Menschheit auf ihren Ursprung und ist gerade darum Tradition, die zugleich auch Traditionalität an sich und eine Tradition ist.

III. DIE KONSERVATIVE TRADITION: STROM UND ORDNUNG

Bei Herder erlebt das Konzept der Tradition an der Schwelle zur ›Geschichte‹ noch einen wichtigen Auftritt. Im 19. Jahrhundert verschwindet es nicht von der Bühne, aber wechselt die Rolle oder eher: das Genre. Tradition tritt aus der epistemischen Reflexion zurück und wird zum Angelpunkt des konservativen Denkens, das sich in Reaktion auf die Französische Revolution ausbildet. ›Tradition‹ bekommt eine dezidiert ›reaktionäre‹ Konnotation und wird zu einem Gegenbegriff zu ›Geschichte‹, wird aber selbst zunehmend verzeitlicht. In gewisser Hinsicht wiederholt sich dabei die Polarisierung der Reformationszeit, denn von der Tradition sprechen oft katholische Autoren: die Traditionalisten im klerikalen Frankreich, aber auch die katholischen Minderheiten in Deutschland und Großbritannien.¹⁹

Schon Edmund Burke hatte gegen die programmatische Veränderung der Revolution das Dauernde, das Beharrende, die Kontinuität, die Herkunft betont und die Orientierung an Gegenwart und Zukunft als beschränkt verstanden: Der Staat etwa sei nicht nur das revolutionär zu gestaltende Gemeinwesen, sondern die »Gemeinschaft zwischen denen, welche leben, welche gelebt haben, und denen, welche noch leben sollen«.²⁰ Angelehnt an Burke betont auch

19 Vgl. dazu allgemein Martin Greiffenhagen: *Das Dilemma des deutschen Konservatismus*, München 1971, insb. S. 138 ff.; Prickett: *Modernity* (Anm. 5), insb. S. 169 ff.

20 Edmund Burke: *Betrachtungen über die Französische Revolution* (1790), übers. von Friedrich Gentz, Frankfurt a. M. 1967, S. 160.

Adam Müller, der Staat sei nicht nur »die Verbindung vieler neben einander lebender, sondern auch vieler auf einander folgender Familien; sie soll nicht nur unendlich groß und innig im Raum seyn, sondern auch unsterblich in der Zeit. Die Lehre von der Verbindung auf einander folgender Generationen ist ein leeres Blatt in allen unsern Staats-Theorieen.«²¹ Wie bei Herder reicht die Dauer dabei in einen dunklen Grund zurück, wie dort wird das religiös assoziiert, aber in der Regel nicht mehr wirklich theologisch konkret gemacht. Wenn Arthur Moeller van den Bruck das Schlagwort »Konservatismus hat die Ewigkeit für sich«²² prägt, so bleibt bewusst offen, ob mit dieser »Ewigkeit« einfach das unveränderte Fortbestehen der gegenwärtigen Zustände gemeint ist oder eine der Zeitlichkeit entzogene, vorhergehende oder diese transzendierende Eigenschaft der Dinge. Dabei lässt sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts beobachten, dass auch das Verhältnis zur Zeit zunehmend reflexiv wird: Valoriert wird nicht mehr, was festgehalten wird, sondern *dass* festgehalten wird, die Dauer selbst wird zum Wert, ja sie wird sakralisiert.²³

Dabei wird auch die Metapher vom Strom wieder aufgegriffen. John Henry Newman etwa, der berühmte britische Konvertit zum Katholizismus, spielt sie aus, um gleichzeitig gegen die Bevorzugung der Gegenwart und der reinen Ursprünge – also gegen die Modernen ebenso wie gegen die Protestanten – zu polemisieren:

