



Michael Maurer
Kulturgeschichte

Böhlau 



UTB 3060

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel

Haupt Verlag Bern · Stuttgart · Wien

Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn

Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart

Mohr Siebeck · Tübingen

C. F. Müller Verlag · Heidelberg

Orell Füssli Verlag · Zürich

Verlag Recht und Wirtschaft · Frankfurt am Main

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Michael Maurer

Kulturgeschichte

Eine Einführung

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN · 2008

Michael Maurer ist Professor für Kulturgeschichte an der
Friedrich-Schiller-Universität Jena.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8252-3060-9 (UTB)

ISBN 978-3-412-20087-9 (Böhlau)

© 2008 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig.

Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

Satz: Kornelia Trinkaus, Meerbusch

Druck und Bindung: AALEX Druck GmbH, Großburgwedel

Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-8252-3060-9

Inhalt

Vorwort: In 15 Schritten durch die Kulturgeschichte	9
1 Kulturbegriff – Kulturtheorie	13
1 Die ‚geistige Genesis‘ (Herder)	13
2 Die ‚symbolischen Formen‘ (Cassirer)	18
3 Ein soziologisches Kulturmodell	25
4 Von der Kulturphilosophie zur Begriffsgeschichte	26
5 Der Gegensatz Kultur/Zivilisation	27
2 Erinnerungskultur	33
1 Das ‚kulturelle Gedächtnis‘ (Assmann)	33
2 Repetition und Interpretation	40
3 Kulturelle Identität: Integration und Distinktion	42
4 Hypolepse als Movens: Kultur wird frei	46
3 Namenkultur	49
1 Nomen est omen	49
2 Vornamen im Laufe der Geschichte	52
3 Familiennamen im Deutschen	60
4 Straßennamen	63
5 Namen werden zu Begriffen	66
4 Sprachkultur – Kultursprachen	69
1 Wozu braucht der Mensch Sprache?	69
2 Latein als Grundlage	72
3 Französisch: Sprache Europas	78
4 Weltsprache Englisch	80
5 Universalsprachen	88
5 Schreibkultur – Lesekultur	91
1 Die Erfindung der Schrift	91
2 Praxis des Lesens und Schreibens in der Antike	93
3 Lautes, leises und stilles Lesen im Mittelalter	96
4 Buchdruck, Reformation und Lesen	100
5 Die Leserevolution	102
6 Schreibschrift und Druckschrift in der Neuzeit	105

6	Überlieferungskultur	109
1	„Institution“	109
2	Archive	110
3	Bibliotheken	113
4	Museen	117
5	Schulen	119
6	Universitäten	122
7	Medienkultur	125
1	Hören und Sehen	125
2	„Medium“	127
3	Geschichte des Hörfunks	129
4	Geschichte des Fernsehens	138
5	Medien und menschliche Sinnesausstattung	141
8	Zeitkultur	147
1	Tag und Jahr, Monat und Woche	147
2	Kalender	148
3	Epochenbewußtsein	152
4	Zeitmessung und Zeitbewußtsein	154
5	Lebenslauf und Übergangsschwellen	158
6	Jahreslauf und Festzyklus	160
9	Raumkultur	165
1	Die eigene Kultur im Zentrum des Weltbildes	165
2	Kartographie als Ausdruck des Weltbildes	166
3	Heilige Orte und Wallfahrten	167
4	Bildungsreisen	171
5	Denkmäler als Markierung bedeutsamer Orte	174
6	Die Inszenierung von Landschaft	177
10	Kirche und Kultur	185
1	Allgemeines	185
2	Bild und Kult	189
3	Musik und Kult	195
4	Die Autonomie der Künste	198
5	Folgerungen für die Institutionenkunde	200
11	Konfessionskulturen	205
1	Reformation in Europa	205

2	Protestantismus und Katholizismus in einem gespaltenen Europa ...	211
3	Die Entstehung einer protestantischen Kultur	215
4	Die Weber-These: Protestantismus und Kapitalismus	219
5	Säkularisierung und Rekonfessionalisierung	223
12	Hofkultur	227
1	Begriffsklärung	227
2	Domestizierung, Zivilisierung und Repräsentation	229
3	Sozialpsychologische Folgen	232
4	Schlösser und Gärten	235
5	Oper und Tanz	236
6	Höfisches Fest	241
13	Bürgerkultur	245
1	Standeskultur (Dreierschema)	245
2	Adelskultur als Folie der Abgrenzung	246
3	Bürgerliche Werte gegen adlige Werte	247
4	Bürger: Verhältnis zu Medien und Institutionen	248
5	Geschichte der Konzeptionalisierung des ‚Bürgertums‘	250
6	Wertediskussion und sozialstrategische Erwägungen	253
14	Europäische Kulturgeschichte	263
1	Umfang und Grenzen	263
2	Das Fundament der Antike	264
3	Die Rhetorik des Bruches	273
4	Sehnsucht nach dem Mittelalter	274
5	Renaissance und Renaissancen	276
6	Von der Moderne zur Postmoderne	280
15	Nationalkulturen und Kulturaustausch	283
1	Anknüpfung	283
2	Elemente nationalkultureller Entfaltung	283
3	Wirkungsweise kultureller Strömungen	285
4	Die Ausbreitung von Renaissance und Humanismus in Europa	286
5	Europäische Kulturbeziehungen im Zeitalter der Aufklärung	290
6	Die komplexe Einheit der europäischen Kulturgeschichte	296
	Weiterführende Literatur	299
	Register	301

In 15 Schritten durch die Kulturgeschichte

Vorwort

Die Empfehlung des Wissenschaftsrates von 1992, bei der Restrukturierung der Universitäten in den neuen Bundesländern ein Fach ‚Kulturgeschichte‘ einzurichten, ist ganz unterschiedlich umgesetzt worden: Die Universität Leipzig mit ihren älteren Traditionen der Kultur- und Universalgeschichte hat ein Institut um drei Professuren für Kulturgeschichte, Kultursoziologie und Kulturphilosophie gestaltet. Die *Viadrina* in Frankfurt an der Oder hat eine ganze ‚Kulturwissenschaftliche Fakultät‘ aufgebaut. Die Friedrich-Schiller-Universität in Jena schließlich hat einen Studiengang Volkskunde/ Kulturgeschichte eingerichtet, der von Jahr zu Jahr wachsenden Zuspruch gefunden hat. Der Verfasser dieses Buches hat dort im Wintersemester 1997/98 als Professor für Kulturgeschichte mit 13 Studierenden begonnen; mittlerweile sind wir in die Größenordnung von 500 vorgestoßen.

Das vorliegende Buch ist aus der Lehre hervorgegangen: Jährlich im Wintersemester gibt es bei uns in Jena einen *Grundkurs Kulturgeschichte*, der im Laufe der Jahre durch verschiedene Phasen des Aufbaus und Ausbaus hindurchgegangen ist und gegenwärtig, nach zehn Durchgängen, die vorliegende Gestalt gewonnen hat, von der angenommen werden kann, daß sie auch für andere Universitäten mit vergleichbaren Studiengängen von Interesse ist – und sich übrigens auch zum Selbststudium eignet. Die neuen Bachelor- und Masterstudiengänge, die sukzessive an deutschen und europäischen Universitäten eingeführt werden (in Jena seit dem Wintersemester 2007/08), verlangen zudem nach Ansicht der Verlage nach neuen Lehrbüchern: Dies schien der richtige Zeitpunkt, einen Versuch zu präsentieren, der auf unsere Interessenten zugeht.

Probleme mit dem Fach ‚Kulturgeschichte‘ lassen sich benennen: Studienanfänger kennen das Fach nicht aus der Schule, bringen aber Grundlagen aus Schulfächern wie Geschichte, Deutsch und Fremdsprachen mit; manche sind kirchlich engagiert und weltanschaulich interessiert, wieder andere suchen eine politische und soziologische Orientierung in den unübersichtlichen Verhältnissen der Gegenwart. Alle stehen in einer öffentlichen Diskussion, die fortwährend um Probleme der ‚Kultur‘ kreist: ob nun in den Debatten um Denkmalstürze und Straßenumbenennungen oder in der Auseinandersetzung mit dem Islam, Fragen der Religionsfreiheit und kulturellen Selbstbestimmung, des geschichtlichen Standorts der Europäer,

der Probleme der Festkultur (Jugendweihe? Halloween?) oder der Reisekultur (wohin und wie soll man reisen?). Alle sind Nutzer moderner und traditioneller Medien, Schüler der Buchkultur und umflutet von Bildern.

