

*Hermann Mückler*

## **Einführung**

# **Tradition und Traditionalismus – Zur Rolle und Instrumentalisierung eines Identitätskonzepts**

Der bekannte US-amerikanische Filmmacher, Autor und Musiker Woody Allen hat einmal den Satz formuliert „Tradition ist die Illusion der Dauerhaftigkeit“. Dieser in seinem Film „Harry außer sich“ im Jahr 1997 vorkommende und im Original „tradition is the illusion of permanence“ lautende Ausspruch mag plakativ sein und man muss inhaltlich nicht damit übereinstimmen, schließlich gibt es zahlreiche Zitate, welche sich des Themas „Tradition“ in pointierter Weise annehmen. Dennoch enthält er zwei grundsätzliche Komponenten, die uns eine Annäherung an den Begriff und das Wesen dessen ermöglichen, was wir in der Folge als „Tradition“ bezeichnen wollen. Es ist einerseits der Begriff „Illusion“ und andererseits die „Dauerhaftigkeit“. Ersterer verweist darauf, dass es sich um eine Vorstellung handelt. Wenn wir die medizinisch-psychologische Verwendung des Begriffs Illusion in seiner Bedeutung als Sinnestäuschung aufgreifen, dann handelt es sich bei Illusionen um Fälle, in denen bei der Wahrnehmung wirklich Vorhandenes als etwas anderes erlebt oder für etwas anderes gehalten wird, als es tatsächlich ist. Es wird häufig von „illusionärer Verkennung“ gesprochen. Illusionen stellen damit eine verfälschte wirkliche Wahrnehmung dar. Die „Illusion“ ist von Halluzinationen, die Wahrnehmungserlebnisse darstellen und damit wie Sinneseindrücke erlebt werden, obwohl sie auf keine entsprechende Reizquelle bezogen werden können, ebenso zu unterscheiden wie von Wahn, der eine Fehlbeurteilung der Realität bezeichnet, die mit einer von der konkreten Erfahrung unabhängigen Gewissheit vertreten wird. Illusion(en) werden umgangssprachlich oft mit Ausdrücken und Redewendungen in Verbindung gebracht, die konkretere Vorstellungen dessen ermöglichen, was alles damit gemeint sein kann: Einbildung, Imagination, Erdichtung, Fiktion, Trugbild, Wunschtraum etc., um nur einige zu nennen. Ihnen allen ist gemein, dass sie die unterschiedliche Wesenhaftigkeit, die Häufigkeit und die Reichweite illusionären Denkens zu erfassen versuchen.

Wir werden sehen, dass die Beschäftigung mit Tradition(en) häufig in eine sehr ähnliche Richtung führt: Es geht (auch) um Illusionen, und (sehr oft) um Projektionen. Letztere wiederum können als unbewusste Verlagerung eigener Wünsche, Gefühle oder Vorstellungen auf andere Personen oder Objekte bezeichnet werden. Dabei die bewussten und unbewussten Aspekte bei der Beschäftigung mit dem Thema Tradition und Traditionalismus voneinander klar zu trennen und auszudifferenzieren, ist an und

für sich eine schwierige Aufgabe und sie wird in diesem Band von fast allen Autorinnen und Autoren in unterschiedlicher, aber geeigneter und, wie wir sehen werden, gelungener Weise erfüllt.

Kommen wir zum zweiten Begriff, dem der Dauerhaftigkeit: Damit wird der Beschäftigung mit Tradition neben der Wahrnehmungsebene eine Komponente der Zeitlichkeit beigelegt. Dauerhaftigkeit impliziert wiederum zwei Komponenten, einerseits im gegenständlichen Sinn Haltbarkeit und Stabilität, die im Regelfall über lange Zeiträume hinweg sichergestellt werden sollen, andererseits im übertragenen philosophisch-psychologischen Sinn Dauer und Regelmäßigkeit, wobei letztere eng mit der Periodizität, also dem Turnus bzw. der Wiederkehr in Verbindung steht. Periodizität bezeichnet dabei die Eigenschaft einer Sache oder eines Vorgangs, bezüglich des Auftretens eines bestimmten Ereignisses gewisse Regelmäßigkeiten aufzuweisen. Psychologisch wird Dauerhaftigkeit im Sinne von Beständigkeit auch mit dem Begriff Gleichmut im Sinne von seelischer Stabilität verknüpft. Bautechnisch wiederum, um aus einem ganz anderen Eck heraus zu argumentieren, wird mit Dauerhaftigkeit oft die Anforderung an ein Tragwerk bzw. einzelne Bauteile bezeichnet, über einen geplanten Nutzungszeitraum die Tragfähigkeit und die Gebrauchseigenschaften sicherzustellen. Wir operieren hier mit Metaphern und die Aussagen über Anforderungen werden von jenen, welche Traditionen bewahren, leben oder wiedererstehen lassen wollen, häufig mit ziemlich genau denselben Sätzen und Argumenten ins Treffen geführt.

Wir sehen, wir können aus dem einen Satz Woody Allens bereits unterschiedlichste Zugänge zum Thema „Tradition“ finden, bei denen die Gefahr des Abschweifens, der Verästelung und damit der Unübersichtlichkeit gegeben ist. Obwohl in diesen Eingangszweilen noch keine wissenschaftliche Annäherung an das Thema erfolgte, ist bereits jetzt die Aussage zu treffen, dass wir es mit einem komplexen, von multiplen Kausalfaktoren und möglichen Erscheinungsformen geprägten Thema zu tun haben. Natürlich sind Traditionen nicht notwendigerweise „verfälschte wirkliche Wahrnehmungen“, wie ich oben anmerkte und sich daher leichtfertig ableiten ließe, aber sie können es unter Umständen sein. Und da es in diesem Band auch und vor allem um die Instrumentalisierung dessen geht, was wir als Tradition bezeichnen, also um Traditionalismus, und damit um die bewusste und auch unbewusste Vereinnahmung, Veränderung, Adaptierung und Neuinterpretation dessen, was als „traditionell“ bezeichnet werden kann, können und müssen auch Faktoren wie z.B. Irrationalität und Spontaneität berücksichtigt werden. Das oben Gesagte zusammenfassend kann man sagen, dass der Beschäftigung mit „Tradition“ unterschiedlichste Aspekte der Wahrnehmung, der zeitlichen Dimension, des Wechsels von bewussten und unbewussten Beweggründen und Handlungen zugrunde liegen und spezifischen Projektionen Augenmerk geschenkt werden muss. Genau dies versuchen die Autorinnen und Autoren dieses Bandes.

## **Fachspezifische Zugänge und Definitionen**

Die Zugänge dazu sind grundsätzlich unterschiedlich. Historiker werden sich dem Thema Tradition und Traditionalismus unter anderem aus den Ecken der Erinnerungs- und der Transformationsforschung nähern (vgl. z.B. Langenohl 2000). Kultur- und Sozial-

anthropologen werden sich mit nativistischen Elementen in rituell-religiösen (vgl. z.B. Linton 1943; Mühlmann 1961), aber auch politisch-gesellschaftlichen Kontexten auseinandersetzen und, ebenso wie Politikwissenschaftler, Korrelationen zu proto-nationalistischen Gemeinwesen und allgemein Nationalismus herzustellen suchen. Letztere sowie Soziologen werden den kollektiven Erinnerungen als Instrument politischer Auseinandersetzungen Aufmerksamkeit schenken und Tradition in Weiterführung der vier Max Weber'schen Grundtypen sozialen Handelns untersuchen, wobei mit traditionalem Handeln nach Weber jenes Handeln gemeint war, an das man sich gewöhnt hat und an dem man aus ebendiesem Grund festhält. Historiker, aber auch Sprachwissenschaftler werden sich den hinter den Benennungen stehenden Identitäten und Bedeutungen sowie deren Wandel und Instrumentalisierung zuwenden. FachvertreterInnen aller genannten Disziplinen werden sich sicherlich den Verknüpfungen zwischen Tradition, Nationalismus und Kolonialismus widmen, und damit die Gedanken Roger Keesings und Robert Tonkinsons (1982) sowie die unmittelbar darauf von Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1983) sowie Benedict Anderson (1983) formulierten Konzepte dazu aufgreifen und weiterspinnen. Und schließlich wird der symbolischen Dimension, semantischen Aufladungen und semiotischen Feinheiten gedacht werden müssen, die einen direkten Einfluss auf das haben können, was wir unter „Tradition“ verstehen.