»It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made of this image, it does not apply to the history of a philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full [...]. Its beginnings are no measure of its capabilities, nor of its scope. At first no one knows what it is, or what it is worth. [...] In time it enters upon strange territory; points of controversy alter their bearing; parties rise and around it; dangers and hopes appear in new relations; and old principles reappear under new forms. It changes with them in order to remain the same. In

a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.«²⁴

Wieder dient hier die Strommetapher als Bild der Kontinuität wie der Inklusivität; dabei entspringt dieser Strom zwar nicht mehr einem »ewigen Strom der Wahrheit« wie bei Herder, aber er ist doch bezogen auf eine »higher world«. Dieses Ineinander von Ordnung und Wandel, das schon bei Newman nicht mehr nur die christliche Lehre, sondern umfassender auch die christliche Kultur charakterisiert, prägt auch andere Diskurse über Tradition, etwa Matthew Arnolds Überlegungen zur Kultur und T. S. Eliots Entwurf einer Literatur- und Kulturgeschichte. Eliots *Tradition and the Individual Talent* (1919) scheint geradezu unmittelbar an Newton anzuschließen, wenn es heißt, man spreche von Tradition heute nur noch, um ihre Fehler zu beklagen, während sie in der Dichtung unentbehrlich sei:

»No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance, his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists. You cannot value him alone; you must set him, for contrast and comparison, among the dead. [...] The existing monuments form an ideal order among themselves, which is modified by the introduction of the new (the really new) work of art among them. The existing order is complete before the new work arrives; for order to persist after the supervention of novelty, the *whole* existing order must be, if ever so slightly, altered; and so the relations, proportions, values of each work of art toward the whole are readjusted; and this is conformity between the old and the new. Whoever has approved this idea of order, of the form of European, of English literature, will not find it preposterous that the past should be altered by the present as much as the present is directed by the past.«²⁵

Auch hier geht es um die Verbindung mit den Toten, auch hier geht es um eine Raumgenossenschaft, aber die zentrale Metapher ist nicht mehr der Strom, sondern die »ideal order«, eine ideale Abfolge, die nicht mehr mit den Zufällen der Geschichte identisch

21 Adam Müller: *Die Elemente der Staatskunst*, Bd. 1, Berlin 1809, S. 60.

22 Arthur Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*, Berlin 1923, S. 167.

23 Greiffenhagen: *Dilemma* (Anm. 19), S. 163 ff. Über die »säkularisierte Weiterentwicklung des religiösen und christlichen Traditionsbegriffes« spricht auch Wiedenhofer: »Traditionsbegriffe« (Anm. 5), S. 256, 268.

24 John Henry Newman: *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), hg. von Ian Ker, Notre Dame, IN 1994, S. 40. Vgl. dazu Prickett: *Modernity* (Anm. 5), S. 174 ff.

25 Thomas Stearns Eliot: »Tradition and the Individual Talent«, in: ders.: *Selected Essays*, London 1932, S. 13–22, hier S. 15.

ist, aber auch nicht einfach ewig ist. Sie verwirklicht vielmehr eine andere Geschichte, in der sich Zeitlosigkeit und Wechsel verbinden, insofern jedes neue Werk die Ordnung verändert, aber jede Veränderung auch immer wieder Ordnung herstellt. Tradition ist nicht mehr statisch und entwickelt sich auch nicht mehr einfach und gewissermaßen stetig, sondern eher ruckhaft, weil jede Ergänzung der Tradition ihren Zusammenhang verändert und eine neue Konstellation herstellt. Gemeint scheint hier eine Form der Veränderung durch Mutation, durch Bruch mit der alten Ordnung, der aber sogleich wieder zur Stiftung einer neuen Ordnung wird.

Eliot schreibt 1919 in einem Moment, den man mit gutem Recht als posthistoristisch bezeichnen kann. Das lange 19. Jahrhundert geht 1918 zu Ende, das Versprechen der Moderne und der Geschichte ist gebrochen, die Krise des Historismus wird zu einem Dauerschlagwort der Zwischenkriegszeit, und es ist kein Zufall, dass diese Krise gerade dort besonders manifest wurde, wo die Geschichte niemals komplett Fuß fassen konnte: im Bereich der Künste und der Religion. Allerdings verschwindet Geschichte nicht einfach und Tradition wird nicht einfach reaffirmiert, vielmehr implizieren moderne Diskurse über Tradition schon die Idee des Bruches, durch den bei Eliot das jeweilige »individual talent«, also der Dichter, zugleich in der Tradition und jenseits von ihr steht. Tradition bindet sich an das Bild des Traditionsbruchs, aber auch diese Imagination ist hochkomplex und problematisch, oder kann das jedenfalls werden, wie abschließend noch einmal an Benjamin gezeigt werden soll.

