

Zur Semantik des kulturellen Erbes

Mehr Fragen als Antworten

Ingo Schneider

Dass in der Moderne des 19. Jahrhunderts eine auffallende Beschäftigung mit dem Vergangenen und dem Vergehenden eingesetzt habe und mit der zunehmenden Beschleunigung von ökonomischen, politischen und soziokulturellen Veränderungsprozessen der ‚historische Sinn‘ erst erwacht sei, sind häufig verwendete Thesen, die man durchaus als Topoi der Geisteswissenschaften bezeichnen könnte. Dennoch gab es, das behaupte ich einmal, und ich denke damit nicht fehl zu gehen, zu keiner Zeit mehr Zurückblicken auf die Vergangenheit, mehr Versuche, Vergangenes zu vergegenwärtigen und Vergehendes am Leben zu erhalten als in den letzten Jahrzehnten des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Und selbst wenn in manchen Teilen der Welt das Tempo der Veränderungen ein Schwindel erregendes Ausmaß erlangt, gab es zugleich auch wohl noch nie weniger ‚planloses Vergessen‘, „less of the old-style, natural, haphazard forgetting of old culture“, wie Ulf Hannerz es formuliert. Hannerz, der die Ursache dieser Entwicklung vor allem in den neuen Medientechnologien sieht, entwirft im Folgenden ein für uns nicht unbedeutendes Zukunftsszenario: „The cultural heritage just grows and grows and grows, and is now turning into a storage problem.“¹

Das Lagerungsproblem ist freilich nur ein Aspekt eines komplexen Diskurses, der ins Grundsätzliche führt. Bereits antike Autoren hatten erkannt, dass zur „ars memoriae“ auch eine „ars oblivionis“ gehöre.² So berichtet Cicero mehrfach eine Anekdote, in der der Dichter Simonides dem Politiker und Feldherrn Themistokles angeboten habe, ihm die Gedächtniskunst zu lehren. Themistokles soll geantwortet haben, er würde lieber lernen zu vergessen, was er vergessen wolle.³ Nichtsdestoweniger ließ in den folgenden Jahrhunderten die hohe Aufmerksamkeit, die der ‚Kunst des Gedächtnisses‘ zuteil wurde, die ‚Kunst des Vergessens‘ immer mehr in den Hintergrund treten. Daran hat sich bis heute nichts geändert. Im Gegenteil, wie oben gesagt, das Interesse an Vergangenen und Vergehendem und damit auch der Mnemotechnik war noch nie so groß wie heute. Wie soll man nun diese noch immer anwachsende Rückwärtsgewandtheit verstehen? Worauf könnte sie verweisen? Und: welche Folgen könnte der daraus

resultierende Niedergang des Vergessens für das Leben des Einzelnen, für die Kultur insgesamt zeitigen? Welcher ‚Nutzen‘ oder ‚Nachteil‘⁴ könnte in diesen Entwicklungen liegen?

Das sind Fragen, die ohne Zweifel auch angesichts der aktuellen Konjunktur des *kulturellen Erbes* zu stellen sind – denn zumindest teilweise ist der Aufschwung des Erbes zweifellos eine weitere kulturelle Figur der Beschwörung der Vergangenheit – Fragen, die bezogen auf den ‚historischen Sinn‘ bereits Friedrich Nietzsche in seinem Essay ‚Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben‘ beschäftigt. Darin vergleicht er, um seine These „Zu allem Handeln gehört Vergessen“⁵ zu untermauern, den nur historisch empfindenden Menschen mit einem, der zum Schlafentzug gezwungen werde oder einem Tier, das nur vom ständig wiederholten Wiederkäuen leben wolle, um dann zu folgern:

„Also: Es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es giebt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur.“⁶

Wenige Seiten später steht dann der immer wieder zitierte Satz:

„Die Frage aber, bis zu welchem Grade das Leben den Dienst der Historie überhaupt brauche, ist eine der höchsten Fragen und Sorgen in Betreff der Gesundheit eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur. Denn bei einem gewissen Uebermaass derselben zerbröckelt und entartet das Leben und zuletzt auch wieder, durch diese Entartung, selbst die Historie.“⁷

Seit Nietzsches Essay sind beinahe 130 Jahre vergangen. Die darin angesprochene Problematik ist aber keineswegs obsolet, wenn man bedenkt, dass das Vergessen durch die Weiterentwicklung der Speichermedien, zuletzt im Wege der Digitalisierung, immer weiter in den Hintergrund geraten ist. Welchen Nutzen oder Nachteil also könnten die so auffallenden und differenzierten Bemühungen haben, Gewesenes gegenwärtig zu halten, Symbole, Werte, Traditionen, Objekte früherer Zeiten zu bewahren, in das Bewusstsein gegenwärtiger Menschen zu heben? Gab oder gibt es ein Übermaß an Vergegenwärtigung von Vergangenheit und hat dieses zu einer ‚Entartung‘ des Lebens und der Historie geführt oder könnte es dazu führen? Insbesondere angesichts der Konjunktur des Erbes erscheint die Frage, ob eine sehr starke Rückwärtsbezogenheit einer kreativen, offenen Weiterentwicklung von Kultur hinderlich sein könnte bzw. ob

damit Tendenzen der Erstarrung von Kultur verbunden sein könnten, nicht überholt. Lässt sich überhaupt ein Maß an Hinwendung zur Vergangenheit festlegen, das den Menschen der Gegenwart gut tut, ihnen aber bei Überschreiten schadet? Das sind lediglich einige Gedanken, die sich aus Nietzsches Überlegungen ergeben und die, wie ich meine, auch auf das seit einiger Zeit so auffallende Interesse am *kulturellen Erbe*, darum soll es im Folgenden ja gehen, übertragen werden können. Nietzsches Schrift könnte freilich als ein erstes Beispiel dafür angeführt werden, wie das geistige Erbe der Vergangenheit der Gegenwart nützlich sein könnte, indem es uns nämlich zum Nachdenken über gegenwärtige Entwicklungen anregt.