Ein definitorischer Zugang ist möglich, kann aber nur einen Ausgangspunkt schaffen, von dem aus verschiedene Erscheinungs- und Verlaufsformen abzuleiten und ausdifferenzieren sind. Tradition als die Weitergabe von Handlungsmustern, Überzeugungen und Glaubensvorstellungen zu sehen, ist richtig, verbleibt aber an der Oberfläche. Unter Tradition wird häufig die Überlieferung der Gesamtheit des Wissens, der Fähigkeiten sowie der Sitten und Gebräuche einer Kultur oder einer Gruppe verstanden. Tradition ist somit allgemein das kulturelle Erbe, das von einer Generation zur nächsten weitergegeben wird. Wissenschaftliches Wissen und handwerkliches Können, Rituale, künstlerische Gestaltungsauffassungen, moralische Regeln und Speiseregeln im Sinne von Ernährungsregeln – sie alle sind subsumierter Teil dieses allumfassenden Begriffs und damit verbundener Bedeutungen. Traditionen im Sinne von Brauchtum und kulturellem Erbe begegnen einem beispielsweise bei allen den Alltag strukturierenden Riten und Festen, z.B. bei Hochzeiten, Dorffesten, Initiationsritualen, Begräbnissen und in Zusammenhang mit religiös sowie gesellschaftspolitisch motivierten Feiertagen. Die Ethnologie – im Sinne der ehemaligen Volkskunde – untersucht, wie solches Brauchtum konkret entsteht und tradiert wird.

Auch das Internet schafft ähnlich gelagerte Einstiegsmöglichkeiten in das Thema. Ebenfalls dort kann man einen Verweis auf den deutschen historisch orientierten Philosophen Hans Blumenberg finden, der einmal sagte, dass „[...] Tradition nicht aus Relikten [besteht], also dem aus der Geschichte übrig Gebliebenen, sondern aus Testaten und Legaten“ (Blumenberg 1981:375). Für uns stehen diese Bestätigungen und Vermächtnisse im Mittelpunkt der Betrachtung, aus denen wir sowohl den Prozess der Überlieferung selbst – also das, was wir unter „Tradierung“ verstehen – zu rekonstruieren versuchen, als auch bemüht sind, uns dem Kern, dem „Wesen der Dinge“, anzunähern. Letzteres bezieht sich auf die wesentlichen Merkmale, welche bei jeglicher Veränderung einer Sache gleich bleiben: einerseits die unterscheidenden Hauptmerkmale einer Gegebenheit, andererseits die Merkmale, die in einer versuchten, der besseren Übersichtlichkeit ge-

schuldeten Verallgemeinerung genannt werden sollten. Das Wesen der Dinge, also der Kern einer Sache, erschließt sich nach Auffassung des griechischen Philosophen Platon nicht der sinnlichen Wahrnehmung, sondern nur dem theoretischen Denken. So ist in Platons Ideenlehre (vgl. Martin 1973) das Wesen eines Gegenstands gleichsetzbar mit dessen „Idee“, dem Grundstein platonischen Denkens. Anders ausgedrückt: Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist einem unsichtbaren Bereich der Ideen nachgeordnet (hier wird oft von der „Tradition der Idee“ gesprochen), die nur durch die Vernunft erkannt werden können, wobei der Idee dabei der Charakter des Unveränderlichen, Unvergänglichen und Selbstidentischen zukommt und diese existenziell unabhängig von konkreten Einzeldingen ist.

Spätestens seit der Postmoderne wird der Versuch, den Kern einer Sache dingfest zu machen, zu Recht kritisch gesehen. Unter der Voraussetzung, dass der Begriff „Wesen“ die Existenz eines unwandelbaren Kerns eines Gegenstandes voraussetzt, wird dieser von einigen philosophischen bzw. wissenschaftstheoretischen Positionen als starr, metaphysisch sowie normativ überfrachtet abgelehnt. Dieser Kritik möchte ich jedoch entgegenhalten, dass das Aufgeben eines Wesenskerns die Gefahr der Auflösung der Gegenstandsbetrachtung nach sich ziehen kann. Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaftler haben hier eine behutsame, aber nicht grundsätzlich entsprechende theorieleitende, Gedanken ausschließende Vorgangsweise zu wählen. Bei der Beschäftigung mit „Tradition“ wird sich der Kern der Thematik vermutlich um die Begriffe „Identität“ und „Selbstrepräsentationen“ drehen. Nicht zufällig lautet der Untertitel dieses Bandes „Zur Instrumentalisierung eines Identitätskonzeptes“. Ich gehe sogar noch weiter und erlaube mir hier ein wissenschaftsgeschichtliches Abschweifen, da innerhalb der Völkerkunde eine Zeit lang die Konzepte des deutschen Ethnologen Leo Frobenius Verwendung fanden, der mit den Begriffen „Ergriffenheit“ und „Wesen der Dinge“ an der Schnittstelle zwischen Wirklichkeit und Wahrnehmung (bzw. Deutung und Beschreibung dieser Wirklichkeit) deren Beziehungen zueinander thematisierte (Chevron 2004:165f, FN 63). Frobenius hatte den Begriff „Ergriffenheit“ verwendet – ein Begriff, der mir gerade in Zusammenhang mit „Tradition“ passend erscheint –, um den Vorgang deutlich zu machen, wie der Mensch als ein die Welt denkendes Wesen von diesem Denken immer wieder überwältigt und mitgerissen wurde, wodurch seine Sicht der Welt, er selbst und die Welt gleichermaßen sich immer wieder veränderten. Die Metapher von Mentalitäten im Sinn von „Seelenlagen“ kann, unter anderen Vorzeichen und mit anderen Begrifflichkeiten, ein Ausgangspunkt für eine Annäherung an das Thema „Tradition“ sein und zwar dort, wo es um Identitäten und Selbstrepräsentationen geht.

Mit diesen beiden Elementen haben sich unter Anwendung derselben auf den Begriff von „kastom“ und dessen einschlägiger Verwendung Anfang der 1980er Jahre die beiden australischen Ethnologen Robert Tonkinson und Roger Keesing auseinandergesetzt (Keesing/Tonkinson 1982). Der Begriff des „kastom“ wird seit Beginn der 1980er Jahre für kulturelle Selbstrepräsentationen der Bewohner Ozeaniens, des Südpazifiks, von diesen selbst verwendet, und zwar von der Dorf- bis hin zur Staatsebene. Er dient den Bewohnern als Möglichkeit der Fassbarmachung von vielfältigen Formen der Selbstrepräsentation gegenüber einer Fremdgruppe. Mit dieser Form der Selbstrepräsentation bekräftigen die Pazifikbewohner ihre jeweils eigene Identität oder sie versuchen umgekehrt, sich – etwa im Kontext der Annahme des Christentums – von den Fremden zu

distanzieren (Jebens 2007:144-145). Der Ethnologe Holger Jebens hat in seinem Werk mit dem Titel *Kago und kastom* die Bedeutung von „kastom“ – ein Wort, abgeleitet aus dem melanesischen Pidgin-Wort für „custom“ – im Kontext ethnologischer Fremd- und Selbstwahrnehmung untersucht und die einschlägige „kastom“-Forschung skizziert. Dazu gehören im engeren Sinn Werke wie jener bereits klassische Sammelband von Lamont Lindstrom und Geoffrey White (1994) in denen traditionelle melanesische Konzepte von Kultur und die entsprechenden „Cultural Policies“ erörtert werden. In jenem Band findet sich u.a. ein Beitrag von Margaret Jolly (1994:131ff) über „kastom“ als Ware, dargestellt am Beispiel des „Land-Diving“, dem traditionellen, „Gol“ genannten Bungee-Jumping auf der zu Vanuatu gehörenden Insel Pentecost und über das Spannungsverhältnis, welches sich aus der Tatsache ergibt, dass es sich hier um ein indigenes Ritual mit komplexen Bedeutungen und Abläufen handelt und dessen Usurpation als Tourismus-Spektakel (vgl. dazu auch Lipp 2008). Aber auch Roberta Colombo Dougouds andernorts publizierter Artikel mit der dort beantworteten Frage *How a Papua New Guinea Artefact Became Traditional* (2005:235-266) beschäftigt sich im engeren Sinn mit der Frage von „kastom“ als vereinnahmbare Darstellungsform. Und schließlich sei auf Jocelyn Linnekin's Artikel über verschiedene Möglichkeiten und Wege indigener Hawaier an traditionelle bzw. pseudo-traditionelle Praktiken im modernen Hawaii anzuschließen verwiesen (Linnekin 1983:241-252; siehe auch das eingangs erwähnte Beispiel im Beitrag von Mückler in diesem Band). Linnekin versucht hier eine Definition dessen, was Tradition sein kann und, subjektiv je nach zweckorientierten Erwartungshaltungen und ökonomisch oder machtorientierten Zielsetzungen, von den agierenden Protagonisten als solche bezeichnet wird.