IV. BENJAMIN, SCHOLEM UND DER WELLENKAMM

Gut zwanzig Jahre vor dem anfangs zitierten Brief über die »Erkrankung der Tradition« hatten Benjamin und Scholem schon einmal über die Tradition korrespondiert. 1917, als die beiden sich gerade von ihrem Engagement in der Jugendbewegung distanzieren, führen sie eine Diskussion über die Erziehung, die sich für Benjamin nur von der Tradition her verstehen lasse:

»Ich bin überzeugt: die Tradition ist das Medium in dem sich *kontinuierlich* der Lernende in den Lehrenden verwandelt und das im ganzen Umfang der Erziehung. In der Tradition sind alle Erziehende und zu Erziehende und alles ist Erziehung. Symbolisiert und zusammengefaßt werden diese Verhältnisse in

der Entwicklung der Lehre. / Wer nicht gelernt hat kann nicht erziehen, denn er sieht nicht an welcher Stelle er einsam ist, wo er also auf seine Weise die Tradition umfaßt und lehrend mitteilbar macht. Wer sein Wissen als überliefertes begriffen hat in dem allein wird es überlieferbar, er wird in unerhörter Weise frei. Hier denke ich mir den metaphysischen Ursprung des talmudischen Witzes. Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung, im eigentlichen: der Unterricht, das sichtbar- und *frei* werden der Tradition, ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle. Es ist so schwer über Erziehung zu reden weil deren Ordnung mit der religiösen Ordnung der Tradition ganz zusammen fällt.«²⁶

Schon hier wird die Tradition mit der Idee der Überlieferbarkeit und Mitteilbarkeit verbunden, die auch später im Brief über Kafka eine Rolle spielt. Dabei ist es in den frühen Texten deutlicher, dass Benjamin hier kantianisch denkt: Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erziehung. Lehren kann, wer gelernt hat, die Lehre ist damit eine Form, sie hat kategorialen Status.²⁷ Dabei wird die Lehre sowohl mit der Religion wie auch mit der Geschichte assoziiert, denn das Wissen, um das es hier geht, hat eine besondere Konsistenz, die über die bloße Mitteilbarkeit hinausgeht, und es ist ein Wissen, das sich in der Zeit und mit der Zeit entwickelt. Metaphorologisch klingt neben der Idee des Stromes auch die der Kette an, in der ein Glied in das andere greift. Aber auch hier werden, typisch für Benjamin, diese Metaphern dort wirklich prägnant, wo sie entwickelt werden: Aus dem Strom wird ein Meer, und das Meer wird durch Wellen bewegt, welche die einzelnen Akte des Tradierens sind. Nicht das individuelle Talent durchbricht die Tradition, wie bei Eliot, sondern schon jeder Akt des Tradierens selbst; in dem Moment, wo man die Lehre lehrt, löst man sich aus ihr – und fällt in sie zurück. Die Tradition wird erst frei und sichtbar in dieser Unterbrechung, in dem Augenblick, in dem sich die Welle erhebt, aber

26 Walter Benjamin: »Brief an Gershom Scholem am 6.9.1917«, in: Walter Benjamin: *Briefe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1966, S. 145 f.

27 Vgl. dazu Samuel Weber: *Benjamin's -abilities*, Cambridge 2008, insb. S. 11–13, 79–81. Grundsätzlich zum Verhältnis Benjamins zur Tradition vgl. auch John McCole: *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, NY 1993.

auch schon gleich wieder in sich zusammenbricht. Der Traditionsbruch ist eigentlich die Tradition oder doch das, was diese antreibt.