Wie auch immer: In der Debatte um das *kulturelle Erbe* stellen sich noch eine ganze Reihe anderer Fragen. Ein erster Fragenkomplex betrifft den Begriffsumfang der Kollokation wie ihrer Einzelteile. Was soll für wen als *kulturelles Erbe* gelten? Was ist das Erbe und wer sind die Erben? Welches Kulturkonzept steht jeweils dahinter? Und weiter: Was passiert mit jenen Objektivationen, die das Prädikat *kulturelles Erbe* erhalten? Wie ist deren kulturelle Konsistenz? Sind sie noch, was sie waren, oder werden sie etwas Anderes, Neues? Dann wird man sich auch damit beschäftigen, auch da greifen wir auf Nietzsche zurück, in welche Denk- und Handlungsstrategien die Bemühungen um das *kulturelle Erbe* einzubauen sind. Inwieweit geht es hier um eine Weiterentwicklung von Musealisierung und Denkmalschutz, von Regionalisierung und Historisierung? Und schließlich: Wozu das Ganze? Wofür brauchen wir all die Bemühungen um das *kulturelle Erbe*? Was könnte die Erbekonjunktur anzeigen? Verweisen die Besinnung auf Vergangenes und Vergehendes, die so auffallende Berufung auf *kulturelles Erbe* auf ein tiefes Misstrauen an der Gegenwart? Hat diese Entwicklung mit der Rede von der Geschichtslosigkeit der modernen Welt zu tun? – Man sieht: Fragen über Fragen. – Ich werde versuchen, auf den kommenden Seiten einige Antwortmöglichkeiten bzw. Gedankengänge aufzuzeigen, die für eine Deutung des Themas von Interesse sein könnten.

Spannweiten des Begriffs

Zunächst scheint es mir notwendig, etwas über die Konjunktur des *kulturellen Erbes* und zugleich über die unterschiedlichen Spannweiten des Begriffs zu sagen. Ich begnüge mich hier mit wenigen Andeutungen.⁸ Man geht wohl nicht fehl, die gegenwärtig inflationäre Verwendung der Termini *cultural heritage*, *patrimoine culturel* und *kulturelles Erbe* wesentlich mit den entsprechenden Aktivitäten der UNESCO in Verbindung zu bringen.⁹ Dabei ist es unter anderem interessant zu beobachten,

wie die Kultur- und Wissenschaftsorganisation der Vereinten Nationen in den letzten Jahrzehnten ihr Kulturkonzept allmählich erweiterte und dabei von einem ästhetisch determinierten, engen zu einem ethnologisch-kulturanthropologischen, weiten Kulturbegriff gelangte, wie er seit einigen Jahren in allen einschlägigen Proklamationen, Deklarationen und Konventionen immer wiederkehrt: „[...] culture should be regarded as the set of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features of society or a social group, and that it encompasses, in addition to arts and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs.“¹⁰ – Erst eine solche weite Konzeption von Kultur ließ neben den einzigartigen kulturellen Höchstleistungen des „Weltkulturerbes“ die vergleichsweise unscheinbaren Formen traditioneller Kulturen, die seit einigen Jahren unter dem Überbegriff *Oral and Intangible Heritage* firmieren, ins Blickfeld der internationalen Hüter des Erbes der Menschheit rücken. Die UNESCO hat aber auch, dies ist durchaus bemerkenswert, aber vielleicht nicht allgemein bekannt, ein gewisses Verständnis dafür, dass Kultur respektive *kulturelles Erbe* nicht nur schöne und angenehme Seiten haben kann. Auf der Ebene des Weltkulturerbes der UNESCO gibt es dafür – wenn auch nur, aber immerhin – zwei Beispiele: das bereits 1979 auf die „World Heritage List“ gesetzte Konzentrationslager Auschwitz und 1996 die Eintragung des zerbombten Kaufhauses „Genbaku Dome“ in Hiroshima, das als einziges Gebäude nach dem Abwurf der ersten Atombombe am 6. August 1945 in Teilen seiner Außenmauern stehen geblieben war.¹¹ Im Fall dieser beiden Mahnmale für die dunkle Seite der Kultur, hier der Kultur des Kriegs, fällt eine Beantwortung der Frage nach dem Nutzen des *kulturellen Erbes* auf den ersten Blick leicht. Auch wenn der Tourismus zu solchen Orten des Schreckens, zu solchen Mahnmalen für sich eine merkwürdige Ausformung des *Sightseeings* sein mag. Die Botschaft ist klar. Schreckliche Vergangenheit soll eine Lehre für die Gegenwart und Zukunft sein. Die beiden Beispiele für die dunkle, unangenehme, belastende Seite der Kultur auf der *World Heritage List* stehen freilich einer gewaltigen Überzahl von herausragenden, positiven Kulturleistungen gegenüber, so dass im öffentlichen Diskurs der Begriff des *kulturellen Erbes* nach wie vor eindeutig positiv besetzt ist und eine Ausweitung des Begriffsumfangs auf belastende Aspekte der kulturellen Entwicklung noch immer Staunen auslöst. Umso wichtiger sind Arbeiten, die genau jene Facetten des Erbes aufgreifen¹² und damit sowohl die Einseitigkeit, aber wohl auch Fragwürdigkeit eines bloß auf das Schöne und Erhabene beschränkten Verständnisses des Kulturerbes aufzeigen, als auch die Verantwortung einer Gesellschaft oder eines Staates gegenüber verworrenen oder unbegreiflichen Kapiteln ihrer oder seiner Vergangenheit einmahnen. Gerade aus solchen, ich sage es noch einmal, negativ konnotierten Beispielen *kulturellen Erbes* ließe sich leicht ein Nutzen für die Gegenwart erzielen.