Kulturgeschichte. Eine Einführung soll dabei helfen, diesen in vielfacher Hinsicht interessanten Bereich der historischen Wissenschaften aufzuschließen. Die Beifügung ‚Eine Einführung‘ soll zugleich signalisieren, daß hier nicht das Gespräch mit den Fachkollegen im Vordergrund steht. Vielmehr wird ein Wissenschaftsfeld nach verschiedenen Seiten hin durchmessen, um einem Studienanfänger einen ersten Einblick zu vermitteln: Worum geht es, wenn ich ‚Kulturgeschichte‘ studieren will?

Die Erfahrung der Lehre zeigt, daß Anfängern nicht damit geholfen ist, wenn man von Gesichtspunkten der Interdisziplinarität ausgeht, weil ihnen die Erfahrung einer Disziplin fehlt. Die Erfahrung der Lehre zeigt auch, daß die an sich höchst wünschbaren Gesichtspunkte der Wissenschaftsgeschichte nicht am Anfang stehen dürfen, solange ihnen die Wissenschaft selber noch nicht bekannt genug ist. Und die Erfahrung der Lehre zeigt schließlich, daß es nicht zielführend ist, methodische und theoretische Gesichtspunkte an den Anfang zu stellen, solange das „Was?“ noch nicht hinreichend deutlich ist.

Diesen vorgestellten Lesern entsprechend wurde das Buch gestaltet: 15 kurze, übersichtliche Kapitel, die weitgehend für sich stehen und auch in abweichender Reihenfolge gelesen werden können, die gleichwohl durch Verweise verzahnt sind. 15 in Abschnitte untergliederte Kapitel, die jeweils mehrere Dimensionen eines Teilthemas aufschließen sollen, aber auch nicht zu gedrängt, zu lexikonartig formuliert sein dürfen, um noch lesbar bleiben zu können. 15 Zugänge, die jeweils als Starthilfe in ein Wissenschaftsfeld benutzt werden können, die aber nichts Abschließendes festhalten und mit Anregungen für eigene Weiterarbeit versehen sind: Statt langer Listen mit Literaturhinweisen nur kurzgefaßte Angaben praktischen Charakters. Anmerkungen zum Text wurden rigoros beschränkt auf eine oder zwei pro Seite. Immerhin sind die Hinweise zu weiterführender Literatur so angelegt, daß sie auf Bücher mit reichhaltigen Literaturangaben hinführen.

Wie kann man in 15 Schritten durch die Kulturgeschichte kommen – ein großes und breites, weites und tiefes Feld, das auch nicht von jedem Punkt aus übersichtlich erscheint? Der erste Schritt ist eine Vergewisserung über die anthropologischen Grundlagen: Johann Gottfried Herder lehrt uns, was das Besondere am Menschen ist; wir werden sehen, daß es eben die Kultur ist und was man darunter versteht. Im zweiten Schritt weist Jan Ass-

mann auf fundierende Tatsachen der Kultur hin, auf die Gemeinschaft als Träger eines kulturellen Gedächtnisses, auf die grundlegenden Unterschiede der alten Kulturen, die Konkurrenz von mündlicher und schriftlicher Überlieferung, steingewordener und schriftgewordener Kultur. Im dritten Schritt nennen wir uns und alle anderen Wesen beim Namen: Herrschaft durch Benennung, Personwerdung durch Individualisierung, soziale Zugehörigkeit und Ausgrenzung durch Vornamen und Nachnamen, ehrendes Angedenken durch die Übertragung von Personennamen auf Straßen und Sachen. Im vierten Schritt geht es um die für menschliche Kultur grundlegende Sprachlichkeit des Menschen und um die Geschichte verschiedener Kultursprachen bis hin zur Frage, ob es nicht besser wäre, wenn alle Menschen dieselbe Sprache sprechen würden. Im fünften Schritt lernen wir das ABC, lesen laut und leise, in Buchrollen und Büchern, üben Schönschreiben und entziffern unleserliche Schriften. Im sechsten Schritt wird der Begriff ‚Institution‘ eingeführt: Wie schafft es die Menschheit, kulturelles Wissen zu überliefern? Im siebten Schritt öffnen wir Augen und Ohren und verfolgen die Entwicklung der Medien, welche unsere Sinne bedienen. Im achten Schritt erinnern wir uns daran, daß unsere Lebenszeit endlich ist und daß wir die uns geschenkten Jahre mit Leben füllen sollten. Im neunten Schritt durchmessen wir (analog zur Zeit) den Raum: Körperliches Leben als Kulturtatsache, die uns zur Positionsbestimmung zwingt und zum Kartenlesen anleitet. Im zehnten Schritt betrachten wir die Kirche als Institution in ihren Auswirkungen auf die Kultur: Warum verehrt die Ostkirche Bilder? Warum lehnt der Islam diese ab? Warum ist Musik in Kirchen unumstritten, Kunst dagegen nicht? Im elften Schritt erinnern wir uns daran, daß Europa seit einem halben Jahrtausend in Protestanten und Katholiken gespalten ist und erfahren, daß die einen allein ans Wort glauben, die anderen dagegen Bilder haben wollen – und warum die einen (nach Max Weber) reich sind, die anderen nicht. Der zwölfte und der dreizehnte Schritt dienen der Erkenntnis, daß es nicht nur ‚die‘ Kultur gibt, sondern unterschiedliche Standeskulturen (hier aufgewiesen an Adligen und Bürgerlichen). Der vierzehnte Schritt erläutert den Zusammenhang der europäischen Kulturgeschichte: ihren Aufbau und ihre Brüche, ihre Sehnsüchte nach dem Alten und dem Modernen. Der letzte Schritt gilt der Frage, warum sich die europäische Kultur in Gestalt separater Nationalkulturen entfaltete und wie sich diese gegenseitig beeinflussten. 15 Schritte nach dem Start sehen wir, wie weit das Ziel noch entfernt ist – aber hoffentlich auch, daß wir nun viel höher stehen und eine ganz andere Aussicht gewonnen haben ...

1 Kulturbegriff – Kulturtheorie

Wenn wir geboren werden, sind wir kaum überlebensfähig – es sei denn, es ist ein Mensch da, der uns hilft, nährt, aufzieht; besser noch: mehr als nur einer. Das ist die ‚Ursituation‘: Was ‚Kultur‘ ist, erfahren wir genau dann, wenn wir diese verstehen.

1 Die ‚geistige Genesis‘ (Herder) Johann Gottfried Herder hat in seinem Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) dazu die entscheidenden Gedanken formuliert. Im Neunten Buch dieses Großwerkes heißt es im 1. Abschnitt unter der thesenartigen Überschrift „So gern der Mensch alles aus sich selbst hervorzubringen wähnet; so sehr hanget er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von andern ab“:

»So wenig ein Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich entspringt: so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborner. Nicht nur der Keim unsrer innern Anlagen ist genetisch wie unser körperliches Gebilde: sondern auch jede Entwicklung dieses Keimes hängt vom Schicksal ab, das uns hie oder dorthin pflanzte und nach Zeit und Jahren die Hilfsmittel der Bildung um uns legte. Schon das Auge mußte sehen, das Ohr hören lernen: und wie künstlich das vornehmste Mittel unsrer Gedanken, die Sprache, erlangt werde, darf keinem verborgen bleiben. Offenbar hat die Natur auch unsern ganzen Mechanismus, samt der Beschaffenheit und Dauer unsrer Lebensalter zu dieser fremden Beihülfe eingerichtet. [...] Die Vernunft ist ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unsrer Seele; eine Summe der Erziehung unsres Geschlechts, die, nach gegebenen fremden Vorbildern, der Erzogne zuletzt als ein fremder Künstler an sich vollendet.«¹

Der Mensch ist kein Selbstgeborner; das wissen wir im biologischen Sinne. Der Mensch ist aber auch in bezug auf seine intellektuelle Entwicklung kein Selbstgeborener. Im Augenblick der biologischen Geburt sind die Sinne wie Auge und Ohr noch unterentwickelt: Sie besitzen die Anlagen, um sich zu entfalten. Aber auch die intellektuelle Entwicklung beruht auf Anlagen, die von außen, durch andere Menschen erst entwickelt werden müssen. Das ist am deutlichsten bei der Sprache: Wohl müssen die Sprechwerkzeuge vor-