Dass Benjamin diese Paradoxien mit dem »Ursprung des talmudischen Witzes« assoziiert, ist dabei ein deutliches Signal an seinen Briefpartner, der hier weit mehr ist als nur ein passiver Zuhörer. Denn Scholem beschäftigte sich selbst in seiner Jugend intensiv mit Tradition, und zwar ganz praktisch. Als überzeugter Zionist, der aus einem assimilierten und dem Judentum weitgehend entfremdeten Elternhaus stammt, beschließt Scholem, sich die Tradition anzueignen. Er bringt sich hebräisch bei, er »lernt« Talmud bei einem orthodoxen Rabbiner und wendet sich dann schließlich dem Studium der kabbalistischen Literatur zu. Über die Erfahrungen, die er dabei macht, berichtet er nicht nur seinem Freund, er entwickelt in seinen Tagebüchern auch eine aphoristische »Theorie« des Judentums, die wesentlich auch eine Theorie der Tradition ist, von der aus man auch Benjamins Vorstellungen erhellen kann und an der man besonders gut beobachten kann, wie die Semantik *einer* Tradition genutzt wird, um Tradition als solche zu denken.

Charakteristisch für Scholems Theorie ist etwa folgender Aphorismus: »Geschriebene Tradition ist die Paradoxie, in der die jüdische Literatur sich essentiell entfaltet.«²⁸ Wie bei Haggada und Halacha im Kafka-Brief klingen hier spezifische Termini der jüdischen Traditionsliteratur an, nämlich die rabbinische Lehre von der doppelten Thora: Neben der schriftlichen Überlieferung in den fünf Büchern Mosis habe es auch eine mündliche Unterweisung gegeben, die von Lehrer zu Schülern weitergegeben wurde und den »festen« Text kommentierend auslegt, aber – da liegt bereits die Paradoxie – in der rabbinischen Literatur der Talmudim und Midraschim dann selbst wieder verschriftlicht und mündlich kommentiert wird. Aber der zitierte Aphorismus spricht nicht nur über die Tradition, er spricht auch wie die Tradition: Er hat die charakteristische Form einer rabbinischen Sentenz, und Scholems Theorie ist auch insgesamt eine Sammlung von Aphorismen, die zwischen

traditionellen Sentenzen und romantischen Fragmenten changieren. Gerade dadurch hat sie auch ein selbstreflexives, poetologisches Element und spricht über das Schreiben selbst. Wie so mancher jugendlicher Diarist klagt Scholem immer wieder, er könne nicht schreiben, und alles, was er schreibe, bleibe Stückwerk – aber die Rede von der Tradition und ihren Paradoxien macht genau diese Schwierigkeit legitim: »[I]ch empfinde in meinem eigenen Leben aufs allerdeutlichste die Berechtigung des Verbotes des Schreibens der mündlichen Lehre.«²⁹ Die Rede vom Paradox der geschriebenen Tradition spricht also über ein Problem in der historischen Tradition, aber auch über ein Problem des eigenen Schreibens, schließlich – und entscheidend – projiziert sie die eigene Paradoxie in die Tradition: In einer Art *mise en abyme* von Aussage und eigener Äußerung entwirft Scholem zugleich eine komplexe Theorie der Tradition und schreibt sich in sie ein. Das wird ihm erlauben, auch seine Position als kritischer Philologe noch als »Kommentator« und damit im weitesten Sinne als Teil der Tradition zu figurieren; zugleich wird auch hier – und mit Rekurs auf Benjamins Rede von der Tradierbarkeit – die Krise der Tradition zu ihrem eigentlichen Kern:

»Der Kabbalist behauptet, es gäbe eine Tradition über die Wahrheit, die tradierbar sei. Eine ironische Behauptung, da ja die Wahrheit, um die es hier geht, alles andere ist als tradierbar. Sie kann erkannt werden, aber nicht überliefert werden, und gerade das in ihr, was überlieferbar wird, enthält sie nicht mehr. Echte Tradition bleibt verborgen; erst die verfallende Tradition verfällt auf einen Gegenstand und wird im Verfall erst in ihrer Größe sichtbar.«³⁰

In seinen religionsgeschichtlichen Schriften konstruiert Scholem dann die Dynamik der Tradition aus der Spannung von esoterischer und exoterischer Überlieferung, in der die Überlieferung einerseits durch das zusammengehalten wird, was in ihr gerade nicht überliefert, sondern vorausgesetzt wird, andererseits aber dieses Vorausgesetzte stetig dazu drängt, doch zum Ausdruck zu kommen, was dann eine Krise der Tradition nach sich zieht.