Die gegenwärtige Konjunktur des *kulturellen Erbes*, ich habe das an anderer Stelle etwas näher ausgeführt¹³, vollzieht sich gleichermaßen auf internationaler, nationaler wie regionaler Ebene. Vor allem aber vollzieht sie sich seit einigen Jahren immer stärker auch im virtuellen Raum.¹⁴ Die Digitalisierung *kulturellen Erbes* ist für unseren Zusammenhang in mehrfacher Weise interessant, vor allem wenn man unterstellt, dass dahinter mehr als lediglich eine Spielwiese und Folge neuer technologischer Möglichkeiten steckt. Aus archivarischer Perspektive evoziert die Digitalisierung zumindest zwei weitere Überlegungen. Zum einen trägt, und das soll sie wohl auch, die Digitalisierung entscheidend zum eingangs apostrophierten Niedergang ‚planlosen Vergessens‘ bei. Bei der gewaltigen Menge digitalisierten, virtuellen *kulturellen Erbes* fühlt man sich aber an René Magrittes Bild von der Tabakpfeife mit der Bildunterschrift „Ceci n’est pas une pipe“ erinnert.¹⁵ Das virtuelle Abbild *kulturellen Erbes*, das mag banal sein, aber nichts desto weniger nicht unbedeutend, ist eben auch etwas anderes als sein Original. Der Diskurs über Original und Kopie betrifft freilich nicht nur die Digitalisierung. Man denke etwa an die 1993 zerstörte Brücke von Mostar, die 2004 als eine mit großem finanziellen und technischen Aufwand aus alten Baumaterialien errichtete Kopie wieder eröffnet wurde. Es gab Gründe, die Brücke, die die muslimischen und katholischen Teile der Stadt miteinander verband, zu zerstören. Ebenso gab es Gründe, diese symbolische Brücke wiederaufzubauen. Aber abgesehen davon, dass da jetzt ein Neubau steht, der vorgibt, alt zu sein, muss man sich natürlich fragen, ob die vielen Millionen Dollar, die dafür aufgewendet wurden, nicht anderweitig sinnvoller eingesetzt werden hätten können.

Ich komme nun noch einmal auf die Digitalisierung zurück. Nimmt man zweitens an, dass die differenzierten Bemühungen um *kulturelles Erbe* immer intendieren, Vergangenes und in seinem Fortbestand Bedrohtes zu vergegenwärtigen und zugleich in die Zukunft weiterzuführen, dass es also zumindest auch um Kontinuität und Dauer geht, kann nicht außer Acht gelassen werden, dass die neuen digitalen Speichermedien keineswegs als dauerhaft gelten. Das bedeutet, dass das digitalisierte *kulturelle Erbe* nur dann eine gewisse Zukunft vor sich hat, wenn es ständig umkopiert bzw. transformiert wird. Ob dieser ständige Transformationsprozess so unbedenklich sei, ob er nicht das *kulturelle Erbe* doch auch in seiner Konsistenz verändere, das ist meines Wissens bisher eine offene Frage.

Kulturelle Konsistenz

Damit ist ein Problembereich angesprochen, der nicht nur auf die Digitalisierung beschränkt ist. Denn es wäre naiv anzunehmen, die unterschiedlichen Bemühungen um das *kulturelle Erbe*, um dessen Bewahrung, Erhaltung, Wiederbelebung, Unterschutzstellung, Archivierung etc. würden die davon betroffenen Kulturphänomene selbst in ihrer Konsistenz nicht radikal verändern. Barbara Kirshenblatt-Gimblett hat mehrfach auf diesen Aspekt des Erbediskurses hingewiesen. *Kulturelles Erbe* ist für sie „a mode of cultural production that has recourse to the past and produces something new“¹⁶. Es gehe also ganz deutlich um Neuproduktion und nicht darum, dass etwas Verlorenes wieder gefunden, etwas Vergangenes aktualisiert werde. Die Intention sei, an sich veraltete, nicht mehr lebensfähige, disfunktionale Elemente von Kultur mit einem neuen Wert auszustatten, mit einem zweiten Leben als Erbe („a second life as heritage“)¹⁷, in dem sie zu einer Repräsentation ihrer selbst gemacht würden. „Heritage as a mode of cultural production adds value to the outmoded by making it to an exhibition of itself.“¹⁸ – Was auf den ersten Blick provokant erscheinen mag, ist bei näherer Betrachtung sehr überzeugend. Es ist schon wichtig, sich bewusst zu machen, dass die mit dem Prädikat *kulturelles Erbe* verbrämten Formen von Kultur etwas Neues sind, dass wir es mit inszenierter, ausgestellter, musealisierter Kultur zu tun haben. Das soll bzw. muss aber nicht heißen, dass unsere übergeordnete Frage vom Nutzen oder Nachteil damit eher ins Negative driften würde. Wohl aber muss man sich fragen, ob die Produktion *kulturellen Erbes* in allen Sphären des Kulturellen gleiche Erfolgchancen hat bzw. gleichermaßen Sinn macht. Denn es ist schon ein Unterschied, ob ich eine wertvolle Inkunabel, eine romanische Plastik, eine barocke Fassade unter Schutz stelle und restauriere und jedes Stück für sich als *kulturelles Erbe* einer bestimmten Epoche ausstelle oder ob ähnliche Anstrengungen auf dem Gebiet des *Oral and Intangible Cultural Heritage* unternommen werden. Hier ist die Frage der Sinnhaftigkeit von Unterschutzstellungen bzw. des Gelingens solcher Maßnahmen schwieriger zu beantworten. Ich verweise noch einmal auf Barbara Kirshenblatt-Gimblett, die bezogen auf die UNESCO-Liste der „masterpieces“¹⁹ und die damit verbundenen Maßnahmen zur Unterschutzstellung und Lebendigerhaltung bzw. Revitalisierung sagt: „if it is truly vital, it does not need safeguarding; if it is almost dead, safeguarding will not help.“²⁰ – Das hat schon was für sich, wenn man daran denkt, dass die UNESCO etwa kleine und kleinste Volksgruppen *in toto* mit der doch etwas eigentümlich anmutenden Ehre eines „masterpiece“ ausgezeichnet, so z.B. die nur mehr ca. 300 Menschen umfassenden „Zàpara People“ aus Ecuador und Peru und deren Kosmologie, Mythologie, Bräuche, künstlerische Ausdrucksformen und Sprache.²¹ Hier wird eine offensichtlich vom Aussterben bedrohte Andenpopulation in gewisser Weise zur Schau gestellt. – Ob man