1 JOHANN GOTTFRIED HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hrsg. von MARTIN BOLLACHER, Frankfurt a. M. 1989, S. 336 f.

handen sein, aber das Erlernen einer Kommunikationsmöglichkeit mit anderen Menschen stellt einen komplexen Prozeß dar, bei dem der Lernende durch Nachahmung etwas schon Vorhandenes übernimmt und sich zueigen macht. Herders Akzent liegt an dieser Stelle eindeutig darauf, den falschen Glauben von der Selbstmächtigkeit des Menschen einzuschränken und ihn darauf hinzuweisen, daß er sich nur durch die Übernahme vorgefertigter Kulturelemente von außen voll entwickeln kann. Und trotzdem stellt er sich vor, daß der einzelne diese Erziehung an sich selbst vollendet, wenn auch „als ein fremder Künstler“. Das soll heißen: Was jemand lernt, welche Fähigkeiten einer entwickelt, wie weit er sich bildet, hängt zwar selbstverständlich von dem ab, was er zum Zeitpunkt seiner Geburt vorfindet (Sprache z. B.), aber wie weit er sich zu diesem Vorgefundenen in Beziehung setzt, wie weit er es sich zueigen macht, liegt auf einem bestimmten Niveau dann an ihm selber. Er gewinnt seine volle Individualität gerade dadurch, daß er sich selbst als Subjekt erfährt, das von anderen gebildet wird, aber schließlich sich selbst bilden kann, indem es sich selbst als Objekt nimmt, sich gewissermaßen von außen entgegentritt, um sich zu vollenden.

An dieser so wichtigen wie tiefsinnigen Stelle wird offenbar vieles vorausgesetzt: ein bestimmtes Verhältnis von Innen und Außen, von Ich und Welt, von Individuum und Gesellschaft. Herders Modell kann von der einen Seite her als ‚Akkulturation‘ gesehen werden, als Einbeziehung in ein vorhandenes Kultursystem: Die Gesellschaft erzieht sich einen neugeborenen Menschen. Von der anderen Seite her aber als ‚Enkulturation‘, d. h. der Heranwachsende setzt sich selber zu der vorgefundenen Kultur in Beziehung, nimmt sie auf, paßt sich an, formt sie schließlich auch selber mit. Was hier noch offen bleibt: Auf welcher Ebene diese Integration zu denken ist – Familie? Gruppe? Stamm? Herder denkt in erster Linie an die ganze Menschheit, an die größte denkbare Einheit. Deshalb kommt er an dieser Stelle sofort auf die Kulturgeschichte zu sprechen, verstanden als Universalgeschichte der Menschheit:

»Hier also liegt das Principium zur Geschichte der Menschheit, ohne welches es keine solche Geschichte gäbe. Empfinge der Mensch alles aus sich und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenständen: so wäre zwar eine Geschichte *des* Menschen, aber nicht *der* Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechts möglich. Da nun aber unser spezifische 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 da-

mit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom Ersten bis zum letzten Gliede.

Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechts; eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebet. [...] Schränkte ich nun aber gegenseits beim Menschen alles auf Individuen ein und leugnete die Kette ihres Zusammenhanges sowohl unter einander als mit dem Ganzen: so wäre mir abermals die Natur des Menschen und seine helle Geschichte entgegen: denn kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis, die Erziehung, mit seinen Eltern, Lehrern, Freunden, mit allen Umständen im Lauf seines Lebens, also mit seinem Volk und den Vätern desselben, ja endlich mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen, das irgend in einem Gliede Eine seiner Seelenkräfte berührte. So werden Völker zuletzt Familien: Familien gehen zu Stammvätern hinauf: der Strom der Geschichte enget sich bis zu seinem Quell und der ganze Wohnsitz unsrer Erde verwandelt sich endlich in ein Erziehungshaus unsrer Familie zwar mit vielen Abteilungen, Klassen und Kammern, aber doch nach Einem Typus der Lektionen, der sich mit mancherlei Zusätzen und Veränderungen durch alle Geschlechter vom Urvater heraberbte«²

Wir waren von der ‚Ursituation‘ ausgegangen, daß ein Mensch, der geboren wird, auf die Hilfe anderer angewiesen ist: zunächst in einem biologischen Sinne, dann aber auch umfassender in einem kulturellen. Herder formuliert: „kein einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden“. Und er spitzt das zu durch den Begriff „zweite Genesis“, er hätte auch sagen können: „zweite Geburt“. Denn das ist eigentlich die Pointe, daß das Unvollkommen-Geboren-Werden des Menschen dazu führt, daß er durch andere Menschen eine „zweite Genesis“ erfahren muß. Herder nennt als dafür maßgeblich: „Eltern, Lehrer, Freunde“ und „Umstände im Lauf seines Lebens“. Damit man sich dies nun nicht wieder individualisierend zurechtlegt, schiebt er nach: das „Volk“ und die „Väter desselben“, also einen sozialen Zusammenhang der Kultur. Wo dem einzelnen Menschen Eltern, Lehrer und Freunde gegenüberreten und ihm helfen, ihn lehren, ihn formen, geschieht dies nicht nach ihrem individuellen Gutdünken, sondern gemäß den Werten ihrer Gemeinschaft.

Im Hintergrund sieht Herder eine Vaterfigur, Gott, den Schöpfer, als Lehrer aller Menschen, d. h. des gesamten Menschengeschlechtes und da-

2 Ebd., S. 337 f.

mit auch jedes einzelnen Menschen. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß der Gedanke hier nicht spezifisch christlich ausgeformt ist, sondern eine allgemeine Gestalt annimmt: Aus der beobachteten Menschengeschichte schließt Herder zurück auf einen Urheber und auf ein Ziel der Geschichte, und zwar ebenso, wie man aus einem Schiff auf seinen Erbauer und dessen Zwecksetzung zurückschließen kann. Diese Denkform ist zwar mit dem Christentum, wie es zu seiner Zeit gelehrt wurde (Herder war selber Prediger) vollkommen kompatibel; zugleich aber ist dieser Gedanke in eine solche Form gekleidet, daß er auch für einen deistischen Aufklärer einleuchtend bleibt.

»Sofort werden uns auch die Prinzipien dieser Philosophie offenbar, einfach und unverkennbar, wie es die Naturgeschichte des Menschen selbst ist; sie heißen *Tradition und organische Kräfte*. Alle Erziehung kann nur durch Nachahmung und Übung, also durch den Übergang des Vorbildes ins Nachbild werden; und wie könnten wir dies besser als Überlieferung nennen? der Nachahmende aber muß Kräfte haben, das Mitgeteilte und Mitteilbare aufzufassen und es, wie die Speise, durch die er lebt, in seine Natur zu verwandeln. Von wem er also? was und wieviel er aufnehme? wie ers sich zueigne, nutze und anwende? Das kann nur durch seine, des Aufnehmenden, Kräfte bestimmt werden; mithin wird die Erziehung unsres Geschlechts in zwiefachem Sinn genetisch und organisch: genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten. Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers *Kultur* oder vom Bilde des Lichts *Aufklärung* nennen: so stehet uns der Name frei; die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde. Auch der Californier und Feuerländer lernte Bogen und Pfeile machen und sie gebrauchen: er hat Sprache und Begriffe, Übungen und Künste, die er lernte, wie wir sie lernen; sofern ward er also wirklich kultiviert und aufgekläret, wiewohl im niedrigsten Grade. Der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen kultivierten und unkultivierten Völkern ist also nicht spezifisch; sondern nur Gradweise. Das Gemälde der Nationen hat hier unendliche Schattierungen, die mit den Räumen und Zeiten wechseln; es kommt also auch bei ihm, wie bei jedem Gemälde, auf den Standpunkt an, in dem man die Gestalten wahrnimmt. Legen wir den Begriff der Europäischen Kultur zum Grunde: so findet sich diese allerdings nur in Europa; setzen wir gar noch willkürliche Unterschiede zwischen Kultur und Aufklärung fest, deren keine doch, wenn sie rechter Art ist, ohne die andre sein kann: so entfernen wir uns noch weiter ins Land der Wolken. Bleiben wir aber auf der Erde und sehen im allgemeinsten Umfange das an, was die Natur, die den Zweck und Charakter ihres Schöpfs am besten kennen mußte, als menschliche Bildung selbst vor Augen legt, so

ist dies keine andre als *die Tradition einer Erziehung zu irgend einer Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise*. Diese ist allgemein wie das Menschengeschlecht; ja unter den Wilden oft am tätigsten, wiewohl nur in einem engern Kreise. Bleibt der Mensch unter Menschen: so kann er dieser bildenden oder mißbildenden Kultur nicht entweichen: Tradition tritt zu ihm und formt seinen Kopf und bildet seine Glieder. Wie jene ist, und wie diese sich bilden lassen: so *wird* der Mensch, so ist er gestaltet.«³