28 Gershom Scholem: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, hg. von Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl Erich Grözinger, Bd. 2: 1917–1923, Frankfurt a. M. 2000, S. 302. Über Scholems Theorie des Judentums vgl. insgesamt das zweite Kapitel von Daniel Weidner: »Das esoterische Schreiben: Scholems philosophische und theologische Schriften«, in: ders.: *Gershom Scholem: Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München 2003, S. 145–290.

29 Scholem: *Tagebücher* (Anm. 28), S. 156.

30 Gershom Scholem: »Zehn unhistorische Sätze über Kabbala«, in: ders.: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M. 1973, S. 264–271, hier S. 264; vgl. dazu Daniel Weidner: »Lernen, Lesen, Schreiben. Gershom Scholem und die jüdische Textgelehrsamkeit«, in: Nicolas Berg/Dieter Burdorf (Hg.): *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umfeld der Kritischen Theorie*, Göttingen 2014, S. 259–279.

Das Bild der sich überstürzenden Welle der Tradition trifft offensichtlich genau dieses. Es ist so prägnant, dass Scholem es noch zwanzig Jahre später erinnern wird, als er auf Benjamins Brief über Kafka und die »Erkrankung der Tradition« antwortet und kritisiert, dass Benjamin Kafkas Verhältnis zur Tradition mit dem Scheitern assoziiere: »Solche Erkrankung, würde ich sagen, liegt in der Natur der mystischen Tradition selbst angelegt: daß Tradierbarkeit der Tradition allein noch als ihr Lebendiges erhalten bleibt, ist im Verfall der Tradition, in ihren Wellenbergen, nur natürlich.«³¹ Was nach Benjamin bei Kafka geschehe, dass von der Tradition nur die Tradierbarkeit verbleibe, sei somit geradezu ein Normalfall der Tradition. Kafka ist so frei wie derjenige, der sich der Welle hingibt, in ihm wird zugleich das sichtbar, was in der Tradition selbst – in ihren Wellentälern – unsichtbar geblieben war. Wie sich hier freilich Berg und Tal, Verfall und Leben zueinander verhalten, wird immer undurchsichtiger, und so versteht Scholem noch mal vierzig Jahre später, bei der Herausgabe seiner Briefe, die Stelle anders: Hier liege »offenkundig ein Versehen von mir vor und ich schrieb ›Wellenberge‹ statt ›Wellentäler‹, was ja der Sinn des Satzes war.«³² Für Benjamin war der Sinn ein umgekehrter, aber es ist wohl gerade diese Möglichkeit der Verkehrung, des Auf und Ab der Wellen, der die Produktivität dieser meteorologischen Konstellation ausmacht.

V. METAPHOROLOGIE DER TRADITIONEN

›Tradition‹ ist also keineswegs ein unbedachter Ausdruck, auch wenn er erheblich weniger theoretisiert worden ist als Ausdrücke wie Geschichte oder Gedächtnis und seine theoretische Unterbestimmtheit oft nur durch vage Assoziationen mit Beharrung oder auch Mündlichkeit kompensiert wird. Gerade darum wird ›Tradition‹ aber auch an den Rändern des modernen Diskurses immer wieder aufgenommen, sei es, dass der Ausdruck anthropologisch genommen wird und die entstehenden idealistischen Geschichtskonstruktionen korrigieren soll, wie bei Herder, sei es, dass er an den Rändern der hegemonialen Nationalgeschichte im langen 19. Jahrhundert gebraucht wird, um konservative oder auch katholische Positionen zu markieren, sei es, dass er bei Kritikern des Historismus wie bei Benjamin und Scholem dazu dient, die

Brüchigkeit der Geschichte zu markieren. Gerade solche Verwendungen könnten es erlauben, die Geschichte von ›Tradition‹ auch als Indikator für die Verschiebung der diskursiven und epistemischen Voraussetzungen zu nutzen, wie das etwa der Übergang von ›Geschichte‹ zu ›Gedächtnis‹ nahelegt.