Es macht einen Unterschied, ob die sich daraus ergebenden Deutungsmuster von „oben“, also von Seiten einer herrschenden Elite bzw. den Deutungshoheit für sich in Anspruch nehmenden Führungspersönlichkeiten, kommen oder von „unten“, von Einzelpersonen oder Gruppen im Kontext von Selbstbehauptung, dem Bedürfnis nach Sichtbarwerdung oder als Strategie der Abgrenzung „erfunden“ werden (und damit sind nur exemplarisch einige mögliche Faktoren aufgezählt). Die Untersuchung von Traditionen als Formen kultureller Selbstrepräsentationen hat sich heute weitgehend von der Vorstellung einer strikten Trennung von Kulturen verabschiedet, wie Jebens (2007:146) meint, und macht – er nennt als Beispiel die „Cargo-Kulte“ – ein komplexere Herangehensweise notwendig. Der Begriff „Cargo-Kult“ ist eine Sammelbezeichnung für eine Vielzahl chiliastischer, nativistischer bzw. millenaristischer Kulte in Melanesien, die neben der religiös-rituellen Komponente häufig eine sozialpolitische und/oder politisch-ideologische Seite aufwiesen und damit im Einzelfall für die jeweilige (koloniale) Administration und den Zusammenhalt des staatlichen Gemeinwesens eine Herausforderung darstellen konnten (vgl. Mückler 2009:114-117; Steinbauer 1971). Sie kamen (und kommen) überwiegend in Melanesien und hier insbesondere in Papua-Neuguinea, den Salomonen-Inseln und Vanuatu vor. Die Wurzeln der Bewegungen bzw. die Auslöser der Kulte lagen in der Begegnung von Melanesiern und Weißen, die westliche Güter und Werthaltungen in ehemals isolierte melanesische Kulturen gebracht hatten. Diese Güter, aber auch der Umgang der Weißen damit, regten bei den Einheimischen die Phantasie über das „woher“ und „wie“ der aus Sicht der Indigenen als Reichtümer empfundenen Waren an. Lokalen, meist charismatischen Persönlichkeiten gelang es, mit Verheißun-

gen auf eine bessere Zukunft im Diesseits sowie Versprechungen, dieselben Privilegien wie die Weißen erringen zu können, eine Anhängerschaft um sich zu scharren. Die Kulte lebten (und leben) primär von einer Erwartungshaltung, weshalb man auch häufig von Erwartungsbewegungen spricht. Erwartet wird dabei häufig eine durch symbolische Ersatzhandlungen herbeigeführte und beschleunigte Wiederkehr der Ahnen, die westliche Waren in unbeschränkter Menge mit sich bringen. Häufig handelt es sich bei den Cargo-Kulten um eine Vermischung von christlichem und nichtchristlichem Gedankengut. Existierende Vorstellungen wurden um solche „angereichert“, die sich aus dem Kontakt mit Weißen, mit kolonialen Vertretern ergaben. Überlieferungen wurden entsprechend adaptiert und verändert, um neue bis dato unbekannte Elemente zu inkorporieren und somit in einen traditionellen Kontext einzubetten. Transformation, Adaption und Inkorporation sind die Schlüsselbegriffe für die mit dem Phänomen Cargo-Kult verbundenen Veränderungen von Überlieferungen. Bedingt durch die Vielfalt der Bewegungen und Erscheinungsformen gibt es kein einheitliches Bild und nur eingeschränkt verallgemeinernde Aussagen. Cargo-Kulte gab es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, ausgelöst durch den, wie oben erwähnten, Kontakt mit den Kolonialmächten, aber mit Dynamiken bzw. solche aufgreifend, die es schon davor in den solcherart betroffenen indigenen Gesellschaften gegeben hat. Die Kontaktsituation, also das Aufeinandertreffen von indigenen mit westlich-europäischen Repräsentanten, wird hier als Initialzündung für solche Phänomene gesehen, die daher nur als „entwined“, also miteinander verschlungen, interpretiert werden können, wie es einmal Kathleen Stewart und Susan Harding (1999:287, zit. n. Jebens 2007:144) formulierten.

Unterschiedliche Zugänge bzw. Interpretationen wurden jedoch schnell sichtbar: Roger Keesing, aber auch Jocelyn Linnekin und Lin Poyer (1990:14) sahen den Prozess einer westlichen Beeinflussung mehr oder weniger als Vorbedingung für die Objektivierung der eigenen Kultur, wohingegen Margaret Jolly und Nicholas Thomas (1992:241-242) von einem bereits in vorkolonialer Zeit bestehenden Bewusstsein für kulturelle Differenz ausgingen, das sich bis in die Gegenwart lediglich verstärkt habe (Jebens 2007:146). Dabei wären die jeweiligen kolonialhistorischen Rahmenbedingungen mitverantwortlich dafür, dass in verschiedenen Regionen auch verschiedene Vorstellungen von „kastom“ existieren können. Roger Keesings und Robert Tonkinsons programmatischer Sonderband von „Mankind“ stieß aber insofern auf Widerspruch, da insbesondere die These Keesings hinterfragt wurde, dass sich kulturelle Selbstrepräsentationen als Erfindungen in der Bedeutung von Neuschöpfungen im Sinne Hobsbawms (1983:2) bisweilen als in beträchtlichem Maße von der tatsächlichen vorkolonialen Realität unterschieden darstellten. Der von Keesing implizit erhobene Anspruch, als Ethnologe über einen privilegierten Zugang zu dieser „tatsächlichen vorkolonialen Realität“ zu verfügen, wurde von manchen Vertretern pazifischer indigener Eliten als Fortführung des Kolonialismus interpretiert und von den Wissenschaftlern Jolly und Thomas (1992:244) mit dem Argument zurückgewiesen, es handle sich bei ethnologischen und indigenen Begriffen und Kategorien jeweils gleichermaßen um von bestimmten Umständen, Perspektiven und Interessen geprägte und deshalb um prinzipiell gleichberechtigte Konstruktionen (Jebens 2007:146). Die Gefahr des Relativismus wäre hier gegeben, denn dieser könne es Ethnologen erlauben, einer Begründung für die Entscheidung auszuweichen, mit der diese selbst manche Version der Vergangenheit anderen vorziehen – Entscheidungen,

die angesichts der Vielfalt lokaler Identitäten beziehungsweise Traditionen notwendig sein mögen, aber problematisch sind. Diese Diskussion, die eher innerhalb der ethnologischen Community geführt wurde (und teilweise noch wird), ging von der „Erfindung“ bzw. „Wiedererfindung“ traditioneller Kulturen im insularen Melanesien aus und fand nur partiell ihren Weg in andere Fachdisziplinen. Anders war es bei dem ein Jahr nach Keesings und Tonkinsons Beitrag erschienenen Sammelband von Eric Hobsbawm und Terence Ranger (1983), der sich explizit mit Beispielen aus verschiedenen Weltregionen insbesondere der „Erfindung von Tradition(en)“ widmete. Allein die Tatsache, dass im vorliegenden Band die Mehrzahl der Autoren explizit auf dieses Werk verweisen und ihre Ausführungen davon ausgehend weiterspinnen, zeigt, welche Deutungshoheit dieser Band in den letzten 30 Jahren für die einschlägige Fachdiskussion entwickeln konnte.