den Menschen damit wirklich nützt, bleibt abzuwarten. Auf alle Fälle regt ein solches Beispiel dazu an, die Transformation in *kulturelles Erbe* sehr differenziert zu betrachten, und verdeutlicht, dass die Problematik der Unterschutzstellung und Revitalisierung bei *tangible* und *intangible heritage* – etwa einem Altstadtensemble auf der einen und einer Ethnie auf der anderen Seite – sehr verschieden gelagert ist, obwohl sich bestimmte Übereinstimmungen feststellen lassen. Denn sowohl im Falle der Altstadt als auch der Volksgruppe bergen die Auflagen der UNESCO die Gefahr der Erstarrung. Da hätten wir also einen nicht geringen Nachteil. Und ob die Erhaltung einer, das mag vielleicht hart klingen, beinahe schon ausgestorbenen Ethnie gelingen kann, ist mehr als fraglich, wie, angenommen ein solches Unterfangen könnte klappen, dann auch zu fragen wäre, was durch die lebenserhaltenden Maßnahmen aus jeder Gruppe von Menschen geworden sein würde. Ich würde einmal annehmen, dass die Erbeaktivitäten alle davon betroffenen Kulturphänomene unvermeidbar verändern und ihnen ein gewisses Maß an Virtualität verleihen. Um noch einmal auf das Beispiel der 300 Menschen aus Peru und Ecuador zurückzukommen: Die „Zàpara-People“ würden in gewisser Weise als eine Repräsentation ihrer selbst fortbestehen. An diesem Punkt käme freilich auch die Diskussion um Original und Kopie wieder ins Spiel. Aber das führt an dieser Stelle zu weit. Um noch einmal auf die Ausgangsfrage nach der kulturellen Konsistenz zurückzukommen, möchte ich zusammenfassend sagen: Das *kulturelle Erbe* ist eine kulturelle Konstruktion, die eine Tendenz zur Virtualisierung aufweist.

Argumentationslinien

Das Nachdenken über die Konjunktur des *kulturellen Erbes* bzw. dessen Hintergründe und Ursachen führt zwangsläufig zur Frage nach den Denkfiguren und Handlungsstrategien bzw. -traditionen, in die jene vielfältigen Bemühungen eingeordnet werden und die im weiteren bei der Suche nach Erklärungsansätzen hilfreich sein können. Hier bewegen wir uns nicht wirklich auf Neuland, da über das auffallende Interesse am Vergangenen und Vergehenden ja nicht gerade selten gegrübelt wurde.²² Schlagen wir zunächst jene, gewiss nahe liegende Richtung ein, die den Erbeboom in die Argumentationstradition der Historisierung einbindet und sehen wir uns das Umfeld dieser Entwicklung näher an. Hermann Lübke, auf den im Folgenden noch zurückzukommen sein wird, hat dazu, wie ich meine, Überzeugendes gesagt. In seiner Studie *„Zeit-Verhältnisse. Über die Kulturphilosophie des Fortschritts“*²³ unterscheidet er Vergangenheits- und Zukunftsverhältnisse. Unter den Ersteren geht Lübke auf Musealisierung, Denkmalschutz, Regionalismus und allgemein auf Historisierung ein. Alle zusammen seien im Kontext bzw. als Reaktion auf durch die Modernisierung ausgelöste

Beschleunigungsprozesse zu verstehen. Die Konjunktur des *kulturellen Erbes* lässt sich hier, wie ich meine, zumindest teilweise anschließen. Betrachten wir aber einmal Lübkes Ausführungen zu den einzelnen Historisierungstendenzen. Denn dort findet er zu Überlegungen, die auch für unser Thema wichtig sind. Durch das komplementäre Verhältnis von Innovations- und Alterungstempo erklärt sich für ihn die rasante Zunahme von Relikten, zu deren Sammlung, Bewahrung und Konservierung die Institution des Museums diene. Da man sich immer wieder von Altem trennen müsse, um Neues zu schaffen, wäre an sich nicht so sehr das Wegwerfen von Relikten des Fortschritts erklärungsbedürftig, als vielmehr die entgegengesetzte Bewegung der „musealisierenden Sammlung dieser Relikte“²⁴. Lübke stellt deshalb konsequent die Frage, weshalb wir „[...] durch musealisierende Akte in das Regelschicksal aller Relikte, nämlich zu verschwinden oder weggeworfen zu werden [...]“²⁵ eingreifen würden. Ähnlich fragt er auch im Falle des Denkmalschutzes nach den Hintergründen der entsprechenden Maßnahmen bzw. den Argumenten dafür. Damit rücken wir näher an den Diskurs über das Erbe heran. Denn auch hier gilt es zu er- und begründen, weshalb gegenwärtig so vieles an sich nicht mehr Zeitgemäßes, Lebensfähiges nicht dem „Regelschicksal aller Relikte“, nämlich dem Ausgesondert- und Vergessenwerden, überlassen wird.

Ebenso sind Hermann Lübkes Überlegungen zum Regionalismus, zur Aufwertung lokaler Alltagskulturen in einem weit gefassten Sinn für unsere Fragestellung von Belang. Regionalismus sei als eine Bewegung der Identitätssuche, als eine Reaktion gegen kulturellen Homogenisierungsdruck zu deuten, die mit der Dynamik von Modernisierungsprozessen zunehme. Je unwiderstehlicher wir von solchen Prozessen erfasst würden, desto größer werde das Interesse am Regionalismus. Je mächtiger die Entwicklung in Richtung einer gemeinsamen Geschichte, umso intensiver das Bedürfnis nach Identifizierung über eine je eigene und besondere Geschichte. Und: „Je mehr uns die Gegenwart an zivilisatorischer Mobilität abverlangt“, desto größer wird das Interesse an besonderer Herkunft.²⁶ Der Regionalismus sei nun aber keine musealisierende Bewegung. Vielmehr ziele er auf Lebendigerhaltung und Revitalisierung regionaler Kultur. Gerade das rückt ihn in die Nähe des Erbediskurses. Nicht bloß, dass die für den Regionalismus aufgestellten Bedingungen gleichermaßen für die Konjunktur des Erbes gelten, nicht bloß, dass diese sich de facto immer im regionalen Raum abspielt. Zumindest im Bereich des *Oral and intangible heritage* ist in gleicher Weise Aktivhalten und Revitalisierung, und nicht Musealisierung intendiert.²⁷ Schließlich ordnet Lübke auch die Historisierung im Allgemeinen (im Sinne der Hervorhebung bzw. Betonung des Vergangenen) als eine „Funktion der evolutionären Beschleunigung unserer Zivilisation“²⁸ ein, die analog zu deren ansteigenden Geschwindigkeit zunehme. Auch dies eine These, die sich meines Erachtens auf die Konjunktur des Erbes übertragen lässt.