Es gibt kein menschliches Leben ohne leibliche Grundlage, aber die volle Entfaltung des Menschseins erfolgt erst auf der Grundlage der Tradition, also der Kultur. Die Chancen eines Individuums sind dadurch bestimmbar, daß man es in eine förderliche oder feindliche Umgebung hineinstellt. Herder verweist hier auf das Klima, das zu seiner Zeit als alles determinierend angesehen wurde. Interessanterweise will er aber allen Menschen Kultur zuschreiben, nicht nur den höchstentwickelten Europäern. Die ‚Californier‘ und ‚Feuerländer‘ bildeten in der damaligen ethnologischen Fachliteratur die Paradebeispiele für Menschen auf der untersten Stufe der Jäger und Sammler. Aber der Kulturbegriff, der hier formuliert wird, schließt selbst diese nicht aus. Ja, Herder hat uns aus der ‚Ursituation‘ hergeleitet, daß alle Menschen grundsätzlich ‚Kultur‘ brauchen. Was dann noch übrig bleibt, ist, daß man die Kultur der Jäger und Sammler als menschheitlich unterste Stufe anordnet. Herders Formulierung „*die Tradition einer Erziehung zu irgend einer Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise*“ läßt die inhaltliche Füllung gerade offen: Gebildet ist nicht nur, wer Latein kann (das wäre ein europäischer Maßstab); gebildet im Sinne des ‚Californiers‘ oder ‚Feuerländers‘ ist vielleicht derjenige, welcher am besten das Wild zu locken weiß. Während ein europäischer Junge die Schulbank drückt, liegt ein solcher auf der Pirsch und lernt von seinem Vater oder Häuptling, wie man’s erfolgreich anstellt, das gruppenspezifisch definierte Ziel zu erreichen: „*Erziehung zu irgend einer Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise*“. Um diesen Gedanken weiter zuzuspitzen, extrapoliert Herder gewissermaßen das Innere des Zöglings und stellt „die Tradition“ als etwas von außen an ihn Herantretendes vor: „Tradition tritt zu ihm und formt seinen Kopf und bildet seine Glieder. Wie jene ist, und wie diese sich bilden lassen: so *wird* der Mensch, so ist er gestaltet.“

Wir haben hier eine umfassende anthropologische Theorie vor uns mit tiefen historischen Wurzeln und Wirkungen bis in unsere Gegenwart. Ent-

scheidend ist, daß Menschwerdung zwar auf biologischer Grundlage geschieht, aber nicht auf dieser Ebene abgeschlossen werden kann. Es bedarf der „zweiten Genesis“. Das heißt mit anderen Worten: der Kultur.

2 Die ‚symbolischen Funktionen‘ (Cassirer) Einer von denen, die Herder im 20. Jahrhundert weiterzudenken versucht haben, ist der Kulturphilosoph Ernst Cassirer. Bei ihm lautet das entscheidende Schlagwort ‚symbolische Formen‘ – ein wirklich weiterführender Begriff, wenn man ihn nur richtig versteht. Denn leider sind sowohl ‚Symbol‘ als auch ‚Form‘ mehrdeutig. Cassirer hat in Anknüpfung an Kant zunächst ein schwergewichtiges dreibändiges Werk *Philosophie der symbolischen Formen* verfaßt (1923–1929). Im Exil in Schweden und in Amerika mußte er sich jedoch auf die angelsächsische Art des Philosophierens einstellen und philosophisch weniger Vorgebildeten seine Grundgedanken plausibel machen. So entstand 1944 kurz vor seinem Tod das höchst lesbare und empfehlenswerte Buch *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*.

»Die Philosophie der symbolischen Formen geht von der Voraussetzung aus, daß, wenn es überhaupt eine Definition des ›Wesens‹ oder der ›Natur‹ des Menschen gibt, diese Definition nur als funktionale, nicht als substantielle verstanden werden kann. Wir können den Menschen nicht durch ein inneres Prinzip definieren, das sein metaphysisches Wesen ausmacht, und ebensowenig können wir ihn durch eine angeborene Anlage oder einen angeborenen Instinkt, der sich durch empirische Beobachtung bestätigen ließe, definieren. Das Eigentümliche des Menschen, das, was ihn wirklich auszeichnet, ist nicht seine metaphysische oder physische Natur, sondern sein Wirken. Dieses Wirken, das System menschlicher Tätigkeiten, definiert und bestimmt die Sphäre des ›Menschseins‹. Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte sind die Bestandteile, die verschiedenen Sektoren dieser Sphäre. Eine ›Philosophie des Menschen‹ wäre daher eine Philosophie, die uns Einblick in die Grundstruktur jeder dieser verschiedenen Tätigkeiten gibt und uns zugleich in die Lage versetzt, sie als ein organisches Ganzes zu verstehen.«⁴

Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß Cassirer einen radikal anderen Weg eingeschlagen hat als ein großer Teil der älteren philosophischen Tradition. Er will nicht auf ein metaphysisches ‚Wesen‘ des Menschen hinaus, sondern

4 ERNST CASSIRER: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a. M. 1990, S. 110.

auf eine anthropologische Bestimmung, die sich auf menschliche Tätigkeit, auf das Wirken des Menschen bezieht: also auf Kultur. Und dieser Begriff der Kultur, der genau an Herder anschließbar ist, wird beschreibbar durch sechs ‚Bestandteile‘ oder ‚Sektoren‘, die Cassirer dann in einzelnen Kapiteln seines Buches genauer darstellt: „Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte“. Nach Cassirer sind es genau diese sechs, auf die es ankommt, und keine anderen. Man kann eine Kultur nicht erfassen, wenn man nicht jeweils auf diese sechs Sektoren eingeht. Ihre stärkere oder schwächere Ausformung tut dabei nichts zur Sache. Für jede Kultur und für jeden Menschen sind (in unterschiedlicher Gewichtung) diese Bestandteile und der Zusammenhang zwischen ihnen von grundlegender Bedeutung: „Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte“.

SPRACHE: Es gibt nach Cassirer einen grundsätzlichen Unterschied der geistigen Haltung zwischen einem sprachlosen Geschöpf – einem Menschen vor dem Spracherwerb oder einem Tier – und der geistigen Verfassung eines Erwachsenen, der seine Muttersprache beherrscht. Vor allem kinderpsychologische Forschungen abnormer Sprachentwicklung haben deutlich gemacht,

»daß mit dem ersten Begreifen der Symbolik von Sprache im Dasein des Kindes eine wirkliche Revolution stattfindet. Von hier aus gewinnt sein ganzes inneres und intellektuelles Leben eine neue Gestalt. Diese Veränderung beim Kinde ließe sich in etwa als Übergang von einer eher subjektiven zu einer objektiven Haltung, von einer emotionalen zu einer theoretischen Einstellung beschreiben. Die gleiche Veränderung kann man, obschon weniger spektakulär, im Leben jedes Kindes beobachten. Das Kind selbst erkennt die Bedeutung dieses neuen Instruments für seine geistige Entwicklung sehr deutlich. Es gibt sich nicht damit zufrieden, daß man ihm lediglich etwas beibringt, sondern nimmt aktiv Anteil am sprachlichen Prozeß, der zugleich ein Prozeß sprachlicher Objektivierung ist. [...] Eine solche Haltung wäre nicht verständlich, wenn dem Namen in der geistigen Entwicklung des Kindes nicht eine zentrale Funktion zukäme. Wenn ein Kind beim Sprechenlernen nur ein bestimmtes Vokabular erwerben, seinem Verstand und seinem Gedächtnis lediglich eine beträchtliche Menge künstlicher, willkürlicher Laute einprägen müßte, dann wäre dies ein rein mechanischer Vorgang. Es wäre mühsam und ermüdend und würde so große bewußte Anstrengungen von dem Kind verlangen, daß der Vorgang nicht ohne ein gewisses Widerstreben erlebt würde, denn was da vom Kind erwartet wird, hat nichts mit seinen unmittelbaren biologischen Bedürfnissen zu tun. Der ›Namenhunger‹ [→ 3], der bei jedem normalen Kind in einer bestimmten Phase auftritt und der von