## Die Erfindung von Tradition

Hobsbawm und Ranger haben in ihrem Band *The Invention of Tradition* in einer Reihe von Einzelbeiträgen die nationalen Traditionen moderner Nationalstaaten, insbesondere Großbritanniens, auf ihre historische Tiefe hin untersucht. Die Studien gelangten sämtlich zu dem Ergebnis, dass ein vergleichsweise großer Teil der sich alt, oft archaisch gebenden nationalen Traditionssysteme in Wirklichkeit Produkte des 19. Jahrhunderts darstellen (Antoni 1992:110). Der Begriff „invention“ ist hier im Sinn von absichtlich „erfundenen“ bzw. manipulierten, „zurechtgelegten“ Überlieferungen zu verstehen, deren Traditionalität nur vorgespielt ist. Im Mittelpunkt der einschlägigen Untersuchungen standen Genese und Funktion von Ritualen und Symbolen in ausgewählten Staaten. Es mag eine Koinzidenz sein, dass Benedict Andersons programmatisches Buch *Imagined Communities* im selben Jahr wie Hobsbawms und Rangers Buch, nämlich 1983, erschienen ist. Der Titel der deutschen Ausgabe (1993) *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts* weist deutlicher auf den Kern der Thematik hin. Nationalisten verweisen immer wieder darauf, dass „ihre“ Nationen eine lange Geschichte aufwiesen und durch gesellschaftliche und ökonomische Modernisierungen in ihrem Bestand gefährdet seien. Bereits Johann Gottfried Herder hat in einer seiner gegenaufklärerischen Schriften in diese Richtung argumentiert und galt daher den Nationalisten oft als Aushängeschild (Herder 1990 [1774]). Herder wollte und konnte aus seinem Zeit-horizont heraus nicht sehen, dass es Nationen erst in der Moderne gibt, und traditionelle Gesellschaften den Begriff der Nation im Sinne einer Gemeinschaft von Staatsbürgern gar nicht hatten, wie es Michael Ley (1996:III) in einem Artikel mit dem provozierenden Titel *Wieviel Nation braucht der Mensch?* einmal formulierte. Vormoderne Gesellschaften kannten, seiner Meinung nach, den Zusammenhang zwischen einem Verband von Staatsbürgern auf einem Territorium und der Identifikation mit der „Nation“ anhand ethnischer, sprachlicher und anderer Kriterien nicht. Als Beispiel sei das Land genannt, von welchem entscheidende Impulse ausgingen, die zur Nationalstaatsbildungswelle des 19. Jahrhunderts führten: Frankreich. Noch zur Zeit der Französischen Revolution sprachen nur rund 50 Prozent der Bevölkerung überhaupt Französisch. Erst im Anschluss an die politischen Umwälzungen gewann dieser Aspekt an entscheidender Bedeutung. Eine gemeinsame Nationalsprache ist sozusagen das bestimmende Kulturarte-

fakt des modernen Nationalismus (Ley 1996:III). Erst der moderne Nationalismus bzw. Nationalstaat schuf eine einheitliche Hochsprache – und nicht die gemeinsame Sprache führte zur Nationenbildung. Nationen wurden somit erfunden, indem der Mythos einer heroischen Vergangenheit eines einstmals bestehenden Reiches zum nationalen literarischen Sujet und entsprechend hochstilisiert wurde. Zeitliche Tiefe wurde dort konstruiert, wo sie nicht nachweisbar war. Die sogenannten „Ossian-Gesänge“ der gälischen Mythologie sind ein gutes Beispiel für diese „Erfindung“ von historischer Kontinuität durch die Rückführung auf alte, scheinbar meist lange verschollene, aber nun wiederentdeckte Dokumente und sonstige Zeugnisse einer ruhmreichen Vergangenheit. Insbesondere dort, wo es sich um Minderheitenbevölkerungen in größeren Reichen bzw. Imperien handelte, wurde diese Methode der Erfindung von Traditionslinien ein häufig gewählter Weg. Die tschechischen „Königinhofer-“ und „Grünberger-Handschriften“ sind ein weiteres Beispiel.

Zur Erläuterung: Mit „Ossian“ wurde eine angebliche Figur aus der gälischen Mythologie bezeichnet, die der Traditionsfindung bzw. Kontinuitätsbeweisführung dienen sollte, obwohl es diese Person und die ihr zugeschriebenen Gesänge nie gegeben hat. Vielmehr war der Impuls zu deren Erstellung und in der Folge deren Bekanntheitsgrad von einem Kritiker aus Edinburgh, Hugh Blair, ausgegangen, der um 1760 Bruchstücke alter Dichtung, in den schottischen Highlands gesammelt, aus dem Gälischen übersetzt als *Fragments of Ancient Poetry* publizierte. Blair hatte einen Hauslehrer namens James Macpherson dazu aufgefordert, alte gälische Gesänge der Heimat zu sammeln. Da dieser nicht wusste, wo er solche finden sollte, schrieb er sie selbst und behauptete, sie aus dem Gälischen ins Englische übersetzt zu haben. Blair war begeistert und vermutete, die vorgeblichen Gesänge aus keltischer Vorzeit seien Fragmente eines Nationalepos, wie es bislang in Schottland bis dato noch nicht nachgewiesen werden konnte. Als Verfasser des Werkes „identifizierte“ Blair den aus der schottisch-gälischen Mythologie bekannten Ossian und als Held der Gesänge wurde der sagenhafte König Fingal (Fionn) konstruiert. Auf Blairs Drängen hin lieferte Macpherson die epischen Dichtungen „Fingal“ und „Temora“, die 1762 bzw. 1763 veröffentlicht wurden und weit über die schottischen bzw. britischen Grenzen hinaus auch z.B. Herder, Goethe und Napoleon zu ihren Bewunderern zählten. Deren Authentizität wurde zwar bereits erstmals 1764 und in der Folge wiederholt bis zu deren endgültiger Widerlegung angezweifelt, was aber ihre Verbreitung und Vereinnahmung für nationale Mythenbildung damals nicht verhinderte.

Die „Königinhofer-“ und „Grünberger-Handschriften“ wiederum sind tschechische Erfindungen des 19. Jahrhunderts und im Kontext der Bemühungen Böhmens (und Mährens) zu sehen, von der österreichischen Dominanz, die sich auch und vor allem in sprachlichen Einschränkungen manifestierte, zu lösen bzw. gegenzusteuern. Es wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fast schon verzweifelt Quellen und Beweise dafür gesucht, dass die Tschechen eine den Deutschen vergleichbare ruhmvolle nationale Vergangenheit hätten. In den folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf die Darstellung der Ereignisse von Katrin Bock, die 2001 über die „Entdeckung“ dieser Handschriften und deren Geschichte für Radio Praha schrieb: In den zweihundert Jahren nach der Niederlage der böhmischen Stände in der Schlacht am Weißen Berg im Jahr 1620 und der anschließenden Unterdrückung alles Tschechischen von Seiten der Habsburger waren sowohl die tschechische Sprache als auch tschechische Legenden und Geschich-



ten in Vergessenheit geraten. Diese wieder zu beleben, sahen die nationalen Erwecker des 19. Jahrhunderts als ihre zentrale Aufgabe an. Im Archiv des damals bereits existierenden tschechischen Nationalmuseums in Prag wurden Schriftstücke, z.B. alte Chroniken, über die Vergangenheit der Tschechen gesammelt. Was jedoch fehlte, war ein Heldenepos nach dem Vorbild der Nibelungen, welches hätte beweisen können, dass die Tschechen bereits im frühen Mittelalter ein gebildetes Volk waren; zudem wäre es eine gute Grundlage für das neuerwachte tschechische Nationalbewusstsein im 19. Jahrhundert gewesen. Im September 1817 schließlich hatte der junge Archivar Václav Hanka in der Krypta der Kirche von Dvůr Králové nad Labem (deutsch: Königinhof an der Elbe) Bruchstücke angeblich altschechischer Dichtungen „entdeckt“: insgesamt zwölf Pergamentblätter sowie zwei Streifen mit altslawischen Texten. Hanka datierte seinen Fund auf das 13. Jahrhundert und erklärte, dass es sich um einige Kapitel eines Buches altslawischer Geschichte handle. So wurde beispielsweise der Sieg der Tschechen über die Polen 1004 besungen bzw. die Niederlage der Tataren bei Olmütz 1241. Anfangs zweifelten wenige an der Echtheit der Pergamentblätter – die Königinhof Handschrift wurde als eines der wichtigsten schriftlichen Zeugnisse des Abendlandes betrachtet und in viele europäische Sprachen übersetzt (Bock 2001). Bereits im folgenden Jahr, also 1818, wurde dem Nationalmuseum anonym ein weiteres altschechisches Epos übergeben. Dieses wurde von seinem Archivar, der wiederum Václav Hanka war, sogar auf das 9. Jahrhundert datiert. Diesmal handelte es sich um Bruchstücke über das Gericht der sagenhaften Fürstin Libuše über ihre Brüder. Hanka hatte angeblich den Fundort ausgemacht, das Schloss Grünberg bei Prag. Den Text erklärte er zur ältesten erhaltenen slawischen Handschrift überhaupt. Ersten Zweifeln, die von einigen Historikern geäußert wurden, zollte man keine Beachtung. Die Handschrift diente einige Jahrzehnte später als Vorlage für eine der bekanntesten tschechischen Opern: Bedřich Smetana vertonte einige der Textstellen der Handschriften in seiner Oper „Libuše“ (tschech. Libuše).