Nach den Vergangenheitsverhältnissen handelt Hermann Lübke, wie erwähnt, über Zukunftsverhältnisse. Die Dynamik von Modernisierungsprozessen schaffe nicht nur Vergangenheitsverluste, sondern zugleich, vielleicht müsste man richtig sagen zuvor, so etwas wie Unsicherheit in Bezug auf die Zukunft, die Lübke „Zukunftsgewissheitsschwund“ nennt. Dieser gehe einher mit „Erfahrungs-“ und „Traditionsgeltungsverlusten“.²⁹ Damit ist auf der einen Seite gemeint, dass „die soziale Reichweite unserer Lebenserfahrungen mit der Zunahme des Differenzierungsgrades der Gesellschaft, in der wir leben“ abnehme³⁰ und dass andererseits Traditionen in dynamischen Gesellschaften sehr schnell veralten und damit ihre Funktion als „orientierungssichernde, einstellungs- und handlungsleitende kulturelle Selbstverständlichkeiten von generationsübergreifender Geltung“³¹, die den Einzelnen vor dem permanenten Zwang zur Selbstbestimmung bewahren, verlieren würden. Diese Einschätzung hat zweifellos einiges für sich. Die Konjunktur des *kulturellen Erbes*, sage ich daher noch einmal, lässt sich hier sowohl als Denkfigur wie auch als Handlungsstrategie ziemlich einleuchtend anschließen. Man könnte vielleicht hinzufügen, dass Lübkes Überlegungen so recht erst für die letzten Jahrzehnte zutreffen, also für jene Phase der Modernisierung, die je nachdem als Postmoderne oder zweite, resp. Spätmoderne bezeichnet wird.³²

Neben diese, ich sage einmal, neokonservativ-modernisierungsskeptische Denkfigur versuche ich eine zweite, optimistischere zu stellen, die stärker den Menschen als souverän handelndes Wesen ins Zentrum setzt. Auch diese baut auf der Modernisierung auf, wendet sich dann aber nicht den daraus möglicherweise erwachsenden Verlustserfahrungen zu, sondern der ständigen Zunahme unseres Wissens bzw. des kulturellen Inventars und dessen Verwaltung in Bibliotheken, Archiven und Museen, freilich auch deren Fortführung in digitaler Form. Man könnte nun, ähnlich wie dies Aleida Assmann für die eben genannten „Speicher des Gedächtnisses“, zu denen sie auch noch den Bildungskanon rechnet, vermutet, auch in der Konjunktur des *kulturellen Erbes* den Versuch sehen, gegen die Implosion des kulturellen Inventars durch eine reflektierte Auswahl anzutreten, d.h. Einzelnes „auszuwählen, festzuhalten und in Formen sinnlich einprägsamen Erinnerns zu überführen“.³³ Das *kulturelle Erbe* wäre also in eine Denk- und Handlungstradition des bewussten, reflektierten Umgangs mit dem zu Beginn dieses Aufsatzes so bezeichneten ‚Lagerungsproblem‘ einzugliedern, das durch ein Ungleichverhältnis von Erinnern und Vergessen, durch das ständig wachsende kulturelle Inventar und die ständig steigende Wissensflut entstanden sei bzw. fortlaufend entstehe.

Erklärungsansätze

Damit sind wir von den Argumentationstraditionen zu den Erklärungsansätzen bzw. zu Fragen der Tragfähigkeit von Erklärungsmodellen und möglichen Bedeutungen vorgedrungen. Das ist gewiss der schwierigste Teil unserer Überlegungen und hier, das gestehe ich offen ein, zeichnen sich für mich noch keine wirklich überzeugenden Antworten ab. Beginnen wir einmal mit dem zweiten Argumentationsstrang. Das *kulturelle Erbe* wäre dort wie Archiv und Museum zugleich als eine Folge eines Übermaßes an Kultur und eine Antwort darauf zu deuten, als eine Handlungsstrategie gegen durch unüberschaubare Vielfalt verursachte Verunsicherung und Orientierungslosigkeit. Man muss konzedieren, dass diese Argumentation in ihrer Einfachheit einiges für sich hat. Dennoch stellen sich mir zumindest zwei Fragen. Kann dieses Modell überhaupt auf die Konjunktur des Erbes übertragen werden? Und: Lassen sich Zeichen dafür erkennen, dass eine solche Strategie tatsächlich intendiert ist? Ich melde in beiden Fällen meine Zweifel an. Denn was unter dem Prädikat *kulturelles Erbe* so alles firmiert, erscheint vielfach nicht als eine reflektierte Ausdifferenzierung von Wissen bzw. Kultur. Da stehen andere Motivationen im Vordergrund, so etwa das Bemühen um regionale Identitätsstärkung, häufiger aber noch schlicht ökonomische, respektive touristische Interessen. Das darf nicht ausgeblendet werden. So wurde beispielsweise der 2003 bei der UNESCO eingereichte Innsbrucker Antrag, die Altstadt und Teile der im Norden der Stadt angrenzenden Gebirgslandschaft zum Weltkultur- bzw. -naturerbe erheben zu lassen, sehr wesentlich auch auf Betreiben des Innsbrucker Tourismusverbandes vorgelegt.³⁴ Nicht weniger bezweifle ich, dass Aktivitäten auf dem Feld des *kulturellen Erbes* auch nur mittelfristig Orientierungssicherheit in einer zunehmend undurchschaubareren Welt zu geben im Stande sind. Dazu ist die Auswahl von ‚kulturellen Erbstücken‘, wie ich gerade eben sagte, zu sehr von Einzelinteressen bestimmt. Ein übergeordnetes Konzept für eine reflektierte Auswahl zu liefern wäre freilich auch ein schwieriges Unterfangen, und dessen Umsetzung gestaltete sich vermutlich noch schwieriger. Bleibt die Frage, wie wir die unübersehbare Konjunktur des *kulturellen Erbes* anders verstehen könnten.