allen Kinderpsychologen beschrieben worden ist, beweist das Gegenteil. Er erinnert daran, daß wir es hier mit einem ganz anderen Problem zu tun haben. Sobald ein Kind die Dinge benennen lernt, fügt es seinem bereits vorhandenen Wissen über fertige empirische Objekte nicht einfach eine Serie künstlicher Zeichen hinzu; es lernt vielmehr, die Konzepte dieser Objekte zu bilden, sich die objektive Welt begrifflich anzueignen. Fortan steht das Kind auf festerem Boden. Seine vagen, unsicheren, schwankenden Wahrnehmungen und seine ungenauen Empfindungen nehmen eine bestimmte Gestalt an. Man könnte sagen, sie kristallisieren sich um den Namen als bestimmten Mittelpunkt, als Gedankenpunkt. Ohne Hilfe des Namens würde jeder Fortschritt in dem Objektivierungsprozeß Gefahr laufen, im nächsten Augenblick wieder verloren zu gehen. Die ersten Namen, die das Kind bewußt gebraucht, sind dem Stock vergleichbar, mit dessen Hilfe ein Blinder seinen Weg ertastet. Und die Sprache im ganzen genommen wird das Tor zu einer neuen Welt. Jeder Fortschritt eröffnet hier neue Perspektiven, er erweitert und bereichert die konkrete Erfahrung. Eifer und Begeisterung beim Sprechen entspringen nicht dem bloßen Wunsch, zu lernen oder Namen zu gebrauchen; sie sind ein Zeichen für den Wunsch, eine objektive Welt zu entdecken und zu erobern.«⁵

Von dieser Position aus wird vieles verständlich, was den Kulturerwerb direkt betrifft. Zum Beispiel lernt *jedes* Kind eine Sprache, ob nun in Europa oder bei den Feuerländern. *Jede* Sprache hat eine soziale und kommunikative Funktion: Sie dient der Verständigung in der jeweiligen Gruppe, zu der das Wesen gehört, ob diese nun eine vereinzelt Familie ist oder ein mächtiges Volk. Sprachen verhalten sich nach ihrer Struktur, ihrer Grammatik und ihrem Wortschatz ganz unterschiedlich zur jeweiligen Wirklichkeit. Das bedeutet, daß *jeder* Mensch, der seine Muttersprache lernt, einen vergleichbaren Prozeß der Distanzierung und Objektivierung erlebt, nicht aber, daß er *dieselbe* Wirklichkeit bemeistert. Ja, die Umgebung schreibt sich gewissermaßen in die Sprache ein. Früher wurde oft das Beispiel des amerikanischen Linguisten Whorf zitiert, daß das, was bei uns mit dem einen Wort ‚Schnee‘ bezeichnet wird, von Eskimos mit zwanzig verschiedenen Wörtern je nach genauerer Beschaffenheit bezeichnet wird.⁶ Jemand, der eine Sprache lernt, lernt damit auch ein soziales System: die Bezeichnungen für alle Relationen unter Menschen, die Anredeformen für verschiedene Relationen, schließlich die politische Sprache.

5 Ebd., S. 203–205.

6 BENJAMIN LEE WHORF: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek bei Hamburg 1963.

Ein anderes Problem tritt mit dem Erwerb von Fremdsprachen auf. Man muß neu lernen – und man muß vergessen. Im Kontrast zur Muttersprache werden neue Wirklichkeitsbeziehungen geknüpft. Das bedeutet, sozial gesehen, einen weiteren Radius der Kommunikationsfähigkeit. Es kann jedoch auch Verunsicherung und Differenz nach sich ziehen. Im besten Falle wird man durch Fremdsprachenerwerb gewissermaßen ‚reicher‘, und zwar deshalb, weil man die Differenz zwischen Muttersprache und Fremdsprache philosophisch nutzen kann. Es entsteht eine weitere Objektivierung, eine zweite Ebene der Wirklichkeit. „Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen“, sagt Goethe.⁷ Das läßt sich so interpretieren, daß der Gebrauch der Muttersprache reflektierter wird, wenn man andere Sprachen zum Vergleich heranziehen kann. Dies liegt wesentlich darin begründet, daß der Wirklichkeitsbezug der Sprachen verschieden ist. Cassirer zitiert hier gelegentlich das Beispiel Wilhelm von Humboldts: Römer und Griechen bezeichnen mit ihren Ausdrücken für den Mond zwar denselben Gegenstand, aber sie heben jeweils unterschiedliche Aspekte hervor. Wenn die Griechen ‚*men*‘ sagen, ist der Mond für sie in erster Linie ein Zeitmesser; wenn die Römer ‚*luna*‘ sagen, heben sie die Helligkeit hervor, das Licht.⁸

Dies sind nur wenige Andeutungen, welche die Sprache als ‚symbolische Funktion‘ im Sinne Cassirers kennzeichnen sollen. Sprache ist ein ‚Bestandteil‘ oder ein ‚Sektor‘ von Kultur, und zwar ein unverzichtbarer **4**.

MYTHOS UND RELIGION: »Seiner Bedeutung und seinem Wesen nach ist der Mythos nicht-theoretisch. Er widersetzt sich den Grundkategorien unseres Denkens und fordert sie geradezu heraus. Seine Logik – wenn er denn eine solche besitzt – ist nicht kommensurabel mit unseren Auffassungen von empirischer oder wissenschaftlicher Wahrheit. Die Philosophie mochte eine solche Doppeldeutigkeit allerdings niemals hinnehmen. Sie war überzeugt, daß die Schöpfungen der mythenbildenden Funktion eine philosophische, eine verstehbare ›Bedeutung‹ hätten. Und wenn der Mythos diese Bedeutung unter den verschiedensten Bildern und Symbolen versteckte, dann bestand die Aufgabe der Philosophie eben darin, sie zu enthüllen.«⁹
 »Die Furcht vor dem Tod ist unzweifelhaft einer der allgemeinsten und am tiefsten verwurzelten Instinkte des Menschen. [...] In dieser Hinsicht besteht kein grund-

7 Goethes Werke (Weimarer Ausgabe). Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Bd. 42/2, Weimar 1907, S. 118.

8 Humboldt nach Cassirer, Versuch über den Menschen, S. 207 f.

9 Cassirer, S. 117 f.

sätzlicher Unterschied zwischen dem mythischen und dem religiösen Denken. Beide haben ihren Ursprung in der gleichen elementaren Erscheinung des menschlichen Lebens. In der Entwicklung der menschlichen Kultur können wir keinen Punkt angeben, an dem der Mythos endet und die Religion anfängt. Im gesamten Verlauf der Geschichte bleibt die Religion unauf löslich mit mythischen Elementen verbunden und von ihnen durchdrungen. Andererseits enthält der Mythos sogar in seiner rohesten und rudimentärsten Gestalt bereits Motive, die in gewissem Sinne Ideen später auftretender, höherer Religionen vorwegnehmen. Von Anfang an ist der Mythos potentielle Religion. Es ist keine plötzliche Krise im Denken und keine Gefühlsrevolution, die von einer Stufe zur nächsten führt.«¹⁰

So gesehen, wird es verständlich, daß Cassirer zwar beide Begriffe („Mythos“ und „Religion“), kennt und anwendet, sie aber wegen der analogen Ausgestaltung ein- und derselben anthropologischen Grundfunktion letztlich doch in einem gemeinsamen Kapitel abhandelt. Dabei geht es ihm wie Herder mit den ‚Californiern‘ und ‚Feuerländern‘: „Der Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen kultivierten und unkultivierten Völkern ist also nicht spezifisch; sondern nur Gradweise.“