Der Fund der Königinhof und Grünberger Handschriften war eine Sensation für die tschechischen Patrioten und, wie Bock (2001) schreibt, die Euphorie darüber, sich Griechen, Deutschen und Franzosen gleichstellen zu können, kannte keine Grenze. Die Handschriften erschienen 1840 in der umfassenden Anthologie *Die ältesten Denkmäler der böhmischen Sprache*. Der antideutsche Grundtenor der Handschriften passte in jene Jahre des erwachenden tschechischen Nationalbewusstseins. František Palacký, der führende tschechische Historiker des 19. Jahrhunderts, schilderte die tschechische Geschichte auf Grundlage der Handschriften als einen permanenten Kampf der friedliebenden slawischen Ureinwohner gegen die gewaltsam eingedrungenen und unterjochenden Germanen – ein polarisierendes Geschichtsbild, das bis heute in gewissen tschechischen Kreisen verbreitet ist, wie Bock zu Recht anmerkt. Obwohl bereits 1858 erste Zweifel an der Echtheit aufgetaucht waren, was zu empörtem Widerstand bei jenen führte, die diese Dokumente zur Untermauerung ihrer Ansprüche instrumentalisierten, wurden diese erst ab 1882, als eine neue tschechische Wissenschaftlergeneration sich damit befasste, als das entlarvt, was sie waren: Fälschungen. Man kann dieses Beispiel der Erfindung von Dokumenten zur Stützung nationaler Gründungsmythen einerseits als Beispiel einer patriotischen, die tschechische Vergangenheit verherrlichenden romantischen Dichtung des frühen 19. Jahrhunderts sehen, aber auch als einen Faktor, der das deutsch-tschechische Verhältnis nachhaltig belastete und lange vor der „Sudetenkrise“

und der späteren Vertreibung der deutschstämmigen Bevölkerung aus den heute tschechischen Gebieten als eine von Tschechen bewusst initiierte polarisierende und konfliktverschärfende Episode deuten.

## Nationalismus und Traditionalismus

Die Idee des Nationalstaates rückte in Europa ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert schrittweise ins Zentrum der Politik, als sich infolge großer Staatsverschuldung, hoher Steuern und zahlreicher Kriege die Situation der Bevölkerung stark verschlechtert hatte. In diesem Kontext fanden Ideen breiten Zulauf, welche die Vorstellung von einer Nation als Gemeinschaft im Sinne eines idealisierten Selbstbildes betonten. Für die schlechteren Lebensverhältnisse wurden feindbildgenerierend häufig ethnische oder kulturelle Minderheiten kollektiv verantwortlich gemacht. Ernest Gellner (1991) haben wir zu verdanken, dass wir wissen, wie sich der nationalstaatliche Gedanke aus den Ereignissen der Französischen Revolution in sehr spezifischer Weise herausdestilliert und weiterentwickelt hat, Eric Hobsbawm (1996) hat den Bogen der Entwicklungen durch vergleichende Analyse verschiedener Fallbeispiele bis in die Gegenwart hinauf gespannt, George L. Mosse (1976; 1987) hat uns mit den „Seelenlagen“ nationalisierter Massen vertraut gemacht und verschiedenen Gruppen, insbesondere dem Bürgertum einen kritischen Spiegel vorgehalten, und Anthony Smith (1995) hat die Entwicklungen seit dem Fall des Eisernen Vorhangs und der dadurch sich neu formierenden zentral- und osteuropäischen Länder näher beleuchtet.

Dass Umdeutungen, Neudeutungen und Erfindungen von Wurzeln, Traditionen und zu Legitimationszwecken vor allem in Zeiten kollektiver gesellschaftlicher Desorientierung bzw. Neuorientierung auftreten, beweist das (Wieder-)Aufflammen nationalistischer Tendenzen in den ehemals sozialistischen Ländern Zentral- und Osteuropas nach dem Umbruch in den 1990er Jahren. Anhand der heute dazu vorliegenden Untersuchungen wird deutlich, wie sinnvoll eine interdisziplinäre Annäherung, auch unter Einbeziehung der Psychologie, an dieses und ähnliche Themen ist und wie die daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen darüber hinausgehendes Erklärungspotenzial entwickeln können (vgl. z.B. Pickel u.a. 2006). Doch schon davor, noch in realsozialistischer Zeit, wurden Mythen bemüht, die keine oder nur eine weit hergeholte bzw. stark verbogene Geschichte bemühten, um den herrschenden Marxismus durch einen identitätsstiftenden Nationalismus zu festigen. In Rumänien etwa entstand der „dako-rumänische“ Mythos, in Bulgarien beschwor man die „Thraker“. Im postsozialistischen Kontext war nach dem Umbruch einer der wesentlichen Faktoren des neuen Nationalismus, die Homogenisierung der Gesellschaft weiter zu betreiben (Ley 1996:IV). Auch aus diesem Blickwinkel muss die möglichst rasche Integration der vormaligen osteuropäischen Staaten in die Europäische Union gesehen werden. Manche der zentral- und osteuropäischen Gesellschaften gingen dazu über, im Nationalstaat und in der Homogenisierung ihr Heil zu suchen. Nur eine rasche Aufnahme in die Europäische Union konnte diese Entwicklungen hintanhaltend, wenngleich zu einem hohen Preis, der in überhasteten Schritten endete, ohne gleichzeitig die Instrumentarien für die Handlungsfähigkeit einer derart signifikant größer gewordenen Union zu stärken, was sich aus heutiger Sicht als

zwar vielleicht notwendig und zwangsläufig, jedoch nicht als günstig darstellt. Jüngste Ereignisse in Ungarn zeigen auch, dass trotz Mitgliedschaft in der Europäischen Union dort, wo sich Länder kollektiv als Verlierer im Modernisierungsprozess sehen, extreme nationalistische Tendenzen äußerst lebendig sein können, was im Fall Ungarns ein unterschiedenes Auftreten der anderen Mitgliedstaaten sowie Brüssels erfordert. Manche der vom Politikwissenschaftler und Historiker Joseph R. Llobera in den 1990er Jahren untersuchten Tendenzen in diesem Zusammenhang, die sich vor dem Hintergrund der Bildung größerer ökonomischer und politischer Einheiten bei gleichzeitigem Bedürfnis der Länder und deren Bevölkerungen nach „small-scale“ regionalen, ethnischen und nationalen Identitäten entfalteteten, sind eingetroffen. Kritik am Nationalismus ist angebracht, seine vorschnelle Dämonisierung könnte jedoch den Blick auf die bereits von Clifford Geertz 1973 angesprochene Ambiguität von Nationalismus verstellen, den er, wohl allzu positiv schlussfolgernd, als Erzeuger von Chaos und Kreativität sah (Geertz 1973:254).

Die Kreation von Traditionen durch selektive Usurpation von den eigenen Zwecken dienlichen Elementen historischer gesellschaftspolitischer Konzepte muss mit dem Begriff des „Traditionalismus“ bezeichnet werden. In einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1989 versucht der Historiker und Indienexperte Dietmar Rothermund die wesentlichen theoretischen Grundlagen im Sinne einer historischen Ideologie-Kritik zum Verhältnis von „echter Tradition“ und dem politisch motivierten „Traditionalismus“ zu fassen. Tradition sei – und ich zitiere hier Rothermund nach Klaus Antoni, der dessen Aussagen kompakt zusammengefasst hat – „[...] gelebte Tradition mit all ihren Widersprüchen und Ungereimtheiten; Traditionalismus ist dagegen Ideologie, geistige Konstruktion – und daher oft im Konflikt mit der gelebten Tradition“ (Rothermund 1989:144, zit. n. Antoni 1992:116). Traditionalismus ist die Instrumentalisierung von Tradition unter verschiedenen Vorzeichen, von denen nach Rothermund ideologische Vereinnahmung, Aufladung und selektive Interpretation, besonders markante sind. Anders ausgedrückt: Mit der klaren Trennung der Begriffe „Tradition“ und „Traditionalismus“, soll es möglich sein, „echte“ von „artifizierter“ Überlieferung unterscheiden zu können. Rothermund definiert Traditionalismus „als die bewusst selektive Traditions-Interpretation [...], die Solidaritätsstiftung zum Ziel hat und deshalb solche Elemente der Tradition, die mit diesem Ziel nicht vereinbar sind, entweder schlicht verleugnet oder aber apologetisch umzudeuten versucht“ (Rothermund 1989:144f, zit. n. Antoni 1992:116). Traditionalisten deuten um: Sie selektieren, systematisieren und erschaffen ideologische Systeme, in denen heterogene kulturelle Überlieferungen zu einer homogenen Nationalideologie umgeformt werden. Der Zweck dieser Identitätsfindung ist zentral in einer avisierten nationalen Solidarität gegeben, die überkommene soziale, religiöse und andere Unterschiede einzuebnen beabsichtigt (Antoni 1992:116). Ziel dabei ist es, den Eindruck zu erwecken, dass die ausgeübte Herrschaft Legitimation in der Tradition hat. Dass Macht also nicht nur im Hier und Jetzt angeeignet wurde, sondern dass sie sich legitimieren kann durch Verweis auf vergleichbare, gleichartige und ähnliche Zustände in der Vergangenheit. Kontinuität wird bemüht, um aus der Vergangenheit für die Gegenwart Legitimität zu schöpfen. Dabei wird auf traditionelle Herrschaft verwiesen. Der Soziologe Max Weber hat einmal eine Definition von „Traditionaler Herrschaft“ gegeben, und gemeint, dass eine Herrschaft „traditional“, wie er es nannte, heißen soll, „[...] wenn ihre Legitimität sich stützt und geglaubt wird auf Grund der Heiligkeit altüberkommener (, von je-