Damit komme ich auf die erste Argumentationstradition zurück, die, die oben paraphrasierten Ausführungen Lübkes über Musealisierung und Denkmalschutz, Regionalismus und Historisierung machten es bereits deutlich, auf das viel strapazierte Modell der Kompensation hinführt. Dieses gilt es nun etwas genauer zu betrachten. Einem Vorschlag von Ruth und Dieter Groh folgend möchte ich dabei eine in der philosophischen Anthropologie verankerte allgemeine ‚Kompensationstheorie‘ von der allein auf eine Legitimation der Geisteswissenschaften reduzierten ‚Kompensationsthese‘

abheben³⁵. Beide sind für unser Thema wichtig. Hinter der Kompensationsthese, die von Odo Marquard auf die Formel „Je moderner die Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften“³⁶ gebracht wurde, steht, verkürzt ausgedrückt, die Vorstellung, die Aufgabe der Geisteswissenschaften läge bzw. erschöpfe sich in der Kompensation von Modernisierungsschäden, die durch den „beschleunigten Fortschritt im wissenschaftlich-technisch-industriellen Sektor“ hervorgerufen würden. Die Geisteswissenschaften erfüllen, so die These, diese Aufgabe, „indem sie Geschichten von gestern erzählen: Sensibilisierungs-, Bewahrungs- und Orientierungsgeschichten [...]“.³⁷

An dieser in erster Linie von Marquard vertretenen Idee wurde wiederholt Kritik geübt.³⁸ Ich erwähne lediglich die für unseren Zusammenhang wichtigen Aspekte. Die Kompensationsthese gründe, so der erste, nicht von der Hand zu weisende Einwand, auf einem statischen, rückwärtsgewandten, reduzierten Kulturbegriff, der die Geisteswissenschaften auf kompensierende, bewahrende, ausgleichende Aufgaben reduzieren möchte. Dies mag für manche ihrer Disziplinen angehen, für andere, so etwa die Europäische Ethnologie in ihrem Selbstverständnis als moderne Kulturwissenschaft, nicht. Kritik geübt wurde außerdem an der zugrunde gelegten Konzeption von Fortschritt, derzufolge dieser nur von technisch-naturwissenschaftlichen Fächern ausgehe. Damit unterstellt die Kompensationsthese den Primat der Naturwissenschaften und engt zugleich die Geisteswissenschaften auf eine „gesellschaftsstabilisierende Kompensationsfunktion“ ein. Eine solche Bestimmung der Geisteswissenschaften erscheint auf jeden Fall zu eng. Joachim Ritter, auf den sich vor allem Odo Marquard in seiner Begründung der Kompensationsthese bezieht, hat zudem, auch das ist nicht unbedeutend, selbst nur einmal von Kompensation gesprochen. Er tat dies 1961 in einer universitätspolitischen Rede, in der er eine Antwort auf Helmut Schelskys³⁹ Verabschiedung der Humboldt'schen Idee der Universität zu geben versuchte.⁴⁰ Die Kompensationsthese entstand also gewissermaßen in einer Rückzugssituation und ist selbst, wie Ruth und Dieter Groh meinen, „ein Kompensationsphänomen“. Dass dieser Versuch der Legitimation der Geisteswissenschaften nicht wirklich von Erfolg gesegnet war, stellt die derzeitige, prekäre Situation der Geisteswissenschaften in den aktuellen strukturellen Umbildungsprozessen an deutschen und österreichischen Universitäten, leider, muss man sagen, sehr eindrücklich unter Beweis.

Dies führt zurück zu unserer Frage, inwieweit die allgemeine übergeordnete Kompensationstheorie als Erklärungsmodell für die Konjunktur des Erbes dienlich sein kann. Ich erinnere dazu an den vorangegangenen Abschnitt, in dem anhand Lübke'scher Überlegungen über Musealisierung und Denkmalschutz, Regionalismus und Historisierung Argumentationstraditionen, an die sich die gegenwärtige Konjunktur des

Erbes anschließen lässt, aufgezeigt wurden. Hermann Lübke vermutet nun sowohl in den Bemühungen zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit, wie auch in jenen zur Bewahrung und Revitalisierung von Herkunftskulturen identitätssichernde und -stärkende Kompensationsbemühungen. Ihre Hintergründe lägen in „Erfahrungsverlusten“ sowie in „Vergangenheitsverlust“ und „Zukunftsgewissheitsschwund“, die letztlich beide durch das rasante Tempo der zivilisatorischen Veränderungen verursacht seien.⁴¹ Es spricht gewiss einiges dafür, diese Überlegungen auf die Konjunktur des *kulturellen Erbes* zu übertragen, denn diese erscheint in der Tat, zumindest teilweise, als eine Fortführung bzw. Weiterentwicklung der genannten Bewahrungs- und Revitalisierungstendenzen. Das hieße also: Auch die Konjunktur des *kulturellen Erbes* hätte kompensative Funktion. Auch sie kompensiere „Erfahrungsverluste“, „Vergangenheitsverlust“, „Zukunftsgewissheitsschwund“, eine Argumentation, die auf den ersten Blick eine gewisse Logik und Überzeugungskraft hat. Aber auch hier ist zu bezweifeln, ob die vielfältigen Ausprägungen des Erbebooms damit ausreichend erklärt werden können. Auf jeden Fall ist auch bei diesem Erklärungsansatz nach den Erfolgsaussichten zu fragen. Auch hier melde ich meine Bedenken an, diesmal am Gelingen der Kompensationsbestrebungen. Vor allem auf längere Sicht halte ich nicht dafür, dass durch die ständige Berufung auf Vergangenes und Vergehendes, durch Bewahrungs- und Revitalisierungsgesten so genannte Fortschritts- bzw. Modernisierungsschäden kompensiert werden können. Und wenn ich bedenke, dass etwa auch Martin Scharfe dem Historismus und Musealismus das Potential abspricht, „Verunsicherungen und Zerstörungen, die dem Fortschritt zu verdanken sind [...]“ kompensieren zu können⁴², befinde ich mich mit meiner Einschätzung in guter Gesellschaft. Und ich bleibe in dieser, wenn ich sage, dass wie beim Musealismus und Historismus auch bei der Konjunktur des *kulturellen Erbes* dessen zeichenhafte Bedeutung von Interesse ist. Wir müssen also fragen, was zeigt die Konjunktur des *kulturellen Erbes* an, worauf verweist sie? Was ist eigentlich mit Fortschritts- bzw. Modernisierungsschäden gemeint?

Es spricht einiges dafür, gerade auch dann, wenn man die kompenstationstheoretische Argumentation weiterverfolgt, in der gegenwärtigen Konjunktur des *kulturellen Erbes* Indizien einer, ich sage einmal, gesellschaftlichen und kulturellen Krise zu vermuten, ausgelöst durch „Erfahrungsverluste“, „Vergangenheitsverlust“, „Zukunftsgewissheitsschwund“, um in der Diktion Lübkes zu bleiben. Hier könnte noch eine Reihe ähnlicher Einschätzungen für die Konstatierungen desselben Phänomens angeführt werden. Jürgen Habermas sprach etwa von „Diskontinuität“⁴³ und Traditionsabbruch⁴⁴ und Michael Theunissen von „Verlust der Innerlichkeit“, „Kontaktverlust als Preis der Modernisierung“ und der Erfahrung eines „Fremdgewordenseins der Welt“⁴⁵. Damit mag zwar der Befund untermauert sein, die Ursache der Krise ist damit aber nicht er-

fasst. Ich bleibe noch ein weiteres Mal in der Gesellschaft Martin Scharfes, der bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was Musealismus und Historismus anzeigen könnten, in eine Richtung verweist, die Günter Anders als „prometheisches Gefälle“ bezeichnete. Anders sprach damit ein Grundphänomen des modernen Menschen an, das er als „A-synchronisiertheit der verschiedenen menschlichen ‚Vermögen‘, namentlich die A-synchronisiertheit des Menschen mit seinen Produkten“⁴⁶ bezeichnete. Dahinter stehe ein *Gefälle* zwischen den verschiedenen „Vermögen“ des Menschen, etwa zwischen „Wissen und Gewissen“, „Tun und Fühlen“, „Machen und Vorstellen“, vor allem aber zwischen „dem produzierten *Gerät* und dem (nicht auf den „Leib“ des Geräts zugeschnittenen) *Leib* des Menschen“. Das Gefälle ergebe sich daraus, dass jeweils das eine *Vermögen* gegenüber dem anderen einen Vorsprung habe. So könne der Mensch zwar eine Wasserstoffbombe *machen*, sich aber nicht die Konsequenzen dieser Erfindung *vorstellen*.⁴⁷

Kann man nun die Konjunktur des *kulturellen Erbes* ebenso wie Musealismus und Historismus (bzw. im Gefolge beider Strömungen) als ein Symptom des „prometheischen Gefälles“ verstehen, als einen Ausdruck der „A-synchronisiertheit“ des Menschen mit seinen Produkten? Mit unserem *Tun*, *Machen*, *Wissen* und mit unseren *Produkten* sind wir längst im 21. Jahrhundert angekommen, mit unserem *Fühlen*, *Gewissen*, *Vorstellen* und unserem *Leib*, der in den Worten von Günter Anders „noch heute behängt [sei] mit seinen folkloristischen Lumpen“⁴⁸, humpeln wir aber weit hinterher, trauern wir vergangenen Zeiten nach bzw. idealisieren diese in Historisierungs-, Musealisierungs- und Regionalisierungsgebärden, aber ebenso in den Bewahrungs- und Revitalisierungsbestrebungen der Konjunktur des *kulturellen Erbes*. Das *kulturelle Erbe* wäre demnach also ein sichtbares Zeichen menschlicher A-Synchronisiertheit in der späten Moderne.⁴⁹ Das hat in der Tat einiges an Überzeugungskraft. Viele der eingangs formulierten Fragen bleiben zwar noch weitgehend offen, obwohl sie teilweise eine Relativierung erfahren. Wir haben aber möglicherweise eine Position gefunden, von der aus Antworten leistbar sein könnten.