KUNST: »Schönheit scheint ein ganz unmittelbar erkennbares Phänomen im menschlichen Leben zu sein. Durch keinerlei Aura von Geheimnis und Rätselhaftigkeit scheint sie verdunkelt, und es bedarf keiner subtilen, komplizierten metaphysischen Theorien, um ihren Charakter und ihre Natur zu erklären. Schönheit gehört als fester Bestandteil zum menschlichen Erleben und zur menschlichen Erfahrung; sie ist greifbar und unverkennbar. [...] Gleich allen anderen symbolischen Formen ist auch die Kunst keine bloße Nachbildung einer vorgegebenen Wirklichkeit. Sie ist einer der Wege zu einer objektiven Ansicht der Dinge und des menschlichen Lebens. Sie ist nicht Nachahmung, sondern Entdeckung von Wirklichkeit. [...] Sprache und Wissenschaft sind die beiden wichtigsten Verfahren, unsere Konzepte der äußeren Welt zu klären und zu bestimmen. Wir müssen unsere Sinneswahrnehmungen klassifizieren und sie unter allgemeine Begriffe und Regeln stellen, um ihnen eine objektive Bedeutung zu verleihen. Solche Klassifikation ist das Ergebnis eines ständigen Strebens nach Vereinfachung. Ähnlich ist auch das Kunstwerk auf Verdichtung und Konzentration angewiesen. [...] In dieser Hinsicht könnte man Schönheit und Wahrheit mit derselben klassischen Formel bezeichnen: sie bilden »eine Einheit in der Vielfalt«. Doch gibt es zwischen beiden einen Unterschied in der Akzentuierung. Spra-

che und Wissenschaft sind Abkürzungen der Wirklichkeit; Kunst ist Intensivierung von Wirklichkeit. Sprache und Wissenschaft beruhen auf ein und demselben Abstraktionsvorgang; die Kunst hingegen könnte man als kontinuierlichen Konkretionsprozeß beschreiben. [...] Die Wissenschaft sucht nach dem zentralen Merkmal eines bestimmten Gegenstandes, aus dem sich seine Besonderheiten ableiten lassen. [...] Die Kunst indessen läßt solche begrifflichen Vereinfachungen und deduktiven Verallgemeinerungen nicht zu. Sie forscht nicht nach den Eigenschaften oder Ursachen der Dinge; sie gibt uns eine Anschauung von der Form der Dinge.«¹¹

Man sollte vielleicht erläutern, daß dieser Begriff von Kunst nicht auf Malerei und auch nicht auf die Bildenden Künste beschränkt ist. Vielmehr setzt Cassirer absichtlich bei der ‚Schönheit‘ an, bei der ästhetischen Wahrnehmung, und bindet sich nicht an ein Medium. In dem hier gemeinten Sinne einer Grundfunktion menschlichen Lebens umfaßt Kunst also auch Musik, Literatur usw.

Cassirers Anliegen ist der Mensch insgesamt, den er durch eine Philosophie der Kultur zu erfassen sucht. Das ganze Feld der Kultur geht er von fünf bzw. sechs ‚Bestandteilen‘ oder ‚Sektoren‘ her an, welche erstens als solche beschrieben werden, zweitens aber auch analog in ihrer Funktionalität für menschliches Wirken erklärt werden und drittens in ihrem Zusammenwirken bzw. in ihrer Interferenz erläutert werden.

WISSENSCHAFT UND GESCHICHTE: »Worin besteht der Unterschied zwischen einer physikalischen und einer historischen Tatsache? Beide betrachten wir als Teil einer einzigen empirischen Realität; beiden schreiben wir objektive Wahrheit zu. Sobald wir jedoch die Beschaffenheit dieser Wahrheit näher ergründen wollen, müssen wir unterschiedliche Wege einschlagen. Eine physikalische Tatsache wird durch Beobachtung und Experiment bestimmt. Dieser Objektivierungsprozeß gelangt an sein Ziel, wenn es uns gelingt, das jeweilige Phänomen in mathematischer Sprache, in der Sprache der Zahlen zu beschreiben. [...] Beim Historiker indessen liegt der Fall völlig anders. Seine Tatsachen gehören der Vergangenheit an, und diese Vergangenheit ist für immer vergangen. Wir können sie nicht von neuem herstellen [...]. Wir können sie lediglich ‚erinnern‘ – ihr eine neue Existenz in der Idee geben. Die ideale Rekonstruktion, nicht die empirische Beobachtung, ist der erste Schritt zur historischen Erkenntnis. Eine naturwissenschaftliche Tatsache ist immer eine Antwort auf eine wissenschaftliche Frage, die wir vorab gestellt haben. Doch an was soll der Histori-

11 Ebd., S. 212–221.

ker seine Frage richten? Die Ereignisse selbst kann er nicht in den Blick nehmen, und in vergangene Lebensverhältnisse kann er nicht eindringen. Er kann sich seinem Gegenstand nur indirekt nähern. Er muß die Quellen befragen. Aber diese Quellen sind keine physikalischen Dinge im herkömmlichen Sinne des Wortes. Sie umfassen ein neues, spezifisches Element. So wie der Physiker lebt auch der Historiker in einer materiellen Welt. Doch am Beginn seiner Untersuchungen steht keine Welt aus physikalischen Objekten, sondern ein symbolisches Universum – eine Welt aus Symbolen. Zunächst einmal muß er lernen, diese Symbole zu lesen. Jede noch so simpel erscheinende historische Tatsache läßt sich nur aufgrund einer solchen vorgängigen Analyse von Symbolen feststellen und begreifen. Nicht Dinge oder Ereignisse, sondern Dokumente oder Denkmäler sind die ersten und unmittelbaren Gegenstände historischer Erkenntnis. Nur vermittelt durch diese symbolischen Daten können wir die realen historischen Daten erfassen – die Ereignisse und die Menschen der Vergangenheit.«¹²

In seiner Zusammenfassung betont Cassirer, daß ‚Kultur‘ eben „nicht bloß ein Konglomerat lockerer, unverbundener Tatsachen“ ist, sondern vielmehr als „System“ verstanden werden muß, „als ein organisches Ganzes“.¹³ Die aristotelische Definition des Menschen als ‚*animal sociale*‘ genügt laut Cassirer nicht für die Erkenntnis des Menschen, weil auch Tiergesellschaften diese Eigenschaft zuzusprechen ist. Cassirer will vielmehr auf eine Bestimmung des Menschen als eines Kulturwesens hinaus. Er sieht die fünf oder sechs ‚Bestandteile‘ oder ‚Sektoren‘ stets in Analogie und vergleicht sie bezüglich ihrer Kulturleistung. ‚Tradition‘ ist dabei ein wichtiger Aspekt, denn in der Tat gibt es keine Kultur ohne Tradition oder Überlieferung. Cassirer führt uns jedoch vor, daß ein Ausgleich gefunden werden muß zwischen Tradition und Innovation und daß die Möglichkeit der Veränderung ebenfalls genuin zum Wesen von Kultur gehört. ‚Kultur‘ ist für den jeweiligen neugeborenen Menschen ein ‚Äußeres‘; im Prozeß seiner Aneignung der Kultur modifiziert er die Tradition. In diesem Sinne wird erkennbar, daß ‚Kultur‘ zwar einerseits als Ersatz gesehen werden kann, als Ersatz für das, was uns im genetischen Programm einer vollkommenen Triebausstattung und Instinktsteuerung fehlt, daß aber andererseits die flexible Qualität dieses Ersatzes die Menschheit insgesamt zu Höherem befähigt. Gerade weil jeder, der Kultur übernehmen mußte, bestrebt ist, wiederum etwas zurückgeben

12 Ebd., S. 266–268.

13 Ebd., S. 336.

zu dürfen, befindet sich Kultur immer in produktivem Wandel. Cassirers Modell vermag nun zu erklären, daß diese Basisfunktion innerhalb der ‚symbolischen Formen‘ unterschiedlich gewichtet ist, also beispielsweise in der Sprache relativ konservativ, um die Möglichkeit der Kommunikation zu bewahren, und in der Kunst innovativ, um aktuelle Bedürfnisse aufzunehmen und gestalten zu können. Cassirer kommt schließlich auf folgenden Punkt:

»Im ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft – die Kraft, sich eine eigene, eine ›ideale‹ Welt zu errichten.«¹⁴

Dies klingt evolutionistisch: Zunächst schien es so, als seien alle ‚symbolischen Formen‘ gewissermaßen gleichzeitig und gleichberechtigt; hier scheint noch angedeutet, daß es vielleicht frühere und spätere oder niedere und höhere symbolische Formen gibt. Die eigentliche Ausführung dieses Gedankens wäre eine universale Kulturgeschichte geworden, die Cassirer aber nicht mehr unternommen hat.