her bestehender‘) Ordnungen und Herrengewalten. Der Herr (oder: die mehreren Herren) sind kraft traditional überkommener Regel bestimmt. Gehorcht wird ihnen kraft der durch die Tradition ihnen zugewiesenen Eigenwürde“ (Weber <sup>5</sup>1980 [1922]:130). Weber verknüpfte den Begriff der Tradition eng mit einer herrschenden Einzelperson und einem mit dieser verbundenen und von ihr abhängigen Verwaltungsstab. Merkmal der auf Tradition beruhenden Herrschaft sei Weber zufolge, dass die politische Ordnung primär auf überliefertem Wissen beruhe, auf persönlichem Gehorsam basiere und einen alltäglichen Charakter habe – was im Gegensatz zu seinem Modell der charismatischen Herrschaft steht. Webers Aussagen können auf die Gegenüberstellung von vorrationaler Tradition und rationaler Moderne reduziert werden, was jedoch heute nicht ausreicht, um den verschiedenen Wechselbeziehungen zwischen Tradition und Moderne gerecht werden zu können und deren soziale Funktion zu beschreiben.

Traditionalismus im Sinne von für Herrschaftsprojekte instrumentalisierter kultureller Überlieferung kann und muss auch mit dem Aspekt der Gewalt verknüpft werden. Durch Geschichts“verbiegung“ kann im übertragenen Sinn, in seinen Konsequenzen aber auch real, Gewalt ausgeübt werden, unter der diejenigen zu leiden haben, zu deren Nachteil Geschichte und Traditionen ausgelegt werden. Deutungshoheiten können so zu Machtmonopolen werden, die, von den die Kontrolle ausübenden, also die Macht besitzenden und damit deutenden Protagonisten, dafür verwendet werden können, eigene Pfründe zu sichern und diese anderen unter Verweis auf scheinbar legitimierende Traditionen wegzunehmen. Im schlimmsten Fall dienen solche Argumentationen für Unterscheidungen wie „lebenswert“ und „lebensunwert“, die zu furchtbaren gesellschaftlichen Exzessen führen können, wie die Geschichte lehrt (vgl. dazu Volkan 1999).

## **Funktionen von Tradition**

Wenn wir die Funktion von Tradition erhellen wollen, dann gehört prioritär die Schaffung von Gruppenidentität dazu, wobei hier dem Element der Auserwähltheit im Sinne von Abgrenzung und Selbstdefinition Bedeutung zukommt. Anders ausgedrückt: Die Auserwähltheit erweist sich als wesentlich für die symbolische Konstruktion von Gemeinschaft und damit für deren Überleben. Mit der Funktion der Identitätsschaffung hängt die Fähigkeit der Tradition zusammen, Legitimität zu erzeugen. Eine zweite Funktion der Tradition ist ihre normative Kraft, Werte und Verhaltensnormen einzuüben und zu festigen. „Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.“ (Assmann 1992:52, zit. n. Richter 2009:14-15) Jan Assmann hat in diesem Zusammenhang den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ gewählt, der „[...] die Tradition in uns, die über Generationen, in jahrhunderte-, ja teilweise jahrtausendelanger Wiederholung gehärteten Texte, Bilder und Riten, die unser Zeit- und Geschichtsbewusstsein, unser Selbst- und Weltbild prägen“, bezeichnet (Assmann 1992:70). Jan Assmann sieht, zusammen mit Aleida Assmann, mit der er das Konzept des kulturellen Gedächtnisses entwickelte, den mündlich, schriftlich, normativ und narrativ weitergegebenen Nachlass der Menschheit als kulturelles Gedächtnis, wobei dieses im Regelfall individuell in Form von Bildung erworben wird. Die Bedeutung

und Funktion des Konzeptes liegt im Bewusstsein um die uranfänglich vertikale Verankerung geistigen Lebens. Es ermöglicht durch sinnstiftendes Agieren einen Lebensentwurf nach historischen, religiösen, mythischen oder philosophischen Vorbildern. Dieser kann sich auf verschiedensten Ebenen manifestieren, so beispielsweise im Kunstschaffen. Das kulturelle Gedächtnis erweist sich somit als Fundus kunsttauglicher Themen und Motive, wobei im Kunstschaffen und im Kunstwerk diese tradierten Inhalte jeweils neu gestaltet werden (vgl. Assmann 1999). Eine dritte Funktion von Tradition (die bei Assmann synonym für „kulturelles Gedächtnis“ steht) ist die Erneuerungskraft bzw. die Fähigkeit, Neuerungen zu legitimieren. Da Tradition Kontinuität konstruieren kann, ist sie in der Lage, in Umbruchzeiten Selbstvergewisserung zu bieten und Wandlungsprozesse zu forcieren. In der Forschung wird, wie Hedwig Richter (2009:16) anschaulich darlegt, mit verschiedenen Begriffen auf diese Erneuerungskraft hingewiesen: „Reformulierung“ heißt es beispielsweise bei José Casanova (2001), „Prozess kontinuierlicher Schöpfung“ bei Peter Burke (2008:101) und „Erfindung der Tradition“ bei dem bereits erwähnten Eric Hobsbawm. Entscheidend ist bei allen die Konstruktion von Tradition für ihre Instrumentalisierung.

Überliefertes wird, selektiv verwendet, angewandt, um Rezendes zu legitimieren. Das Alte dient, durch Auswahl und Zielorientiertheit beschränkt, dem Neuen. Aber kann man es – provozierend formuliert – auch umgekehrt sehen? Ein in vielerlei Hinsicht querdenkender britischer Schriftsteller und Journalist hatte einmal pointiert angemerkt, dass Tradition sozusagen die Ausdehnung des Wahlrechts sei: „Tradition means giving votes to the most obscure of all classes, our ancestors. It is the democracy of the dead.“ (Chesterton 2009 [1908]:2) Für einen Kultur- und Sozialanthropologen, der in „seinem“ Regionalgebiet Ozeanien häufig mit Ahnenverehrung konfrontiert ist, scheint ein solcher Ansatz nicht grundsätzlich abwegig. Denn dort sind Ahnen in vielen indigenen Gesellschaften nicht nur mitgedachte und daher vorhandene (im Sinne von berücksichtigt) Gestalten, sondern tatsächlich anwesend, auch wenn sie unsichtbar nur indirekt in Erscheinung treten. In diesem Kontext hat Traditionsbezug eine unmittelbarere und intensivere Konnotation, der den Handlungsspielraum der daran Glaubenden im Hier und Jetzt einengt und durch kontrollierende, eingreifende und sanktionierende Ahnen eine Unausweichlichkeit im Handeln auferlegt, die der Schicksalsfrage eine interessante Wendung gibt. Hier bekommt persönliche Identität und Verortung, aber auch Gruppenbewusstsein nochmals eine völlig andere Bedeutung. Wenn wir es aber wieder auf eine allgemeine Ebene heben wollen, dann kann man sagen, dass ethnische Identität immer das Produkt externer und interner Definition (Kategorisierung und Identifikation) ist. Beide Prozesse sind dialektisch verwoben, indem ethnische Kategorien und ethnische Gruppen in einem gemeinschaftlichen Identitätsbildungsprozess miteinander verbunden sind (Schröder 1998:2). Das Resultat ethnischer Identitätsbildung ist die Produktion und Reproduktion einer Gemeinschaft durch ihre „Besonderheit“ mit Hilfe von Strategien sozialer Grenzziehung, wobei hier dem kollektiven Element und dem Begriff „kollektives Gedächtnis“ Bedeutung beigemessen werden muss. Letzteres bezeichnet dabei eine gemeinsame Gedächtnisleistung einer Gruppe von Menschen und bildet die Basis für gruppenspezifisches Verhalten unter ihren Angehörigen, da es dem Einzelnen ermöglicht, Gemeinsamkeiten vorzustellen. Das kollektive Gedächtnis nimmt dabei mit Blick auf die kulturelle Vergangenheit Bezug auf die gegenwärtigen sozialen und kulturellen

Verhältnisse, wirkt individuell auf eine Gruppe von Menschen und tradiert gemeinsames Wissen (es wirkt vor allem dort, wo Erinnerungskulturen angesprochen werden).