Dabei scheint gerade die relative Unmarkiertheit von ›Tradition‹ Argumentationsweisen auf den Plan zu rufen, die nicht unmittelbar begrifflich sind. Das können einfache Metaphorisierungen der Tradition als Kette, Strom oder Ordnung sein, es sind aber auch und gerade kompliziertere Figurationen wie die entwickelten Metaphern des Wellenschlages oder der auf einen Gegenstand verfallenden Traditionen, in denen sich die Paradoxien der Semantik von ›Tradition‹ niederschlagen und die zugleich oft zu Allegorien des eigenen Schreibens werden: Über Traditionen zu schreiben heißt nicht nur, ihnen eine bestimmte Form zu geben, sondern auch, ihnen gegenüber eine bestimmte Position einzunehmen. Ebenso auffällig ist, dass bestimmte kulturelle Semantiken eine wichtige Rolle spielen, weil eben meist nicht über Tradition als solche, sondern über eine bestimmte Tradition gesprochen wird. Oft sind es Termini und Unterscheidungen besonderer Traditionen, die sich als anschlussfähig und metaphorisierbar erweisen, wie die Rede von der mündlichen und der schriftlichen Tradition; überspitzt kann man sagen, dass im Zeichen der Gedächtnistraditionen erheblich mehr über ›jüdische Tradition‹ gesprochen wurde als über Tradition als solche. Ob, wann und wie dieses Interesse in naher Zukunft auch auf das Interesse an anderen Traditionen oder an Tradition als solcher zurückwirkt, ist wohl noch offen.

Für ein anspruchsvolles Reden über Tradition bedeutet das jedenfalls, dass es sich nicht wird allein am Begriff festmachen lassen und dass es zugleich über Traditionen und Tradition wird sprechen müssen. Wenn man sich noch mal an die Ricœur'sche Unterscheidung von Traditionalität, *den* Traditionen und *der* Tradition erinnert, bedeutet das Reden über Tradition nicht nur, Position zu derjenigen Moderne zu beziehen, die sich immer noch normativ als Überwindung der Traditionen versteht, es situiert sich auch zu den Traditionen, das heißt zu kulturell spezifischen, unter Umständen sogar exklusiven Traditionen, und stellt damit auch die Frage des eigenen Verhältnisses zu diesen besonderen Traditionen. Wenn die Stärke, aber auch Undeutlichkeit und Vieldeutigkeit der Rede von der Tradition in der Vermischung dieser drei Aspekte besteht, dann wird es notwendig sein, alle drei Ebenen im Blick zu behalten, deren Verbindungen

31 Gershom Scholem: »Brief an Benjamin am 6.–8.11.1938«, in: ders. (Hg.): *Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 1980, S. 286.

32 Ebd., S. 288.

und Übertragungen häufig gerade metaphorologisch vollzogen werden. Notwendig ist es, über Traditionalität zu sprechen und damit über einen sehr breiten Bereich von Praktiken, die es erlauben, kulturelles Wissen überlieferbar zu machen; notwendig ist es auch, über kulturell spezifische Traditionen zu sprechen und zu untersuchen, was und wie sie wiederum Elemente als eigen oder fremd markieren; notwendig ist es aber auch, über den Normbegriff der Tradition zu sprechen, über seine epistemischen Implikationen und Ansprüche, die jede Rede über Tradition begleiten, auch wenn sie für uns Moderne wohl nur in Metaphern wie der ›Konsistenz der Wahrheit‹ oder der ›Weisheit‹ ausdrückbar sind.