3 Ein soziologisches Kulturmodell An dieser Stelle möchte ich noch einen Sprung in eine andere Denkrichtung machen, die Soziologie. Die Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann haben vor geraumer Zeit eine Formulierung kreiert, die sich kulturgeschichtlich fruchtbar machen läßt. Sie haben nämlich in ihrem Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* ‚Gesellschaft‘ bzw. ‚Kultur‘ als einen dialektischen Prozeß von Externalisierung, Objektivierung und Internalisierung gedeutet:¹⁵

»Aufgrund von Externalisierung ist Gesellschaft Produkt des Menschen. Aufgrund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit *sui generis*. Aufgrund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Gesellschaft.«

Diese Formulierung enthält das Element menschlicher Aktivität, das für die meisten Theoretiker für den Kulturbegriff konstitutiv ist; sie enthält eine dynamische Vorstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft,

¹⁴ Ebd., S. 345.

¹⁵ PETER L. BERGER/THOMAS LUCKMANN: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1969, S. 4.

das geeignet ist, eine starre Entgegensetzung aufzulösen. Und sie kennt die Perspektive auf Totalität, welche für jede Kulturtheorie entscheidend ist. Schließlich erfaßt sie auch die pädagogische Perspektive, ohne die eine Kulturtheorie nicht gedacht werden sollte. – Das ist der Ort des Kulturhistorikers, der hier folgende Paraphrase formulieren kann:

Aufgrund von Externalisierung ist Kultur Produkt des Menschen. Aufgrund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit *sui generis*. Aufgrund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Kultur. (Maurer.)

4 Von der Kulturphilosophie zur Begriffsgeschichte Bisher haben wir einen Zugang zur Kulturgeschichte über eine Kulturtheorie zu finden versucht; dabei wurde ‚Kultur‘ als eine anthropologische Bestimmung herausgestellt: Der Mensch braucht Kultur; er ist ein Kulturwesen, das sich erst in seiner ‚zweiten Genesis‘ voll verwirklichen kann. Durch sein Wirken, seine Tätigkeit, seine Leistung stellt er etwas nach außen, was dann einen gewissermaßen objektivierten Charakter annimmt. In den ‚symbolischen Formen‘ kann man ‚Bestandteile‘ oder ‚Sektoren‘ der Kultur sehen, in denen der Mensch jeweils sein Verhältnis zur Welt gestaltet. Wenn man noch die subjektive Komponente hinzunimmt, nämlich die Menschwerdung durch Internalisierung der jeweils vorgefundenen Kultur, und die mögliche Rückwirkung eines einzelnen auf das System der Kultur mitbedenkt, die auch in einer Modifikation, in einer teilweisen Erneuerung bestehen kann, hat man eine wesentliche Einsicht in das Funktionieren von Kultur gewonnen. Diesen ersten Zugang nenne ich ‚kulturphilosophisch‘: Durch analytische Reflexion und geschichtliche Interpretation erschließt sich der Mensch als Kulturwesen.

In einem weiteren Schritt wollen wir neu ansetzen und zusätzliche Einsichten in den Begriff der Kultur auf dem Wege der Begriffsgeschichte zu gewinnen suchen. Wir haben ja schon in Erinnerung gerufen, daß Sprache ein primärer Zugang zur Welt ist, ein Versuch, durch Benennen und Verknüpfung von Bedeutungen zu einer Objektivierung diffuser Eindrücke zu kommen, die zunächst einmal auf jeden von uns einströmen. Im Rahmen der Philosophie wie auch der Historischen Wissenschaften hat sich auch als Spezialität eine ‚Begriffsgeschichte‘ entfaltet, die jeweils von einem gegebenen Begriff der Gegenwartssprache ausgeht und seine Parallelbildungen, seine historischen Vorstufen und die verwandten Vorstellungen auszudeuten versucht, um so aus historischer Begriffsklärung zu einer gesteigerten Erkenntnis über die Bedeutung von Begriffen zu gelangen.

5 Der Gegensatz Kultur/Zivilisation Im Fach Philosophie kommt hier dem von Joachim Ritter begründeten *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (1971–2006) eine besondere Bedeutung zu. Auf historischer Seite sticht die Enzyklopädie *Geschichtliche Grundbegriffe* heraus, welche folgenden Untertitel führt: *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972–1990). In diesem Grundlagenwerk gibt es keinen Artikel ‚Kultur‘ – um 1970 fand man diesen Begriff offenbar nicht so wichtig. Allerdings haben die Herausgeber Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck die Chance ergriffen, im Abschlußband unter dem Stichwort ‚Zivilisation‘ eine Geschichte des Kulturbegriffs nachzuliefern. Dieser Artikel umfaßt etwa hundert dichtbedruckte Seiten, verfaßt von Jörg Fisch.

Wie alle begriffsgeschichtlichen Artikel setzt auch dieser in der Antike an: Offenbar liegen dort die Wurzeln unserer Kultur. Das drückt sich eben auch in der Sprach- und Begriffsgeschichte aus. In diesem Falle beginnt die Geschichte aber nicht bei den Alten Griechen, sondern bei den Römern. Der Begriff ‚Kultur‘ kommt nämlich vom lateinischen Verb ‚colere‘, was in erster Linie ‚pflegen‘, ‚bebauen‘ bedeutet und primär für den Ackerbau angewendet wurde. Unser Wort ‚Kultur‘ kommt also von einem ursprünglicheren Begriff ‚Agrikultur‘ [► 1.1]. Cicero kam über eine Metapher zu einer Begriffsverschiebung: Von ihm wurde ‚cultura‘ erstmals auf die Kultur des Geistes übertragen. Wie ein Bauer seinen Acker pflügt, düngt, pflegt und bewässert, könne der Mensch seinen Geist bestellen, kultivieren. Ein konkurrierender, fast gleichbedeutender Begriff ist bei Cicero: ‚humanitas‘. Von Ciceros ‚cultura animi‘ aus wird der Begriff zunächst auf andere Abstrakta ausgedehnt: ‚Kultur der Wissenschaften‘, ‚Kultur der Freundschaft‘ usw., sodann auf übernatürliche Dinge: ‚Kultur der Heroen‘, ‚Kultur der Götter‘. Sowohl das Verb als auch das Substantiv können aktiv und passiv angewendet werden und gleichermaßen Prozeß und Resultat bezeichnen. In der Spätantike kann ‚cultura‘ auch soviel wie ‚Habitus‘ oder ‚Stil‘ bedeuten. Primär wird bei den Römern der Begriff positiv gesehen, doch ist auch eine negative Wendung als Kulturkritik denkbar.

»Cultus« und »cultura« erfassen also den gesamten Bereich dessen, was vom Menschen über das von Natur aus Vorhandene hinaus bewirkt und geschaffen wird und ebenso das, was den Menschen von der Natur progressiv unterscheidet. Sie beziehen sich sowohl auf den Vorgang, auf die Tätigkeit, als auch auf deren Resultat. Damit ist der Bedeutungsumfang des modernen Kulturbegriffs erreicht. Dennoch kann man nicht von einem wirklichen Äquivalent sprechen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß in der Neuzeit die verschiedenen Aspekte vereinigt werden zu »Kul-

tur« schlechthin, einem Ausdruck, der in ganz anderer Weise die Reflexion über den Gegenstand ermöglicht, während der antike lateinische Sprachgebrauch nie wirklich über die Kultur von etwas bzw. das Resultat einer bestimmten Form der Kultivierung hinausgeht. Zwar finden sich ›cultus‹ und ›cultura‹ gelegentlich ohne Objekt. Aber selbst dann ist immer nur eine Einzelercheinung oder ein einzelner Bereich gemeint, etwa die Kultur in der Landwirtschaft, die Bildung oder der religiöse Kult. Die Antike hat vom Wort und von der Fülle von dessen Bedeutungen her also alle Voraussetzungen für einen umfassenden Kulturbegriff geschaffen, aber sie hat den Begriff selber noch nicht hervorgebracht. So hat sie vom Wort her mehr zur Verfügung gestellt, als sie begrifflich zu leisten vermochte. Im Mittelalter erfolgte eine Rückbildung, indem die Bedeutungsfülle zunächst schrumpfte.«¹⁶

Aus diesem Grund können wir hier das Mittelalter überspringen. Allerdings ist einzufügen, daß durch die Rezeption der Schriften des Aristoteles seit dem Hochmittelalter mit ‚*civilitas*‘ ein konkurrierender Begriff Karriere machte. ‚*Civilitas*‘ leitet sich ab von ‚*civis*‘, Stadtbürger. Die Humanisten schrieben dem Leben in der Stadt eine besondere ‚Zivilität‘ oder auch ‚Urbanität‘ zu, was viel mit den Sitten, der Höflichkeit, den Umgangsformen, aber auch mit Reinlichkeit und Manieren zu tun hat. Im Unterschied zum vorher Angeführten wird ‚*civilitas*‘ immer nur auf das Resultat bezogen, nie auf den Prozeß. Im 16. und 17. Jahrhundert griff man wieder stärker auf antike, römische Wurzeln zurück; ‚*cultura*‘ rückte wieder in den Vordergrund und positive Assoziationen, wie man sie mit ‚*civilitas*‘ verbunden hatte, gehen nun auf den Kulturbegriff über. Für die neuzeitliche Entwicklung wichtige Autoren wie Michel de Montaigne oder Francis Bacon machen ‚*cultura*‘ zum Leitwort. Mehr und mehr wird ‚*civilitas*‘ durch ‚*cultura*‘ ersetzt.