Der britische Soziologe Anthony Giddens (1996) hat diesbezüglich programmatisch gearbeitet; für ihn verhalten sich Traditionen, die sich durch Integrität, Kontinuität und Authentizität auszeichnen, in ihrer Orientierung an der Vergangenheit derart, dass Vergangenheit einen erheblichen Einfluss auf die Gegenwart ausübt. Giddens betonte dabei ein Element der Dauerhaftigkeit, was von anderen Autoren (so z.B. Edward Shils 1981) angezweifelt wurde, da diese meinten, Traditionen unterliegen einem fortwährenden Wandel. Diese Dauerhaftigkeit bzw. Überdauerung erklärte Giddens jedoch mit dem, was Maurice Halbwachs „kollektives Gedächtnis“ genannt hatte (Halbwachs 1967). Damit wurde darauf Bezug genommen, dass die Vergangenheit im Gehirn gespeicherte Spuren hinterlässt, die jederzeit ins Bewusstsein zurückgerufen werden können. Giddens ging jedoch darüber hinaus und bezeichnete die Gedächtnisleistung als einen aktiven, sozialen Prozess, der mehr als ein bloßes „Sich-in-Erinnerung-Rufen“ sei. Anders ausgedrückt: Tradition ist seiner Meinung nach ein Medium für die Organisation kollektiver Gedächtnisleistungen, wobei alle Traditionen einen normativen Gehalt besitzen und eng an die jeweiligen Interpretationsprozesse gebunden sind, mittels derer Gegenwart und Vergangenheit miteinander verknüpft werden, was damit gesellschaftliche moralische Verbindlichkeit schafft (Giddens 1996:128). Tradition ist nach Giddens Meinung ein Medium, in dem sich persönliche und kollektive Identität herausbilden und festigen kann. Schlussendlich soll hier nicht zu erwähnen vergessen werden, dass die Topoi der Tradition immer auch Erwartungsmuster für die Zukunft sind bzw. sein können und wir daher aus der Beschäftigung mit Tradition(en) durch den Blick zurück den Blick nach vorn richten müssen.

## Zugänge, Beispiele, Schlussfolgerungen

Die in diesem Band skizzierten Aspekte, Elemente und Zugänge zum Thema fassen wesentliche, aber nicht alle möglichen Annäherungen an Tradition und Traditionalismus zusammen. Die hier vereinten Beiträge geben ein gutes Bild der Komplexität der Thematik, und zeigen die ambivalenten Sichtweisen und Interpretationsmöglichkeiten, die sich aus einer Beschäftigung mit Tradition und Traditionalismus ergeben. Diese Unterschiedlichkeit stellt einen der Vorteile des Bandes dar: verschiedene Herangehensweisen stehen nebeneinander und ermöglichen so einen Vergleich unterschiedlicher Theoriestränge, wie sie sich auch aus der Unterschiedlichkeit der verschiedenen Fachdisziplinen ergeben. Fast alle Autoren illustrieren die theoretischen Erörterungen mit konkreten Beispielen, wodurch die unmittelbaren anlass- und anwendungsorientierten Auswirkung(en), aber auch die Einbindung in unterschiedlichste Lebenswelten sichtbar werden.

*Hakan Gürses'* komplexer und vielschichtiger Beitrag zur Texthermeneutik eröffnet die Reihe der Beiträge, indem er einige grundlegende Kernbereiche – wie z.B. drei von ihm dargestellte Bedeutungsebenen des Traditionsbegriffs – übersichtlich zusammenfasst.

In seinem in einigen Teilaspekten an Hakan Gürses anschließenden Beitrag versucht *Gerald Faschingeder* die Frage, inwiefern religiöse Traditionen Traditionalisierungsprozesse erleben, und inwiefern sie Traditionalismen darstellen, differenziert

zu beleuchten und passende Antworten zu finden. Ausgangspunkt für ihn ist die These, dass die gesamte Diskussion um Traditionalismen wesentlich von den Phänomenen religiöser Traditionalismen geprägt ist. Ihm geht es darum, wie er schreibt, die „bunte und schillernde Vielfalt religiöser Traditionalismen in sozialhistorischer Perspektive“ zu präsentieren, um damit globale Dispersionen dieser Phänomene nachvollziehbar zu machen. Mehrere Beispiele verschiedener Religionen werden skizziert, wobei Religionen hier letztlich als soziale Vermittlungsorte interpretiert werden, die Beziehungen zwischen Menschen an verschiedenen Orten herstellen und zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermitteln. Traditionsbezug dient nicht nur hier, sondern auch im daran anschließenden Beitrag von *Andreas Exenberger* u.a. auch der Rechtfertigung. Anhand von Begrifflichkeiten bzw. Benennungen und ihren unterschiedlichen Anwendungs- und Vereinnahmungsmöglichkeiten werden von Exenberger historische Prozesse bzw. Dynamiken der Geschichte bzw. Geschichtsschreibung beleuchtet, wobei Geschichte so gesehen wird, dass diese oft in einem von Machtfragen durchzogenen diskursiven Prozess neu geschrieben wird, mit der Absicht, damit Ziele in der Zukunft zu rechtfertigen. Legitimitätsstiftung und Bemächtigung sind nur zwei Begriffe, die der Autor anhand von Beispielen, die von Afrika über Indien bis zu Otto von Habsburg reichen, illustriert. *Franz Grieshofer* zeigt mit seinem Beitrag, dass wir zwar alle dieselben oder ähnliche Begrifflichkeiten verwenden, aber nicht notwendigerweise immer dasselbe damit meinen. Er unternimmt eine „tour d’horizon“, um einen Einblick in die Strukturen des Faches Volkskunde bzw. Europäische Ethnologie zu vermitteln, die sich in den vergangenen Jahrzehnten stark gewandelt haben. *Andreas Oberhofer* nimmt historische und gegenwärtige Tirol-Klischees unter die Lupe. Angemaßte Deutungshoheiten werden am Beispiel des omnipräsenten Andreas Hofer-Mythos hinterfragt und ergeben ein nicht ganz so einheitliches Bild des gegenwärtigen Tirol und seiner sich der Klischees bedienenden Protagonisten. *Eric Pfeifer* macht uns mit der engen Verbindung von Tradition und Kolonialismus vertraut und verknüpft dieses Beziehungsverhältnis mit dem Faktor Nationalismus. Traditionalistische Praktiken zur Machterlangung und Machtlegitimation im Spannungsfeld von Kolonialismus und Nationalismus werden in ihrer Bedeutung für die Beschwörung der deutschen Nation skizziert. Wie die Rechtfertigung von Fremdherrschaft und territorialer Ausdehnung des Machtanspruchs in das Bild der Deutschen Nation integriert wurde, wird so deutlich. In eine ähnliche Richtung geht *Hermann Mückler* mit seinem ebenfalls kolonialhistorische Aspekte aufgreifenden Beitrag, in dem das in Ozeanien gelegene Fidschi und Großbritannien eine Rolle spielen, und eine Keule hohe Symbolkraft als identitätsstiftendes Objekt entwickelt. Von solch einem Zeugnis der materiellen Kultur ist der Sprung zu künstlerischen Objekten bzw. zum Kunstschaffen im Kontext von Tradition und Traditionalismus naheliegend. *Gabriele Weichart* skizziert detailliert am Beispiel der australischen Aborigines das dortige indigene Kunstschaffen in seiner historischen, aber auch rezenten Stellung im nationalen und internationalen Kunstbetrieb, sowie die dadurch gewandelte Wahrnehmung der Aborigines in Australien selbst.

*Nicolaj Grilc* bringt uns wieder nach Europa und erinnert uns mit seinem Beitrag daran, dass wir in den vergangenen zwei Jahrzehnten gerade in Südosteuropa eine turbulente, die dortigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sehr verändernde, teilweise gewalttätige Phase erleben konnten. Anhand der Beleuchtung der sogenannten „Jugo-

Nostalgie“ wird deutlich, dass manche Prozesse zu schnell für die Betroffenen abgelaufen sind und man von einer abschließenden Verarbeitung der politischen, sozialen und gesellschaftlichen Umbrüche noch weit entfernt ist. Es geht hier zentral um Rückbesinnung als Verarbeitungsstrategie im Rahmen der Erinnerungskultur. Auch *Richard Trapp* nimmt sich eines Beispiels aus einem Land an, welches in den letzten Jahrzehnten gewaltige Umbrüche zu verkraften hatte: China. Anhand der sich wandelnden Rolle und Bedeutung der dortigen Konfuzius-Institute werden die langsam sich umstrukturierenden gesamtgesellschaftlichen Bedingungen Chinas beleuchtet. *Marie-France Chevron* wiederum fokussiert auf Subkulturbereiche als Indikator für gesellschaftlichen Wandel und thematisiert deren identitätsstiftende und gesellschaftsverändernde Rolle aus kultur- und sozialanthropologischer Perspektive.