- ¹ Ulf Hannerz: *Transnational Connections. Culture, people, places*. London, N.Y. 1996, 24.
- ² Jakob Tanner: *Erinnern/Vergessen*. In: Stefan Jordan (Hg.): *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart 2002, 77-81, hier 77.
- ³ Vgl. dazu ausführlich *Harald Weinrich: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München ²1997, insbesondere 21-26.
- ⁴ Vgl. *Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1876). In: KSA in 15 Bd., hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München ²1988, I, 245-334.
- ⁵ Ebd., 250.
- ⁶ Ebd.; Sperrung i. Orig.
- ⁷ Ebd., 257.
- ⁸ Siehe dazu ausführlicher *Ingo Schneider: Wiederkehr der Traditionen? Zu einigen Aspekten der gegenwärtigen Konjunktur des kulturellen Erbes*. In: *ÖZV*, LIX/108 (2005), 1-20.
- ⁹ Siehe dazu den Beitrag von *Peter Strasser* in diesem Heft.
- ¹⁰ *Unesco Universal Declaration on Cultural Diversity*. 2002. Quelle: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>. Diese Definition von Kultur wird im Grunde genommen seit der *World Conference on Cultural Policies. Mondiacult* (Mexico City 1982) vertreten.
- ¹¹ Vgl. *Walter Prigge* (Hg.): *Bauhaus Brasilia Auschwitz Hiroshima. Weltkulturerbe des 20. Jahrhunderts: Modernität und Barbarei*. Berlin 2003 (= Edition Bauhaus, 12), 96 ff. u. 160 ff.
- ¹² Vgl. z.B. den Beitrag von *Margret Haider* in diesem Heft.
- ¹³ *Schneider* (wie Anm. 8).
- ¹⁴ Es gibt gegenwärtig eine kaum überschaubare Zahl an größeren und kleineren Digitalisierungsprojekten von *kulturellem Erbe*. Einen Überblick über entsprechende Projekte in den Niederlanden bietet <http://www.cultuurtechnologie.net/>; für Deutschland sei auf das Göttinger Digitalisierungszentrum und die Liste der DFG-Projekte verwiesen: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de/de-old/projects/>, für Österreich lediglich auf die „Austrian Digital Heritage Initiative“. <http://www.digital-heritage.at/>.
- ¹⁵ Vgl. *Martin Scharfe: Menschenwerk. Erkundungen über Kultur*. Köln, Weimar u. Wien 2002, 228 f.
- ¹⁶ *Barbara Kirshenblatt-Gimblett: From Ethnology to Heritage: The Role of the Museum*. SIEF Keynote, Marseilles 2004, 1. Online unter: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf> (Stand: 07.03.2005).
- ¹⁷ Vgl. dies.: *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley u.a. 1998, 149 f.
- ¹⁸ Ebd.
- ¹⁹ Die Liste der masterpieces kann auf der offiziellen Website „Presentation of the Masterpieces 2001-2003“ nachgelesen werden. Quelle: <http://www.unesco.org/culture/intangible-heritage/masterpiece.php?lg=en>. Die „Meisterstücke“ werden in sechs Bereiche untergliedert: „1. cultural spaces, 2. traditional knowledge and know how, 3. oral traditions and expressions, 4. performing arts, 5. traditional music, 6. rituals and festive events“.
- ²⁰ *Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Intangible Heritage as metacultural production*. In: *Museum No.* 221-222, 56 (2004), H. 1-2, 56.
- ²¹ Siehe dazu näheres auf der UNESCO Website der Masterpieces 2001 (wie Anm. 19).
- ²² Siehe dazu z.B. *Martin Scharfe: Aufhellung und Eintrübung. Zu einem Paradigmen- und Funktionswandel im Museum 1970-1990*. In: *Susanne Abel* (Hg.): *Rekonstruktion von Wirklichkeit im Museum. Tagungsbeiträge der Arbeitsgruppe „Kulturhistorische Museen“ in der deutschen Gesell-*

schaft für Volkskunde. Hildesheim 1992 (= Mitteilungen aus dem Roemer-Museum Hildesheim. Abhandlungen, N.F. 3), 53-65.

²³ *Hermann Lübke: Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts.* Graz, Wien u. Köln 1983 (= Herkunft und Zukunft, 1).

²⁴ Ebd., 13.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 25.

²⁷ Auf die Problematik solcher Bestrebungen wurde bereits weiter oben eingegangen.

²⁸ *Lübke* (wie Anm. 23), 27.

²⁹ Ebd., 33 ff.; diese Begriffe verwendet Lübke an mehreren Stellen seines Buches.

³⁰ Ebd., 54.

³¹ Ebd., 57.

³² Siehe dazu auch *Anthony Giddens: Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft.* In: Ulrich Beck, ders. und Scott Lash: *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse.* Frankfurt/M. 1996, 113-194.

³³ *Aleida Assmann: Speichern oder Erinnern? Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon.* In: Moritz Csáky u. Peter Stachel (Hgg.): *Speicher des Gedächtnisses: Bibliotheken, Museen, Archive.* Wien 2001, 15-29, hier 28.

³⁴ Vgl. Ein Glassturz für Innsbruck. In: *Tiroler Tageszeitung* Nr. 270, Sa./So., 20./21.11.04, 19; Unsicheres Weltkulturerbe in Innsbruck. In: *Der Standard*, Printausgabe, 19.02.05.

³⁵ *Ruth u. Dieter Groh: Zur Entstehung und Funktion der Kompensationsthese.* In: diess.: *Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur.* Frankfurt/M. 1991, 150-170.

³⁶ *Odo Marquard: Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften.* In: ders.: *Apologie des Zufälligen.* Stuttgart 1985, 98-116.

³⁷ *Groh u. Groh* (wie Anm. 35), 151 f.

³⁸ *Herbert Schnädelbach: Kritik der Kompensationstheorie.* In: *Kursbuch*, 91 (1988), 35-45; *Groh u. Groh* (wie Anm. 35); *Scharfe* (wie Anm. 22).

³⁹ *Helmut Schelsky: Einsamkeit und Freiheit. Zur sozialen Idee der deutschen Universität.* Münster 1960; ders.: *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen.* Erweiterte Fassung. Reinbek 1963.

⁴⁰ *Joachim Ritter: Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft.* In: ders.: *Subjektivität.* Frankfurt/M. 1974, 105-140.

⁴¹ *Lübke* (wie Anm. 23); siehe auch *Pierre Nora: Gedächtnis.* In: *Transit. Europäische Revue*, 22 (2002). Quelle: <http://www.iwm.at/t-22txt7.html> (Stand: 07.03.05).

⁴² *Scharfe* (wie Anm. 22), 59.

⁴³ *Jürgen Habermas: Einleitung.* In: ders.: *Stichwort zur „Geistigen Situation der Zeit“.* I. Frankfurt/M. 1980, 24 ff.

⁴⁴ Ders.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt/M. 1973.

⁴⁵ *Michael Theunissen: Produktive Innerlichkeit.* In: *Frankfurter Hefte (FH-extra)*, 6 (1984), 103-110.

⁴⁶ *Günter Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution.* München 1956. München 1988, 17; vgl. *Scharfe* (wie Anm. 22), 59 f.

⁴⁷ Ebd., 16 f.

⁴⁸ Ebd., 17.

⁴⁹ Dass in der Praxis des *kulturellen Erbes* vielfach wirtschaftliche, häufig touristische Interessen im Vordergrund stehen, widerspricht einer solchen Einschätzung keineswegs.