Eine weitere wichtige Stufe der Begriffsentwicklung wird mit Samuel Pufendorf erreicht: Er verwendet den Kulturbegriff erstmals absolut, nämlich als Inbegriff aller Anstrengungen des Menschen, über den Naturzustand hinauszugelangen. Damit wird der Kulturbegriff gewissermaßen verdinglicht. Pufendorf ist ein Theoretiker des Naturrechts; in diesem Kontext entwickelt er den neuzeitlichen Kulturbegriff als Gegensatz zur ‚Barbarei‘.

Hier muß nun kurz auf die Problematik der verschiedenen europäischen Sprachen eingegangen werden. Jahrhundertlang war Latein die

16 JÖRG FISCH: Zivilisation/Kultur, in: OTTO BRUNNER/WERNER CONZE/REINHART KOSELLECK (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679–774; Zitat: S. 687.

Sprache der Gelehrten gewesen; auch Pufendorf schrieb hauptsächlich lateinisch ▶ 4.2|. Im Laufe der Neuzeit wurden immer mehr Schriften in den jeweiligen Muttersprachen verfaßt. Zugleich erlangte das Französische eine hegemoniale Bedeutung innerhalb der europäischen Kultur ▶ 4.3|. Diese Merkwürdigkeit drückt sich auch in bezug auf den Kulturbegriff aus: Das Wort ‚Cultur‘ in der deutschen Sprache, anfangs mit ‚c‘ geschrieben, kann entweder ein Lehnwort aus dem Lateinischen oder aus dem Französischen sein. Man weiß zwar, daß das Französische das lateinische Wort ‚*cultura*‘ schon früher übernommen und französisiert hatte (*culture*), aber man kann nicht feststellen, ob die frühesten deutschen Belege für ‚Cultur‘, die sich 1692 bei Christian Weise und 1700 bei Gottfried Wilhelm Leibniz finden, auf das Lateinische oder auf das Französische zurückgehen.

Der entscheidende Schub in Bezug auf die Begriffsentwicklung von ‚Kultur‘ im Deutschen erfolgt in den 1760er Jahren durch Ausweitung und Popularisierung. Gleichzeitig übernimmt der Begriff ‚*civilisation/civilization*‘ im Französischen und Englischen eine analoge Funktion, so daß die europäischen Hauptsprachen an dieser Stelle auseinanderdriften (und bis heute nicht wieder völlig zusammengekommen sind). Jörg Fisch akzentuiert diese wichtige Schaltstelle wie folgt:

»Innerhalb weniger Jahre bildet sich der moderne Kulturbegriff in seinen Grundzügen heraus. Dabei ist die Suche nach einem Erstbeleg oder nach einem ›Schöpfer‹ des Begriffs nicht nur aus Gründen mangelnder Erfäßbarkeit der Texte fehl am Platze. ›Kultur‹ ist ja in dem Sinne kein neuer Begriff. Vielmehr erfährt ein eingebürgerter Begriff eine Bedeutungsausweitung, und es hängt letztlich vom modernen Interpretieren und dessen Begriffsverständnis ab, an welcher Stelle er die Begriffsprägung als abgeschlossen betrachtet. Die entscheidende Frage ist vielmehr, weshalb der Begriff gewissermaßen in der Luft lag, während sich ein knappes Jahrhundert zuvor niemand wirklich für Pufendorfs Neuerung interessiert hatte. Eine abschließende Antwort auf diese Frage ist nicht möglich. Immerhin liegt eine Vermutung nahe. Was dem Kulturbegriff seine Verbreitung sicherte und zugleich zu seiner inhaltlichen Entfaltung führte, war seine Verbindung mit dem historischen und geschichtsphilosophischen Denken im weitesten Sinne. Aus dem Bezug auf die individuelle Bildung und Erziehung wurde eine Funktion der Geschichte des Menschengeschlechts, wie immer deren Ablauf im einzelnen auch gesehen wurde. Vielleicht formuliert man den Zusammenhang besser umgekehrt. Durch das Bedürfnis, den Ablauf der Geschichte neu und losgelöst von der theologischen Entwicklung zu denken und mit Sinn zu erfüllen, ergab sich auch ein Bedürfnis nach einem Ausdruck, mit dessen Hilfe die spezifisch menschliche Leistung bei diesem Vorgang auf den Begriff gebracht werden konnte. Die Ge-

schichtphilosophie ist kein Kind des Kulturbegriffs. Vielmehr wurde der Kulturbegriff mehr und mehr zu einer Funktion geschichtsphilosophischer Konstruktionen. Er wurde von diesen abhängig und zu einer Art Resonanzkörper für sie. Hier zeigt sich zugleich der spezifische Charakter des Begriffs als Bewegungsbegriff. Er erfasst nicht einfach die Kulturleistungen des Menschen, sondern er stellt sie in eine zeitliche Perspektive, und erst in dieser Perspektive erhält der Gegenstand des Begriffs seinen eigentlichen Sinn.

Um diese Funktionen erfüllen zu können, mußte der traditionelle Begriff neue Akzente erhalten. Die erste und wichtigste Ausweitung war die vom Individuum auf Kollektive, Völker und die Menschheit. Danach war der Übergang von einzelnen Fähigkeiten oder Bereichen, wie Landwirtschaft, Erziehung oder Wissenschaften, auf alle menschlichen Hervorbringungen erforderlich. Der dritte Schritt, der am zögerndsten vollzogen wurde, war der Übergang vom Vorgang der Kultivierung des Menschen oder seiner Umwelt zu den Resultaten, zunächst zum kultivierten Menschen und schließlich zu den Kulturprodukten. Bis heute betont jeder Kulturbegriff diese Komponenten unterschiedlich. Schon deswegen läßt sich nicht entscheiden, wer den modernen Begriff geschaffen hat. Seine Dynamik ergab sich – außer aus der Verbindung mit dem Fortschritt und der Geschichte – gerade aus der Vielfalt seiner Komponenten und dem nie vorgegebenen Verhältnis zwischen ihnen.«¹⁷

Wahrscheinlich wird es Sie nicht wundern zu hören, daß gerade Herder für die deutsche Begriffsentwicklung von großer Bedeutung war und daß hier die bekannten Quellenstellen aus den *Ideen* angeführt werden |► 1.1|. Im 19. Jahrhundert setzte sich ‚Kultur‘ in Deutschland weithin als positiver Identifikationsbegriff für die eigene Kultur durch. Den Gegenbegriff bildeten die ‚Naturvölker‘, die ‚Primitiven‘, mit denen man im Zeitalter des Kolonialismus und Imperialismus immer mehr zu tun hatte. ‚Kultur‘ wurde zu einem allgemeinen Leitbegriff der deutschen Sprache.

Durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurden die Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ politisiert und nationalisiert: Deutschland auf der einen Seite und die Alliierten auf der Gegenseite bildeten jeweils einen spezifischen ideologischen Komplex aus. Die Deutschen reklamierten für sich ‚Kultur‘; erstaunlicherweise setzten die Franzosen und Engländer gleichzeitig auf ‚civilisation/civilization‘ als positiven Identifikationsbegriff. Die jeweilige nationalstaatliche Kulturentwicklung trieb eine Divergenz der Begriffe hervor, die so in früheren Jahrhunderten nicht bestanden hatte.

17 Ebd., S. 706 f.