*Susanne Klien* und *Patrick Neveling* benutzen zwar auch Beispiele zur Illustration ihrer Argumentation, versuchen jedoch von diesen wieder auf allgemeine, grundsätzliche Kernaspekte des Themas zurückzuführen, wobei dabei theoretische Ableitungen hinterfragt werden, um zu einer, wie es eingangs in dem Beitrag genannt wird, Dekonstruktion jener kulturellen Ontologien zu gelangen, die sich zur Thematik ergeben. Dass vermeintlich homogene Gruppen durch vielschichtige Subjektivitäten geprägt sein können, ist nur ein Aspekt von vielen, die als Schlussfolgerung in den Raum gestellt und argumentativ belegt werden.

Ob der Versuch, verschiedene Diskurse zum Thema Tradition und Traditionalismus zu skizzieren und dabei VertreterInnen möglichst vieler Fachdisziplinen zu Wort kommen zu lassen, geeignet ist, um der Komplexität des Themas gerecht zu werden, und Gemeinsamkeiten sichtbar sowie Unterschiede erkennbar zu machen, muss von den Leserinnen und Lesern entschieden werden. Interessierten wird mit diesem Werk ein Kompendium zur Hand gegeben, welches Neugier wecken und helfen soll, rezente Traditions-Entwicklungen, vor dem Hintergrund des Rückblicks und mit Blick auf die Zukunft, differenzierter zu kontextualisieren.

## Literatur

- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin of and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions/NLB
- Anderson, Benedict (1993): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a. M.: Campus
- Antoni, Klaus (1992): Tradition und ‘Traditionalismus’ im modernen Japan – Ein kulturanthropologischer Versuch. In: *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung*, Bd. 3, Tokyo/München: 105-128
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck
- Blumenberg, Hans (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bock, Katrin (2001): *Die Königinhofer und Grünberger Handschriften*. *Radio Praha/Český rozhlas 7*, 20.01.2001, Prag; <http://www.radio.cz/de/artikel/9368>: 1-5
- Burke, Peter (2008): *What is Cultural History?* Cambridge: Polity Press



- Casanova, José (2001): Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam. In: *Social Research* 68/4: 1041-1080
- Chesterton, Gilbert K. (2009 [1908]): *Orthodoxy*. Chicago: Moody Publisher
- Chevron, Marie-France (2004): Anpassung und Entwicklung in Evolution und Kulturwandel. Erkenntnisse aus der Wissenschaftsgeschichte für die Forschung der Gegenwart und eine Erinnerung an das Werk A. Bastians. Serie *Ethnologie*, Band 14. Wien: LIT
- Dougoud, Roberta Colomb (2005): How a Papua New Guinean Artefact Became Traditional. In: Otto, Ton/Pedersen, Paul, Hg.: *Tradition and Agency. Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press: 235-266
- Frobenius, Leo (1921): *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre*. München: Beck
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. New York: Basic Books
- Gellner, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch
- Giddens, Anthony (1996): *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Halbwachs, Maurice (1967): *Das kollektive Gedächtnis*. Stuttgart: Enke
- Herder, Johann Gottfried (1990 [1774]): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. (Original Leipzig: Weidmann) Stuttgart: Reclam
- Hobsbawm, Eric J. (1983): Introduction: inventing traditions. In: Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence, Hg.: *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-14
- Hobsbawm, Eric J. (1996): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. München: dtv
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence, Hg. (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (dt., *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*. Frankfurt a. M. 1993)
- Jebens, Holger (2007): *Kago und kastom. Zum Verhältnis von kultureller Fremd- und Selbstwahrnehmung in West New Britain (Papua-Neuguinea)*. Stuttgart: Kohlhammer
- Jolly, Margaret (1994): *Kastom and Commodity: The Land Dive as Indigenous Rite and Tourist Spectacle in Vanuatu*. In: Lindstrom, G./White, G., Hg.: *Culture, Kastom, Tradition; Developing Cultural Policy in Melanesia*. Suva: Institute of Pacific Studies/Univ. of the South Pacific: 131-146
- Jolly, Margaret/Thomas, Nicholas, Hg. (1992): *The Politics of Tradition in the Pacific*. Oceania, Special Issue 62/ 4: 241-362
- Keesing, Roger M./Tonkinson, Robert, Hg. (1982): *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*. *Mankind*, Special Issue 13/4. Canberra: Anthropological Society of New South Wales
- Langenohl, Andreas (2000): *Erinnerung und Modernisierung. Die öffentliche Rekonstruktion politischer Kollektivität am Beispiel des Neuen Russland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Ley, Michael (1996): *Wieviel Nation braucht der Mensch?* In: *Die Presse*, 10.8.1996, Beilage Spectrum. Wien: III-IV
- Lindstrom, Lamont/ White, Geoffrey M., Hg. (1994): *Culture, Kastom, Tradition; Developing Cultural Policy in Melanesia*. Suva: Institute of Pacific Studies/Univ. of the South Pacific
- Linnekin, J. S. (1983): *Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity*. In: *American Ethnologist* 10: 241-252
- Linnekin, Jocelyn/ Poyer, Lin, Hg., (1990): *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press
- Linton, Ralph (1943): *Nativistic Movements*. In: *American Anthropologist* 45: 230-240
- Lipp, Thorolf (2008): *Gol – das Turmspringen auf der Insel Pentecost in Vanuatu. Beschreibung und Analyse eines riskanten Spektakels. Reihe Ozeanien*. Wien Berlin: Lit-Verlag
- Llobera, Joseph R. (1997): *The Future of Ethnonationalism in a United Europe*. In: Wicker, Hans Rudolf, Hg.: *Rethinking Nationalism & Ethnicity. The Struggle for Meaning and Order in Europe*. Oxford/New York: Berg Publisher

- Martin, Gottfried (1973): Platons Ideenlehre. Berlin: De Gruyter
- Mosse, George L. (1976): Die Nationalisierung der Massen. Von den Befreiungskriegen bis zum Dritten Reich. Frankfurt a. M.: Ullstein
- Mosse, George L. (1987): Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen. Reinbeck/Hamburg: Rowohlt
- Mückler, Hermann (2009): Einführung in die Ethnologie Ozeaniens. Kulturgeschichte Ozeaniens, Band 1. Wien: Facultas/wuv
- Mühlmann, Wilhelm E. (1961): Chiasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen. Berlin: Dietrich Reimer
- Pickel, Gert/ Pollack, Detlef/ Müller, Olaf/ Jacobs, Jörg, Hg. (2006): Osteuropas Bevölkerung auf dem Weg in die Demokratie: Repräsentative Untersuchungen in Ostdeutschland und zehn osteuropäischen Transformationsstaaten. Reihe Kultur in den neuen Demokratien Europas. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Richter, Hedwig (2009): Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeinde in der DDR. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Band 186. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Rothermund, Dietmar (1989): Der Traditionalismus als Forschungsgegenstand für Historiker und Orientalisten. In: Saeculum 40/ 2: 142-148
- Schröder, Ingo W. (1998): Ethnisierung als Strategie sozialer Schließung in sozio-politischen Konflikten. In: Schröder, Ingo/ Grugel, Andrea, Hg.: Grenzziehungen. Zur Konstruktion ethnischer Identitäten in der Arena sozio-politischer Konflikte. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation
- Shils, Edward (1981): Tradition. Chicago: University of Chicago Press
- Smith, Anthony D. (1995): Nations and Nationalism in a Global Era. Cambridge: Polity Press
- Steinbauer, Friedrich (1971): Melanesische Cargo-Kulte; Neureligiöse Heilsbewegungen in der Südsee. München: Delp'sche Verlagsbuchhandlung
- Stewart, Kathleen/Harding, Susan (1999): Bad Endings: American Apocalypsis. In: Annual Review of Anthropology 28: 285-310
- Volkan, Vamik (1999): Blutsgrenzen. Die historischen Wurzeln und die psychologischen Mechanismen ethnischer Konflikte und ihre Bedeutung für Friedensverhandlungen. Bern: Scherz
- Weber, Max (†1980 [1922]): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr