



Forschungszentrum Karlsruhe
in der Helmholtz-Gemeinschaft

Wissenschaftliche Berichte
FZKA 7497

Interdependenzen zwischen kulturellem Wandel und nachhaltiger Entwicklung

G. Banse, O. Parodi, A. Schaffer* (Hrsg.)

**Institut für Technikfolgenabschätzung und
Systemanalyse**

***Institut für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsforschung,
Universität Karlsruhe**

September 2009

Forschungszentrum Karlsruhe

in der Helmholtz-Gemeinschaft

Wissenschaftliche Berichte

FZKA 7497

Interdependenzen zwischen kulturellem Wandel und nachhaltiger Entwicklung

Gerhard Banse, Oliver Parodi, Axel Schaffer* (Hrsg.)

Institut für Technikfolgenabschätzung und
Systemanalyse

*Institut für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsforschung,
Universität Karlsruhe

**Forschungszentrum Karlsruhe GmbH, Karlsruhe
2009**

Dieser Bericht enthält die Ergebnisse des 9. Weimarer Kolloquiums, das im Oktober 2008 mit Unterstützung der Vereinigung für Ökologische Ökonomie e. V. in Weimar stattfand. Der Bericht entstand in Kooperation des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Forschungszentrum Karlsruhe (Gerhard Banse und Oliver Parodi) und des Instituts für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsforschung, Universität Karlsruhe (Axel Schaffer).

Dieser Bericht ist online erhältlich unter:
<http://bibliothek.fzk.de/zb/berichte/FZKA7497.pdf>
<http://www.itas.fzk.de/deu/lit/2009/baua09a.pdf>

Für diesen Bericht behalten wir uns alle Rechte vor

Forschungszentrum Karlsruhe GmbH
Postfach 3640, 76021 Karlsruhe

Mitglied der Hermann von Helmholtz-Gemeinschaft
Deutscher Forschungszentren (HGF)

ISSN 0947-8620

urn:nbn:de:0005-074977

Interdependencies between Cultural Change and Sustainable Development

Interdependenzen zwischen kulturellem Wandel und nachhaltiger Entwicklung

Abstract

Step by step, the cultural perspective is becoming an aspect in the debates on sustainable development. This publication provides a sound scientific contribution to that debate by opening up the subject of cultural sustainability in an interdisciplinary way without hasty restrictions or exclusions.

Based on this principle, the subject is discussed in the conflicting fields of cultural heritage, globalisation and technological change. At the same time, such an emerging topic also requires a detailed methodological discussion which finally aims at an adequate specification of the subject. Therefore texts relating to cultural sciences are as essential as conceptual contributions from the field of sustainability research.

The common goal of these contributions, which were put up for discussion during the 9th Weimar Colloquium in 2008, is to identify the importance of culture and/or cultural change for a sustainable development. However, a final conclusion on this is neither possible nor intended at this point of time. The contributions approach the concept of cultural sustainability from different perspectives and disciplines; a concept which mainly concentrates on the question how a cultural change that leads our societies to a sustainable development can be initiated.

Zusammenfassung

Die kulturelle Perspektive findet nach und nach Eingang in die Debatten um eine nachhaltige Entwicklung. Der vorliegende Band leistet hierfür einen wissenschaftlich fundierten Beitrag, indem er das Themenfeld der kulturellen Nachhaltigkeit in interdisziplinärer Weise öffnet und dabei auf vorschnelle Ab- und Ausgrenzungen verzichtet.

Diesem Grundsatz folgend wird die Diskussion inhaltlich im Spannungsfeld von kulturellem Erbe, Globalisierung und technologischem Wandel geführt. Gleichzeitig erfordert ein so junges Thema auch eine eingehende methodische Diskussion, die letztlich darauf abzielt, das aufgespannte Themenfeld angemessen einzugrenzen. Kulturwissenschaftliche Texte sind dabei ebenso unverzichtbar wie konzeptionelle Beiträge aus der Nachhaltigkeitsforschung.

Gemeinsames Ziel der Beiträge, die im Rahmen des 9. Weimarer Kolloquiums 2008 zur Diskussion standen, ist es, die Bedeutung der Kultur bzw. des kulturellen Wandels für eine nachhaltige Entwicklung zu identifizieren. Ein abschließendes Fazit hierüber ist zu diesem Zeitpunkt weder möglich noch gewollt. Aus unterschiedlichen Perspektiven und Disziplinen nähern sich die Beiträge dem Konzept der kulturellen Nachhaltigkeit, das sich vor allem der Frage widmet, wie es gelingen kann, einen Kulturwandel herbeizuführen, der unsere Gesellschaften auf den Pfad einer nachhaltigen Entwicklung einschwenken lässt.

Inhaltsverzeichnis

1 - Vorwort <i>Gerhard Banse, Oliver Parodi & Axel J. Schaffer</i>	1
2 - Kultureller Wandel & Nachhaltigkeit Bericht zum 9. Weimarer Kolloquium (30.-31. Oktober 2009) <i>Susanne Hartard</i>	3
3 - Kultur und Kulturalität – Annäherungen an ein vielschichtiges Konzept <i>Robert Hauser & Gerhard Banse</i>	7
4 - Von der kulturellen Dimension nachhaltiger Entwicklung zur Kultur nachhaltiger Entwicklung <i>Jürgen Kopfmüller</i>	25
5 - Kulturelle Nachhaltigkeit – Vom magischen Dreieck zum magischen Viereck <i>Carsten Stahmer</i>	39
6 - Drei Schritte in Richtung einer Kultur der Nachhaltigkeit <i>Oliver Parodi</i>	55
7 - Kulturerbe: Dilemmata des Bewahrens im Wandel <i>Caroline Y. Robertson-von Trotha</i>	71
8 - Die Magie der Dinge – Materielle Güter, Identität und Metaphysische Lücke <i>Renate Hübner</i>	85
9 - Im Spannungsfeld von internationaler ökonomischer Verflechtung und sozio-kultureller Globalisierung <i>Jan S. Kowalski & Axel J. Schaffer</i>	109
10 - Innovationskultur – Entstehung und Wirkung von geteilten mentalen Modellen <i>Dirk Fornahl</i>	119
11 - Kulturpatriotismus im klassischen Weimar <i>Jürgen Schramke</i>	127
12 - Ausgewählte Publikationen zum Thema Kulturelle Nachhaltigkeit	137
13 - Autoren	145

1 Vorwort

Gerhard Banse, Oliver Parodi & Axel Schaffer

Die kulturelle Perspektive, die im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte bislang höchstens als Beiwerk der sozialen Nachhaltigkeit Eingang in den politischen Diskurs fand, etabliert sich nach und nach als eigenständige Dimension der Nachhaltigkeit. So haben sich beispielsweise die Mitglieder des Weltverbands der Städte und Kommunen (UCLG – United Cities and Local Governments) in der „Agenda 21 für Kultur“ darauf verständigt, die Bewahrung der kulturellen Vielfalt ins Zentrum ihres nachhaltigen Entwicklungsprozesses zu stellen. Damit folgen die Städte und Kommunen der UNESCO, die dem kulturellen Wandel im Rahmen der UN-Dekade Bildung für nachhaltige Entwicklung eine Schlüsselrolle zugesteht. Begleitet wird der aufkommende politische Diskurs von einer zunehmenden Intensivierung der wissenschaftlichen Debatte. Die isolierte Betrachtung bietet dabei die Chance, das facettenreiche Spektrum der kulturellen Nachhaltigkeit aus unterschiedlichen Blickwinkeln näher zu beleuchten.

Der vorliegende Band zur kulturellen Nachhaltigkeit leistet einen Beitrag zur Diskussion, indem er einerseits eine Öffnung des Themas anstrebt und dabei, gleich einem Brainstormingprozess, ganz bewusst auf Ab- und Ausgrenzungen verzichtet. Diesem Grundsatz folgend wird die Diskussion inhaltlich im Spannungsfeld von kulturellem Erbe, Globalisierung und technologischem Wandel geführt.

Gleichzeitig erfordert ein so junges Thema auch eine eingehende methodische Diskussion, die letztlich das Ziel hat, das aufgespannte Feld angemessen einzugrenzen. Kulturwissenschaftliche Texte sind dabei ebenso unverzichtbar wie konzeptionelle Beiträge aus der Nachhaltigkeitsforschung.

Ein Fazit ist zu diesem Zeitpunkt weder möglich noch gewollt. Da die Chancen einer ökologisch, ökonomisch und sozial nachhaltigen Entwicklung aber entscheidend von unserer Art (miteinander) zu leben – also von unserer Kultur – abhängen, kommt der kulturellen Dimension der Nachhaltigkeit zweifellos eine zentrale Rolle zu, die es in weiterführenden Arbeiten noch näher zu analysieren gilt.

Die in diesem Band enthaltenen Texte sind aus einem Workshop hervorgegangen, der im November des vergangenen Jahres stattfand. Vorangestellt ist ihnen der Wiederabdruck eines Berichts, der in der Zeitschrift „Technikfolgenabschätzung. Theorie und Praxis“ erschienen ist. Das dort Ausgeführte über Hintergrund und Verlauf des Workshops braucht deshalb an dieser Stelle nicht vorweggenommen zu werden. In der Tradition der Weimarer Kolloquien und auch im Sinne einer Nachhaltigkeit, die letztlich im Konkreten zu verorten ist, schließt der Band mit einem Beitrag über Kultur und Politik im klassischen Weimar.

Es ist den Herausgebern ein Bedürfnis, sich bei den Autoren für das Bereitstellen ihrer Beiträge zu bedanken. Wir stellen sie hiermit der interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung und hoffen auf anregende Rezeption.

Karlsruhe im Juli 2009

2 **Kultureller Wandel & Nachhaltigkeit** **Bericht zum 9. Weimarer Kolloquium (30.-31. Oktober 2009)¹**

Susanne Hartard

Die von Carsten Stahmer (ehemals Statistisches Bundesamt und Universität Heidelberg) und Susanne Hartard (damals Bauhaus-Universität Weimar) 1999 gegründeten Weimarer Kolloquien haben das Ziel, realistische Zukunftsbilder einer nachhaltigen Gesellschaft zu entwickeln. Sie haben ihre Wurzeln in der Vereinigung für Ökologische Ökonomie. Das Weimarer Kolloquium hat sich abseits des üblichen Tagungsbetriebes als persönlich geprägtes wissenschaftliches Kolloquium mit starkem interdisziplinärem Charakter und einer überschaubaren Teilnehmerzahl (ca. 15 bis 20) etabliert. Die Weimarer Kolloquien werden gegenwärtig alle ein bis zwei Jahre im Herbst abgehalten und durch Susanne Hartard (Umwelt-Campus Birkenfeld Fachhochschule Trier) und Axel Schaffer (Universität Karlsruhe (TH)) geleitet.

Zu den Weimarer Kolloquien liegt eine Reihe wissenschaftlicher Buchpublikationen vor: Stoffflussanalyse und Nachhaltigkeitsindikatoren (Hartard/Stahmer 2000), Bewertung von Nachhaltigkeitsstrategien (Hartard/Stahmer 2001), Sozio-ökonomische Berichtssysteme (Hartard/Stahmer 2002), Analyse von Lebenszyklen (Statistisches Bundesamt 2004), die Halbtagsgesellschaft – konkrete Utopie für eine zukunftsfähige Gesellschaft (Hartard/Schaffer/Stahmer 2006) und Ressourceneffizienz im Kontext der Nachhaltigkeitsdebatte (Hartard/Schaffer/Giegrich 2008).

Ziel der Weimarer Kolloquien 2008 und 2009 ist die (Weiter-)Entwicklung des Konzepts der kulturellen Nachhaltigkeit. Die Fähigkeit, eine ökologisch, ökonomisch und sozial nachhaltige Entwicklung zu etablieren, hängt entscheidend auch von unserer Art (miteinander) zu leben – also von unserer Kultur – ab. Wie kann es gelingen, einen Kulturwandel herbeizuführen, der unsere Gesellschaften nachhaltig werden lässt? Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung wird der Zusammenhang von Kultur und Nachhaltigkeit immer bedeutsamer.

Auf dem 9. Weimarer Kolloquium *Interdependenzen zwischen kulturellem Wandel und nachhaltiger Entwicklung* Ende Oktober 2008 in Weimar wurden in einer ersten Annäherung aus verschiedenen Blickwinkeln der Kulturbegriff in seinen verschiedenen Facetten beleuchtet und die Verbindung zwischen Nachhaltigkeit und Kultur diskutiert. Definitionen des Begriffes „Kultur“ und der damit verbundenen Begriffsvielfalt und Geschichte (z. B. Brockhaus Online: cultura = lateinisch »Bebauung«, »Pflege« des Körpers und Geistes...) zeigen unter anderem die materielle und immaterielle Seite des Kulturbegriffes.

Die Annäherung an Kultur und Kulturalität erscheint durch Paradoxien von Kultur wie etwa Vereinheitlichung und Differenzierung oder Kontinuität und Wandel erschwert. Kultur definiert sich als „Ergebnis menschlicher Lebens- und Daseinsbewältigung in einer Kommunikations- und Handlungsgemeinschaft in einer bestimmten „Umwelt“ (Ban-

¹ Der Beitrag ist zuerst erschienen in der Zeitschrift TATuP – Technikfolgenabschätzung, Theorie und Praxis, Heft 1/2009, S. 126-128 (Kürzungen dieser Fassung sind durch [...] gekennzeichnet). Die Herausgeber danken der TATuP-Redaktion für die Erlaubnis zum Nachdruck.

se/Metzner-Szigeth). Kultur scheint vor allem in drei Elementen verankert: in einem Kollektiv von Personen (häufig als Gemeinschaft gedacht), an geographische Räume gebunden und in einer zeitlichen Folge und historischen Tradition. Nachhaltige Entwicklung und Kultur treffen sich in ihrer Eigenschaft der Kontinuität (Robert Hauser und Gerhard Banse, Karlsruhe).

Kultur ist jedoch mehr als Kontinuität, eine Bewertungskomponente kommt hinzu. Der UNESCO-Konvention zum Weltkulturerbe liegen bewertende Faktoren zugrunde. Neben dem materiellen Weltkulturerbe definiert die UNESCO-Konvention das immaterielle Weltkulturerbe als „Gebräuche, Ausdrucks- und Darstellungsformen, tradiertes Wissen, Kunstfertigkeiten sowie Instrumente, künstlerische Objekte und Kulturräume, welche Gemeinschaften, Gruppen und gegebenenfalls auch Individuen als Teil ihres kulturellen Erbes wahrnehmen“. Kulturstandards helfen, Kultur zu kommunizieren und zu bewahren. In einer globalisierten Welt dienen Kulturstandards der allgemeinen Völkerverständigung und einem verantwortlichen Handeln. Das Bewahren von Kulturerbe unterliegt jedoch dem Dilemmata des Bewahrens im Wandel (Caroline Robertson-von Trotha, Karlsruhe).

Abbildung 2.1: Beispiel zum Dilemmata des Bewahrens: Die Entscheidung des Baus der Weimarer Europäischen Jugendbildungs- und Jugendbegegnungsstätte EJBW (dem Tagungsort) stand vor dem Dilemma, dass sie mit dem Bau der EJBW in Kauf nahm, das Gartengrundstück des bekannten Weimarer Gelehrten Johann Karl August Musäus (1735 – 1787), der fünf „Legenden von Rübezahl“ in seine „Volksmärchen der Deutschen“ aufnahm, nachhaltig zu verändern.



Quelle: „Rübezahl“, Ausschnitt aus einer Zeichnung und Radierung von Ludwig Richter (1848), zitiert in: <http://www.goethezeitportal.de>

Welches Verhältnis Kultur und Nachhaltigkeit tragen, wurde auf der Basis bestehender Säulenkonzepte und der Integrativer Nachhaltigkeitsstrategie thematisiert. In der Nationalen Nachhaltigkeitsstrategie der Bundesregierung wird der Kulturbegriff nicht sichtbar umgesetzt. Es ist ein Kulturdefizit in der Nachhaltigkeitsdebatte zu konstatieren (Jürgen Kopfmüller, Karlsruhe). Nachhaltige Konzepte bedürfen der Kontextualisierung, d. h. etwa der Export von Umwelttechnik bedarf der Berücksichtigung lokaler Kontexte. Es bedarf der Neubewertung und Öffnung des Traditionsbegriffes. Insbesondere der regionalen Tra-

ditionspflege im Sinne des bekannten Agenda21-Mottos „Global Denken, lokal handeln“ kommt eine besondere Bedeutung zu (Carsten Stahmer, Wiesbaden).

Einen wichtigen Bestandteil der Nachhaltigkeitsdiskussion bildet die Konsumforschung. Verbraucher erwerben Güter wegen ihrer Gebrauchsfunktion und/oder Symbolfunktion. Symbole dienen als Mittel, um die Grenzen der lebensweltlichen physischen Erfahrung zu überschreiten. Die Symbolfunktion eines Produktes kann in einem anderen kulturellen Kontext sehr unterschiedlich aussehen. Zur materiellen Entlastung im Sinne der Nachhaltigkeit dienen Effizienzgewinne bei der Produktion von Gütern. Die metaphysische Entlastung wird durch das Suffizienzleitbild („Weniger ist Mehr“) bzw. eine mehr an Dienstleistungen orientierten Gesellschaft angestrebt. Dabei stellt sich die Frage der Änderung von habitualisierten Gewohnheiten (Renate Hübner, Klagenfurt, Österreich).

Die Kultur der Nachhaltigkeit hat zwei Seiten, die im Wechselspiel stehen: das Kollektiv und das Individuum. Unsere Kultur erscheint bislang nicht nachhaltig. Als wichtig erachtet wird die Überwindung der klassischen Trennung von Natur und Kultur wie auch die Kultivierung von Technik. Bei der Kultivierung von Technik kommen Aspekte hinzu, wie etwa die gesellschaftliche Akzeptanz, ethische Vertretbarkeit und ästhetische Angemessenheit von Produkten. Bei der bisherigen Technikentwicklung wird gemäß Luhmann die „Welt im Übrigen“ ausgeschaltet. Funktionierende und nachhaltige Technik der Zukunft muss aber auch kulturelle Sachverhalte abbilden und kontrollieren (Oliver Parodi, Karlsruhe).

Durch die geographische und soziale Nähe bieten sich in einer Region besondere Chancen sozialer Lernprozesse. Es wurde die Bedeutung von Regionalen Vorbildern vorgestellt, so genannte geteilte mentale Modelle. Durch bekannte Vorbilder erhöht sich die Akzeptanz z.B. von innovativer Technik oder neuen Geschäftsgelegenheiten. Damit erhöht sich die Chance des Diffundierens nachhaltiger Konsummuster [...] (Dirk Fornahl, Bremen).

Der Globalisierungsindex der ETH Zürich (KOF-Index) misst die wirtschaftliche, soziale und politische Dimension der Globalisierung. Indikatoren der soziokulturellen Globalisierung im KOF-Index sind z.B. die Zahl internationaler Flüge oder Überweisungen. Die soziokulturelle Globalisierung geht einher mit der ökonomischen Globalisierung, dem zunehmendem kulturellem Handel (z. B. Bücher, Musik, Filme), ansteigender Lebenszufriedenheit und zunehmender Klimabelastung. Kritisch stellt sich bei den vorgestellten Ergebnissen die Frage nach dem Verlust bzw. Möglichkeiten des Bewahrens kulturellen und naturgebundenen Erbes (Axel Schaffer, Karlsruhe).

In der Tradition der Weimarer Kolloquien steht die enge Verknüpfung zum Kultur- und geschichtsträchtigen Tagungsort und Europäischen Kulturhauptstadt Weimar 1999. Der Vortrag „Kulturpatriotismus im klassischen Weimar“ erläuterte den gemeinnützigen und lokalpatriotischen Ansatz patriotischer Gesellschaften des 18. Jahrhunderts. In den kleinen Residenzen, wie der damaligen Residenz Sachsen, Weimar, Eisenach wurden partikuläre Ansätze gleichsam verfolgt wie kosmopolitische Ansätze mit der Öffnung zur und Übersetzung der Weltliteratur (Jürgen Schramke, Göttingen).

Ausblick

Kultureller Wandel & Nachhaltigkeit – das Weimarer Kolloquium 2008 wurde von allen Teilnehmern als spannende und fortsetzungswürdige erste Annäherung zum Thema aufgefasst. Die Breite des Themas und die interdisziplinär tradierte Begriffsentwicklung sind ein anspruchsvoller Hintergrund für einen strukturierten Wissenschaftlichen Dialog. Doch ist es auf der Tagung erfolgreich gelungen, die immaterielle und materielle Seite des Kultur-

begriffs mit Beispielen und disziplinären Ansätzen offen zu legen. Der durch die UNESCO-Konvention geschaffene Standard Weltkulturerbe und seine Kommunizierbarkeit regt vor dem Hintergrund der Nachhaltigkeitsstrategie in Deutschland an, die gegenwärtig unscharfe Rolle des Kulturbegriffs in der Nachhaltigkeitsdiskussion weiter zu klären. In 2009 ist die Fortführung der Kolloquien zur kulturellen Nachhaltigkeit geplant, um das Thema insgesamt ganzheitlicher und vollständiger zu fassen und eine anspruchsvolle wissenschaftliche Publikation zu ermöglichen.

[...]

3 Kultur und Kulturalität – Annäherungen an ein vielschichtiges Konzept²

Robert Hauser & Gerhard Banse

Wenn man den Beziehungen zwischen Nachhaltigkeit und Kultur nachspüren will, dann setzt das auch eine Reflexion der zugrundeliegenden Begrifflichkeiten voraus – nicht, um normierende Vorschläge zu unterbreiten, sondern um eine Verständigungsbasis zu schaffen bzw. zu offerieren. Hinsichtlich „Kultur“ ist das das Hauptanliegen der nachfolgenden Darlegungen, die, entsprechend der Verwendungsvielfalt des Wortes „Kultur“, ein breites konzeptionelles Spektrum umfassen, daraus aber einen Ansatz als Vorschlag für ein dem hier verfolgten Anliegen („Beziehungen zwischen Nachhaltigkeit und Kultur“) angemessenes Kulturverständnis herausheben.

3.1 Kulturbegriffe – Die Pluralität des Kulturbegriffs

Kultur nimmt bereits in der Antike eine zentrale Position im okzidentalen Denken ein. Der Kulturbegriff in seiner ursprünglichen antiken Bedeutung des lateinischen *cultūra* bezieht sich auf die Pflege des Ackers (vgl. etwa auch „Agrikultur“), Bearbeitung, Bestellung, Anbau, Landbau sowie geistige Pflege und Ausbildung intellektueller Fähigkeiten (vgl. Pfeiffer 1997, S. 743). Im Mittelalter spielt der Begriff kaum eine Rolle, erst gegen Ende des 17. Jh.s wird der Begriff Kultur, nachdem er schon vorher in lateinisch flektierter Form in deutschen Texten auftaucht, ins Deutsche integriert.

Darin liegt auch schon eine Schwierigkeit bei der Beschäftigung mit dem Kulturbegriff. Aufgrund der langen Begriffstradition existiert in den verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Teildisziplinen heute eine Vielzahl von Kulturbegriffen nebeneinander, die in unterschiedlicher Weise definiert und benutzt werden (vgl. Gerhards 2000, S. 16). Der Kulturbegriff ist daher auch in der einschlägigen Literatur alles andere als klar umrissen. So unterschiedliche Disziplinen wie Philosophie, Soziologie, Anthropologie, Kulturwissenschaft und interdisziplinäre Schulen wie die „Cultural Studies“ haben das, was aus ihrer Perspektive unter „Kultur“ zu verstehen ist, zu beschreiben und zu charakterisieren versucht. Die erkenntnistheoretische Forschung auf diesem Gebiet ist, historisch gesehen, vielfältig und wächst ständig weiter.

Die Vielfalt ist auch deshalb so groß, da es je nach Untersuchungsziel, -gegenstand und methode sinnvoll sein kann, einen anderen Kulturbegriff zu wählen. Generell lassen sich daher Kulturverständnisse hinsichtlich des Zugangs (qualitativ und quantitativ bzw. Mischformen) sowie der Untersuchungsebene (Mikro-, Meso- und Makroebene) unterscheiden. Selbst innerhalb der einzelnen Fachdisziplinen bleibt der Kulturbegriff jedoch oft vage und ambivalent. Die theoretischen Schwierigkeiten beginnen mit den vielen Formen, die Kultur annehmen kann, und enden mit den Paradoxien, auf die man unweigerlich bei der wissenschaftlichen Betrachtung des Phänomens Kultur stößt.

² Der vorliegende Beitrag basiert zu großen Teilen auf Hauser 2009.

Schwierigkeiten bereiten dabei vor allem drei (scheinbar) widersprüchliche Eigenschaften von Kultur (vgl. Demorgon/Molz 1996, S. 43f.):

1. *Kontinuität und Wandel*: Während Kultur auf der einen Seite durch Traditionen (Festtage, Gedenktage etc.) die Bewahrung des kulturellen Erbes sichert, entstehen, oft durch bestimmte Einflüsse initiiert, immer auch beständige neue Kulturmuster, -techniken und -praxen.
2. *Vereinheitlichung und Differenzierung*: Kultur wird häufig als Orientierung oder Standardisierung von Werten oder Verhalten – und damit als einheitlich – beschrieben, auf der anderen Seite finden sich aber auch individuelle Variationsspielräume, Subkulturen und Kleinstkollektive, die Kulturen divergent erscheinen lassen.
3. *Öffnung und Abgrenzung*: Kulturen – als Nationalkulturen verstanden – sind auf der einen Seite offen für andere Kulturen und kulturelle Strömungen (die auch ihren Wandel bewirken können), gleichzeitig stellen sie aber auch Abgrenzungen einer Gemeinschaft dar: nur wer die gemeinsamen Symbole, z. B. der Sprache, der Geschichte und der Institutionen, kennt und versteht, kann sich orientieren und sich entsprechend verhalten. Durch kulturadäquates Verhalten zeigt sich, wer dazu gehört und wer nicht.

3.2 Historisches – Die Genese des Kulturbegriffs

War das antike Kulturverständnis noch auf die Kultivierung (des Bodens, der Pflanzen oder auf die Ausbildung von Menschen) gerichtet, wird der Begriff ab dem 17. Jh. erweitert und z. T. neu definiert. In der Folgezeit wird der Kulturbegriff mit den drei großen Begriffen des aufklärerischen Denkens Kultur/Natur³ (vgl. Pufendorf 1686), Kultur/Zivilisation (vgl. Kant 1977) und Kultur/Leben (vgl. Freud 1989) in Beziehung gesetzt (vgl. Reckwitz 2000, S. 66ff.). In der Abgrenzung und Gegenüberstellung mit diesen erhält er jeweils eine andere konkrete Bedeutung. Die sich hieraus ergebenden Kulturdefinitionen können als „enge“ Kulturbegriffe bezeichnet werden. Sie benennen keine ontische Differenz, sondern lediglich verschiedene Aspekte ein und desselben Gegenstandes (vgl. Janich 2005, S. 21).

In der Aufklärung erfährt der Begriff durch Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder einen Popularisierungsschub im philosophischen Denken und wird zum Schlagwort. Gerade der zivilisatorische Kulturbegriff lässt sich auch heute noch im Alltagsverständnis von Kultur finden. So werden bis heute die „zivilisatorischen Errungenschaften“ wie etwa Theater, Kino oder Bücher als Kulturprodukte oder gar als Hochkultur bezeichnet. Darin spiegelt sich nicht zuletzt das westeuropäische Denken des späten 19. Jh.s wider, als man Völker noch nach ihren zivilisatorischen Errungenschaften bewertete, stets natürlich vor dem Hintergrund der eigenen „Kulturleistungen“ als Vergleich: Demnach gab es hoch entwickelte Kulturen und weniger bzw. gar nicht entwickelte Kulturen – in der Regel meinte man damit afrikanische oder amerikanische Ureinwohner. Diese waren nicht nur religionslos, also heidnisch, sondern eben auch kulturlos, also ohne Zivilisation.

Während Kant den Kulturbegriff in Verbindung mit dem Sittlichen normativ auflädt und ihn an die Zivilisation koppelt, entwickelt Herder aus Konzepten der Völkerpsychologie

³ Die Gegenüberstellung von „Natürlichem“ und „Kultürlichem“ findet sich bereits bei Aristoteles am Beispiel der Marmorstatue veranschaulicht: Ihre künstlich vom Menschen erzeugten Eigenschaften, mithin ihre Gestalt, sind an ihr genauso zu finden wie die bleibenden natürlichen Eigenschaften des Marmors (vgl. Janich 2005, S. 21).

den historisch-holistischen Kulturbegriff und rekontextualisiert diesen damit (vgl. Herder 1995): „Der holistische Kulturbegriff entuniversalisiert das Kulturkonzept, er kontextualisiert und historisiert es. Kultur ist keine ausgezeichnete Lebensform mehr, Kulturen sind vielmehr spezifische Lebensweisen einzelner Kollektive in der Geschichte, und der Kulturbegriff kommt konsequenterweise im Plural vor, er bezieht sich auf die Diversität der Totalitäten menschlicher Lebensformen in verschiedenen ‚Völkern‘, ‚Nationen‘, ‚Gemeinschaften‘, ‚Kulturkreisen‘“ (Reckwitz 2005, S. 95).

Herder etabliert damit als Erster ein breiteres Kulturverständnis, das weder nur auf Mensch und Natur noch hauptsächlich normativ auf Zivilisation bezogen ist: „Die Kultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hinfällig offenbart. Wie der Mensch, der auf die Welt kommt und nichts weiß – muß, was er Wissen will, lernen –, so lernt ein rohes Volk durch Übung, für sich oder durch den Umgang mit anderen. Nun aber hat jede Art der menschlichen Kenntnisse ihren eigenen Kreis, d. i. ihre Natur, Zeit, Stelle und Lebensperiode“ (Herder 1995, S. 161).

Kultur bezeichnet bei Herder wertneutral die Gesamtheit einer historisch spezifischen kontextualisierten Lebensweise eines Kollektivs im Unterschied zu anderen Kollektiven. Dies wird auch in der Kritik des Kulturverständnisses seiner Zeit deutlich, wenn er klagt: „Nichts ist unbestimmter als dieses Wort, und nichts ist trüglicher als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten“ (Herder 1995, Vorrede, S. 39). Der in dieser Weise von Herder geprägte Kulturbegriff hatte besonders auf die damals noch junge Disziplin der Anthropologie große Wirkung. In ihren Studien von so genannten Naturvölkern stellten die Anthropologen nicht nur fest, dass diese z. T. differenzierte Gesellschaften hervorgebracht hatten, sondern auch über vielfältige Riten, Traditionen, Feste, Weltdeutungen und „Kulturprodukte“ wie etwa Schnitzereien oder ähnliches verfügten. Sie verfügen demnach sehr wohl über Kultur(en), auch wenn diese nach anderen Mechanismen funktionieren und andere Werte und Normen das Handeln prägen. Das Kulturverständnis begann sich mit diesen Forschungserkenntnissen zu wandeln.

In der Folgezeit näherten sich die in der Anthropologie entwickelten Kulturbegriffe, auch beeinflusst durch das Aufkommen der Cultural Studies, dann immer stärker der Bedeutung des angelsächsischen „culture“ – im Sinne von „Alltagskultur“ – an, womit sich ein erweiterter Kulturbegriff durchzusetzen begann. Damit ist auch heute noch all das gemeint, was für das alltägliche menschliche Leben von Bedeutung ist. Sowohl Geistiges als auch Materielles wird als Kultur verstanden oder ist von Kultur geprägt. Dieser erweiterte Kulturbegriff (im Folgenden als „weiter“ Kulturbegriff bezeichnet) wird erkenntnistheoretisch vor allem reflexiv verwendet, d. h. er dient in erster Linie dem Vergleich von Alltagskulturen. Kultur ist in diesem Verständnis das, was sich in den Lebensweisen von Menschen unterscheiden lässt und beruht demnach vor allem auf der Erkenntnis, dass Menschen verschiedene Lebensweisen entwickelt haben, anhand derer sie sich unterscheiden (vgl. Cappai 2005, S. 50ff.; Reckwitz 2005, S. 95). Dabei entwickelt sich ein pluralistischer Kulturbegriff, der sich nicht auf die Kultur per se bezieht, sondern in Abgrenzung vom zivilisatorisch-normativen Verständnis zwischen gleichwertigen, aber dennoch voneinander verschiedenen Kulturen differenziert. Eine jede Kultur, erscheint hier verankert in dreierlei Einheiten: „[...] in einem Kollektiv von Personen (häufig als Gemeinschaft gedacht), in einem geteilten Raum – Kulturen werden gebunden an geografische Räume – und in einer Kontinuität der Zeit – Kulturen erscheinen gebunden an eine historische Tradition“ (Reckwitz 2005, S. 95; Herv. u. Klammern im Original).

Im 20. Jh. entwickelt sich parallel zu „engen“ und „weiten“ Kulturverständnissen ein differenzierungstheoretischer Kulturbegriff, der vor allem die Sozialwissenschaften stark beeinflusste. Als systematisch ausgearbeitetes Konzept findet sich dieser Kulturbegriff zum ersten Mal im systemtheoretischen Konstruktivismus, wie ihn Talcott Parsons in seiner evolutionstheoretischen Abhandlung über funktionale Differenzierung von modernen Gesellschaften beschrieben hat (vgl. Reckwitz 2005, S. 95). Hier wird Kultur als funktionales gesellschaftliches Subsystem dargestellt, als ein „Treuhandersystem“, das vor allem in der Kunst und Bildung institutionalisiert ist und dem die Aufgabe der Tradierung und Neuentwicklung von Weltdeutungen zukommt (vgl. Parsons 1977).

Mitte des 20. Jh.s kam es im Anschluss an den „linguistic turn“ in den Sprachwissenschaften zum „cultural turn“: Einer Abkehr vom engen normativen Kulturverständnis hin zu einem weiteren auf Bedeutungszusammenhängen fokussierenden Kulturverständnis. Im Alltagssprachgebrauch kann man auch heute noch (insbesondere in der Öffentlichkeit und in den Feuilletons) einem sehr engen Kulturverständnis begegnen, das im Wesentlichen an die Repräsentanten von Kultur und damit an kulturelle Artefakte wie z. B. Bücher, Filme, aber auch Theaterstücke, Opern usw. gebunden ist. Hier ist das Kulturverständnis ganz im Kantschen Sinne an Zivilisation bzw. die Errungenschaften von Zivilisation geknüpft.

In den Geisteswissenschaften kam es etwa in der Mitte des 20. Jh.s zu einem Bruch mit dieser Vorstellung von Kultur. Dieser Bruch, der sich in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen unter verschiedenen Begrifflichkeiten zeigt, wurde zuerst in den linguistischen Arbeiten von Ludwig Wittgenstein deutlich. In seinen Werken zeigt er sich erkenntnistheoretisch zwischen Arbeiten aus der frühen (vgl. Wittgenstein 2003) und der späten (vgl. Wittgenstein 2001) Periode und findet in der Linguistik schließlich seinen Ausdruck in der „Krise der Repräsentation“ (vgl. auch Mersch 1999). Der grundlegende Unterschied besteht darin, dass erkannt wurde, dass Worte als Elemente sprachlicher Systeme ihre Bedeutung nicht aus einer direkten Korrespondenz mit der gegenständlichen Welt beziehen, auf deren Elemente sie verweisen, sondern dass sich ihre Bedeutung aus ihrer Position und ihrem Verhältnis zu anderen Elementen der Sprache ableitet. Dieser bedeutende Unterschied, der als erkenntnistheoretische Wende angesehen und später als „linguistic turn“ (vgl. Rorty 1967) bezeichnet wird, bedeutete eine Loslösung der Bedeutung des Wortes vom gegenständlichen Repräsentanten und betont stattdessen Kontexte bzw. Referenzzusammenhänge innerhalb eines Sprachsystems.

Dieser Bruch wurde auch in Bezug auf den Kulturbegriff vollzogen und fand seinen Ausdruck im „cultural turn“ (vgl. u. a. Reckwitz 2000, 2005). Gemeint ist damit eine Abwendung vom Verständnis von Kultur als Zivilisation oder Hochkultur, das an die materiellen oder immateriellen Hervorbringen dieser Hochkulturen geknüpft war und eine Hinwendung zu einem Kulturverständnis, das unter Kultur kontext- bzw. bedeutungsabhängige Wissens-, Kommunikations- und damit soziale respektive kulturelle Praktiken versteht (vgl. Reckwitz 2005, S. 96). Diese Praktiken stehen in Wechselwirkung mit der Lebens- und Daseinsumwelt des Menschen.

3.3 Kulturkonzeption in der aktuellen Forschungspraxis

In der aktuellen Forschungspraxis der Kulturwissenschaften selbst, aber auch in inter- und transdisziplinärer Forschung lassen sich, sofern Kultur überhaupt als Begriff oder Konzept expliziert wird, nach Jürgen Bolten drei methodologische Richtungen bzw. Typen von Kulturkonzepten des „weiten“ Kulturbegriffs definieren: „Materiale“ Kulturtheorien orientie-

ren sich im Wesentlichen semiotisch an der Gesamtheit von Artefakten als real hervorgebrachten, Sinn repräsentierenden Leistungen einer Gesellschaft. Unter Artefakten versteht man Monumente und Denkmäler genauso wie Fabrikgebäude, Handwerkszeug oder Kleidung (vgl. Bolten 1997, S. 488). „Mentalistische“ Ansätze fassen im Sinne der kognitiven Anthropologie (vgl. z. B. Goodenough 1971) Kultur konsequent als immateriell auf. Ihr Interesse gilt weniger der kulturellen „Perceptus“ als vielmehr der kulturellen „Konceptas“. „Verstanden werden unter ‚Konceptas‘ kollektiv geteilte Werte, Einstellungen und Normen, die als Handlungs- und Verhaltensursachen nicht unmittelbar beschrieben werden können, sondern auf die – beispielsweise über die beobachtbare Realität – zurückgeschlossen werden muß. Es ist gleichsam das ‚kulturelle Gedächtnis‘ oder der ‚Wissensvorrat‘, aus dem sich Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen“ (Bolten 1997, S. 488; vgl. auch Reckwitz 2005, S. 97). „Funktionalistische“ Kulturtheorien betonen den Aspekt des „Sich-Verständigens“. Dies bezeichnet bereits eine funktionalistische Perspektive, aus der sich die Bedeutung des Kulturbegriffs wiederum verändert – Kultur erhält eine handlungstheoretische Fundierung. „Kultur“ in funktionalistischer Lesart lässt sich demzufolge verstehen als Orientierungssystem, das für die soziale Praxis einer Gesellschaft, Organisation oder Gruppe konstitutiv und notwendig ist. In engem Zusammenhang hiermit steht der Begriff „Normalität“ in der Gruppe: Erst dadurch, dass bestimmte Konventionen sozialen Handelns bestehen, kann sich konkretes Alltagshandeln auf Normalitätsannahmen berufen, die unhinterfragt vorausgesetzt werden (vgl. Bolten 1997, S. 488).

Die oben dargestellten makrotheoretischen Ansätze (sofern man sie eindeutig zuordnen kann) lassen sich unter Typ drei einordnen. Die mikrotheoretischen Ansätze hingegen tendieren zu Typ zwei und beziehen Kultur auf Werte und Normen als Interpretation von Symbolsystemen. Die drei Varianten des erweiterten Kulturbegriffs sind aber keineswegs als sich gegenseitig ausschließend anzusehen, im Gegenteil: „Man neigt heute eher zu einer integrierenden Sichtweise, derzufolge Kultur als Interaktions- und Orientierungssystem verstanden wird, das über die ‚Perceptus‘ beschreibbar und als ‚Konceptas‘ erklärbar wird“ (Bolten 1997, S. 489).

Wissenschaftstheoretisch liegt das Grundproblem der geistes- und sozialwissenschaftlichen Kulturtheorie darin zu definieren, was genau unter den jeweils historisch gegebenen Umständen unter kulturellen Differenzen verstanden werden soll (vgl. Reckwitz 2005, S. 96). Die Frage, wie man Unterschiede konzeptionell fassen kann, kann erst beantwortet werden, wenn die Basis des Vergleichs, d. h. das zu vergleichende Element, definiert ist. Im Wesentlichen kann man hier, so Andreas Reckwitz, drei verschiedene Diskurse unterscheiden, die im Folgenden zur Übersicht und Einordnung kurz dargestellt werden sollen (vgl. Reckwitz 2005).

Der „sozialtheoretische“ Diskurs versucht, die Differenzen in „Kulturtheorien“ zu fassen (vgl. Reckwitz 2005, S. 93ff.). Es sind zumeist sozialkonstruktivistische Ansätze, die eine allgemeine Theorie für die Entstehung von sozialer Ordnung durch menschliches Denken und Handeln formulieren (wie z. B. Berger/Luckmann 2000). Dabei werden dem Handeln, Denken und Wahrnehmen symbolische Ordnungen zugrunde gelegt, die gleichzeitig konstitutiv für die Wahrnehmung von Wirklichkeit, und in letzter Konsequenz auch für die Gestaltung von (sozialer bzw. kultureller) Wirklichkeit, sind. Zu dieser Gruppe können die Ansätze von der Sozialphänomenologie über Pierre Bourdieu, Michel Foucault und der symbolistischen Ethnologie bis hin zum systemtheoretischen Konstruktivismus von Parsons und Niklas Luhmann gezählt werden. Im methodologischen bzw. wissenschafts-

theoretischen Diskurs standen insbesondere die spezifischen Bedingungen und Hindernisse des Fremdverstehens von Kultur im Vordergrund. Dabei gaben vor allem die Diskussionen in der Ethnologie, hier besonders die „writing culture“ und Post-Kolonialismus-Debatte (vgl. Clifford/George 1986), sowie die sozialphilosophische Hermeneutik wichtige Impulse.

Im Kontext des gesellschaftstheoretischen Diskurses ist die Frage nach kulturellen Differenzen in jüngster Zeit vor allem in den Globalisierungstheorien (vgl. z. B. Castells 2001; Giddens 1990) bearbeitet worden. In Bezug auf die Verhältnisse der westlichen Welt wurden kulturelle Differenzen darüber hinaus aber auch in Theorien zu Lebensstilen (vgl. Hradil 1997) und Subkulturen sowie zu Geschlechteridentitäten dargestellt. In der neueren post-foucaultianischen Kulturgeschichte sind diese Fragen auch mit Blick auf kulturelle Brüche in der Geschichte thematisiert worden. Die Frage nach den Differenzen und Grenzen von Kulturen wird in all diesen, nicht scharf voneinander trennbaren Diskursen im Zusammenhang mit dem abstrakten Problem der „Wesenheit von Kultur“ bzw. dem, „was Kultur ausmacht“, diskutiert.

Einen besonders großen Einfluss übten die auf dem breiteren pluralistischen Kulturverständnis aufsetzenden Kulturverständnisse der Anthropologie auf die Genese des Kulturbegriffes aus. Besonders einflussreich war dabei die Argumentation des US-amerikanischen Anthropologen Florence Kluckhohn, der glaubte, dass alle Kulturen auf der Welt Grundprobleme der menschlichen Existenz verbergen, die man in Dimensionen bzw. Kategorien fassen kann: „All cultures constitute [...] answers to essentially the same questions posed by human biology and by the generalities of the human situation. [...] Every society's pattern for living must provide approved and sanctioned ways for dealing with such universal circumstances as the existence of two sexes; the helplessness of infants; etc.“ (Kluckhohn 1962, S. 17f.).

Diese Definition Kluckhohns war weit genug, um von verschiedenen Kulturen verschieden ausgefüllt zu werden. Makrotheoretische Sichtweisen versuchten darauf aufbauend, zunächst die wichtigsten Dimensionen der menschlichen Existenz zu bestimmen, um dann in verschiedenen empirischen Studien im Vergleich zu zeigen, dass diese Dimensionen in verschiedenen Kulturen verschieden ausgefüllt werden bzw. Kulturen innerhalb dieser Dimensionen variieren.

3.4 Kulturkonzeptionen der Makro- und der Mikroebene

Diese Ansätze, die auch heute noch sehr einflussreich sind und vor allem in empirischen Studien zur Kultur oder zu Kulturvergleichen verwendet werden, sollen im Folgenden kurz auf ihr erkenntnistheoretisches Potenzial für einen Kulturvergleich überprüft werden. Die bekanntesten makrotheoretischen Kulturtheorien sind u. a. folgende: von Harry C. Triandis (vgl. Triandis 1975, 1984), John Galtung (vgl. Galtung 1988), Edward T. und Mildred Hall (vgl. Hall 1969; Hall/Hall 1983, 1990), Geert Hofstede⁴ (vgl. Hofstede 1980, 1993) sowie Robert Hettlage (vgl. Hettlage 1990). In diesen und anderen makrotheoretischen Ansätzen erfolgt typischerweise eine starke Reduktion des Kulturbegriffs auf wenige Kategorien oder Dimensionen. Diese wird oft damit begründet, dass sich Kultur (in der o. g. weitgefassten Bedeutung des weiten Kulturbegriffs) als Gegenstandsbereich der Wissenschaft in ihrer

⁴ Vgl. ausführlich zur Kritik an Hofstede Hansen 2003, S. 281f., sowie Bolten 2001, S. 130f.

Komplexität nur schwerlich als Ganzes erfassen lässt (vgl. Bolten 2001, S. 128). Anhand dieser Dimensionen oder Kategorien sollen, so die Idee, Kulturen miteinander vergleichbar werden. Viele makrotheoretische Ansätze versuchen daher, verschiedene Kulturdimensionen zu entwickeln und die Auswahl und Gewichtung der jeweils dominanten Aspekte erkenntnistheoretisch zu begründen. Obwohl diese Modelle für den Kulturvergleich sehr gut geeignet erscheinen (und dafür auch zumeist konzipiert wurden), lassen sich wesentliche Einwände gegen eine solche Konzeption von Kultur vorbringen: So wird von Kritikern häufig angeführt, dass diese Art von makrotheoretischen Modellen zu einem hohen Grad von Stereotypisierung und damit Vereinfachung führe, wodurch viele Phänomene nicht mehr erfasst werden könnten (vgl. Bolten 2001, S. 130).⁵ Bei dem Versuch, Kultur in eine überschaubare Anzahl von Kategorien oder Dimensionen zu zwingen, wird lediglich ein – von der Fassung der Dimensionen abhängiger – Teil der „Oberfläche“ von Kulturen sichtbar. Als Ergebnis solcher makrotheoretischen Betrachtungen erhält man daher zumeist nur abstrakte Durchschnittswerte, die wenig oder nichts über das konkrete Handeln von Individuen aussagen (vgl. Bolten 2001, S. 130). Der lebensweltliche Zusammenhang zwischen Individuum und Kultur bleibt dabei unterbeleuchtet, und es stellt sich oft die Frage, nach welchen Kriterien die Kategorien oder Dimensionen ausgewählt wurden.

Der makrotheoretischen Perspektive stehen verschiedene Konzepte gegenüber, die kulturelle Charakteristika aus Detailanalysen abstrahieren, also von der Mikroebene ausgehend deduktiv vorgehen. Diese Konzepte können daher als mikroanalytisch bzw. mikrotheoretisch bezeichnet werden. Hierzu gehören Konzepte wie die „Dichte Beschreibung“ von Clifford Geertz (vgl. Geertz 1987), die Kultur als „Text“ versteht, den man „lesen“ können muss, und die „Cross Cultural Psychology“ u. a. bei Alexander Thomas (vgl. Thomas 1993) sowie die „Activity Theory“⁶ und das „Cognitive Traits“-Konzept, die in den Cultural Studies entwickelt wurden. Weitere Konzepte dieses Typs kommen aus dem (Querschnitts)Bereich der Wirtschaftswissenschaften und werden oft unter der Überschrift „interkulturelle Kommunikation“ zusammengefasst.

Aber auch diese Perspektive bringt ontologische Probleme mit sich. So haben die deduktiven Modelle oft eine geringe Aussagekraft, da auf ihnen fußende Ergebnisse nicht generalisierbar sind. Denn, so Bolten, je „detailorientierter (Sub)kulturen untersucht werden, desto weniger komplex dürfen sie sein, damit überhaupt noch Aussagen über sie möglich sind“ (Bolten 2001, S. 131). Solche Mikroanalysen eigneten sich nach Bolten beispielhaft für interkulturelle Coachings oder Mediationen, aber nicht zur Theorienbildung (vgl. Bolten 2001). Oftmals könnten einzelfallorientierte Ansätze den kulturellen Kontext, in dem die kulturspezifischen Elemente z. B. im „Text“ (im Sinne von Kultur als Text, s. o.) erscheinen, nicht ausreichend beschreiben (vgl. Bolten 2001). Es besteht daher die Gefahr, dass über die Betrachtung von kulturellen Details der Gesamtzusammenhang vernachlässigt werde. Eine weitere Schwierigkeit im Zusammenhang mit mikroanalytischen Ansätzen liege darin, dass sie einseitig den dynamischen Aspekt von Kultur betonten. Sie neigten deswegen zur einseitigen Übersteigerung des Pols „Wandel“ (gegenüber Persistenz als Gegenpol), in dem Sinne, „daß der Mensch alles aus sich machen könne, wenn er nur will“ (Demorgon/Molz 1996, S. 69).

⁵ Vgl. ausführlich zur Kritik an makrotheoretischen Kulturkonzepten Bolten 1997 sowie Demorgon/Molz 1996.

⁶ Vgl. zur Activity-Theorie Engeström/Miettinen/Punamäki-Gitai 1999.

Wie an dieser kurzen einordnenden Zusammenfassung und der ebenso kurzen (und sicher oftmals aufgrund der Kürze pauschal wirkenden) Kritik gezeigt wurde, sind weder die makrotheoretischen noch die mikrotheoretischen Konzepte konzeptionell in der Lage, Kultur so differenziert wie möglich und so komplex wie nötig – zumindest für einen empirischen Kulturvergleich – zu beschreiben. Es finden sich daher in der aktuellen empirischen Kulturforschung oft Mischformen verschiedener Makro- oder Mikroansätze. Dabei werden die oben dargestellten anthropologischen Kulturtheorien (vgl. z. B. Hall/Hall 1983, 1889; Hofstede 1993; Kluckhohn 1962) z. T. abgewandelt und anders konnotiert, rekontextualisiert und in ein der aktuellen Entwicklung entsprechendes Sinngefüge eingeordnet. Durch die Vermischung und Kombination verschiedener Kulturkonzepte sollen die oben genannten Defizite sowohl der makro- also auch der mikrotheoretischen Perspektive wenn nicht behoben, so doch zumindest abgeschwächt werden.

Diese Vorgehensweise der Vermischung von verschiedenen Ansätzen ist jedoch problematisch, da die Ansätze dafür konzeptionell stark abgewandelt werden müssen. Dabei besteht die Gefahr, dass die ursprüngliche Intention eines Konzeptes verloren geht. Die Folge ist, dass viele Forschungsvorhaben, die sich mit dem Kulturbegriff auseinandersetzen (müssten), sich auf ein Verständnis zurückziehen, das weit genug ist, um die Verschiedenheit menschlicher Handlungsweisen in bestimmten Feldern, wie z. B. Kommunikation, Verhalten, Konsum, Wissen, Technik etc., zu erfassen, dann aber mit Hilfe von Versatzstücken anderer Kulturmodelle oder konzeptioneller Bausteine versuchen müssen, diesen auf den eigentlichen Gegenstand hin zu präzisieren (vgl. z. B. Paschen et al. 2002).

3.5 Ein evolutionistisches Kulturverständnis

Ein weiterer – vor allem durch die Anthropologie beeinflusster – Zweig von Kulturverständnissen versteht Kultur als Anpassungsstrategie des in Gruppen lebenden Menschen an seine Umwelt. Unter „Umwelt“ ist hierbei nicht nur die natürliche Umwelt, die Natur, zu verstehen, sondern auch die vom Menschen gemachte soziale, materielle sowie symbolische Umwelt. Auch die Herausbildung von sozialen Verbänden, bis hin zu komplexen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaften, ist demnach ein kultureller Akt, der durch Anpassung, das Leben bzw. Überleben erleichtert bzw. überhaupt erst ermöglicht. Die „Umwelten“ in denen Menschen leben, und die sie z. T. durch Kultur selbst geschaffen haben, unterscheiden sich deutlich, und damit auch die Kulturen, die in einem dialektischen Verhältnis zu diesen Umwelten stehen.

Ein solches Kulturverständnis orientiert sich maßgeblich an den praxeologischen Kulturkonzepten, die Kultur als umwelt- und wissensabhängige „Theorie der Praxis“ – wie sie Bourdieu und andere beschrieben haben (vgl. z. B. Bourdieu 1979) – auffasst, in denen die soziale und symbolische Umwelt als ein vom Menschen gemachtes Kulturprodukt verstanden wird und gleichzeitig als wissensabhängige, handlungs- und bewusstseinsrelevante Objektivität auftritt (vgl. Schütz 1974 sowie darauf aufbauend Berger/Luckmann 2000). Handlungspraxen und Wissen sind dabei abhängig von Kommunikation und deren (z. T. auch technisierten) Medien, die gleichzeitig sowohl Hauptvoraussetzung als auch Hauptfunktion von Kulturen sind. In diesem Verständnis entwickeln Menschen ihrer Umwelt und ihrem Wissen gemäß kulturelle Habite, die in ihrem näheren oder weiteren Lebensumfeld nützlich sind. Dies schließt auch die Art der Benutzung von Technik mit ein.

Der Mensch als unvollkommenes Wesen, als „Mängelwesen ohne Instinkte“ (Gehlen 1940, S. 37f.), ist auf Kulturpraktiken im Sinne des „eingreifenden Handelns“ und der „er-

finderischen Intelligenz“ – basierend auf semiotisch geprägter Kommunikation – gegenüber den vorgefundenen Naturzuständen und sonstigen Umweltzuständen angewiesen (vgl. Gehlen 1953, zit. n. Rammert 1999, S. 16). Die große Flexibilität dieser Umwelthanpassungs- bzw. Beeinflussungsprozesse, zusammen mit den dadurch evozierten Rückkopplungen, führt dabei zu einer hohen Kontingenz kultureller Ausprägungen, wie z. B. verschiedenen Sprachen, kulturellen Praktiken oder, hinsichtlich der Vergesellschaftung, zu mannigfaltigen sozialen Strukturen. Kulturen in diesem Sinne als „evolutionär“ verstanden, können daher in einer ersten Annäherung folgendermaßen definiert werden: Sie sind das Ergebnis menschlicher Lebens- und Daseinsbewältigung in einer Handlungs- und Kommunikationsgemeinschaft in einer bestimmten „Umwelt“ (vgl. Banse/Metzner-Szigeth 2005, S. 33).

Anknüpfend an dieses evolutionistische Kulturverständnis kann Kultur als erweiterter Kontext des menschlichen Daseins aufgefasst werden. Damit wird die ganze Breite der menschlichen Anpassungsreaktionen erfasst. Die so erschaffenen Kontexte sind zu vielfältig und komplex, um sie in ein operationalisierbares Konzept überführen zu können. Die wichtigsten Kontexte kondensieren jedoch in drei menschlichen Hervorbringungen, der Sprache, der Geschichte und der Institutionen. Als funktional sind sie deshalb zu betrachten, da sich hierin Menschliche Gruppen voneinander unterscheiden lassen. Als eine etwas konkretere aber immer noch generelle Kulturdefinition lässt sich daher formulieren: Kultur wird sichtbar und spielt dann eine Rolle, wenn verschiedene Gruppen von Menschen unterschiedlich handeln und die Gründe dafür auf Unterschiede in der Geschichte, der Sprache und den (sozialen) Institutionen dieser Gruppen zurückgeführt werden können.

Das dieser Definition zugrunde liegende Kulturkonzept von Klaus P. Hansen (vgl. Hansen 1995, 2003) soll im Folgenden detaillierter dargestellt und damit aufgezeigt werden, dass Kultur trotz aller Widersprüche und Komplexität in ein differenziertes und operationalisierbares Konzept (zur empirischen Erfassung) von Kultur(en) gefasst werden kann.

3.6 Das differenzlogische Kulturverständnis von Hansen

Anstatt Kultur als holistisches Ganzes zu betrachten, legt Hansen ein Kulturverständnis zugrunde, das die Widersprüchlichkeit von Einheit und Differenziertheit von Kultur aufzulösen vermag (vgl. Hansen 1995). Sein Kulturverständnis wird daher als differenzlogisches Kulturkonzept bezeichnet. Hansen erläutert dies am Beispiel „Deutschland“: Man findet innerhalb der deutschen Kultur eine Vielzahl von unterschiedlichen Lebensweisen. Schaut man sich z. B. die Lebensweise eines niederbayrischen Tischlers im Vergleich zu einem Manager an der Frankfurter Börse an, würde es auf den ersten Blick schwer fallen, viele Gemeinsamkeiten in ihrem Lebensalltag zu finden. Viel eher könnte man die Unterschiede beschreiben. Dennoch bestehen zwischen den beiden, so unterschiedlich ihre Lebensweise und ihr Alltag im Einzelnen erscheinen, gewisse Gemeinsamkeiten, die sie als Mitglieder ein und derselben Kultur kennzeichnen. Diese Gemeinsamkeiten, die Hansen auch als „Kitt“ bezeichnet, fördern den Zusammenhalt (Kohäsion) innerhalb einer Nationalkultur und grenzen sie nach außen hin ab. Dies sind die gemeinsam erlebte bzw. tradierte Geschichte, die gemeinsam gesprochene Sprache und die gemeinsam geteilten Institutionen (vgl. Hansen 1995, S. 179).

Diese drei konstitutiven Elemente von Nationalkultur und deren Bedeutung als Kulturdimensionen im Rahmen des differenzlogischen⁷ Kulturkonzepts, sollen im Folgenden näher beschrieben werden: Geschichte stellt eine eigene Bedeutungssphäre dar. „Menschliche Gesellschaften müssen sich sowohl materiell wie symbolisch reproduzieren können, um ihre Fortexistenz in der Zeit zu garantieren. Die symbolische Reproduktion stellt Gesellschaften die Aufgabe, ihre kulturellen Gehalte, ihre Praktiken, Sprachen, Institutionen, Normen, Werke von früheren Generationen aufzunehmen und an die nächste Generation weiterzugeben. Hierzu bedarf es, neben dem unverzichtbaren Beistand der Natur, auch eigener ‚kultureller Strategien der Dauer‘“ (Assmann 1999, S. 88). Diese „kulturellen Strategien der Dauer“ sind Überlieferungsstrategien und Traditionen. Geschichte wirkt somit in Form von Traditionen sowie tradierten kollektiven oder individuellen Schicksalen in die reale Lebenswirklichkeit hinein und beeinflusst nachhaltig Denken und Handeln der Menschen die sich mit diesen Traditionen identifizieren. Entsprechend definiert Aleida Assmann Tradition als „eine auf Dauer gestellte kulturelle Konstruktion von Identität. Diese Dauer muss permanent der Zeit als Dimension des Abbruchs, des Vergessens, der Veränderung, der Relativierung abgerungen werden“ (Assmann 1999, S. 90). Eine gemeinsame Geschichte (historische Fakten) führt zwar nicht zwangsläufig zu gemeinsamen Ansichten über diese, sie bildet aber den Ausgangspunkt und einen gemeinsamen Bezugspunkt bzw. Bewertungsrahmen für diese Ansichten (vgl. Hansen 1995, S. 146).

Sprache ist nicht nur ein Übertragungsmedium, das verbale Kommunikation ermöglicht, sondern sie ist eng mit der Wahrnehmung und dem Verstand verbunden. Jede Sprachgemeinschaft besitzt eine eigene, über ihre Sprache hergestellte, bedeutungsspezifische Wahrnehmung von Lebenswirklichkeit (vgl. Hansen 2003, S. 73ff., sowie Berger/Luckmann 2000, S. 24ff.). Diese fördert die Kohäsion dieser Gemeinschaft und fungiert als Ein- und Ausgrenzungskriterium. Geschichte und Sprache bedingen sich gegenseitig: Zum einen, weil Geschichte durch Sprache tradiert wird, zum anderen, weil Sprache selbst historisch gewachsen ist und durch historische Ereignisse verändert und geformt wird. Trotz ihrer Differenziertheit lassen sich Kulturen mit Hilfe ihrer Sprache und ihrer Geschichte als Ganzes, im Sinne von Nationalkulturen, beschreiben. Diese Nationalkulturen sind weniger auf Ländergrenzen bezogen zu verstehen, als vielmehr auf einen ihnen gemeinsamen Sprach- und Geschichtsraum (Hansen 2003, S. 179), der sich von dem durch Ländergrenzen definierten Raum erheblich unterscheiden kann.⁸ Dieser bildet einen ersten prägenden Hintergrund für das Individuum, wenn auch im Normalfall „unfreiwillig“, da er qua Geburt festgelegt ist. Später erfolgt (ebenfalls meist unfreiwillig) die Sozialisation der Individuen. Durch Sozialisation – hier im Sinne von Bildung und Erziehung – erlernt das Individuum die Muttersprache und erfährt etwas über die spezifische, für seine Gemeinschaft relevante Geschichte. Die Sprache – ist sie erst einmal erlernt – spielt dabei eine tragende Rolle. Sie versorgt die neu in eine Gesellschaft oder in einen Kommunikationsraum hineingeborenen Individuen mit „Vorfabrikationen“ objektivierter menschlicher Erfahrung und ermächtigt damit gleichzeitig die so sozialisierten Individuen, selbst Objektivationen zu erschaffen (vgl. Berger/Luckmann 2000, S. 40ff.). Durch Sozialisation erfolgen auch die Einführung und Eingliederung in die gesellschaftliche Organisation und ihre Institutionen.

⁷ Zum Begriff vgl. ausführlich Drechsel/Schmidt/Gölz 2000, S. 16ff.

⁸ Ländergrenzen sind willkürliche politische Gebilde, die deshalb nicht zwingend Kulturräume definieren, was man z. B. am Balkan oder in Afrika sieht.

Der von Hansen benutzte Institutionenbegriff ist von Arnold Gehlen entlehnt (vgl. Gehlen 1940) und sehr weit gefasst. Damit sind im weitesten Sinne verfestigte und demzufolge institutionalisierte Gewohnheiten gemeint: „Mann kann geradezu sagen wie die tierischen Gruppen und Symbiosen durch Auslöser und Instinktbewegungen zusammengehalten werden, so die Menschlichen durch Institutionen und die darin erst ‘sich feststellenden’ quasi-automatischen Gewohnheiten des Denkens, Fühlens, Wertens und Handelns, die allein als institutionell gefasste sich vereinseitigen, habitualisieren und sich stabilisieren. Erst so werden sie in ihrer Vereinseitigung gewohnheitsmäßig und einigermaßen zuverlässig d. h. voraussehbar“ (Gehlen 1940, S. 79).

Unter Institutionen werden daher nicht nur staatliche bzw. gesellschaftliche Institutionen verstanden, sondern auch soziale und symbolische Institutionen wie z. B. das Weihnachtsfest oder Geburtstage. Zieht man das Institutionenkonzept von Berger/Luckmann hinzu (vgl. Berger/Luckmann 2000), lassen sich zudem Institutionalierungsprozesse stufenweise beschreiben. Institutionen können dabei erkenntnistheoretisch als Objektivationen höherer Ordnung beschrieben werden. Am Anfang der Institutionalisierung steht die Objektivation. Diese erfolgt durch Sprache bzw. Handlungen, die durch Wiederholung habitualisiert werden. In einem zweiten Schritt werden diese Handlungen durch Typisierung von Verhalten (etwa in sozialen Rollen) weiter verfestigt. Am Ende dieses Prozesses steht die Erhärtung des typisierten Verhaltens, in dem es institutionalisiert wird. Es findet sich demgemäß bei Peter L. Berger und Thomas Luckmann folgende Definition für Institutionalisierung: „Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution“ (Berger/Luckmann 2000, S. 58).

Wenn also ein bestimmtes Kollektiv eine bestimmte Handlung habitualisiert, dann wirken die Handelnden (als Gemeinschaft) und das habitualisierte Handeln (als sich entwickelnde Konvention) gegenseitig verstärkend (reziproke Typisierung), so dass es zu einer Institutionalisierung des Handelns kommt. Über das Zusammenwirken verschiedener Institutionen einer Gemeinschaft entwickelt und strukturiert sich gleichzeitig ihre Organisationsform. Obwohl Institutionen das Produkt kollektiven Handelns sind, stehen sie dem Individuum dabei grundsätzlich als objektive Faktizitäten (unabweisbar) gegenüber und haben direkten Einfluss auf das alltägliche Leben (vgl. Berger/Luckmann, S. 49ff.).

Nach einem solchen Institutionenbegriff können auch realweltliche, imaginäre oder historische Personen als Institutionen wirken. Eine solche Person kann dann eine Institutionenfunktion haben, wenn sie durch ihre, von anderen ihr zugeschriebene Bedeutung, als Resultat ihres Handelns oder ihres Schicksals einen signifikanten Einfluss auf Gesellschaftsbereiche oder Gruppen ausübt und daher quasi wie eine Institution wirkt (z. B. Rudi Dutschke für Studentenbewegung der 1960er Jahre). Geschichte, Sprache und Institutionen sorgen über den Prozess der Sozialisation für Kontinuität in einer Gemeinschaft. Sie sind die nach außen sichtbaren und somit empirisch fassbaren Zeichen des Wirkens von Kultur(en). Sie sind Aushängeschilder von Kultur(en) und (funktional) Identifikationspole für ihre Mitglieder.

3.7 Standardisierungsbereiche

Kernstück des Hansenschen Kulturbegriffs sind die Standardisierungen, die im Prinzip als Konventionen betrachtet werden können.⁹ Er teilt die verschiedenen kulturellen Standardisierungen zur analytischen Unterscheidung in vier Bereiche: Kommunikation, Denken, Empfinden sowie Verhalten und Handeln. Kulturelle Standardisierungen bzw. Konventionen sind an Kollektive gebunden, umgekehrt konstituieren sich Kollektive über Standardisierungen. Eine Ausnahme davon bilden Dachkollektive, die sich weitaus stärker über die gemeinsame Sprache, Geschichte und Institutionen definieren. Kollektivität kann hierbei zunächst ganz allgemein als ein Gemeinschaftsgefühl aufgefasst werden, das sich durch das Leben nach gemeinsamen Konventionen herausbildet und dadurch ein Kollektiv konstituiert. Das Bedürfnis, physisch, aber auch psychisch Teil einer Gemeinschaft zu sein (vgl. Tomasello 2007), ist eine der Triebfedern des spezifisch menschlichen Zusammenlebens, die dieses überhaupt erst ermöglicht. Zudem bieten Kollektive dem einzelnen Individuum die Möglichkeit zur Identifikation und wirken damit identitätsstiftend. Durch die Gemeinsamkeit der Konventionen wirken Gemeinschaften sinnbestätigend, bei ihren Mitgliedern entsteht Sicherheit (vgl. Hauser 2007, S. 682). In der Soziologie wird dies mit dem Begriff der „Erwartungssicherheit“ gefasst (vgl. Bonß 1995, S. 90).

Damit kann auch hierin an Gehlens Institutionsbegriff angeschlossen werden, der auf den entlastenden „Abbau“ von Verhaltensunsicherheiten durch die Herausbildung von Verhaltensnormen rekurriert (vgl. Metzner-Szigeth 2004, S. 392). Hieraus ergeben sich weitere Annahmen über die Bedeutung kultureller Standardisierungen für Kollektive: „(1) Effizienz: Bereits erprobtes Verhalten birgt geringeres Misserfolgsrisiko. (2) Akzeptanz: Standardisiertes Verhalten riskiert keine [bzw. weniger; A.d.V – R.H./G.B.] negativen Sanktionen. (3) Antizipation: Durch Konformität wird mein und das Verhalten der anderen antizipierbar. (4) Normalität: Bestehende Konventionen vereinfachen die Komplexität der Umwelt und reduzieren so die kognitive Belastung. (5) Sinnstiftung: Wenn mehrere Menschen sich so verhalten wie ich, ist mein Verhalten wahrscheinlich sinnvoll. (6) Kollektivität: Wenn ich mich so verhalte wie die anderen, fühle ich mich der Gruppe zugehörig“ (Hauser 2007, S. 682).

Kollektive zu bilden hat demnach subjektive und objektive Vorteile für das Individuum. Verschiedene Kollektive können über die jeweils dort anzutreffenden Standardisierungen, die sich als Gemeinsamkeiten der Individuen dieser Kollektive zeigen, unterschieden werden. Das bedeutet, dass die Unterteilung in verschiedene Kollektivzusammenhänge (innerhalb eines Dachkollektivs) sich unmittelbar von der Reichweite der jeweils anzutreffenden Standardisierungen ableitet. D. h. dort wo ähnliche Standardisierungen auftreten, existiert vermutlich auch ein Kollektivzusammenhang (auf der Ebene der Mono-, Multi- oder Dachkollektive). Die Reichweite von Standardisierungen, die gleichzeitig die Grenzen von Kollektivzusammenhängen markiert, kann in Anlehnung an Hansen als „Partialitätsgrad“ (vgl. Hansen 2004) bezeichnet werden. So gelten bestimmte Standardisierungen nur innerhalb von bestimmten Monokollektiven, während andere Standardisierungen übergreifend

⁹ Obwohl Hansen den Begriff Konventionen nur selten benutzt, können unter Standardisierungen im Prinzip Konventionen verstanden werden. Während der Begriff der Standardisierung zwar präziser, aber zu technisch bzw. abstrakt scheint, ist Konvention zwar anschaulicher, aber zu unbestimmt. Für erkenntnistheoretische Überlegungen ist daher der Begriff Standardisierung geeigneter, während für beispielhafte Veranschaulichung real existierende Konventionen heranzuziehen sind; vgl. auch zu kulturellen Konventionen Hauser 2007; für ausführliche Kritik vgl. Altmayer 1996.

auf der Ebene der Multikollektive auftreten oder gar bis auf die Ebene der Globalkollektive reichen. Dementsprechend gibt es auch universelle Standardisierungen, die global verbreitet sind, und über die sich Globalkollektive konstituieren können.

Da Standardisierungen jedoch dem Wandel der Zeit unterliegen und von vielen Einflüssen, sowohl innerhalb von Kollektiven als auch externen Umwelteinflüssen, abhängig sind, können sich sowohl die Standardisierungen als solche als auch ihr Partialitätsgrad ändern – und damit auch Segmentierungsgrenzen. Standardisierungen als Konventionen verstanden entstehen nicht spontan, sondern entwickeln sich, durch Aushandlungsprozesse sowohl innerhalb eines Kollektivs als auch zwischen mehreren Kollektiven, über einen bestimmten Zeitraum hinweg und unter bestimmten Umwelt- bzw. Rahmenbedingungen. Kommunikation, Denken, Handeln und Fühlen von Individuen sind deshalb nicht nur durch das Kollektiv bzw. die Kollektive, an denen es partizipiert geprägt, sondern zudem historisch, sprachlich und institutionell, kurz „kulturraumgeprägt und auch nur vor dem kulturellen Hintergrund verstehbar“ (Holz-Mänttari 1984, S. 32f.). Dem einzelnen Individuum sind diese kulturellen Prägungen jedoch nur teilweise bewusst und nur in dem Maße auch steuerbar. Dies müssen sie sein, damit dem Individuum eine Anpassung (und damit Teilnahme) an verschieden bzw. auch neuen Kollektive möglich ist. Das Spektrum und die Varianz der jeweils beherrschten Konventionen hängen dabei stark von der Sozialisation des Individuums, seiner Bildung und anderen Umweltfaktoren ab.

3.8 Kultur und Nachhaltigkeit

Ohne den anderen Beiträgen in diesem Band etwas vorweg nehmen zu wollen, sollen in diesem letzten Abschnitt noch einige generelle Gedanken und Bemerkungen zum Verhältnis von Kultur und Nachhaltigkeit aus kulturwissenschaftlicher Sicht angeführt werden. Es stellt sich hierbei zunächst die Frage, ob Kultur(en) nachhaltig sind oder überhaupt sein können. Kulturen sind zunächst in dem Sinne nachhaltig, dass sie sehr effektiv funktionieren und äußerst langlebig sind. Kulturelle Mechanismen sind dafür ausgelegt, Stabilität und Kohärenz zu fördern. Dies wäre nun aber ein völlig wertneutrales Verständnis von Nachhaltigkeit, wie es eher dem Alltagsverständnis entspricht, das auch oft in den Medien verwendet wird. Legt man aber ein normatives Verständnis von Nachhaltigkeit zugrunde, etwa das integrative Nachhaltigkeits-Konzept der Helmholz-Gemeinschaft (vgl. Kopfmüller et al. 2001), bei dem eine erstrebenswerte nachhaltige Entwicklung nur erreicht werden kann, wenn vielfältige normative Indikatoren erfüllt sind, dann können Kulturen oder kulturelle Mechanismen nicht per se nachhaltig sein. Ein kleines Beispiel soll dieses Problem verdeutlichen: Die Kultur eines Naturvolkes, das seit Jahrhunderten im Einklang mit der Natur lebt und die natürlichen Ressourcen nur soweit nutzt, dass diese sich regenerieren können, kann dann als nachhaltig bezeichnet werden, wenn man den Wert der Ressourcennutzung bzw. -schonung als Maßstab nimmt. Im Vergleich dazu sind westliche Kulturen nicht nachhaltig, weil sie die natürlichen Ressourcen über das Maß beanspruchen bzw. ausbeuten, ihre Umwelt verschmutzen und sich damit zunehmend ihrer Lebensgrundlage berauben. Nimmt man nun aber Werte wie Lebensdauer, Kindersterblichkeit, Ernährung oder die Fähigkeit, sich auf wechselnde Umweltbedingungen einzustellen, als Indikator für Nachhaltigkeit, so würde das fiktive Naturvolk im Vergleich zu den westlichen Kulturen wohl schlechter abschneiden. Die Antwort auf die Frage, ob Kulturen in einem normativen Sinne nachhaltig sind, hängt daher stark von dem in Anschlag gebrachten Verständnis von Nachhaltigkeit ab. Sie können daher nicht per se als nachhaltig bezeichnet werden. Das An-

legen von Wertmaßstäben an Kulturen, bringt jedoch noch ein weiteres Problem mit sich – es ist nicht vereinbar mit einem zeitgemäßen Kulturverständnis. Zeitgemäße Kulturverständnisse betonen ja gerade die Wertneutralität von Kulturen, um nicht in veraltete westliche hegemoniale Kategorien wie Zivilisation oder Hochkultur abzugleiten, die die eigene Kultur über die Anderer stellen (vgl. oben den engen Kulturbegriff).

Das Nachdenken über das Verhältnis von Kultur und Nachhaltigkeit kann aber dennoch fruchtbar sein, und zwar in zwei Richtungen: Zum einen kann es so (auf)gefasst werden, dass sich mit der Herausbildung von normativen Nachhaltigkeitskonzepten selbst eine kulturelle Strömung gebildet hat, die als Institution (nach dem Konzept von Hansen) Teil der jeweiligen Kultur ist und diese beeinflusst. Die Frage wie sich solche Strömungen oder Bewegungen als kulturelle Institutionen langsam durchsetzen und zu einem bestimmenden (bzw. prägenden) Element von Kultur werden, wirft aus kulturwissenschaftlicher Perspektive interessante Aspekte und weitere Forschungsfragen auf. Die zweite – und für diesen Sammelband die relevantere – Richtung ist, die Frage zu stellen, wie kulturelle Aspekte in bestehende normative Konzepte von Nachhaltigkeit integriert werden können. Bisher ist dies kaum geschehen: zwar taucht der Begriff Kultur oft in den Konzepten als relevantes Element von nachhaltiger Entwicklung auf, in den seltensten Fällen wird er aber explizit (siehe den Beitrag von Kopfmüller in diesem Band). Die hohe Relevanz kultureller Kontexte für die Etablierung von Problemlösungen (z. B. technischer oder organisatorischer Art), die eine nachhaltige Entwicklung fördern sollen, ist in der Fachcommunity der „Nachhaltigkeitsforscher“ bisher kaum reflektiert worden. Ein Blick in die Kultur- und Technikforschung würde zeigen, dass technische Sachsysteme in kulturelle Kontexte eingebettet sind, mit denen sie in Wechselbeziehung stehen (vgl. Hauser 2009). Insbesondere Beispiele aus dem Bereich Techniktransfer zeigen, dass, wenn diese Kontexte nicht oder zu wenig beachtet werden, dies häufig zum partiellen oder kompletten Versagen der Technik führt (vgl. Hermeking 2001). Ähnliches gilt sicher auch für Organisationsstrukturen, obwohl diese Frage noch wenig beforscht ist.

Das kulturelle Faktoren bisher nur als Platzhalter in den Nachhaltigkeitskonzepten auftauchen, liegt sicherlich z. T. auch daran, dass das Feld der Kulturbegriffe so groß und die Zeit der Wissenschaftler so begrenzt ist. Zum anderen gab es auch bisher kaum überzeugende Versuche, Kultur so zu konzeptionalisieren, dass sie operationalisierbar wird, um in bestehende Nachhaltigkeitskonzepte integriert werden zu können. Mit dem in diesem Artikel vorgestellten Kulturkonzept von Hansen und der Konzeptionalisierung von Kultur als Kontext und als Handlungskonventionen scheinen nun bessere Voraussetzungen für diesen Schritt zu bestehen. Es bleibt dennoch eine interdisziplinäre Aufgabe, die kulturellen Aspekte sinnvoll in Konzepte von Nachhaltigkeit zu integrieren.

Literatur

- Altmayer, C. (1996): Rezension: Klaus P. Hansen. Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Rezensiert von Claus Altmayer. In: Zeitschrift für Interkulturellen Fremdsprachenunterricht [Online] 1(2). – URL: http://spz1.spz.tu-darmstadt.de/projekt_ejournal/jg-01-2/beitrag/altmeenh.htm [26.10.2008]
- Assmann, A. (1999): Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln
- Assmann, J. (2007): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 6. Aufl. München

- Banase, G.; Metzner-Szigeth, A. (2005): Veränderungen im Quadrat: Computervermittelte Kommunikation und moderne Gesellschaft – Überlegungen zum Design des europäischen Forschungs-Netzwerks „Kulturelle Diversität und neue Medien“. In: In: Banase, G. (Hg.): Neue Kultur(en) durch Neue Medien (?). Das Beispiel Internet. Berlin, S. 17-46
- Berger, L.; Luckmann, Th. (2000): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. 17. Aufl. Frankfurt am Main
- Bolten, J. (1997): Interkulturelle Wirtschaftskommunikation. In: Walter, R. (Hg.): Wirtschaftswissenschaften. Eine Einführung. Paderborn, S. 469-497
- Bolten, J. (2001): Kann man Kulturen beschreiben oder erklären, ohne Stereotypen zu verwenden? Einige programmatische Überlegungen zur kulturellen Stilforschung. In: Bolten, J.; Schröter, D. (Hg.): Im Netzwerk interkulturellen Handelns. Theoretische und praktische Perspektiven. Sternenfels, S. 128-142
- Bonß, W. (1995.): Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewißheit in der Moderne. Hamburg
- Bourdieu, P. (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis (auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft). Frankfurt am Main
- Bourdieu, P. (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main
- Cappai, G. (2005): Der interkulturelle Vergleich. Herausforderungen und Strategien einer sozialwissenschaftlichen Methode. In: Srubar, I.; Renn, J.; Wenzel, U. (Hg.): Kulturen vergleichen: Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden, S. 48-79
- Clifford, J.; George E. M. (Hg.) (1986): Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, CA
- Demorgon, J.; Molz, M. (1996): Bedingungen und Auswirkungen der Analyse von Kultur(en) und interkulturelle Interaktion. In: Thomas, A. (Hg.): Psychologie interkulturellen Handelns. Göttingen/Bern, S. 43-80
- Drechsel, P.; Schmidt, B.; Götz, B. (2000): Kultur im Zeitalter der Globalisierung. Von Identität zu Differenzen. Frankfurt am Main
- Engeström, J.; Miettinen, R.; Punamäki-Gitai, R.-L. (1999): Perspectives on Activity Theory. Cambridge
- Freud, S. (1989): Das Unbehagen in der Kultur [1930]. In: Freud, S.: Studienausgabe in zehn Bänden. Bd. 9. Frankfurt am Main, S. 191-270
- Galtung, J. (1988): The Peace Movement: A Structural-Functional Exploration. In: Galtung, J.: Transarmament and the Cold War. Copenhagen, pp. 322-342 (Essays in Peace Research, vol. VI)
- Galtung, J. (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur. Opladen
- Geertz, C. (1987): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. 5. Aufl. Frankfurt am Main
- Gehlen, A. (2004): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940]. 14. Aufl. Wiebelsheim
- Gehlen, A. (1953): Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie. In: Merkur, H. 7, S. 626-636
- Gehlen, A. (1956): Urmensch und Spätkultur. Bonn
- Gerhards, J. (2000): Die Vermessung kultureller Unterschiede. Deutschland und USA im Vergleich. Opladen

- Hall, E. T. (1969): *The Hidden Dimension*. New York
- Hall, E. T.; Hall, M. R. (1983): *Verborgene Signale. Studien zur internationalen Kommunikation: Über den Umgang mit Amerikanern*. Hamburg
- Hall, E. T.; Hall, M. R. (1990): *Understanding Cultural Differences: Germans, French and Americans*. Yarmouth
- Hansen, K. P. (1995): *Kultur und Kulturwissenschaft*. 1. Aufl. Tübingen/Basel
- Hansen, K. P. (2003): *Kultur und Kulturwissenschaft*. 3. Aufl. Tübingen/Basel
- Hansen, K. P. (2004). *Die Kulturen der Beschäftigung mit Nationalkultur*. – URL: <http://www.germanistentag2004.unimuenchen.de/abstracts/wslandeskunde/hansen.doc>. [13.06.2007]
- Hauser, G. (2007). Ein Kulturmodell für Translatoren. In: Schmitt, P. A.; Jüngst, H. E. (Hg.): *Translationsqualität*. Frankfurt am Main, S. 680-695
- Hauser, R. (2009): *Technische Kulturen oder kultivierte Technik? Das Internet in Deutschland und Russland*. Berlin (vor Erscheinen) [zugleich Dissertation. Karlsruhe (Universität) 2009]
- Herder, J. G. (1995): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784/91]*. Frankfurt am Main
- Hermeking, M. (2001): *Kulturen und Technik. Techniktransfer als Arbeitsfeld der Interkulturellen Kommunikation. Beispiele aus der arabischen, russischen und lateinamerikanischen Region*. München u. a.
- Hettlage, R. (1991): *Rahmenanalyse – oder die innere Organisation unseres Wissens um die Ordnung der Wirklichkeit*. In: Hettlage, R.; Lenz, K. (Hg.): *Erving Goffman – ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation*. Bern/Stuttgart, S. 95-156
- Hofstede, G. (1993): *Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen – Organisation – Management*. Wiesbaden
- Holz-Mänttari, J. (1984): *Translatorisches Handeln. Theorie und Methode*. In: *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, B 226
- Janich, P. (2005): *Beobachter Perspektive im Kulturvergleich*. In: Renn, J.; Srubar, I.; Wenzel, U. (Hg.): *Kulturen Vergleichen. Sozial- und Kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden, S. 18-37
- Kant, I. (1977): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]*. In: Kant, I.: *Werkausgabe in zwölf Bänden*. Hg. v. W. Weischedel. Bd. XI. Frankfurt am Main, S. 33-41
- Kluckhohn, C. (1962): *Universal Categories of Culture*. In: Tax, S. (ed.): *Anthropology Today*. Chicago
- Kopfmüller, J.; Brandl, V.; Jörissen, J.; Paetau, M.; Banse, G.; Coenen, R.; Grunwald, A. (2001): *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*. Berlin
- Mersch, D. (1999): *Das Sagbare und das Zeigbare. Wittgensteins frühe Theorie einer Duplizität im Symbolischen*. In: *Prima Philosophia*, H. 4, S. 85-94
- Metzner-Szigeth, A. (2003): *Zwischen Systemkomplexität und Akteursverantwortung*. In: Kornwachs, K. (Hg.): *System – Technik – Verantwortung*. Münster/London, S. 391-409
- Parsons, T.; Toby, J. (1977): *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs, NJ
- Paschen, H.; Wingert, B.; Coenen, Chr.; Banse, G. (2002): *Kultur – Medien – Märkte. Medienentwicklung und kultureller Wandel*. Berlin
- Pufendorf, S. von (1686): *Eris Scandica*. Frankfurt am Main

- Rammert, W. (1999): Technik. Stichworte für ein Lexikon. – URL: [http:// www. hyperkommunikation.ch/literatur/texte/rammert_technik.htm](http://www.hyperkommunikation.ch/literatur/texte/rammert_technik.htm) [22.11.2007]
- Reckwitz, A. (2000): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist
- Reckwitz, A. (2005): Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus. In: Sru-bar, I; Renn, J.; Wenzel, U. (Hg.): Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden, S. 92-112
- Schütz, A. (1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main
- Thomas, A. (Hg.) (1993): Kulturvergleichende Psychologie: Eine Einführung. Göttingen
- Tomasello, M. (2007): Personal Communication. Leipzig
- Triandis, H. C. (1975): Culture Training: Cognitive Complexity and Interpersonal Attitudes. In: Brislin, R. W; Bochner, S.; Lonner, W. J. (eds.): Cross-Cultural Perspectives on Learning. New York, pp. 39-77
- Triandis, H. C. (1984): A Theoretical Framework for the More Efficient Construction of Culture Assimiliator. In: International Journal of Intercultural Relations, no. 8, pp. 301-330
- Wittgenstein, L. (2001): Philosophische Untersuchungen [1935/1949]. Kritisch-genetische Edition. Hg. v. J. Schulte, H. Nijman, E. v. Savigny, G. H. v. Wright. Frankfurt am Main
- Wittgenstein, L. (2003): Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung [1921]. Frankfurt am Main

4 Von der kulturellen Dimension nachhaltiger Entwicklung zur Kultur nachhaltiger Entwicklung

Jürgen Kopfmüller

Wenn man sich mit den Begriffen „Nachhaltige Entwicklung“ und „Kultur“ beschäftigt, ist es zunächst erforderlich, ihre Definition und Bedeutung zu klären. Schnell zeigt sich dabei, dass dies für den Kulturbegriff in ähnlicher Weise komplex, schwierig und daher häufig kontrovers ist wie für den Nachhaltigkeitsbegriff. Da dieser Frage in anderen Beiträgen dieses Bandes detaillierter nachgegangen wird, möchte ich mich hier darauf beschränken, zunächst zwei Definitionen zu unterscheiden: einmal diejenige, die im engeren Sinn Kultur als den geistig-künstlerischen Bereich einer Gesellschaft versteht, also Musik, Literatur, Theater, Malerei, aber auch Bildung und Wissen. In der anderen, weiteren Definition, die auch in diesem Beitrag zugrunde gelegt werden wird, schließt Kultur all das ein, was Menschen geschaffen haben und umfasst alle Prozesse des Umgangs der Menschen mit sich und der natürlichen Umwelt. Es geht hier also auch um Grundhaltungen und Werte, Traditionen, Lebensstile, Ethik, Religion, aber auch die Rechts-, Wirtschafts-, Sozial- und Politikordnung einer Gesellschaft.

Unter „Kultur“ wäre demnach zu verstehen, wie wir leben bzw. leben wollen und wie wir gesellschaftliche Entwicklung gestalten. Zur Einordnung dieses Kultur-Begriffs mag ein Beispiel anhand des uns allen vertrauten Gegenstands der Zahnbürste dienen: „Zivilisation“ bedeutet, eine Zahnbürste zu besitzen, „Kulturtechnik“, sie benutzen zu können und „Kultur“, sie auch tatsächlich zu benutzen, d. h. also die Fähigkeit und Bereitschaft, als richtig erkannte Dinge auch in die Praxis umsetzen zu können bzw. zu wollen.

In der mittlerweile über 20 Jahre geführten Debatte um die Definition und Umsetzung des Nachhaltigkeitsleitbilds lassen sich einige herausragende Meilensteine identifizieren:

1. Der *Bericht der Brundtland-Kommission* der Vereinten Nationen von 1987 (vgl. Hauff 1987) mit seiner nach wie vor zentralen und viel zitierten Definition, die nachhaltige Entwicklung als realisiert ansieht, wenn sie die Bedürfnisse gegenwärtiger Generationen befriedigt ohne zu riskieren, dass künftige Generationen ihre Bedürfnisse nicht mehr befriedigen können.
2. Die *UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992* in Rio mit den dort verabschiedeten Dokumenten der Rio-Deklaration und der Agenda 21.
3. Der *Weltgipfel für nachhaltige Entwicklung 2002* in Johannesburg mit dem dort verabschiedeten „Plan of Implementation“.

Aus diesen Dokumenten und aus der bisherigen Nachhaltigkeitsdebatte heraus lassen sich zentrale Herausforderungen für die Umsetzung des Nachhaltigkeitsleitbilds benennen:

- Es geht um nicht weniger als die Entwicklung einer „neuen Ethik des menschlichen Überlebens“ und ein darauf aufbauendes „weltweites Programm des Wandels“ – Begriffe, die die Motivation wie auch die Leitorientierung des Brundtland-Berichts darstellten (vgl. Hauff 1987).

- Die zentrale Orientierung hierfür bildet die Umsetzung des Gerechtigkeitspostulats, in gleichberechtigter Weise in der inter- wie der intragenerativen Perspektive. Mit anderen Worten: im Mittelpunkt steht die Umsetzung des Verantwortungsprinzips bezogen auf künftig wie auch heute lebenden Menschen.
- Damit geht es ganz wesentlich um die Reflexion und vor allem die Lösung von Verteilungsfragen, bezogen auf die verschiedenen Umweltressourcen, Einkommen und Vermögen, aber auch auf Nutzen und Belastungen infolge von politischen Maßnahmen.
- Der Fokus auf das Gerechtigkeitspostulat impliziert eine Konkretisierung und Operationalisierung des Leitbilds in einer ganzheitlichen Weise, die die ökologischen, ökonomischen, sozialen, institutionellen oder auch kulturellen Aspekte gesellschaftlicher Entwicklung angemessen reflektiert.
- Aus all dem resultieren der Anspruch und zugleich der Auftrag, gesellschaftliche Entwicklung in Richtung Nachhaltigkeit zu gestalten. Angesichts der Vielzahl und Intensität bestehender Problemlagen wird dies zum Teil sehr weit reichende Veränderungen in den bestehenden Produktions- und Konsummustern wie auch veränderte politisch-institutionelle Rahmenbedingungen erfordern.

4.1 „Kultur“ in den Kern-Dokumenten der Nachhaltigkeitsdebatte

Betrachtet man die oben genannten Meilensteine der Nachhaltigkeitsdebatte, dann zeigt sich, dass der Begriff und das Themenfeld Kultur dort keine zentrale Rolle spielen. Im Brundtland-Bericht kommt er praktisch nicht, in den anderen Dokumenten nur punktuell vor. In der Rio-Deklaration¹⁰ mit ihren 27 Entwicklungsleitlinien „für eine neue, gerechte und weltweite Partnerschaft“ stehen das Recht auf Entwicklung für alle Menschen weltweit und Themen wie Armutsminderung, Partizipation, neues Weltwirtschaftssystem oder die Rolle von Frauen im Mittelpunkt. Einzig Leitlinie 22 weist einen konkreten Bezug zur Kulturthematik auf, wenn die Anerkennung der Identität, Kultur und Interessen indigener Bevölkerungsgruppen gefordert wird. Die Agenda 21 als das globale Aktionsprogramm zur Umsetzung der Leitlinien der Deklaration¹¹ besteht aus 40 Kapiteln zu verschiedenen Themenfeldern, von denen sich keines eigenständig auf das Thema Kultur bezieht (vgl. z. B. Jerman 2001). Daneben taucht der Kulturbegriff verschiedentlich auf, vorwiegend in Form von Begriffen wie Anbau-, Aqua- oder Marikultur, mitunter geht es um die kulturelle Multifunktionalität von Wäldern und in verschiedenen Kapiteln wird von der Erfordernis gesprochen, kulturelle Faktoren und Eigenheiten bei der Umsetzung der jeweiligen Ziele zu berücksichtigen. Im Johannesburg Plan of Implementation, der insbesondere auf die Themen Armutsbekämpfung, Ressourcenschutz, Finanzierung von Entwicklung und Good Governance fokussiert, wird der Kulturbegriff primär im Sinne der Bedeutung der Erhaltung von kultureller Vielfalt und kulturellem Erbe für nachhaltige Entwicklung verwendet, und dabei vor allem mit Blick auf indigene Bevölkerungsgruppen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die ohnehin sehr begrenzte Thematisierung kultureller Aspekte in den genannten Dokumenten vorwiegend in funktional-instrumenteller Weise, d. h. primär mit Blick auf andere Ziele, stattfindet, ohne ihnen eine eigenständige Umsetzungsperspektive zu verleihen. Es wird auch selten konkretisiert, was mit „Kultur“ bzw.

¹⁰ Vgl. <http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/rio.pdf>.

¹¹ Vgl. http://www.un.org/Depts/german/conf/agenda21/agenda_21.pdf.

kulturellen Aspekten genau gemeint ist. Ebenso auffällig ist, dass die wenigen Konkretisierungen vorwiegend in Richtung Erhaltung kultureller Vielfalt gehen und dass dabei meist die Länder des „Südens“ bzw. die dortige indigene Bevölkerung in den Blick genommen werden. Spezifische Akteure aus dem Kulturbereich werden nicht explizit angesprochen.

4.2 Kultur in den Nachhaltigkeitskonzepten

Ein ähnliches Bild ergibt sich auch bezogen auf die existierenden (wissenschaftlichen) Nachhaltigkeitskonzepte. Dabei lassen sich in der deutschen Debatte, wie im Prinzip auch in der vieler anderer Staaten, die so genannten „Ein-Säulen-Konzepte“, meist fokussiert auf die ökologische Dimension nachhaltiger Entwicklung, die „Drei-“ bzw. „Vier-Säulen-Konzepte“ sowie transdimensionale, integrative Konzepte unterscheiden.

Bei den „Ein-Säulen-Konzepten“ seien hier drei Dokumente erwähnt. In der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland“ des Wuppertal-Instituts (vgl. BUND/Misereor 1996), der ersten relativ breite öffentliche Resonanz erzeugenden Nachhaltigkeitsstudie in Deutschland, steht das Thema globale ökologische Gerechtigkeit im „globalen Umweltraum“ im Mittelpunkt, woraus für Deutschland weit reichende Zielwerte für ökologische Leitindikatoren abgeleitet werden. Zu deren Erreichung werden verschiedene Leitbilder formuliert („Rechtes Maß für Zeit und Raum“ oder „Gut leben statt viel haben“), der Kultur-Begriff wird dabei jedoch nicht explizit verwendet. In der vor kurzem erschienenen quasi Folgestudie werden diese Leitbilder ergänzt und modifiziert. Es wird u. a. auf den so genannten Sozialpakt der Vereinten Nationen hingewiesen, der in Ergänzung zu den politischen und bürgerlichen Menschenrechten (Zivilpakt) die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechten definiert (vgl. Brot für die Welt/BUND/EED 2008a). Darüber hinaus sprechen die Autoren der Studie von der „kulturellen Hilflosigkeit“ in der Gesellschaft, die erforderliche Wandlungsprozesse blockiert, und meinen damit beispielsweise die festgefahrenen – etwa auf fossilen Brennstoffen basierenden – Muster unserer Bedürfnisbefriedigung (Brot für die Welt/BUND/EED 2008b). Auch in den beiden Studien des Umweltbundesamts von 1997 und 2002, die Wege zu einer dauerhaft umweltgerechten Entwicklung aufzeigen, fand der Kultur-Begriff wenig explizite Erwähnung. Gleichwohl wurde darin vergleichsweise umfassend das Thema behandelt, welche Rolle unser Konsumverhalten zur Erreichung von Umweltzielen spielt und welche Veränderungen hier sinnvoll wären.

Bei den „Drei-“ bzw. „Vier-Säulen-Konzepten“ seien hier zunächst die beiden in Deutschland bekanntesten herausgegriffen. Während in der von der gewerkschaftsnahen Hans-Böckler-Stiftung in Auftrag gegebenen Studie „Arbeit und Ökologie“ der Kultur-Begriff kaum eine Rolle spielte (vgl. DIW/Wuppertal-Institut/WZB 2000), war der Schlussbericht der Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestags „Schutz des Menschen und der Umwelt“ (vgl. DBT 1998) durch eine etwas weiter gehende Reflektion des Kulturbegriffs gekennzeichnet. Zunächst wurden hier neben den drei Kern-Dimensionen Ökologie, Ökonomie und Soziales die Bereiche Kultur und Bildung als quasi begleitende Aspekte reflektiert, denen im Rahmen von Strategien zur Umsetzung von Zielen in den drei Dimensionen eine wichtige Bedeutung zugemessen wurde. Zusätzlich zu dieser instrumentellen Sicht auf kulturelle Aspekte wurden hier über die ökologischen oder sozialen Problemfelder hinaus auch korrigierendes Handeln erfordernde kulturelle Probleme angesprochen und es wurden Themen wie soziale Stabilität oder Solidarität als wichtige kulturelle Faktoren charakterisiert.

Schließlich sei noch die United Nations Commission on Sustainable Development erwähnt, die in ihrem verschiedene Teststaaten einbeziehenden und viel zitierten Prozess der Entwicklung eines Nachhaltigkeitsindikatorensystems erstmals eine Erweiterung der drei klassischen Dimensionen um eine vierte institutionelle Dimension umgesetzt hatte (vgl. BMU 2000). Gleichwohl wurde dabei kein expliziter Bezug zu kulturellen Themen hergestellt, wurden keine eigenständigen Indikatoren hierfür benannt, sondern es wurden auch hier kulturelle Aspekte nur in ihrer möglichen unterstützenden Funktion für die Umsetzung von Strategien bezogen auf die anderen Indikatoren thematisiert.

Im Rahmen dieses „Säulen“-orientierten Denkmusters wurde und wird die Frage, wie „Kultur“ hierin integriert werden wäre, im Wesentlichen in drei Alternativen diskutiert: in Form der Zuordnung zu einer der „klassischen“ Säulen, als zusätzliche eigenständige vierte oder fünfte Säule (vgl. z. B. Wehrspau/Schoemps 2002) oder als Querschnittsthematik. Allerdings sind bislang kaum dahingehende konkretisierende Aktivitäten umgesetzt worden.

Aus der Kritik an den entlang der einzelnen Dimensionen konzipierten Ansätzen sind dann schließlich die „trans-dimensionalen“, integrativen Ansätze entstanden. Zu nennen sind hier das Integrative Nachhaltigkeitskonzept der Helmholtz-Gemeinschaft (HGF; vgl. Kopfmüller et al. 2001) sowie die Nachhaltigkeitsstrategie der deutschen Bundesregierung (vgl. Bundesregierung 2002). Ausgangspunkt für die Entwicklung des integrativen Konzepts, das bislang in einer Vielzahl von Forschungsprojekten innerhalb und außerhalb der HGF zu Anwendung gekommen ist (vgl. Kopfmüller 2006), waren nicht die einzelnen Entwicklungsdimensionen, sondern die für eine nachhaltige Entwicklung als konstitutiv angesehenen Elemente: das Postulat der intra- und intergenerativen Gerechtigkeit, die globale Perspektive und der anthropozentrischer Ansatz. Aus diesen drei Elementen, insbesondere aus dem Gerechtigkeitspostulat, leitet sich ein ganzheitliches, integratives Verständnis von nachhaltiger Entwicklung ab, in dem ökonomischen, ökologischen, sozialen, institutionellen und kulturellen Aspekten gesellschaftlicher Entwicklung angemessen Rechnung getragen wird.

Diese konstitutiven Elemente wurden zunächst in drei übergeordnete, Dimensionen übergreifende Nachhaltigkeitsziele „übersetzt“: (1) die Sicherung der menschlichen Existenz, (2) die Erhaltung des gesellschaftlichen Produktivpotenzials und (3) die Bewahrung der Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten der Gesellschaft. Diese Ziele wurden in einem nächsten Schritt anhand von Handlungsleitlinien bzw. Regeln konkretisiert, die den Kern des Konzepts darstellen (siehe Tabelle 4.1). Sie umfassen zum einen substanzielle Regeln, die Mindestanforderungen für die Realisierung der generellen Ziele darstellen, zum anderen instrumentelle Regeln, die Wege zur Umsetzung dieser Mindestanforderungen beschreiben.

Tabelle 4.1: System von Nachhaltigkeitsregeln

Substanzielle Regeln		
<i>Sicherung der menschlichen Existenz</i>	<i>Erhaltung des gesellschaftlichen Produktivpotenzials</i>	<i>Bewahrung der Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten</i>
1.1 Schutz der menschlichen Gesundheit	2.1 Nachhaltige Nutzung erneuerbarer Ressourcen	3.1 Chancengleichheit im Hinblick auf Bildung, Beruf, Information
1.2 Gewährleistung der Grundversorgung (Nahrung, Bildung, ...)	2.2 Nachhaltige Nutzung nicht erneuerbarer Ressourcen	3.2 Partizipation an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen
1.3 Selbstständige Existenzsicherung	2.3 Nachhaltige Nutzung der Umwelt als Senke	3.3 Erhaltung des kulturellen Erbes und der kulturellen Vielfalt
1.4 Gerechte Verteilung der Umweltnutzungsmöglichkeiten	2.4 Vermeidung unvermeidbarer technischer Risiken	3.4 Erhaltung der kulturellen Funktion der Natur
1.5 Ausgleich extremer Einkommens- und Vermögensunterschiede	2.5 Nachhaltige Entwicklung des Sach-, Human- und Wissenskapitals	3.5 Erhaltung der sozialen Ressourcen
Instrumentelle Regeln		
<ul style="list-style-type: none"> – Internalisierung der externen ökologischen und sozialen Kosten – Angemessene Diskontierung – Begrenzung der Staatsverschuldung – Faire weltwirtschaftliche Rahmenbedingungen – Internationale Kooperation – Resonanzfähigkeit gesellschaftlicher Institutionen – Reflexivität gesellschaftlicher Institutionen – Steuerungsfähigkeit – Selbstorganisationsfähigkeit – Machtausgleich 		

Quelle: kombiniert nach Kopfmüller et al. 2001, S. 172, 174

Zwei der substanziellen Regeln dieses Konzepts beziehen sich explizit auf den kulturellen Bereich. Zum einen die Regel zur „Erhaltung des kulturellen Erbes und der kulturellen Vielfalt“. In Anlehnung an die Prinzipien des 1991 erschienenen „World Report of Culture and Development“, einer von der UNESCO eingesetzten Kommission (vgl. WCCD 1991), werden hier der Kultur zwei gleichberechtigte Funktionen zugeschrieben: zum einen die bereits angesprochene instrumentelle Funktion in dem Sinne, dass kulturelle Fähigkeiten und Kapazitäten wichtige Instrumente für die sozioökonomische Entwicklung von Gesellschaften sein können; zum anderen wird Kultur aber auch ein Eigenwert zugeschrieben. Sie dient nicht nur der Verwirklichung anderer Ziele, sondern ist selbst die soziale Basis dieser Ziele. Kultur bestimmt unter anderem wie Menschen zusammenleben oder zusammenar-

beiten und wie sie mit ihrer natürlichen Umwelt umgehen. In diesem Verständnis ist Kultur die wichtigste Quelle für Kreativität – ein unbestreitbar wichtiger Faktor für nachhaltige Entwicklung – und ist daher in ihrer Vielfalt zu erhalten, gegen die vielfältigen Bedrohungen in Form von Globalisierung und internationaler kultureller Uniformierung. Dabei wird Kultur nicht als statisches Konzept, sondern als dynamischer Prozess verstanden: das, was als erhaltenswert anzusehen ist, muss in gesellschaftlichen Kommunikations- und Aushandlungsprozessen festgelegt werden.

Die zweite auf den Kulturbereich bezogene Regel ist die zur „Erhaltung der kulturellen Funktion der Natur“. Hier geht es im Kern darum, neben der lebenserhaltenden Funktion der Natur als Rohstofflieferant und Schadstoffsenke auch ihre lebensbereichernde Funktion als Gegenstand sinnlicher, kontemplativer oder ästhetischer Erfahrungen in den Blick zu nehmen. Trotz aller kulturbedingter Unterschiedlichkeiten können hierfür einige quasi allgemeingültige Wertkategorien für Natur benannt werden: der Erlebnis- bzw. Erholungswert, der Existenzwert (der bereits aus dem bloßen Wissen um die Existenz bestimmter Naturgüter entspringt), der Symbolwert, der Erinnerungswert (der stark mit individuellen oder Gruppenidentitäten verbunden ist) sowie der Seltenheitswert als ein Kriterium für Schutzwürdigkeit. Was beispielsweise als erhaltenswerte oder schutzwürdige Natur- und Kulturlandschaften gelten soll, wird in weiten Teilen durch internationale Vereinbarungen geregelt, möglichst unter Einbeziehung der betroffenen Bevölkerung und wichtiger zivilgesellschaftlicher Gruppen.

Mit diesen beiden Regeln wird in der Logik des integrativen Konzepts der HGF kulturellen Aspekten nachhaltiger Entwicklung eine eigenständige und den anderen Aspekten gleichwertige Funktion zugeschrieben.

4.3 Die politisch-gesellschaftliche Ebene

Auch in der ebenso als integrativer Ansatz einzuordnenden Nachhaltigkeitsstrategie der Bundesregierung (vgl. Bundesregierung 2002) bilden nicht die einzelnen Dimensionen den Ausgangspunkt und Strukturierungsrahmen, sondern stattdessen vier querschnittshafte Prinzipien: (1) Generationengerechtigkeit, (2) Lebensqualität, (3) sozialer Zusammenhalt sowie (4) internationale Verantwortung, die dann in Form von Themenfeldern und Indikatoren konkretisiert werden. Verglichen mit anderen nationalen Nachhaltigkeitsstrategien und anderen Dokumenten wird in dieser Strategie das Thema Kultur und Nachhaltigkeit recht reflektiert behandelt. Es wird davon gesprochen, dass die Umsetzung nachhaltiger Entwicklung kreative Potenziale in einer Gesellschaft herausfordere, die in entscheidender Weise auf kulturellen Fähigkeiten basiert. Daher sei eine „Kultur der Nachhaltigkeit“¹² zu entwickeln, die darin bestehe, mit Phantasie und Kreativität zu Visionen zu gelangen, die über die herkömmlichen technischen und effizienzorientierten Ansätze hinausgehe. Kultur wird als wichtiger Teil von Lebensqualität gesehen und kulturelle Vielfalt als ebenso wichtig wie biologische. Es wird von der für eine Umsetzung nachhaltiger Entwicklung erforderlichen „Kultur des Miteinander“ gesprochen und den Beiträgen zeitgenössischer Kunst wird eine wichtige Funktion im Prozess zu einer nachhaltigen Entwicklung zugeschrieben. Damit ist die bundesdeutsche Strategie eines der ganz wenigen Dokumente, die diesem Kul-

¹² Nach Einschätzung des Autors taucht dieser Begriff hier in einem offiziellen Dokument erstmals in dieser Klarheit auf.

tursektor einen expliziten Stellenwert für die Schaffung eines breiteren Bewusstseins in diesem Bereich einräumt.

Betrachtet man jedoch die faktische Konkretisierung der vier Leitprinzipien in die 21 Themenfelder und 25 Indikatoren, also den eigentlichen Kern der Strategie (siehe Tabelle 4.2), dann zeigt sich schon hier, dass die in den einleitenden Teilen angesprochene „Philosophie“ dort nicht entsprechend umgesetzt wurde. Auch in den verschiedenen herausgehobenen Schwerpunktthemen (Klimaschutz, Mobilität oder Flächenverbrauch), die in den zweijährlichen Fortschrittsberichten zur Strategie teilweise modifiziert und ergänzt wurden, und den hierzu skizzierten und in den Fortschrittsberichten aufgegriffenen strategischen Ansätzen finden diese Aspekte kaum noch einen Niederschlag. Hierin wird erneut ein nach wie vor zu diagnostizierendes Phänomen in der Nachhaltigkeitspolitikdebatte deutlich: die Diskrepanz zwischen Ankündigung und Umsetzung, zwischen Theorie und der täglichen realpolitischen Praxis.

Tabelle 4.2: Struktureller Aufbau der deutschen Nachhaltigkeitsstrategie

4 Leitprinzipien			
Generationengerechtigkeit	Lebensqualität	Sozialer Zusammenhalt	Internationale Verantwortung
21 Themenfelder -> 25 Indikatoren			
- Ressourcenschonung	- Wirtschaftlicher Wohlstand (BIP)	- Beschäftigung	- Entwicklungszusammenarbeit
- Klimaschutz	- Mobilität	- Perspektiven für Familien	- Märkte öffnen
- Erneuerbare Energien	- Ernährung	- Gleichberechtigung	
- Flächenverbrauch	- Luftqualität	- Integration ausländischer Mitbürger	
- Artenvielfalt	- Gesundheit		
- Staatsverschuldung	- Kriminalität		
- Wirtschaftliche Zukunftsvorsorge (Investitionen)			
- Innovation			
- Bildung			
Schwerpunktthemen: Energieeffizienz/Klimaschutz; Mobilität; Ernährung/Gesundheit; Gestaltung des demographischen Wandels; Bildungsoffensive; Innovation in Unternehmen; Flächenverbrauch			

Quelle: Bundesregierung 2002

Angesprochen sei in diesem Zusammenhang auch noch die Ebene der Lokale Agenda 21 Initiativen, die seit Beginn des so genannten Rio-Folgeprozesses Anfang der 1990er Jahre lange Zeit eine Vorreiterrolle für die Umsetzung des Leitbilds innehatten. Diese Funktion hat sich seit einigen Jahren, spätestens mit dem Erscheinen der nationalen Nachhaltigkeitsstrategie, relativiert. Während bis Ende der 1990er Jahre in Deutschland und anderen Staaten noch eine Wachstumsphase zu verzeichnen war, was die Anzahl lokaler Initiativen anbelangt, findet seither quasi eine Bereinigungs- bzw. Konsolidierungsphase statt. Sie ist bedingt auch durch das allmähliche Versanden zahlreicher Initiativen, aber gleichzeitig verbunden mit einer Qualitätssteigerung bei einigen der verbleibenden. Zum Ausdruck kommt

dies insbesondere in einem Paradigmenwechsel weg von einer starken Fokussierung auf Umwelt- und klassische Wirtschaftsthemen und eher in Richtung lokale Nachhaltigkeitsstrategien. Hier wird ein deutlich erweitertes Ziel- und Kriteriensystem, das sich häufig an existierenden „übergeordneten Strategien“ auf der Bundesländer- oder der nationalen Ebene orientiert. In einigen noch sehr seltenen Ausnahmefällen wird mittlerweile ein systematisches kommunales Nachhaltigkeitsmanagement aufgebaut, das u. a. auf systematischeren qualifizierten Partizipationsprozessen, dem Leitbild der „Bürgerkommune“, „Good Governance“ Ansätzen und klaren „Roadmaps“ für konkrete Umsetzungsstrategien basiert.

Gleichzeitig sind hier zwei sich neu entwickelnde Tendenzen bzw. Perspektiven auf die lokale Ebene erkennbar, einerseits in Richtung so genannter Metropolregionen, die als ein möglicher Weg zu einer verbesserten Positionierung von Regionen in den globalen Entwicklungs- und Wettbewerbsprozessen gesehen werden, andererseits in Richtung eines verstärkten Blicks auf Kleinstädte und ihre Rolle und Potenziale für eine nachhaltige Entwicklung. Im Mittelpunkt stehen hier die Bedeutung dieser Städte in regionalen Wirtschaftssystemen und ihre Möglichkeit, als „substanzielle Nische“ in globalisierten Prozessen zu fungieren. Zugleich wird hier auch die Chance gesehen, lokale Traditionen, Identitäten und Kulturen in ihrer Bedeutung stärker wahrzunehmen und in ihrer Vielfalt zu erhalten und damit Kleinstädte potenziell als „Kernzellen“ von Nachhaltigkeit zu entwickeln.

Gleichwohl ist insgesamt festzuhalten, dass zwar Regionen und Kommunen schon sehr früh als geeignete Orte für Kulturentwicklung – und damit auch für nachhaltige Entwicklung – gesehen wurden, dass aber dennoch auch auf dieser Ebene kulturellen Aspekten bis heute keine zentrale Bedeutung zukommt. Kulturfragen werden eher einer anderen Dimension zugeordnet (meist dem „Sozialen“) und nicht als eigenständiger Bereich konstituiert. Die verwendeten Kriterien und die behandelten Themen drehen sich eher um die Frage, wie die Ausstattung mit Theater oder Kinos beschaffen ist oder wie viele Museumsbesuche pro Kopf zu verzeichnen sind, nur in selteneren Fällen um die Suche nach oder Stärkung von regionalen Identitäten, um Wege eines angemessenen gesellschaftlichen Zusammenlebens o. ä. Schließlich lassen sich auch hier bislang nur wenige Beispiele für gelungene politische Implementierungen getroffener Absichtserklärungen finden.

Neben dem erwähnten existieren noch verschiedene weitere Dokumente und Aktivitäten, die zeigen, dass das Thema nachhaltige Entwicklung und Kultur bereits durchaus reflektiert angegangen worden ist. Drei seien an dieser Stelle erwähnt: zum einen der auf dem bereits oben angesprochenen World Report von 1991 aufbauenden Bericht der UN-Weltkommission „Kultur und Entwicklung“ von 1996 mit dem Titel „Unsere kreative Vielfalt“ (vgl. WCCD 1996). Darin wird die Suche nach und die Formulierung einer „globalen Ethik“ als wichtiger Schritt und als Ergebnis einer globalen kulturellen Entwicklung gesehen. Eine solche Ethik soll Werte wie Menschenrechte, Demokratie oder Transparenz beinhalten ebenso wie Toleranz und Solidarität. Es wird darin auch bessere Umsetzung auf politischer Ebene gefordert, insbesondere eine stärkere Gewichtung von kulturellen Aspekten in der Entwicklungspolitik, eine stärkere Betonung von Vielfalt und Ausgleich anstatt entsprechender Besonderheiten sowie die Erarbeitung eines dahingehenden Aktionsplans. Letzterer wurde dann von der UNESCO 1998 unter dem Titel „The Power of Culture“ veröffentlicht mit dem Ziel, Kulturpolitik enger mit Entwicklungsfragen und Entwicklungspolitik zu verknüpfen (vgl. UNESCO 1998). In diesem Aktionsplan wird die Erstellung kultursensiblerer Entwicklungsstrategien als Kernaufgabe festgehalten, basierend auf dem Grundverständnis, dass sich nachhaltige Entwicklung und kulturelle Kreativität, Vielfalt und Entfaltung gegenseitig bedingen. Dies beinhaltet die klarere Definition von kultu-

rellen Rechten als Menschenrechte, aber auch Themen wie etwa den chancengleichen Zugang von Menschen zu den verschiedenen Medien. Als zentrale Aufgaben von Kulturpolitik werden demzufolge festgestellt, Zielvorgaben (wenn möglich auch quantitativer Art) zu erstellen und die strukturellen Voraussetzungen und die Mittel für die Entstehung menschlicher Kreativität und entsprechende Selbstentfaltung zu schaffen.

In Deutschland wurde zu diesem Themenfeld 2001 das „Tutzingener Manifest für die Stärkung der kulturell-ästhetischen Dimension von Nachhaltigkeit“ veröffentlicht.¹³ Ursprung dieser Initiative war die Tagung „Ästhetik der Nachhaltigkeit“, veranstaltet u. a. von der Evangelischen Akademie Tutzing. Ziel der Tagung und des Manifests war es, ein stärkeres öffentliches Bewusstsein dafür anzustoßen, dass nachhaltige Entwicklung als eine kulturelle Herausforderung zu verstehen ist und dass Nachhaltigkeitspolitik und Kulturpolitik enger miteinander zu verknüpfen sind. Wesentliche Herausforderungen werden darin gesehen, dass die Umsetzung des anspruchsvollen Nachhaltigkeitsleitbilds substanzielle Veränderungen in gesellschaftlichen Normen, Werten und Handlungsmustern erfordert wird und dass es gelingen muss, Kultur stärker als Mittel zur Reflektion von Wertorientierungen und zur Abwägung zwischen verschiedenen Kriterien und Interessen zu begreifen und einzusetzen. Hierfür wird es als erforderlich gesehen, die Ansätze in den verschiedenen Agenda 21-Prozessen und in der Kulturpolitik stärker zusammenzuführen und Kultur dabei als quer liegende Dimension zu den anderen Dimensionen zu verstehen. Des Weiteren wird in diesem Manifest in besonderer Weise die Notwendigkeit betont, nach spezifischen Formen, Mustern und Ästhetiken der Nachhaltigkeit zu suchen und diese im Sinne einer Steigerung der Faszination und Attraktivität des Leitbilds für die Menschen umzusetzen. Es geht darum, die Bedeutung der Wechselbeziehung zwischen natur- und sozialwissenschaftlichen Strategien und kulturell-ästhetischer Gestaltungskompetenz für das „Projekt Nachhaltigkeit“ zu verdeutlichen und dies durch die Einbeziehung kompetenter Akteure für die Menschen erkennbarer und sinnlich wahrnehmbarer zu machen.

Schließlich entstand 2006 das Manifest „Kultur und Kunst für nachhaltige Entwicklung“, getragen u. a. von der Kulturpolitischen Gesellschaft Bonn, der Evangelischen Akademie Iserlohn und Pan y Arte e. V. Münster.¹⁴ Ziel dieses Dokuments ist es, für eine engere Zusammenarbeit zwischen auswärtiger Kulturpolitik und Entwicklungspolitik einzutreten und hierfür Umsetzungsvorschläge zu machen. Es basiert auf dem Grundverständnis, dass interkulturelle Kooperation sowie die Wahrnehmung von und die Auseinandersetzung mit Weltbildern anderer Kulturen eine wichtige Voraussetzung für eine gemeinsame Wahrnehmung globaler Verantwortung und eine gemeinsame globale nachhaltige Entwicklung darstellen. Auf dieser Basis wurden Leitsätze für eine erweiterte kulturelle Außenpolitik Deutschlands formuliert. Sie beziehen sich auf die Bedeutung von Kultur als zusätzliche fünfte Dimension zum entwicklungspolitischen Viereck, auf die dafür erforderliche Zusammenarbeit zwischen Staat und Zivilgesellschaft, auf die Rolle von Bundesländern und Kommunen in diesem Prozess, auf die verstärkte Kooperation zwischen Nichtregierungsorganisationen in Deutschland und Entwicklungsländern, bis hin zur Forderung, kulturbezogene Ziele in den Katalog der Millenniums-Entwicklungsziele der Vereinten Nationen aufzunehmen.

¹³ Vgl. <http://www.kupoge.de/ifk/tutzingener-manifest/>.

¹⁴ Vgl. <http://www.kulturbewegt.org>.

4.4 Fazit und Perspektiven

All diese Beispiele zeigen, dass wir es beim Thema Nachhaltige Entwicklung und Kultur mit einem zweifachen Defizit zu tun haben (vgl. Kurt/Wagner 2002; RNE 2002): zum einen mit einem nach wie vor deutlichen Defizit in der Berücksichtigung kultureller Aspekte in der Nachhaltigkeitsdebatte auf praktisch allen Ebenen. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Dazu zählt sicher, dass in einer durch funktionale Differenzierung, Pluralisierung von Lebensformen und Individualisierung von Lebensstilen charakterisierten modernen Gesellschaft ein so komplexes Leitbild wie nachhaltige Entwicklung oder auch die komplexen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge von Umweltproblemen nur schwer durch eingängige Bilder vermittelbar und ins Bewusstsein zu rufen sind. Zudem kollidieren Aufforderungen zu individuellen Verhaltensänderungen mit elementaren und lieb gewonnenen Verhaltensmustern und werden die Möglichkeiten, durch individuelles Verhalten Probleme lösen zu können, als Tropfen auf den heißen Stein wahrgenommen. Ein weiteres Defizit in der Nachhaltigkeitsdebatte besteht darin, dass nach wie vor in vielen Fällen eine Verengung auf Umweltaspekte, auf technische Problemlösungsansätze oder auf eine Orientierung am Effizienzleitbild stattfindet.

Zum anderen haben wir es auch mit einem Defizit in der Reflexion der Nachhaltigkeitsthematik bei Akteuren und Politik im Kulturbereich zu tun. Wenn das Leitbild im Kultur- und Kunstsektor denn überhaupt behandelt wird, ist dabei häufig eine Verengung auf Umweltaspekte zu diagnostizieren.

Die Beispiele zeigen aber auch, dass zumindest Ansätze für einen reflektierteren und weiter gehenden Umgang mit der kulturellen Dimension sowie Vorschläge für konkrete Umsetzungsschritte durchaus vorhanden sind und eine entsprechende Debatte in Gang gekommen zu sein scheint. Es mangelt allerdings vielfach vor allem an entsprechenden politischen Umsetzungsschritten wie auch an wirksamen zivilgesellschaftlichen Aktivitäten auf nationaler und lokaler, aber auch auf internationaler Ebene.

Festzuhalten bleibt, dass das Nachhaltigkeits-Leitbild in der Gesellschaft nach wie vor nur unzureichend reflektiert und verankert ist und dass das, was man als Nachhaltigkeitspolitik bezeichnen könnte, erhebliche Defizite aufweist. In vielen Fällen existieren keine klaren Zielorientierungen und dort, wo es solche gibt, fehlt es häufig an daran ausgerichteten politischen Maßnahmen. Dies geht in vielen Problemfeldern einher mit entsprechend unzureichenden Lösungsergebnissen, Problemfeldern, die ja nicht vom Himmel gefallen, sondern in der Regel durch bestimmte – kulturelle – Verhaltensmuster verursacht sind.

Erforderlich wäre also eine „Kultur nachhaltiger Entwicklung“ bzw. ein kultureller Wandel in Richtung Nachhaltigkeit in dem Sinne, dass das Leitbild integraler Bestandteil von Denk- und Verhaltensweisen sowie von politischen Entscheidungen wird. In Analogie zum eingangs erwähnten „Zahnbürsten-Beispiel“ könnte man also sagen, wir „besitzen“ eine solche „Kultur nachhaltiger Entwicklung“ (es existieren ja bereits Ansätze dazu), wir „können“ sie auch anwenden (denn wir wissen zumindest theoretisch wie es ginge), aber – anders als bei der Zahnbürste – wir tun es nicht, zumindest nicht in dem erforderlichen Maße.

Warum dies so ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Es sollen jedoch einige wesentliche Elemente skizziert werden, die eine solche „Kultur der nachhaltigen Entwicklung“ ausmachen müssten. Zunächst wäre hier die Notwendigkeit „veränderter Kulturen“ in den gesellschaftlichen Akteursgruppen zu nennen. Im Bereich der Wissenschaft, die ja als ein wesentlicher Orientierungs- und Ratgeber für die Gesellschaft fungiert, würde ein ganz zentrales Element darin bestehen, dass die inter- und transdisziplinäre Bearbeitung

von Fragestellungen den Regel- anstatt den Ausnahmefall bildet, wofür natürlich die entsprechenden institutionellen, strukturellen, organisatorischen und auch finanziellen Voraussetzungen zu schaffen wären. Im Bereich der Wirtschaft ginge es insbesondere darum, mehr Bewusstsein und geeignete Anreize für ein im Sinne der Nachhaltigkeit verantwortliches Handeln in Unternehmen zu schaffen, das sich an möglichst standardisierten Kriterien messen lässt und in seinen Ergebnissen transparent gemacht und veröffentlicht wird. Schließlich müsste es auch gelingen, Bedingungen dafür zu schaffen, dass Nachhaltigkeitskriterien stärker in die persönlichen Entscheidungskalküle der Menschen integriert werden.

Für all dies müsste ein angemessenes „Regelwerk“ in Form von politisch-institutionellen Rahmenbedingungen geschaffen werden. Diese müssten die Festlegung von Zielwerten, die Durchführung zielorientierter Maßnahmen und entsprechende Kontrollmechanismen umfassen, aber auch ein so wichtiges Element wie die systematische Prüfung von Gesetzen und Gesetzesentwürfen auf ihre möglichen Nachhaltigkeitswirkungen. Damit einhergehen müsste auch eine veränderte Kultur gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse, etwa was die angemessene Beteiligung betroffener Gruppen oder die Frage der jeweils zuständigen räumlich-politischen Ebene im Sinne des Subsidiaritätsprinzips anbelangt.

Darüber hinaus müssten auch einige der „großen Fragen“ wieder oder in veränderter Weise gestellt und möglichst auch beantwortet werden. Zu nennen wäre hier insbesondere die Frage, welche Rolle quantitatives Wirtschaftswachstum in einer ressourcenbezogenen endlichen Welt künftig noch spielen kann und wie Gesellschaften bzw. Wirtschaftssysteme aussehen könnten, die mit deutlich weniger oder ohne Wachstum funktionieren können. In diesem Zusammenhang geht es dann auch darum, das neu zu definieren, was wir unter „Fortschritt“, „Wohlstand“ oder „Lebensqualität“ verstehen und wie wir dies messen wollen. Die bereits in den 1970er Jahren geführte Debatte über die Notwendigkeit und Gestaltung einer Neuen Weltwirtschaftsordnung zählt dann ebenso zu den zu klärenden Fragen wie die nach einer praktikablen Global Governance Architektur für eine angemessene Gestaltung der Globalisierungsprozesse in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft.

Damit einhergehen müsste auch die Vermittlung und Popularisierung relativ neuer Begriffe und der damit verbundenen Ideen. Beispiele hierfür sind etwa die „Kultur des maßvollen Wirtschaftens“, das auf die verschiedenen begrenzenden Faktoren ebenso achtet wie auf die Folgen wirtschaftlicher Aktivitäten, oder auch die „Kultur des Marktes“ im Sinne einer „Moralisierung der Märkte“, was bedeutet, dass über die klassischen angebots- und nachfrage-bezogenen Kriterien von Marktsteuerung hinaus etwa der Frage der sozioökonomischen Verteilung von über Märkte gehandelten Gütern und Dienstleistungen eine angemessenere Bedeutung zukommt.

Die eigentliche Herausforderung stellen dabei weniger die einzelnen Elemente einer solchen Kultur nachhaltiger Entwicklung dar, von denen einige hier aufgeführt wurden und die für sich genommen selten völlig neu sind, als vielmehr die Notwendigkeit, all dies möglichst gemeinsam zu realisieren bzw. die Voraussetzungen hierfür zu schaffen.

Bei der Frage nach den Bedingungen und Umsetzungsmöglichkeiten eines solchen kulturellen Wandels im eingangs definierten weit verstandenen Sinn des Kulturbegriffs geht es zum einen darum, hierfür ein sinnvolles Maß an Objektivierbarkeit zu finden, um die Vereinbarkeit von wirtschaftlichen oder sozialen Entwicklungen mit den gesetzten Zielen dieses kulturellen Wandels beurteilen und gegebenenfalls steuernd eingreifen zu können. Zum anderen geht es jenseits aller Objektivierbarkeit aber auch darum, in einer Gesellschaft stetig daran zu arbeiten, dass das Nachhaltigkeitsleitbild in die verschiedenen Handlungssysteme integriert wird. Die „Kultur der nachhaltigen Entwicklung“ würde dann die lebens-

weltliche wie auch die funktionssystemspezifische „Veralltäglicung“ des Leitbilds bedeuten (vgl. Wehrspaun/Schoembs 2002). Nicht zuletzt hierfür ist die Unterstützung der Akteure aus Kunst und Kultur im engeren Sinn von erheblicher Bedeutung. Daher wäre eine verstärkte Initiierung und bessere Förderung guter Praxisbeispiele dringend erforderlich, in denen es gelingen kann bzw. gelungen ist, in Richtung einer besseren sinnlichen Wahrnehmung und Alltagstauglichkeit des Nachhaltigkeitsleitbilds zu wirken, um damit die angestrebte verbesserte Breitenwirkung zu erzielen.

Literatur

- BMU – Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (2000): Bericht zur internationalen Testphase des CSD-Indikatorensystems. Berlin
- Brot für die Welt; BUND – Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland; EED – Evangelischer Entwicklungsdienst (Hg.) (2008a): Wegmarken für einen Kurswechsel. Zusammenfassung der Studie „Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt“. Stuttgart/Berlin/Bonn
- Brot für die Welt; BUND – Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland; EED – Evangelischer Entwicklungsdienst (Hg.) (2008b): Zukunftsfähiges Deutschland in einer globalisierten Welt. Einblicke in die Studie des Wuppertal-Instituts für Klima, Umwelt, Energie. Stuttgart/Berlin/Bonn
- BUND – Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland; Misereor (Hg.) (1996): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Basel
- Bundesregierung (2002): Perspektiven für Deutschland. Unsere Strategie für eine nachhaltige Entwicklung. Berlin
- DBT (1998): Enquete-Kommission des 13. Deutschen Bundestags „Schutz des Menschen und der Umwelt“: Konzept Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Umsetzung. Abschlussbericht. Bundestagsdrucksache 13/11200. Bonn
- DIW – Deutsches Institut für Wirtschaftsforschung; Wuppertal-Institut; WZB – Wissenschaftszentrum Berlin (Hg.) (2000): Arbeit und Ökologie. Projektabschlussbericht. Düsseldorf
- DUK – Deutsche UNESCO-Kommission (1997): Unsere kreative Vielfalt. Kurzfassung des Berichts der Weltkommission Kultur und Entwicklung. Bonn
- Hauff, V. (Hg.) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. Greven
- Jerman, T. (Hg.) (2001): Zukunftsformen. Kultur und Agenda 21. Essen
- Kopfmüller, J.; Brandl, V.; Jörisen, J.; Paetau, M.; Banse, G.; Coenen, R.; Grunwald, A. (2001): Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren. Berlin
- Kopfmüller, J. (Hg.) (2006): Ein Konzept auf dem Prüfstand. Das integrative Konzept nachhaltiger Entwicklung in der Forschungspraxis. Berlin
- Kurt, H.; Wagner, B. (2002): Einführung. In: Kurt, H.; Wagner, B. (Hg.): Kultur – Kunst – Nachhaltigkeit. Die Bedeutung von Kultur für das Leitbild nachhaltige Entwicklung. Essen, S. 13-30
- RNE – Rat für Nachhaltige Entwicklung (2002): Kultur und Nachhaltigkeit. Thesen und Ergebnisse aus einem Ideenworkshop. Berlin
- UBA – Umweltbundesamt (2002): Nachhaltige Entwicklung in Deutschland. Die Zukunft dauerhaft umweltgerecht gestalten. Berlin

- UBA – Umweltbundesamt (1997): Nachhaltiges Deutschland. Wege zu einer dauerhaft umweltgerechten Entwicklung, Berlin
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (1998): The Power of Culture. Aktionsplan Kulturpolitik für Entwicklung. Verabschiedet auf der UNESCO-Konferenz „Kulturpolitik für Entwicklung“ in Stockholm. Paris/Bonn
- WCCD – World Commission on Culture and Development (1991): World Report of Culture and Development. Paris
- WCCD – World Commission on Culture and Development (1996): Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development. Paris
- Wehrspaun, M.; Schoemps, H. (2002): Schwierigkeiten bei der Kommunikation von Nachhaltigkeit. Ein Problemaufriss. In: Kurt, H.; Wagner, B. (Hg.): Kultur – Kunst – Nachhaltigkeit. Die Bedeutung von Kultur für das Leitbild nachhaltige Entwicklung. Essen, S. 43-57

5 Kulturelle Nachhaltigkeit – Vom magischen Dreieck zum magischen Viereck

Carsten Stahmer

5.1 Einblicke

Es ist nicht mehr selbstverständlich, bei der Diskussion über eine nachhaltige, d.h. zukunftsfähige Gesellschaft seine ökologischen, ökonomischen und sozialen Aspekte in einem „magischen“ Dreieck aufzuspannen (vgl. Stahmer 2001, 2004). Dieses „Drei-Säulen-Konzept“ wurde kritisiert, weil es dazu verleiten könnte, die Teilbereiche Ökologie, Ökonomie und Soziales isoliert zu betrachten (vgl. Grunwald/Kopfmüller 2006). In einem großen Projekt der Helmholtz-Gemeinschaft Deutscher Forschungszentren wurde ein integrativer Ansatz entwickelt, der von generellen Zielen nachhaltiger Entwicklung ausgeht (vgl. Kopfmüller et al. 2001).

Aus meiner Sicht erscheint es sinnvoll, beide Konzepte miteinander zu kombinieren. Ökonomen, Umweltforscher und Sozialwissenschaftler sollten in einem ersten Schritt die Freiheit haben, Zielvorstellungen der Nachhaltigkeit für ihr eigenes Spezialgebiet zu entwickeln, ohne auf Interdependenzen mit anderen gesellschaftlichen Aspekten achten zu müssen. Erst in einem zweiten Schritt sollte dann ein gesellschaftlicher Diskurs in Gang gesetzt werden, der zu einem gemeinsamen integrativen Zielsetzungssystem führen kann (und sollte), zum „Meeting Point“ der Nachhaltigkeit. Dieser Prozess kann natürlich nur dynamisch interpretiert werden. Sowohl bei der eigenen Zielfindung als auch bei der gemeinsamen Zielformulierung vergeht Zeit, in der sich die gesellschaftliche Ausgangssituation und das Bewusstsein der Experten ändern können (vgl. Stahmer 2001, 2004).

Neben Überlegungen, statt des Drei-Säulen-Konzepts der Nachhaltigkeit ein integratives Konzept zu verwenden, stehen seit längerer Zeit Bemühungen, die drei Dimensionen der Nachhaltigkeit um weitere Zielsysteme zu erweitern. Vor allem wurde diskutiert, ob nicht auch institutionelle Nachhaltigkeit nötig wäre. Aus meiner Sicht sind geeignete Institutionen für die Umsetzung von sozialen, ökologischen und ökonomischen Nachhaltigkeitszielen unverzichtbar. Sie sollten aber nicht selbst als Ziele definiert werden, sondern bleiben Instrumente zum Erreichen der gesetzten Zielvorgaben.

Anders erscheint es bei der neuerdings ins Spiel gebrachten kulturellen Nachhaltigkeit als Kandidatin für eine zusätzliche Dimension des Zielsystems von Nachhaltigkeit.¹⁵ Auf den ersten Blick könnte man eine derartige Erweiterung des Drei-Säulen-Schemas nur begrüßen. Wir alle wünschen, als Kulturwesen leben zu können und möchten, dass dies auch den nächsten Generationen und Menschen in anderen Regionen der Welt möglich ist. Auf den zweiten Blick ergeben sich aber große Schwierigkeiten. Ist schon die Begriffswelt von Nachhaltigkeit inzwischen fast unüberschbar, so gilt das in noch viel größerem Maße für

¹⁵ Vgl. zum kombinierten Begriff der kulturellen Nachhaltigkeit vor allem den Überblick in Krainer/Trattnigg 2007 (Larissa Krainer ist Leiterin des Instituts für Interventionsforschung und Kulturelle Nachhaltigkeit, das im November 2007 an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt eingerichtet wurde); vgl. zur kulturellen Nachhaltigkeit auch Finke o. J.

den Begriff der Kultur. Schon Johann Gottfried Herder hat 1784 über den Kulturbegriff geklagt: „Nichts ist unbestimmter als dieses Wort, und nichts ist trüglicher als die Anwendung desselben auf ganze Völker und Zeiten“ (Herder 1989, S. 8). Inzwischen sind das Schrifttum und die Definitionslust zum Thema Kultur noch erheblich angestiegen.¹⁶ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben sogar in ihrem berühmten Buch *Dialektik der Aufklärung* ein allgemeines Verdikt über alle Versuche der Begriffsklärung ausgesprochen: „Von Kultur zu reden, war immer schon wider die Kultur. Der Generalnener Kultur enthält virtuell bereits die Erfassung, Katalogisierung, Klassifizierung, welche die Kultur ins Reich der Administration einnimmt“ (Horkheimer/Adorno 2008, S. 139).¹⁷

Noch kühner wird das Vorhaben aber, wenn wir versuchen, den Begriff der Nachhaltigkeit mit demjenigen der Kultur kombinieren zu wollen.¹⁸ Trotzdem ist dieser Versuch reizvoll genug. Ökologische, ökonomische und soziale Themen erscheinen im Zusammenhang mit Fragen der Nachhaltigkeit zur Genüge diskutiert worden. Die Bedeutung der Kultur im Zusammenhang mit Fragen einer zukunftsfähigen Gesellschaft blieb aber weitgehend unbeachtet. Lediglich Bildungsfragen wurden im Zusammenhang mit sozialen Zielen besondere Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. hierzu auch Stahmer 2006). Aber allgemeinere Überlegungen zur Kultur fehlen im Nachhaltigkeitskontext bis heute. Deshalb ist auch die mutige Initiative des Klagenfurter Instituts für Interventionsforschung und institutionelle Nachhaltigkeit sehr zu begrüßen.

Es ist für mich sehr reizvoll, die Themen Nachhaltigkeit und Kultur zu verknüpfen. Gleichzeitig nähere ich mich dieser schwierigen Thematik nur recht zaudernd. Bei näherem Überlegen kam ich schnell zu dem Ergebnis, dass meine Antwort auf die gestellte Frage sehr unterschiedlich ausfallen könnte, je nach der Definition von Kultur, die ich aus dem reichhaltigen Angebot auswählen würde. Ich habe mich daher dafür entschieden, vier Aspekte des kulturellen Geschehens herauszugreifen und für jeden Aspekt eine getrennte Antwort zu versuchen.¹⁹ Natürlich ist mir klar, dass sich auch diese Aspekte nicht rein voneinander trennen lassen, sondern vielfältige Überschneidungen enthalten. Die Darstellung kann daher nur in sehr grober Weise Schwerpunkte des Kulturthemas herausgreifen und muss auf die Untersuchung feinerer Verästelungen verzichten. Zur Vollständigkeit bräuchten wir die berühmte unendlich (?) große Bibliothek von Babel, wie sie Jorge Luis Borges 1941 in einer seiner Erzählungen beschrieben hat (vgl. Borges 1970, S. 177-183).

Im folgenden Abschnitt 2 meines Beitrags wähle ich eine sehr allgemeine Definition von Kultur, die sich auf die Lebensweise der Bevölkerung bezieht.²⁰ Kultur als Vermittlerin von

¹⁶ Vgl. dazu den kritischen Beitrag Negt 1996; die Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung werden auch in Luhmann 1995 (wiederabgedruckt in Wirth 2008, S. 537-559) deutlich. Ähnliches gilt für die Ausführungen von Eagleton 2001; zu einer sehr informativen Übersicht über die verschiedenen Kulturbegriffe vgl. dagegen Assmann 2006, S. 9-13 (siehe dazu auch Fußnoten 5 bis 9).

¹⁷ Sie selbst haben sich dann aber – glücklicherweise – auch selbst nicht an ihr Verdikt gehalten und in einem ausführlichen Kapitel die Kulturindustrie analysiert (vgl. Horkheimer/Adorno 2008, S. 128-176).

¹⁸ Wie schwer es erscheint, Kultur und Nachhaltigkeit miteinander zu kombinieren, zeigen beispielhaft die Ausführungen in Heintel 2007.

¹⁹ Dabei war die bereits erwähnte Übersicht über sechs „Familien“ von Kulturbegriffen bei Assmann 2006, S. 9-13, besonders hilfreich.

²⁰ Dieser weite Kulturbegriff korrespondiert mit dem zweiten und dritten Kulturbegriff in Assmann 2006 (Kultur von geographischen und politischen Gebilden bzw. Kultur als alles, was im Zusammenleben von Menschen der Fall ist).

Phantasien und geheime Verführerin steht im Mittelpunkt von Abschnitt 3.²¹ Einen kurzen ästhetischen Höhenflug starte ich schließlich in Abschnitt 4.²² Im Hinblick auf den Umfang des gewählten Kulturbegriffs könnte man sich beim Themenbereich des Abschnitts 2 die Basis einer Begriffspyramide vorstellen, in Abschnitt 3 einen mittleren Teil, und in Abschnitt 4 die Spitzenregion. Schließlich gehe ich in Abschnitt 5 noch auf Möglichkeiten einer „Nachhaltigkeitskultur“ im Sinne einer allgemeinen Förderung und Pflege des Nachhaltigkeitsgedanken ein.²³

Viel spricht dafür, dass erst das Zusammenspiel der sehr unterschiedlichen Begriffswelten einen vollständigeren Einblick in die vielfältigen Aspekte der Kultur und ihre Verknüpfung mit der Fragestellung einer nachhaltigen Gesellschaft ergeben könnte. Das aber wird sicher nicht an dieser Stelle möglich sein, sondern würde meines Erachtens langjährige Forschungsarbeit erfordern, die nur im Team von Wissenschaftlern aus den verschiedensten Disziplinen geleistet werden könnte.

5.2 Lebensweise der Bevölkerung – regionale Traditionspflege

In diesem Abschnitt wird Kultur in sehr allgemeiner Weise mit den konkret zu beobachtenden Lebensformen der Menschen in Beziehung gesetzt. Zur Lebensweise gehören sowohl die Verhältnisse der Geschlechter zueinander und die Art des sozialen Zusammenhangs als auch die Wohn- und Arbeitsverhältnisse der Menschen (vgl. hierzu auch Eagleton 2001, S. 51). Einbezogen wird auch ihr Naturbezug. Sigmund Freud hat 1930 den Begriff der Kultur ähnlich weit gefasst: „Das Wort ‚Kultur‘ bezeichnet die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz der Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (Freud 1968b, S. 448f.). Ähnlich betont bereits Meyers Großes Konversationslexikon von 1908 beim Stichwort *Kulturgeschichte* die Notwendigkeit „einer Vertiefung in das gesamte soziale Leben, Abstammung, Lebensweise, Ernährung, Wohnungsart, Hygiene, Kleidung, Möbel und Geräte, Sitten und Gebräuche, Rechtsanschauungen, Glauben und Aberglauben der einzelnen Epochen“ (Lexikon 1908, S. 788).

²¹ Diese Definition von Kultur entspricht einer Kombination des fünften und sechsten Kulturbegriffs in Assmann 2006 (Kultur als Beherrschung der menschlichen Triebnatur bzw. dem kritischen Kulturbegriff mit seiner Beschreibung der Kulturindustrie).

²² Hier ergibt sich ein Bezug zum vierten Kulturbegriff in Assmann 2006 (Kultur als Hochkultur).

²³ Dies korrespondiert mit dem ersten (und ursprünglichen) Kulturbegriff in Assmann 2006 (Pflege von bestimmten menschlichen Tätigkeiten).

Dieses weit gefasste Thema ist vor allem Gegenstand der Ethnologie²⁴, in neuerer Zeit auch der Kulturanthropologie (vgl. z. B. Harris 1989) und der Kulturökologie (vgl. z. B. Bargatzky 1986). Wichtiger als allgemeine Aussagen über die Lebensweise eines ganzen Landes sind hier die regionalen Besonderheiten. Dazu gehören vor allem die spezifischen Traditionen einer Region und ihre sprachliche Ausgestaltung in Form von Dialekten. Gerade im Zusammenhang mit Fragen der Nachhaltigkeit erscheint die Betonung einer umweltverträglichen Lebensweise mit kleinräumlichen sozialen und ökonomischen Austauschbeziehungen wichtig, um den Trend zur Globalisierung mit seinen Umweltschäden zumindest abbremsen zu können.

Der Begriff Tradition hat völlig zu Unrecht häufig einen abwertenden Akzent bekommen. Bernd Auerochs stellt dagegen die allgemeine Bedeutung von Tradition heraus: „Menschliche Gesellschaften müssen sich sowohl materiell wie symbolisch reproduzieren können, um ihre Fortexistenz in der Zeit zu garantieren. Die symbolische Reproduktion stellt Gesellschaften die Aufgabe, ihre kulturellen Gehalte, ihre Praktiken, Sprachen, Institutionen, Normen, Werke von früheren Generationen aufzunehmen und an die nächste Generation weiterzugeben. Hierzu bedarf es, neben dem unverzichtbaren Beistand der Natur, auch eigener ‚kultureller Strategien der Dauer‘ (A. Assmann): Überlieferungsprozessen, Traditionen“ (Auerochs 2004, S. 24).

Ähnlich äußerte sich Johann Gottfried Herder bereits 1784 in seinen bereits zitierten *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: „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 spezifischer Charakter eben darin liegt, dass wir, beinahe ohne Instinkt geboren, nur durch eine lebenslange Übung zur Menschheit gebildet werden, und sowohl die Perfektibilität als die Korruptibilität unsres Geschlechts hierauf beruht: so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede“ (Herder 1989, S. 337).

In früheren Zeiten bedeuteten Traditionen in der Regel zwar Stabilität der Lebensweisen, gleichzeitig aber häufig auch ihre Festlegung und Einengung. Diese restriktive Funktion der Tradition hat sich in unserer heutigen Gesellschaft, die ganz auf Wachstum und ständigen Wandel setzt, stark abgeschwächt: „In der Moderne steht man [...] vor der paradoxen Aufgabe, Errungenschaften, die häufig genug in antitraditionalistischer Einstellung gewonnen wurden, selbst Kontinuität zu sichern. Und es müssen selbstverständlich die zentralen Funktionen von Traditionen (Handlungsorientierung, Identitätsstiftung) weiter erfüllt werden“ (Auerochs 2004, S. 30). Entsprechend definiert Alida Assmann Tradition „als eine auf Dauer gestellte kulturelle Konstruktion von Identität. Diese Dauer muss permanent der Zeit als Dimension des Abbruchs, des Vergessens, der Veränderung, der Relativierung abgerungen werden“ (Assmann 1999, S. 90).

Mit diesem Traditionsbegriff wird die enge Verbindung zum Begriff der Nachhaltigkeit deutlich. Jörn Rüsen erläuterte diesen Zusammenhang in folgender Weise: „Nachhaltigkeit zeichnet eine Kultur der Dauer, der Bewahrung und der Zukunftsfähigkeit durch einen pflegenden und bewahrenden Umgang mit der eigenen Herkunft aus. Das ist gar nicht altväterlich-traditionalistisch gemeint. Nachhaltigkeit ist vielmehr eine Kultur, in der die jetzt lebenden Menschen ihre eigene Zukunftsperspektive immer darauf formulieren, wie sie an-

²⁴ Sehr zu empfehlen als Überblick ist Diamond 2000.

schlussfähig an die Vergangenheit ist. Das heißt eben nicht nur Bestandsbewahrung, sondern die Entwicklung einer längerfristigen Perspektive, in der man die eigene Herkunft nicht im Taumel von der einen in die andere, in die angeblich bessere Zukunft hinein vergisst. Der Umgang mit Friedhöfen, der Umgang mit den Alten, der Umgang auch mit der Tradition ist ein elementares Beispiel dieser Zukunftswahrung durch Traditionspflege“ (Rüsen 2006).

Traditionen ermöglichen für die Gesellschaft einen Brückenschlag zur Vergangenheit. Sie bedeuten aber auch für den Einzelnen, dass er seine Identität durch die Verbundenheit mit seiner Familie und seiner Heimat bewahren kann. Gerade im Zeitalter der Mobilität, in dem die Menschen als freischwebende Monaden ohne familiäre und räumliche Bindungen erwünscht sind, müssten Gegengewichte geschaffen werden, die erst eine nachhaltige Gesellschaft ermöglichen. Waren traditionelle Werte wie Heimat und Familie lange Zeit – und in Deutschland besonders durch den Missbrauch in der Nazizeit noch wesentlich verstärkt – diskreditiert, so kommen ihnen heutzutage im Rahmen einer sinnvollen Strategie der Nachhaltigkeit wieder ganz neue und zentrale Bedeutungen zu.

Dazu gehört es auch, in Städten, aber ganz besonders auf dem Lande, soziale Netzwerke und Infrastrukturen zu schaffen, die überhaupt erst eine Traditionspflege ermöglichen. Die Mobilität fängt ja heutzutage schon mit dem Schulbesuch an, der die Kinder zwingt, zu Zentralschulen in größere Gemeinden zu fahren, in denen sie zusammengewürfelte Klassen aus den verschiedensten Orten vorfinden. Die Lehrer, die in den Dorfschulen oft geradezu die Experten für Ortsgeschichte und Traditionen waren, können diese kulturelle Aufgabe in dem zentralisierten Schulsystem nicht mehr wahrnehmen, der Heimatkundeunterricht wird mehr oder weniger durch einen standardisierten Sachkundeunterricht abgelöst. Natürlich führt das dazu, dass sich bereits bei den Kindern der Heimatbezug lockert. Dazu kommt, dass häufig auch ihre Eltern den Wohnort nur noch als Schlafstätte nutzen und zur Arbeit in eine größere Stadt pendeln.

Die Beobachtung von vergangenen Kulturen und ihren Traditionen öffnet weiterhin auch den Blick für die Frage, ob nicht bestimmte vergangene Lebensweisen auch für die zukünftige Entwicklung Vorbildcharakter haben könnten.²⁵ Dazu gehören vor allem Aspekte des sozialen Zusammenhalts, z. B. vergangener bäuerlicher Gemeinschaft mit Gemeineigentum. Sind es nur Notgemeinschaften gewesen, die für eine enge soziale Gemeinschaft mit klaren Aufgabenverteilungen und gegenseitiger Hilfe gesorgt haben²⁶, oder entspricht es vielleicht dem Charakter der Menschen, dass sie untereinander hilfreich wären, wenn nicht das Wirtschaftssystem mit seinem Eigentumsbegriff und Konkurrenzprinzip diese Bedürfnisse zerstört oder zumindest völlig unterdrückt hätte?²⁷ Genauso ist zu fragen, ob wir nicht auch für den pfleglichen Umgang mit der Natur manch vergangene Kultur zum Vorbild nehmen könnten. Der Blick in die Vergangenheit soll aber auch dazu dienen, die Erinnerung an barbarische Zeiten wie die Nazizeit wach zu halten, um immer

²⁵ Ähnlich wie bei den ökologischen Zielen die Erhaltung der natürlichen Vielfalt gefordert wird, könnte auch im Hinblick auf Traditionen das Ziel einer Erhaltung der kulturellen Vielfalt formuliert werden.

²⁶ Vgl. dazu die sehr anregenden Studien in Niederer 1993 mit einer Beschreibung der Lebensweise im Lötschental (Schweiz).

²⁷ Vgl. hierzu bahnbrechend Rousseau 1987; viel Stoff zum Nachdenken über sozialen Zusammenhalt geben bereits die zweitausend Jahre früher entstandenen Lehrgespräche des Meisters Meng K'o von Mong Dsi (vgl. Mong Dsi 1994).

wieder vor der Gefahr eines erneuten Rückfalls warnen zu können (vgl. dazu Assmann 2007).

Setzen wir die Kulturbetrachtung in Beziehung zu unseren Dimensionen der Nachhaltigkeit, so lässt sich der geschilderte Kulturbegriff schwerpunktmäßig der sozialen Dimension zuordnen, obwohl auch wichtige Bezüge zur ökologischen und ökonomischen Dimension bestehen. Viele Aspekte der spezifischen Lebensweise in einer Region lassen sich im Rahmen der bereits häufig beschriebenen Themenbereichen der sozialen Nachhaltigkeit darstellen (vgl. dazu Stahmer 2001, 2004). Zu überlegen wäre, ob nicht im sozialen Kontext zusätzlich ein Themenfeld Traditionspflege aufgenommen werden sollte, mit deren Hilfe zumindest die geschichtliche Abfolge der regionalen Lebensweisen bewahrt werden kann. Dazu gehören z. B. Heimatmuseen, Freilichtmuseen mit historischen Bauten und Vorführung alter Handwerkskünste, Museen für Kunstgewerbe und für Stadtgeschichte. In Kulturvereinen könnte die Erinnerung an alte Sitten und Gebräuche gepflegt werden, mündliche Überlieferungen aufgezeichnet und Zeitzeugen befragt werden. Wichtig wäre natürlich auch, dass Traditionen und Erinnerungen an die jüngere Generation weitergegeben werden.

5.3 Vermittlung von Phantasiewelten – Geheime Verführer und Traumfabriken

Es kann uns nicht reichen, sich nur mit der kulturellen Vergangenheit zu beschäftigen und auf – mehr oder weniger nostalgische Weise – Traditionen zu pflegen. So bedeutsam das auch gerade in der heutigen Zeit sein kann, so nötig ist auch eine nüchterne Analyse der Gegenwart und der darin wirkenden Kräfte. Als analytisches Instrumentarium verwende ich im Folgenden psychologische Überlegungen von Sigmund Freud sowie gesellschaftskritische Analysen von Karl Marx, des ursprünglich Frankfurter Instituts für Sozialforschung (Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno) sowie aus neuerer Zeit von Hans Magnus Enzensberger.

In seiner Abhandlung *Der Dichter und das Phantasieren* (1908) beschreibt Sigmund Freud die wichtige Rolle, welche die Phantasie im Leben des Kindes, aber auch des erwachsenen Menschen spielt. Die Kinder leben in ihren Spielen vor allem die Phantasie aus, *groß* zu sein, so mächtig, wie sie ihre Eltern oder andere Erwachsene empfinden. Aber auch der Erwachsene hat weiterhin ehrgeizige und erotische Wünsche, deren Befriedigung ihm von dem oft grauen Alltag mit seinen Realitätsanforderungen nicht gewährt wird. „Man darf sagen, der Glückliche phantasiert nie, nur der Unbefriedigte. Unbefriedigte Wünsche sind die Triebkräfte der Phantasien, und jede Phantasie ist eine Wunscherfüllung, eine Korrektur der unbefriedigten Wirklichkeit“ (Freud 1966, S. 216).

Würden wir in einer Gesellschaft leben, in der alle Bedürfnisse befriedigt würden, so wäre wenig Platz mehr übrig für Phantasiewelten, damit aber auch für Poeten, die unbefriedigte Gemüter mit kunstvollen Phantasieprodukten beliefern. So hat sich Heinrich Heine 1855 mit gespielter Empörung über das Zukunftsbild des Kommunismus geäußert (dem er in Wirklichkeit mit sympathisierender Beunruhigung gegenüberstand): „In der Tat, nur mit Grauen und Schrecken denke ich an die Zeit wo jene dunklen Ikonoklasten [Bilderstürmer; C. S.] zur Herrschaft gelangen werden: Mit ihren rohen Fäusten zerschlagen sie alsdann alle Marmorbilder meiner geliebten Kunstwelt, sie zertrümmern alle jene phantastischen Schnurrpfeifereien, die dem Poeten so lieb waren; sie hacken mir meine Lorbeerwälder um, und pflanzen darauf Kartoffeln; die Lilien, welche nicht spannen und arbeiten, und doch so schön gekleidet waren wie König Salomon werden ausgerauft aus dem Boden der Gesell-

schaft, wenn sie nicht etwa zur Spindel greifen wollen! Den Rosen, den müßigen Nachtigallbräuten, geht es nicht besser! Die Nachtigallen, die unnützen Sänger, werden fortgejagt, und ach! mein ‚Buch der Lieder‘ wird der Krautkrämer zu Tüten verwenden, um Kaffee oder Schnupftabak darin zu schütten für die alten Weiber der Zukunft“ (Heine 1974, S. 232). Karl Marx hat diese Prognose seines Freundes nur bestätigen können: „In einer kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter Anderem auch malen“ (Marx/Engels 1969, S. 379).

Ähnlich wie Heine und Marx über die Rolle der Kunst in einem zukünftigen Zeitalter des Kommunismus diskutiert haben, könnte man fragen, welche Rolle die Kultur als Vermittlerin von Phantasiewelten in einer Gesellschaft spielen würde, die alle Kriterien von Nachhaltigkeit erfüllt. Auch hier gäbe es keine sozialen und ökonomischen Defizite, die Menschen könnten glücklich sein und hätten es – nach der Meinung von Sigmund Freud – nicht mehr nötig, in Phantasiewelten zu leben. Meine These wäre daher, dass unsere Kultur in ihrer Rolle als Vermittlerin von Phantasiewelten geradezu ein Indikator für Nicht-Nachhaltigkeit ist, der Begriff kulturelle Nachhaltigkeit gäbe hier keinen Sinn. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir derartige Kulturthemen bei Diskussionen der Nachhaltigkeit außen vor lassen sollten. Ganz im Gegenteil sollte der politische und ökonomische Einfluss auf die Phantasiewelt der Bevölkerung sehr aufmerksam verfolgt werden. Gerade diese Einflussnahme könnte nämlich einer der Haupthindernisse bei der Realisierung einer nachhaltigen Gesellschaft werden.

Nun sind wir von diesen Idealwelten weit entfernt. Auch die Vorstellung einer nachhaltigen Gesellschaft ist selbst ein Tagtraum, eine Phantasie, die uns in unserer jetzigen nicht-nachhaltigen Situation die Möglichkeit einer idealen Welt vor Augen führt. Ohne derartige Utopien würde es uns allerdings schwer fallen, uns langfristige Ziele für unser Handeln zu setzen, und nicht entmutigt zu werden angesichts der schier unüberwindlich erscheinenden Hindernissen auf dem Weg zu einer wirklich zukunftsfähigen Gesellschaft (vgl. z. B. Bloch 1959).²⁸

Gleichzeitig bleibt die Aufgabe, unsere jetzige Situation genau zu analysieren und die subtilen Mechanismen kennen zu lernen, die unsere Bedürfnisse und ihre Befriedigung steuern. Dabei spielt die Kultur als Vermittlerin von Phantasiewelten eine zentrale Rolle. Hans-Magnus Enzensberger hat 1962 diese Rolle der Kultur mit dem Begriff der Bewusstseins-Industrie verdeutlicht: „Materielle Ausbeutung muss hinter der immateriellen Deckung suchen und die Zustimmung der Beherrschten mit neuen Mitteln suchen“ (Enzensberger 1962, S. 13). Und er fordert uns auf: „Es handelt sich nicht darum, die *Bewusstseins-Industrie* ohnmächtig zu verwerfen, sondern darum, sich auf ihr gefährliches Spiel einzulassen. Dazu gehören neue Kenntnisse, dazu gehört eine Wachsamkeit, die auf jegliche Form der Pression gefasst ist“ (Enzensberger 1962, S. 15). Fast zwanzig Jahre früher hatten bereits Max Horkheimer und Theodor W. Adorno mit ihrer Analyse der Kulturindustrie ganz ähnliche Anregungen für eine kritischere Betrachtung des Kulturbetriebs gegeben (vgl. Horkheimer/Adorno 2008, S. 128-176, Kapitel „Kulturindustrie – Aufklärung als Massenbetrug“).

Wenn wir über die heutige Rolle der Kultur nachdenken, so ist es besonders wichtig, sie nicht als freischwebend anzusehen. Es kann nicht schaden, sich die Erkenntnisse von Marx in seiner Abhandlung *Zur Kritik der politischen Ideologie* (1859) ins Gedächtnis zurückzurufen:

²⁸ Zu möglichen nachhaltigen Lebens- und Konsumstilen vgl. Scherhorn 2007a und 2007b.

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt“ (Marx 1972, S. 8f.).²⁹

Welche Phantasien werden nun vermittelt? In der Vorgeschichte und in der früheren Geschichte bis zur Neuzeit waren es vor allem religiöse Vorstellungen, mit denen die aktuellen Ängste der Menschen beschwichtigt und Hoffnungen auf ein ewiges Leben nach ihrem Tod geweckt wurden. So tröstend diese Botschaften auch sein können, so waren sie doch auch immer mit Herrschaftsansprüchen der Mächtigen verbunden. Wenn die Feldprediger vor der Schlacht mit den Soldaten für den Sieg beteten, so wurde das gegenseitige Morden zum Kampf für eine gottgefällige Sache verklärt. Wurden „wilde“ Völker unterjocht, so wurde es mit dem Argument verbrämt, diese Menschen müssten zum wahren Glauben bekehrt werden. Nicht selten wurden auch die Gläubigen durch die Religion in einem Zustand der Unmündigkeit gehalten, der den Herrschenden sehr zu pass kam (vgl. hierzu Freud 1968a).

In neuerer Zeit haben die Wirkungsmöglichkeiten der Religionen zumindest in den westlichen Ländern stark nachgelassen. Die Machthaber bedienen sich anderer Manipulationsinstrumente. Es ist kein Zufall, dass im Faschismus der Propaganda ein so hoher Stellenwert eingeräumt wurde. Wenn man sich nur allein die Filmtitel von Leni Riefenstahl aus den 30er Jahren anschaut, wird klar, mit welchen Mitteln gearbeitet wurde (vgl. Riefenstahl 2000/2003): *Sieg des Glaubens* (5. Reichsparteitag der NSDAP), *Triumph des Willens* (6. Reichsparteitag der NSDAP), *Tag der Freiheit* (Wehrmachtmanöver zum 7. Reichsparteitag der NSDAP), *Fest der Völker* und *Fest der Schönheit* (zur Olympiade in Berlin). Positiv besetzte Begriffe wurden pervertiert und zur Verherrlichung des NS-Regimes verwendet. Gefühle und Phantasien der Zuschauer wurden geweckt, die für Zwecke eines verbrecherischen Regimes eingesetzt werden konnten. Durchhaltefilme und Ansprachen im Radio³⁰ schufen eine Stimmung, in der auf die rhetorische Frage von Goebbels „Wollt Ihr einen totalen Krieg?“ ein begeistertes „Ja“ des Publikums ertönte (bzw. für die Radiohörer durch abgeordnete NS-Anhänger künstlich erzeugt wurde). Walter Benjamin äußerte sich dazu in seinem berühmten, 1935 entstandenen Essay über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* in einem Nachwort in folgender Weise: „Der Faschismus läuft folgerichtig auf eine Ästhetisierung des politischen Lebens hinaus. Der Vergewaltigung der Massen, die er im Kult eines Führers zu Boden zwingt, entspricht die Vergewaltigung einer Apparatur, die er der Herstellung von Kultwerten dienstbar macht“ (Benjamin 1961, S. 175).

In der Nachkriegszeit begann die eigentliche Karriere der „geheimen Verführer“ (Packard 1958), nämlich der Werbung.³¹ Auf Litfasssäulen, vor Kinovorführungen, in Zeitun-

²⁹ Vgl. auch den Überblick in AdW 1972, insbesondere XVII. Kapitel: Struktur und Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins, S. 440-477.

³⁰ Die Ausstattung der deutschen Haushalte mit Radiogeräten (vor allem mit dem „Volksempfänger“) stieg zwischen 1933 und 1941 von 25 auf 65 Prozent.

³¹ Vgl. den Überblick mit vielen weiteren Literaturhinweisen Schildt 1995.

gen und Zeitschriften wurde für Produkte geworben, die nicht zum gewohnten täglichen Einkauf rechneten, nämlich für teurere Luxusprodukte oder nicht unbedingt nötige Genussmittel, wie Zigaretten oder alkoholische Getränke. Erfolg bei dem anderen Geschlecht wurde verheißen, wenn man gerade das Produkt der werbenden Firma kaufen würde (z. B. ein Deodorant oder Rasierwasser). Die Hausfrau war nur dann tüchtig, wenn sie ein bestimmtes Waschpulver kaufte, der Mann sollte stolz mit dem neuen Auto einer bestimmten Marke vorfahren. Wenn wir uns jetzt die Werbung aus den 50er Jahren anschauen, überkommt uns allerdings leicht eine gewisse Nostalgie. Inzwischen sind die Überredungskünste der Werbung noch viel subtiler geworden. Vor allem findet durch die Werbung im privaten Fernsehen ein dauernder Strom von Beeinflussung der Konsumenten statt. Soweit wir nicht konsequent bei Werbung wegschalten, hängen wir immer stärker an der Nabelschnur der Wirtschaft, durch die uns geeignete (Produkt-) Botschaften geschickt werden.³²

Die fortgeschrittene industrielle Zivilisation bekommt durch den „rationalen Charakter ihrer Irrationalität“ (Herbert Marcuse) beängstigende Züge: „Ihre Produktivität und Leistungsfähigkeit, ihr Vermögen, Bequemlichkeiten zu erhöhen und zu verbreiten, Verschwendung in Bedürfnis zu verwandeln und Zerstörung in Aufbau, das Ausmaß, in dem diese Zivilisation die Objektwelt in eine Verlängerung von Geist und Körper des Menschen überführt, macht selbst den Begriff der Entfremdung fragwürdig. Die Menschen erkennen sich in ihren Waren wieder; sie finden ihre Seele in ihrem Auto, ihrem Hi-Fi-Empfänger, ihrem Küchengerät. Der Mechanismus selbst, der das Individuum an seine Gesellschaft fesselt, hat sich geändert, und die soziale Kontrolle ist in den neuen Bedürfnissen verankert, die sie hervorgebracht hat“ (Marcuse 1968, S. 29).

Werden im Fall der Werbung Phantasien angeregt, die zum Kauf bestimmter Produkte führen sollen, so bereitet die Filmindustrie die Phantasien selbst zu einem Produkt auf. In der Traumfabrik Hollywood ebenso wie in den europäischen Studios werden die Filminhalte so gestaltet, dass jeder Zuschauer mitfiebert und sich mit den Filmstars identifizieren kann.³³ Beliebt war (und ist) das Thema *Sozialer Aufstieg*. Die Fernsehfilme haben diese Tradition nahtlos fortgesetzt.

Vorbild für diese Filme sind die Kitschromane von Hedwig Courths-Mahler (1867 – 1950), der Königin der deutschen Trivilliteratur: „Ihre Werke behandeln immer die gleichen Klischees: Sozial Benachteiligte überwinden Standesunterschiede durch die Liebe. Die Liebenden kämpfen gegen allerlei Intrigen und finden schließlich zueinander, erlangen Reichtum und Ansehen“ (Wikipedia 2008b). In unzähligen Lore-Heften und „Frauenromanen“ werden diese Klischees auch weiter bedient. Nur tritt an die Stelle des Barons der Chefarzt, der seine Krankenschwester heiratet (die *Schwarzwald-Klinik* lässt grüßen – vgl. Wikipedia 2008a).

Im musikalischen Bereich wird die Welt von Sehnsucht und Liebe in Schlagern und Schnulzen besungen, die schon seit der Erfindung der Schallplatte Hochkonjunktur haben. Die Popkultur hat dann für die jüngere (inzwischen auch schon längst ältere) Generation

³² Der Sprachgebrauch hat sich lange Zeit damit schwer getan, die Werbung zur Kultur zu rechnen. Sehr charakteristisch dafür sind die begrifflichen Klimmzüge, die bei der Definition von Kulturwirtschaft gemacht werden. Während Design noch zur Kulturwirtschaft gerechnet wird, gehören Werbung und Software/Games zu den „Kreativbranchen“, die zusammen mit den Branchen der Kulturwirtschaft die sogenannten „Creative Industries“ bilden (vgl. DBT 2008, S. 506).

³³ Vgl. die Typisierung der Filmidole in Patalas 1967.

rhythmisch flottere Songs hervorgebracht, die aber letztlich – wie die samtweichen Liebeslieder Elvis Presleys zeigen – doch weiterhin meist altvertraute Themen behandeln.

Beunruhigend ist heutzutage die virtuelle Welt der PC-Spiele, die sich bei der jungen Generation steigender Beliebtheit erfreuen und deren Spiel häufig Suchtcharakter annimmt. Die Allmachtsphantasien der kleinen Kinder können hier auch von Älteren weiter ausgelebt werden. Sie können ganze Reiche errichten und mit raffinierten Waffen gegen gegnerische Stämme kämpfen (vgl. z. B. Wikipedia 2008c). Die Leichtigkeit und Schnelligkeit, mit der am Computer in einer virtuellen Welt gehandelt werden kann, lässt die reale Welt reizlos erscheinen. Ganze Industriezweige haben sich auf diesen Medienbereich gestürzt und bedienen ihn mit Spielen, die immer bessere Bildqualität und Handlungsmöglichkeiten bieten. Es wird eine der wichtigsten Zukunftsaufgaben sein, die junge Generation wieder von diesen virtuellen Welten zu lösen und in die reale Welt zurück zu führen. Sprach man früher von der Religion als „Opium für das Volk“ (Wladimir Iljitsch Lenin), so sind es jetzt diese virtuellen Welten, die in eine Traumwelt führen, aus der ein Entrinnen nur noch schwer möglich wird.

Natürlich hat es auch immer Gegenbewegungen gegeben. Gerade auf dem Gebiet der Musik haben die Protestsongs eine große Bedeutung gehabt. Malerischer Ausdruck sind z. B. die Graffittis und viele Erzeugnisse der Pop-Art. Aber es gelten auch hier die bitteren Bemerkungen von Adorno und Horkheimer: „Die Öffentlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft lässt es zu keiner vernehmbaren Anklage kommen, an deren Ton die Hellhörigen nicht schon die Prominenz witterten, in deren Zeichen der Empörte sich mit ihnen ausöhnt“ (Horkheimer/Adorno 2008, S. 140).

5.4 Ästhetischer Höhenflug – Das künstlerische (Welt-)Erbe³⁴

Müssen wir nun annehmen, dass die Kulturindustrie eine völlige Herrschaft über alle Aspekte der kulturellen Entwicklung ausübt? Wie steht es mit den Werken, die wir eindeutig der Kunst zurechnen möchten? Gilt die Feststellung von Walter Benjamin, dass die Kunst aus dem Reich des „schönen Scheins“ entwichen ist (vgl. Benjamin 1961, S. 163) und von uns nicht wieder aufgespürt werden kann? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen aus Platzgründen leider einige allgemeine Kommentare reichen.

Wie ist die Phantasietätigkeit beim Genießen von Kunstwerken einzuschätzen im Vergleich zu den Ersatzbefriedigungen der Traumfabriken, wie sie im letzten Abschnitt beschrieben wurden? Arthur Schopenhauer kommentiert diesen Unterschied in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) auf gewohnt grimmige Weise: „Wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weise betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, bloß in seinen [...] Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; so kann man auch eben so ein Phantasma auf beiden Seiten anschauen: in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntnis der Idee, deren Mitteilung das Kunstwerk ist; im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, um Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen [...] Der dieses Spiel treibende ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden; er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo

³⁴ Eine gute Einführung mit vielen Literaturhinweisen zu dieser Thematik gibt Schneider 2005.

sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seines Gleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr ‚gemütlich‘ finden“ (Schopenhauer 1977, S. 241f.).³⁵

Im Kunstgenuss ebenso wie im künstlerischen Schaffen können wir uns aus unserer üblichen Abhängigkeit von unseren Gefühlen und ständigen Bedürfnissen befreien. Schopenhauer schildert diesen Vorgang am Beispiel eines Menschen, der die Natur betrachtet, wenn sich „die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude, oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergisst und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt; so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt, und man nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern Beides eines geworden sind“ (Schopenhauer 1977, S. 232).

Benötigen wir für den Genuss der Fabrikate der Traumfabriken den nötigen Müßiggang in der Freizeit, so ist für das Genießen von Kunstwerken vielmehr Muße nötig. Dieser altmodische, von der Antike geprägte Begriff („otium cum dignitate“³⁶) hätte es verdient, gerade als Gegenbild zu der hektischen Konsumwelt erneut eine herausgehobene gesellschaftliche Bedeutung zu bekommen.³⁷ Mehr als je benötigen wir Zeiten des „verschwiegenen Zu-sich-selbst-kommens, der stillen Sammlung, die von keiner Rede gestört wird, wohl aber gedankentief ist. Nur der, der sich besonnen hat, bringt Kultur und damit auch sich selbst voran“ (Böhme 2008, S. 112). Ähnlich äußert sich Herbert Marcuse über die Notwendigkeit derartiger Freiräume: „Die Abgeschlossenheit der nichtwissenschaftlichen Kultur kann die dringend erforderliche Zuflucht und das Refugium schützen, in dem vergessene Wahrheiten und Bilder überwintern“ (Marcuse 1967, S. 167).

Können wir diese Kunstwerke (der Dichtung, Malerei, Bildenden Kunst ebenso wie der Musik) in Beziehung zum Nachhaltigkeitsgebot setzen? Eines sollte zunächst feststehen. Es handelt sich hier nicht allein um ein regionales oder nationales Problem, sondern um ein internationales. Mit Recht wird vom kulturellen Welterbe gesprochen. Schon Johann Wolfgang von Goethe sprach am 31. Januar 1827 gegenüber Johann Peter Eckermann von einer kommenden Epoche der Weltliteratur: „Aber freilich wenn wir Deutschen nicht aus dem engen Kreis unserer eigenen Umgebung hinausblicken, so kommen wir gar zu leicht in diesen pedantischen Dünkel. Ich sehe mich daher gerne bei fremden Nationen um und rate jedem, es auch seinerseits zu tun. National-Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Welt-Literatur ist an der Zeit und jeder muss jetzt wirken, diese Epoche zu beschleunigen“ (Goethe 1986, S. 207).

Das künstlerische Erbe verbindet nicht nur die verschiedensten Kulturen, sondern verknüpft aus Sicht des Kultur- und Geschichtsforschers Jacob Burckhardt auch vergangene Zeiten mit unserer Gegenwart: „Aus Welt, Zeit und Natur sammeln Kunst und Poesie allgültige, allverständliche Bilder, die das einzig irdisch Bleibende sind, eine zweite ideale

³⁵ Eine ähnliche Unterscheidung hat Immanuel Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) zwischen Schö-nem, das wir mit interesselosem Wohlgefallen betrachten, und Angenehmem, das mit Interesse verbunden ist, vorgenommen, siehe Kant 2006, §2 und 3 (S. 49-52) bzw. §45 (S. 189-191).

³⁶ „Muße mit Würde“ (Cicero de oratore I, 1, 1; vgl. Wörterbuch 1966).

³⁷ Vgl. Böhme 2008, Kapitel „Zwischen Arbeit und Muße – lebenslange Bildung“, S. 100-116.

Schöpfung, der bestimmten einzelnen Zeitlichkeiten enthoben, irdisch-unsterblich, eine Sprache für alle Nationen. Sie sind damit ein größter Exponent der betreffenden Zeitalter, so gut wie die Philosophie. Äußerlich sind ihre Werke den Schicksalen alles Irdischen und Überlieferten unterworfen, aber es lebt genug davon weiter, um die spätesten Jahrtausende zu befreien, zu begeistern und geistig zu vereinen“ (Burckhardt 1955, S. 61).

Von einer nachhaltigen Gesellschaft können wir sicher nur dann sprechen, wenn wir unsere eigenen Kunstwerke bewahren, gleichzeitig aber auch dafür sorgen, dass wir von Kunstwerken anderer Länder ausreichend Kenntnis erhalten. Zu den Kunstwerken sind nicht nur schriftliche Erzeugnisse zu rechnen, sondern auch in weiterem Sinne bestimmte Kunstdenkmäler und Parklandschaften. Der freie Zugang der Bevölkerung zu den Kunstwerken ist ebenso notwendig wie die Vermittlung entsprechender Kenntnisse, in der Schule ebenso wie im Laufe des Erwachsenenlebens.

Ob wir aus diesen Zielsetzungen eine eigene vierte Dimension der Nachhaltigkeit ableiten sollen, möchte ich aber doch bezweifeln. Vieles ließe sich bereits mit dem Bildungsauftrag als einer der wichtigsten Zielsetzungen sozialer Nachhaltigkeit verbinden. Die „Bewahrung des kulturellen (Welt-)Erbes“ könnte allerdings ähnlich wie die „Regionale Traditionspflege“ (siehe Abschnitt 2) als zusätzliche soziale Zielsetzung aufgenommen werden, ohne dass wir gleich eine vierte Dimension aufspannen müssten.³⁸ Diese Einschränkungen sollen nicht bedeuten, dass wir die gesellschaftliche Bedeutung der Kultur gering einschätzen sollten. Ganz im Gegenteil erscheint die Pflege von regionalen Traditionen für eine nachhaltige Gesellschaft ebenso unverzichtbar wie der Erhalt von Kunstwerken, die zum kulturellen Welterbe gehören.

5.5 Ausblicke

Es bleibt die zwiespältige, um nicht zu sagen zwielichtige Rolle, welche die Kultur heutzutage als Vermittlerin von Phantasiewelten spielt. Hier ist eine Zuordnung zum Gedanken der Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft nicht leicht zu treffen. Bei dem ersten Entwurf der Zauberscheiben der Nachhaltigkeit, die Christine Zumkeller und ich Ende 1995 entwarfen, hatten wir noch ein „möglichst hohes kulturelles und Ausbildungsniveau“ als eine der Indikatoren der sozialen Dimension aufgenommen (vgl. Stahmer 2001, S. 61). Ich würde mich nach den Überlegungen, die ich in diesem Beitrag vorgestellt habe, nicht mehr trauen, generell von einem „kulturellen Niveau“ zu sprechen, noch viel weniger ein Urteil über die Höhe dieses Niveaus abzugeben. Kulturelle Aspekte sind so stark im positiven wie im negativen Sinne mit den übrigen sozialen und ökonomischen Bedingungen unserer Gesellschaft verflochten und von ihnen abhängig, dass eine isolierte Betrachtung und Bewertung nur schwer möglich erscheint.

Für die Betrachtung von Nachhaltigkeitsfragen dürfte es aus meiner heutigen Sicht daher eher anzuraten sein, auf die kühne Wortkombination „kulturelle Nachhaltigkeit“ zu verzichten. Zu überlegen wäre allerdings, ob nicht der – möglicherweise aber wiederum zu modische – Begriff einer „Nachhaltigkeitskultur“ sinnvoller sein könnte (vgl. hierzu z. B.

³⁸ Entsprechend habe ich auch in einem Vortrag in China als einer der Regeln sozialer Nachhaltigkeit den Ratschlag „Save cultural heritage and traditions“ aufgenommen (vgl. Stahmer 2001, S. 67); Armin Grunwald und Jürgen Kopfmüller haben in ihrem System von Nachhaltigkeitsregeln ähnliche Zielsetzungen aufgenommen („Erhaltung des kulturellen Erbes und der kulturellen Vielfalt“, vgl. Grunwald/Kopfmüller 2006, S. 57).

Gehmacher 2005; Rybak 2006). Damit ist gemeint, dass wir in unserer Gesellschaft eine geeignete kulturelle Grundlage, vor allem die nötigen sozialen Netzwerke und entsprechende Ausbildung für eine erfolgversprechende Nachhaltigkeitsdiskussion schaffen müssten.

Dabei ist allerdings stets zu beachten, dass der Entwurf einer anderen Gesellschaftsform nicht von den zu beobachtenden Entwicklungen in unserer Gemeinschaft absehen darf. Die nötige Dialektik hat André Gorz folgendermaßen formuliert: „Wir müssen die gegenwärtige, auseinander fallende Gesellschaft aus der Perspektive der ganz anderen Gesellschaft und Ökonomie wahrnehmen, die sich am Horizont der aktuellen Veränderungen als deren äußerster Sinn abzeichnet“ (Gorz 2000, S. 110). Mit Gorz könnten wir die optimistische These vertreten, dass das gegenwärtige Wirtschaftssystem „selbst die Voraussetzungen zu seiner eigenen Überwindung schafft. Allerdings müssen wir uns dieser Voraussetzungen bemächtigen und diese Überwindung [...] von ihrer vorstellbaren Vollendung her denken können. Nur aus dieser äußersten Perspektive können wir beurteilen, was wir tun oder lassen können“ (Gorz 2000, S. 110).

Literatur

- AdW – Akademie der Wissenschaften der UdSSR (1972): Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie. Frankfurt am Main
- Assmann, Aleida (1999): Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer. Köln/Weimar/Wien (Beiträge zur Geschichtskultur, hg. v. Jörn Rüsen, Bd. 15)
- Assmann, Aleida (2006): Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin
- Assmann, Alida (2007): Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe, Bd. 633)
- Auerochs, Bernd (2004): Tradition als Grundlage und Präfiguration von Erfahrung. In: Jäger, Friedrich; Liebsch, Burkhard (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaft. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar, S. 24-37
- Bargatzky, Thomas (1986): Einführung in die Kulturökologie. Umwelt, Kultur und Gesellschaft. Berlin
- Benjamin, Walter (1961): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit [1935]. In: Benjamin, Walter: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Frankfurt am Main, S. 148-184
- Bloch, Ernst (1959): Das Prinzip Hoffnung. 2 Bde. Frankfurt am Main
- Böhme, Günther (2008): Kultur und pädagogische Reform. Zur Aktualität einer humanistischen Bildung. Idstein
- Borges, Jorge Luis (1970): Bibliothek von Babylon [1941]. In: Borges, Jorge Luis: Sämtliche Erzählungen. München, S. 177-183
- Burckhardt, Jacob (1955): Weltgeschichtlichen Betrachtungen [1868/71]. Stuttgart
- DBT – Deutscher Bundestag (Hg.) (2008): Kultur in Deutschland. Schlussbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages. Regensburg
- Diamond, Jared (2000): Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. Frankfurt am Main
- Eagleton, Terry (2001): Was ist Kultur? Eine Einführung. München
- Enzensberger, Hans-Magnus (1962): Bewusstseins-Industrie. In: Enzensberger, Hans-Magnus: Einzelheiten. Frankfurt am Main, S. 7-15

- Finke, Peter (o. J.): Nachhaltigkeit und Bildung – Merkmale zukunftsfähiger Kulturen. Vortrag auf dem Kongress „Wurzeln in die Zukunft“, Bozen. – URL: [www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/Referat_Finke\(3\).pdf](http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/Referat_Finke(3).pdf) [25.11.2008]
- Freud, Sigmund (1966): Der Dichter und das Phantasieren [1908]. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Bd. VII. 4. Aufl. Frankfurt am Main, S. 213-226
- Freud, Sigmund (1968a): Die Zukunft einer Illusion [1927]. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Bd. XIV. 4. Aufl. Frankfurt am Main, S. 325-380
- Freud, Sigmund (1968b): Das Unbehagen in der Kultur [1930]. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke, Bd. XIV. 4. Aufl. Frankfurt am Main, S. 419-506
- Gehmacher, Ernst (2005): Wesen und Chancen einer Nachhaltigkeitskultur. In: Austrian Chapter und Support Centre des Club of Rome (Hg.): Die Rolle von Sozialkapital in einer nachhaltigen Wirtschaft. Wien, S. 6-9
- Goethe, Johann Wolfgang (1986): Johann Peter Eckermanns Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens [1836]. In: Goethe, Johann Wolfgang: Sämtliche Werke. Bd. 19. München
- Gorz, André (2000): Arbeit zwischen Misere und Utopie. Frankfurt am Main (Edition Zweite Moderne, hg. von Ulrich Beck)
- Grunwald, Armin; Kopfmüller, Jürgen (2006): Nachhaltigkeit. Frankfurt am Main
- Harris, Marvin (1989): Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch. Frankfurt am Main/New York
- Heine, Heine (1974): Lutetia [1855]. In: Heine, Heinrich: Sämtliche Schriften. Bd. 5. München
- Heintel, Peter (2007): Kulturelle Nachhaltigkeit. Eine Annäherung. In: Krainer, Larissa; Trattnigg, Rita (Hg.): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven und Positionen. München, S. 65-168
- Herder, Johann Gottfried (1989): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784]. Frankfurt am Main
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (2008): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente [1944]. Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch, Nr. 7404)
- Jäger, Friedrich; Liebsch, Burkhard (Hg.) (2004): Handbuch der Kulturwissenschaft. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart/Weimar
- Kant, Immanuel (2006): Kritik der Urteilskraft [1790]. Hamburg (Philosophische Bibliothek, Bd. 507)
- Kopfmüller, Jürgen; Brandl, Volker; Jörissen, Juliane; Paetau, Michael; Banse, Gerhard; Coenen, Reinhard; Grunwald, Armin (2001): Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren. Berlin
- Krainer, Larissa; Trattnigg, Rita (Hg.) (2007): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven und Positionen. München
- Lexikon (1908): Kulturgeschichte. In: Meyers Großes Konversationslexikon. 6. Aufl. 11. Bd. Leipzig, S. 788-790
- Luhmann, Niklas (1995): Kultur als historischer Begriff. In: Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 4. Frankfurt am Main, S. 31-54
- Marcuse, Herbert (1967): Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur. In: Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft 2. 4. Aufl. Frankfurt am Main (edition suhrkamp, Bd. 135)
- Marcuse, Herbert (1968): Der eindimensionale Mensch. 3. Aufl. Neuwied/Berlin (Soziologische Texte, Bd. 40)

- Marx, Karl (1972): Zur Kritik der Politischen Ideologie [1859]. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Bd. 13. Berlin, S. 3-160
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1969): Die Deutsche Ideologie [1845/46]. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Bd. 3. Berlin, S. 9-520
- Mong Dsi (Menzius) (1994): Lehrgespräche des Meisters Meng K'o [3. Jh. v. Chr.]. München (Diederichs Gelbe Reihe, DG 42)
- Negt, Oskar (1996): Was ist das: Kultur?. Vortrag am 29.11.1996 an der Universität Bremen. – URL: <http://alpha.dickinson.edu/departments/germn/glossen/heft3/negt.html> [25.11.2008]
- Niederer, Arnold (1993): Alpine Alltagskultur zwischen Beharrung und Wandel. Ausgewählte Arbeiten aus den Jahren 1956 bis 1991. Bern /Stuttgart /Wien
- Packert, Vance (1958): Die geheimen Verführer. Berlin
- Patalas, Enno (1967): Stars. Geschichte der Filmidole. Frankfurt am Main (Fischer Bücherei, Nr. 818)
- Riefenstahl, Leni (2000/2003): Filmographie. – URL: <http://www.leni-riefenstahl.de/deu/film.html> [25.11.2008]
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [1755]. In: Rousseau, Jean-Jacques: Schriften. Bd. 1. München, S. 165-302
- Rüsen, Jörn (2006): Interview mit Mitgliedern des Agenda-Forums Essen. Ratsbericht. – URL: <http://www.agenda-forum-essen.de/113.html> [25.11.2008]
- Rybak, Hubertus (2006): Nachhaltigkeitskultur. Eine Kultur, die Zukunft hat! – URL: <http://www.nachhaltigkeitskultur.de/Idee/idee.html> [14.12.2006]
- Schneider, Norbert (2005): Geschichte der Ästhetik von der Aufklärung bis zur Postmoderne. Stuttgart (Reclams Universalbibliothek, Nr. 9457)
- Scherhorn, Gerhard (2007a): Wo bleibt der nachhaltige Konsum? In Hellwig, Matthias; Hemker, Reinhold (Hg.): Jahrbuch für Nachhaltigkeit. Münster, S. 5-14
- Scherhorn, Gerhard (2007b): Nachhaltige Lebensstile. Balance von Haben und Sein. In: Beck, Christian; Fischer, Wolfgang (Hg.): Damit alle leben können. Erkelenz, S. 63-81
- Schildt, Axel (1995): Moderne Zeiten. Freizeit, Massenmedien und „Zeitgeist“ in der Bundesrepublik der 50er Jahre. Hamburg (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. 31)
- Schopenhauer, Arthur (1977): Die Welt als Wille und Vorstellung. Drittes Buch [1819]. In: Schopenhauer, Arthur: Werke in zehn Bänden. Bd. 1. Erster Teilbd. Zürich, S. 219-340 (detebe, 140/1)
- Stahmer, Carsten (2001): Verwehte Engel. Bausteine für ein nachhaltiges Berichtssystem. In: Hartard, Susanne; Stahmer, Carsten (Hg.): Magische Dreiecke. Berichte für eine nachhaltige Gesellschaft. Bd. 2: Bewertung von Nachhaltigkeitsstrategien. Marburg, S. 57-90
- Stahmer, Carsten (2004): Zwei Wege zu einer nachhaltigen Gesellschaft. In: Biesecker, Adelheid; Elsner, Wolfram (Hg.): Erhalten durch Gestalten. Nachdenken über eine (re)produktive Ökonomie. Frankfurt am Main, S. 305-328
- Stahmer, Carsten (2006): Halbtagsgesellschaft. Anregungen für ein sozial nachhaltiges Deutschland. Bielefeld (Zentrum für interdisziplinäre Forschung). – URL: http://www.uni-bielefeld.de/ZIF/KG/2004_Modellierung/Halbtagsgesellschaft_Stahmer.pdf [25.11.2008]

- Wikipedia (2008a): Die Schwarzwaldklinik. – URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Die_Schwarzwaldklinik [14.11.2008]
- Wikipedia (2008b): Hedwig Courths-Mahler. – URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Hedwig_Courths-Mahler [22.09.2008]
- Wikipedia (2008c): Geschichte der Videospiele. – URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Videospiele [20.11.2008]
- Wirth, Uwe (Hg.) (2008): Kulturwissenschaft. Frankfurt am Main (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Nr. 1799)
- Wörterbuch (1966): otium cum dignitate. In: Wörterbuch der Antike. Stuttgart, S. 410

6 Drei Schritte in Richtung einer Kultur der Nachhaltigkeit

Oliver Parodi

Ziel dieses Beitrages für das Weimarer Kolloquium ist es, Elemente aufzuzeigen, die es auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit meines Erachtens zu beachten und zu realisieren gilt. Ich möchte hier drei Schritte in verschiedene Richtungen gehen, die aber alle auf eine Kultur der Nachhaltigkeit zu führen.

Hierfür müssen zunächst einige grundlegende Überlegungen zu Start und Ziel, zu „Kultur“ und „Nachhaltigkeit“ angestellt werden. Ein erster Schritt weist dann den Weg aus einer vorhandenen Kluft zwischen den Sphären „Kultur“ und „Natur“ und zeigt kulturell verankerte Fehlhaltungen zu unserer „Umwelt“ auf, die es zu rejustieren gilt. Ein zweiter Schritt fordert eine Kultivierung von Technik und versucht diese im Sprachgebrauch einer „funktionierenden Technik“ zu verankern. In eine deutlich andere Richtung weist dann der dritte Schritt. Hier wird auf die individuelle, die je persönliche Seite der Nachhaltigkeit eingegangen und deren Relevanz für die Realisierung einer nachhaltigen Entwicklung herausgehoben.

6.1 Start und Ziel: Kultur und | der Nachhaltigkeit

Zunächst soll das hier zur Anwendung kommende Verständnis von „Kultur“ und „Nachhaltigkeit“ erläutert werden, um anschließend jenen fernen Zielpunkt einer „Kultur der Nachhaltigkeit“ zumindest vage zu umreißen.

6.1.1 Zum Kulturbegriff

Der Begriff „Kultur“ wird hier im Sinne eines zeitgenössischen Kulturverständnisses verwendet, in dem Kultur nicht mehr in der Abgrenzung zu Natur definiert wird, sondern Kultur über das gleichzeitige Vorhandensein der kulturellen Grundelemente Kollektivität, Kommunikation und Konvention (vgl. Hansen 2001) beschrieben wird. Größe und das Verbindende dieser Kollektive können dabei höchst unterschiedlich sein: Kulturen kann man in Nationen, Firmen, Vereinen, Kleinfamilien, usw. erkennen.

Wenn im Folgenden von „Kultur“ die Rede ist, dann geht es mir zunächst nicht um eine Abgrenzung zu anderen Kollektiven, nicht um die Kultur der Polen, die chinesische Kultur, usw., auch geht es nicht um jenen Bereich der „Hoch-Kultur“, der die Künste, Theater, Film, etc. umfasst, sondern allgemein und sehr viel basaler um Kultur als etwas, das jedem (beständigen) Kollektiv in Konventionen und Kommunikation zueigen ist, dieses zusammenhält, auch uns betrifft und unseren Alltag unablässig durchzieht.³⁹

³⁹ Ist im Folgenden von „unserer Kultur“ die Rede, dann sei damit nicht ein homogenes Kollektiv angesprochen, sondern vage auf grundlegende kulturelle Eigenheiten, Denkkonventionen und Grundhaltungen verwiesen, die dem abendländischen, westlich-modernen Kulturkreis zu eigen sind.

6.1.2 *Zum Begriff der Nachhaltigkeit*

„Nachhaltigkeit“ wird hier in einer engen Lesart verwendet, wie sie Jürgen Kopfmüller ausführlich darlegt hat (vgl. Kopfmüller in diesem Band). Hingewiesen sei an dieser Stelle noch darauf, dass es hier nicht um Unterschiede in spezifischen Nachhaltigkeitskonzeptionen (beispielsweise starke oder schwache Nachhaltigkeit; 1, 3 oder 5 Säulen) geht, sondern vielmehr um die all diesen Konzeptionen zugrunde liegende Idee der Nachhaltigkeit, bzw. um den Ideenpool der Nachhaltigkeit (wie z. B. dauerhafter Bestand der Menschheit, Globalität, intergenerationelle Gerechtigkeit, interdisziplinäre Perspektive), der sich im Nachgang des Brundtland-Berichtes (vgl. Hauff 1987) etablierte (vgl. Kopfmüller et al. 2001).

6.1.3 *Kultur und Nachhaltigkeit – Einige Verbindungslinien*

In einer funktionalistischen Lesart kann man Kultur als Programm zur dauerhaften Aufrechterhaltung eines Kollektivs bezeichnen. „Kultur“ ist ein ein kommuner und gemeinschaftsstiftender Ordnungsmechanismus [...], der räumliche Ständigkeit und zeitliche Stetigkeit zu sichern eingerichtet ist: dies ist das zugleich produktive wie konservative Moment von „Kultur“ (Böhme 2001, S. 3). Insofern wäre eine Nachhaltigkeit (im ursprünglich engen Sinne) impliziter Kern und Ziel einer jeden Kultur. Oder, anders gewendet, Nachhaltigkeit wäre die Explikation und rationale Ausgestaltung eines per se kulturellen Programms und Kernanliegens – formuliert für das „Kollektiv“ „Menschheit“.

Die Erkenntnis über unsere (global) nicht-nachhaltige Lebensweise impliziert: unsere (moderne abendländische) Kultur ist – indem sie ihre ökologischen, ökonomischen und sozialen Grundlagen angreift – eine nicht nachhaltige Kultur. An diesem Kultur-Nachhaltigkeits-Bezug lässt sich eindrücklich erkennen, wie pervers, sprich wie verkehrt unsere heutige Lebensweise und -lage ist: Eine dauerhafte Entwicklung ist nicht Grundlage unserer Kultur, sondern heute vielmehr deren großer Gegenentwurf! Der „dauerhafte Bestand“, das konservative, bewahrende Moment der Nachhaltigkeit ist heute das neue, anstößige und sogar revolutionäre Element unserer Kultur und Lebensweise. Spätestens hier wird deutlich: Dem Nachhaltigkeitsgedanken wohnt eine fundamentale Kulturkritik inne.

In jener funktionalistischen Lesart bedeutet dies schlicht: Unsere moderne Kultur funktioniert nicht, ist vielmehr Unkultur oder A-Kultur.⁴⁰ Dort wo Kulturen sich nicht nachhaltig vollziehen (was nahezu global der Fall sein dürfte) befinden sie sich in einer existenziellen Krise – oder (wie manche vermuten) vielleicht sogar in der Auflösung. Und was kommt danach? Vielleicht eine Kultur der Nachhaltigkeit.

6.1.4 *Kultur der Nachhaltigkeit*

Was lässt sich zu einer solchen zukünftigen Kultur der Nachhaltigkeit sagen? Nicht viel – und das nur spekulativ. Eine Kultur der Nachhaltigkeit wäre meines Erachtens in Theorie das Resultat der Nachhaltigkeitskonzepte und in Praxis der Vollzug einer nachhaltigen

⁴⁰ Hier lassen sich zwei Blickrichtungen unterscheiden: 1. Mit Blick auf den modernen, abendländischen Kulturkreis lässt sich sagen: Dieser funktioniert nicht, zumindest heute nicht mehr. Er trägt (funktional) grundlegende Züge einer Unkultur. 2. Mit dem globalen Blick auf die Gesamtheit aller Menschen ließe sich die (funktionale) Krise auch als Entstehungskrise deuten: Kultur funktioniert hier *noch nicht*, weil es eine solche globale Kultur noch nicht gibt. Wir leben längst in einer Weltgesellschaft, aber noch lange nicht in einer Weltkultur. Die „Menschheit“ bleibt bislang ein Konzept und faktisch eine A-Kultur.

Entwicklung: Eine kollektiv getragene, gemeinsam verständigte und verständliche Nachhaltigkeit, die institutionalisiert und internalisiert ist und über Konventionen tradiert wird.

Wie aber eine Schwalbe noch keinen Frühling, so machen Nachhaltigkeitskonzepte noch keine Kultur der Nachhaltigkeit. Die im Umlauf befindlichen, rationalen, wissenschaftlich gefestigten und politischen Nachhaltigkeitskonzeptionen (vgl. z. B. Bundesregierung 2002; Kopfmüller et al. 2001; Ott/Döring 2004; UN-DSD 2009) sind wichtige Meilensteine auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit. Eine solche muss aber über diese Konzeptionen und politische Maßnahmen weit hinausgehen. Auch eine mancherorts diskutierte „kulturelle Nachhaltigkeit“ (vgl. Krainer/Trattning 2004; vgl. auch Kowalski/Schaffer in diesem Band) müsste eine Kultur der Nachhaltigkeit hinter sich lassen, bleibt jene doch unausweichlich eine partielle (so wie „ökologische“ oder „institutionelle“ Nachhaltigkeit) und eingeschränkte.

In einer Kultur der Nachhaltigkeit wird diese alltäglich gelebt. So wie die einstigen großen kulturellen Errungenschaften der Demokratie, Freiheit, Autonomie, Bildung, etc. heute aus dem kulturellen Hintergrund wirken, und nur noch plastisch zu Tage treten, wenn sie in Gefahr sind, so müsste sich Nachhaltigkeit zukünftig als einst erkämpfte Idee und Errungenschaft ein Stück weit in den kulturellen Hintergrund zurückziehen und von dort aus das Kollektiv steuern. Eine Kultur der Nachhaltigkeit wäre in erster Annäherung eine Umsetzung und Übersetzung der grundlegenden Werte und Ideen der bestehenden Nachhaltigkeitskonzeptionen in eine gelebte Kultur. Es geht bezüglich einer Kultur der Nachhaltigkeit also zunächst nicht um die Fest- und Umsetzung der ausgeklügelten Regeln, Indikatoren, etc. der bestehenden Nachhaltigkeitskonzeptionen, sondern umfassender und weicher um die kollektive Institutionalisierung der Fortführung jener humanistisch-normativen Grundgedanken der Konzeptionen (wie Globalität, intergenerationelle Gerechtigkeit, erweiterter Anthropozentrismus, etc.).

Beschaut man sich die Konzeptionen der Nachhaltigkeit und nimmt sie in ihren Ansprüchen (global, integrativ, mindestens anthropozentrisch, intergenerativ) ernst, so erkennt man ihre Tragweite. Es geht – unter anderem – um nichts Geringeres als die Menschheit, um die Gemeinschaft aller Menschen, um den Vollzug des Ideals „Alle Menschen werden Brüder“, oder gar ökozentrisch erweitert, um „Alles Leben wird verbrüder“.⁴¹ Man kann Nachhaltigkeit durchaus als (nahezu einzigen) großen Zukunfts-Entwurf erkennen, der zumindest partiell Eingang in gesellschaftliche Debatten und Umsetzung findet. Eine Kultur der Nachhaltigkeit würde damit an den abendländischen Kulturkreis anknüpfen, in ihrer Umsetzung aber wesentliche Unterschiede zu unserer heutigen modernen Lebensweise und Alltagspraxis aufweisen.⁴²

⁴¹ Eine Kultur der Nachhaltigkeit könnte die synthetische Überwindung von Moderne und Postmoderne, die Einlösung des Humanismus, der Untergang unserer heutigen Kultur und evtl. der Aufbruch in ein neues transanthropozentrisches Zeitalter darstellen.

⁴² Dies unbenommen von Einflüssen, die auf eine globale Kultur der Nachhaltigkeit von außerhalb westlicher Kulturkreise und Konzeptionen zu erwarten sind.

6.2 Rejustierung kultureller Grundhaltungen

Nach dem kurzen Aufriss von Start und Ziel einer Kultur und Nachhaltigkeit werden in den folgenden Abschnitten einige inhaltliche Elemente auf dem Weg zu einer solchen in den Blick genommen. In diesem ersten Schritt geht es darum, eine Vorstellung zu überwinden, die für unser (abendländisches) kulturelles Selbstverständnis und ebenfalls für unser Verständnis von Technik geradezu konstituierend ist, nämlich die der polarisierenden Trennung von Natur und Kultur, bzw. von Natur und Technik. Das auf dieser Vorstellung gründende instrumentelle Verhältnis des Menschen zu seiner „Umwelt“ gilt es zu korrigieren und relativieren.

6.2.1 *Herrschende Trennung von Kultur und Natur*

Die grundlegende Auffassung von Kultur als Gegennatur (vgl. Großklaus/Oldemeyer 1983, Parodi 2008) die dem Weltbild und der Kultur der Moderne zugrunde liegt, beansprucht auch heute in weiten Bereichen unserer kulturellen Praxen (und Theorien) immer noch Gültigkeit und ist über weite Strecken unhinterfragt wirksam. Stichworthaft sei dies wie folgt illustriert:

- Natur gilt als Gegen-Begriff zu Kultur (dichotome Weltformel): „Will man die Welt beschreiben, so reichen dafür die Begriffe Natur und Kultur“ (Marschall 1993, S. 17);
- Kulturtheorie und -philosophie setzen oft grundlegend an der Trennung Natur/Kultur an (vgl. Hansen 2000);
- landläufig gilt: „Kultur ist die Verwandlung von Natur durch Arbeit“;
- landläufig gilt: „Kultur ist das, was uns von der Natur abhebt“;
- auch in der Nachhaltigkeitsdebatte ist die Trennung gegenwärtig: die ökologische Säule fußt in der Natursphäre, die ökonomische und soziale Säule in der Sphäre der Kultur.⁴³

6.2.2 *Herrschende Trennung von Technik und Natur*

Analog lässt sich auch Technik als Gegennatur konstatieren. Damit einher geht die Vorstellung der Unvereinbarkeit von Technik und Natur. In der gesamten abendländischen Kulturgeschichte bildet der Technikbegriff mit wenigen Ausnahmen den Gegenbegriff zu „Natur“. Mit Beginn der Moderne wird dann Technik im Schulterschluss mit den Naturwissenschaften zum zentralen kulturellen Programm. Inhalt dessen ist die möglichst weitgehende Autonomie des Menschen von der Natur, die Herrschaft über Natur sowie deren Ausbeutung.

Auch heutige gängige „Technikdefinitionen“ lassen das Gegeneinander von Technik und Natur sowie die darauf aufbauende Ausbeutung dieser deutlich erkennen. Anzeichen für eine herrschende Trennung Technik/Natur finden sich z. B. in philosophischen Begriffserläuterungen:

- „Technik ist eben nichts anderes als die Überwindung der Natur durch das menschliche Bewußtsein. [...] Die Gegennatürlichkeit der Technik ist prinzipiell“ (Ropohl, zit. nach Huber 1989, S. 35);

⁴³ Die disziplinäre Getrentheit der Säulen führt zu erheblichen Schwierigkeiten im Umgang mit Nachhaltigkeitskonzepten; auf dem Terrain der Wissenschaft versuchen neue Misch-Disziplinen wie sozialökologische Forschung oder Humanökologie die Trennung der kulturellen und natürlichen Sphäre zu überwinden.

- „Technik wird im Gegensatz zu Natur“ verstanden (Precht/Burkhard 1996, S. 512);
- Technik „ist die Ausbeutung der Naturschätze und Naturkräfte im Dienste menschlicher Bedarfsdeckung“ (Brugger 1998, S. 393).

Weitere Hinweise (für eine faktische Gegennatürlichkeit) finden sich in der herrschenden technischen Praxis:

- Der technisierte Weltumgang des Menschen ist Hauptursache für das Schwinden von Natur und Lebensräumen;
- Naturschutz und Technik liegen diametral zueinander;
- „Naturtechniken“ oder „Naturschutztechniken“ gibt es nicht – und: bereits an den Begriffen regt sich sprachliches Unbehagen.

6.2.3 *Überkommene Trennung*

Dieses polarisierte und ausbeuterische Naturverhältnis von Technik als Gegennatur ist heute unzeitgemäß, überkommen und gefährlich. Es gilt, dieses Naturverhältnis, das sich unter den heutigen Bedingungen als Fehlhaltung und Gefahr herausstellt, auch und gerade in der Technik zu korrigieren. Dafür sprechen (unter anderem) zwei Dinge:

1. Erstens das lebensweltliche Verschwinden von Natur durch die ubiquitäre Technisierung unserer natürlichen Lebensumwelt. Natur wird kultiviert, technisiert, und verschwindet als solche, verschmilzt mit technischen Artefakten und Kultur. Zurück bleiben noch: ökologische Zusammenhänge. Technik und Natur verschmelzen zu „Ökofakten“ (Parodi 2008, S. 194, in Anlehnung an Karafyllis 2003). Wenn „sich im ökologischen Kontext Technik und Natur auf untrennbare und unprognostizierbare Weise mischen, macht es keinen Sinn mehr, Phänomene nach der Unterscheidung Technik/Natur zu ordnen“ (Luhmann 1997, S. 522).
2. Zweitens die ökologische Krise, die eindrücklich zeigt, dass die gängige Technikauffassung als praktiziertes Programm der Naturbeherrschung und -ausbeutung heute existenzbedrohende Folgen – inzwischen auch für den Menschen zeitigt. Die ökologische Krise indes ist Ausdruck einer kulturellen Praxis, die wesentlich auf der Trennung Mensch-Kultur-Technik versus Natur aufbaut.

6.2.4 *Korrektur von Fehlhaltungen*

Der Blick in die Geschichte zeigt, dass sich die Entwürfe der Nachhaltigkeit an ökologischen Problemlagen entzündeten. In der kulturellen Perspektive heißt das: sie entzündeten sich an den ökologischen Defiziten der langfristig und flächendeckend vollzogenen kulturellen Praxis des modernen Naturumgangs. Das wiederum legt aber nahe, dass Nachhaltigkeit – soll sie über bloße Symptombekämpfung hinausgehen – erst dauerhaft installiert und realisiert werden kann, wenn die dahinter stehenden kulturellen Fehlhaltungen korrigiert wurden. Diese Fehlhaltungen sind fixiert in der Gegennatürlichkeit von Kultur und Technik, äußern sich in ökologischen Problemlagen, sind aber nicht allein auf den Umgang mit Natur beschränkt. Folgende kulturelle Fehlhaltungen eines Menschen oder eines Kollektivs zu seiner natürlichen, sozialen, ökologischen, etc. Umwelt lassen sich formulieren:

- die Überbetonung der Trennung und des Getrenntseins – die Vernachlässigung des Verbunden-Sein mit der „Umwelt“;
- die Überbetonung von Autonomie und Unabhängigkeit – die Vernachlässigung des Eingebunden- und Abhängigsein;

- die Überbewertung des Eigenen und Eigensein – die Unterbewertung des Anderen und Ähnlichsein.

Trennung, Autonomie und Eigensein exponieren den Menschen, lösen ihn aus seinem natürlichen Seinsverband heraus. Sie erzeugen und suggerieren Macht. Die Überbetonung dessen kann in zwei Richtungen als Fehlhaltung aufgefasst werden: Zum einen ethisch, entwertet doch die Überbetonung und Exponierung jegliche Umwelt, öffnet der Gewalt und Ausbeutung Tür und Tor; zum anderen epistemisch, insofern sich die Exposition in der Vorstellung, der Suggestion erschöpft und nicht der Realität entspricht, so werden daraus Fehlschlüsse und Fehlhandlungen abgeleitet. Gleich welcher der beiden Aspekte greift, die Ausübung der Fehlhaltungen schadet auch dem Ganzen und damit direkt oder indirekt auch den (vermeintlich) Mächtigen und Herrschenden. Hierbei spielt es keine Rolle ob diese Fehlhaltungen gegenüber Natur, Umwelt oder Mitmenschen eingenommen werden. „Denn es ist dieselbe Fehlhaltung des Menschen im Verhältnis zum Ganzen, die einerseits die natürliche Mitwelt ausbeutet und zerstört, andererseits die gesellschaftliche Ordnung und Entwicklung beeinträchtigt“ (Meyer-Abich 1984, S. 264). Hinter heutigen ökologischen und sozialen Defiziten lassen sich die selben, kulturell tief verwurzelten Fehlhaltungen ausmachen.

Die Einsicht in diese Fehlhaltungen geschieht meist schmerzhaft. Kulturgeschichtlich kann man dies in den von Rohbeck in Anlehnung an Freud benannten wissenschaftlichen „Kränkungen des Menschen“ erkennen (vgl. Rohbeck 1993, S. 10).⁴⁴ Die bloße Einsicht indes genügt nicht zur Korrektur kultureller Praxen.

Betont sei hier, dass es (mir) nicht darum geht, jenen instrumentellen Umgang, den der Mensch gegenüber seiner Umwelt vornehmlich in der Technik geübt und bis dato ab extremo „kultiviert“ hat, gänzlich aufzugeben. Vielmehr geht es darum, diesen in seiner Bedeutung zurückzuschrauben und zu ergänzen bzw. zu überformen. Die gebrauchende Distanziertheit des Menschen zu seiner Umwelt als Gegenstand ist zurückzunehmen und der instrumentellen Haltung verstärkt eine wertschätzende, verbindende zur Seite zu stellen. Möchte man Buber und Oldemeyer folgen, so wäre eine (technische) Nutzung der Mitwelt in der „Demut des Teilseins“ eines größeren, z. B. ökonatürlichen Ganzen auszuführen (vgl. Buber 1960; Oldemeyer 2005; Parodi 2008). „Es geht [hier] nicht darum, die Technik abzuschaffen, sondern sie aus dem Gegensatz zur Natur wieder herauszuführen, in den sie geraten ist“ (Meyer-Abich 1984, S. 265).

6.3 Kultivierung von Technik

In diesem nächsten Schritt soll der integrative Gedanke der Nachhaltigkeit gestärkt und auf einen Bereich zugespitzt werden, der in unserer heutigen Lebenswelt und auch im Hinblick auf eine nachhaltige Entwicklung eine zentrale Rolle einnimmt: Technik. So denn sei hier eine weitere Trennung benannt, die es zu überwinden gilt: die Trennung von Technik und „Kultur“. Auch hier soll „überwinden“ nicht die völlige Einebnung der Unterschiede, bzw.

⁴⁴ Nach der *kosmologischen Kränkung*, der kopernikanischen Verbannung aus dem Mittelpunkt der Welt, der *biologischen Kränkung* der Evolutionstheorie und der *psychologischen Kränkung* der Psychoanalyse erfährt der industrielle Mensch die *technologische Kränkung* (vgl. Rohbeck 1993, S. 10). Die Macher der Technik müssen erkennen, dass sie nicht (mehr) „Herr ihrer eigenen Schöpfung sind, sondern von den selbst geschaffenen Machwerken beherrscht werden“ (ebd.).

die Negierung der Möglichkeit analytischer Unterscheidung bedeuten, sondern die Verbindung beider Bereiche und die Realisierung von Technik als kulturelle Unternehmung.

Zunächst lässt sich feststellen: Unsere Lebenswelt ist inzwischen großteils eine technische oder technisch überformte (vgl. Abschnitt 1.3). Die Welt wird fortschreitend zum Technotop (vgl. Erlach 2000). Und, auch unser Umgang mit der Welt, bzw. mit unserer Umwelt (gleich ob mit der natürlichen, ökologischen, kulturellen oder sozialen) vollzieht sich in vielen Fällen technisch vermittelt. Technik fungiert zunehmend als Medium, verbindet den Menschen mit seiner Umwelt. Er begreift diese heute vor allem mittelbar, durch Technik. Im doppelten Sinne Uexkülls nimmt der Mensch seine Umwelt zunehmend über die Technik wahr.

6.3.1 *Von der Technisierung der Kultur zur Kultivierung der Technik*

Auch Kulturen und kulturelle Praxen bleiben nicht unberührt von Technik. Im Gegenteil auch hier kann man eine zunehmende Technisierung von Kultur feststellen. Zunächst rein Dinglich: Unsere Kultur, unsere Kollektive, Kommunikation und Konventionen stützen sich mehr und mehr auf technische Geräte und Verfahren. Immer mehr technische Artefakte durchziehen unseren Alltag, sind oder verbinden uns mit der Umwelt.

Aber auch geistig unterliegt unsere Kultur (immer wieder) einer Technisierung. Hierbei geht es nicht um technische Artefakte, sondern vielmehr um das (auch in diesen Artefakten transportierte) Technische in Form einer technischen Zweckhaftigkeit und Zweckrationalität. Unsere Kultur ist ständig von der Verkürzung auf jene instrumentelle Haltung bedroht, die im vorangegangenen Kapitel bereits dargelegt wurde.

Zur Verkürzung von Kultur auf das Technische bietet die Kultivierung von Technik ein mögliches gegenläufiges Moment. Mit Kultivierung sei hier die ausnahmslose, programmatische Einbettung von Technik in (die jeweilige) Kultur; die vollständige kulturelle Durchdringung der Technik bezeichnet.

In dieser Programmatik darf Technik nicht als eine von Kultur getrennte und autonome Sphäre betrachtet, bewertet und gestaltet werden: Hier gibt es die Technik (die Autos, den Fernseher, das Telefon) dort unsere Kultur, den Film, unseren Umgang miteinander. Hier ist der Zweck unseres technischen Tuns, unsere Arbeit, und davon losgelöst, dort der Sinn unseres Lebens. (Dies nennt man gemeinhin „Entfremdung“.) Statt – wie bei einer Technisierung von Kultur der Fall – der Erhebung des Zwecks zum Sinn, und damit einer Verkürzung des Menschen und seiner Kultur zum homo faber oder oeconomicus, würden die Zwecke eingebettet in die Sinn-stiftenden Zusammenhänge der jeweiligen Kultur.

Im Konkreten bedeutet eine Kultivierung von Technik die proaktive Berücksichtigung von Kultur bei Entwicklung und Gebrauch von Technik. Technikentwicklung soll im Angesicht von Kultur geschehen, d. h. sehr viel mehr und vor allem kulturelle Aspekte sollen in die Gestaltung einfließen.

6.3.2 *Funktionierende Technik*

Der Allgegenwart von Technik, ihrer Wirkmächtigkeit und Rolle in unserer Alltagswelt wegen ist es wichtig, dass Kultur und mit ihr Nachhaltigkeit auch in der Technik ankommen – und das nicht nur in theoretischen Überlegungen, sondern auch ganz konkret, in den technischen Systemen, Bauwerken und Geräten. In Bestreben dessen wird hier zunächst eine fundierte und tiefgreifende sprachliche Neuregelung vorgeschlagen.

Wenn es nun um die Fertigung und Anwendung ganz konkreter technischer Artefakte (Auto, Handy, Staudamm, Kraftwerk) geht, so kann man sich zunächst einmal einen An-

forderungskatalog (Tabelle 6.1) vor Augen führen, den solch ein technisches Produkt idealiter erfüllen sollte.

Tabelle 6.1: Anforderungskatalog an Technik

Technikeigenschaften (<i>Technik soll sein</i>)	
0.	<i>denkbar, überhaupt vorstellbar</i>
1.	naturwissenschaftlich möglich (physikalisch, chemisch, biologisch, ...) Natur
2.	ingenieurtechnisch realisierbar
3.	ökonomisch sinnvoll
4.	rechtlich vertretbar
5.	politisch gewollt Kultur
6.	gesellschaftlich gewollt
7.	ethisch vertretbar
8.	ästhetisch angemessen

Quelle: Eigene Darstellung in Anlehnung an Reher & Banse, S. 146

Wenn man sich jetzt die Frage stellt, ab wann man denn davon spricht, dass Technik, dass ein Gerät funktioniert, dann gelangt man gerade einmal bis zum 2. Anforderungspunkt, der dafür gemeistert werden muss. Ein Auto funktioniert, wenn es fährt, sich lenken und evtl. noch bremsen lässt. Ein Kraftwerk funktioniert, wenn es Strom produziert, eine gentechnisch veränderte Pflanze, wenn sie den gewünschten chemischen Stoff herstellt, usw. Über das „Funktionieren“ lässt sich jetzt eine Grenze einziehen, nämlich zwischen den Punkten 2 und 3, diese aber markiert genau die bereits bekannte und bemängelte Trennung zwischen Natur und Kultur.

Das heißt: Technik funktioniert nach landläufigem Sprachgebrauch – und damit der kulturell gültigen Konvention nach – schlicht wenn sie die Funktion der Naturbeherrschung erfüllt bzw. naturgesetzesmäßige Sachverhalte zu kontrollieren vermag. Dies lässt sich auch theoretisch unterfüttern.

6.3.3 *Luhmanns effective Isolierung*

Nach Niklas Luhmann kann man Technik auch als „funktionierende Simplifikation“ verstehen. Technik entsteht demnach in einem „Vorgang effektiver Isolierung“, im „Ausschalten der Welt-im-übrigen“. „Das Funktionieren kann man feststellen, wenn es gelingt, die ausgeklammerte Welt von Einwirkungen auf das bezweckte Resultat abzuhalten.“ „Die maßgebende Unterscheidung, die die Form »Technik« bestimmt, ist nun die zwischen kontrollierbaren und unkontrollierbaren Sachverhalten“ (Luhmann 1997, S. 524f.).

Dieser „Vorgang effektiver Isolierung“ von Technik, das „Ausschalten der Welt-im-übrigen“ geschieht in der Entwicklung von Technik ganz wesentlich entlang der Trennlinie Natur-Kultur. Die gesamte „kulturelle“ Hemisphäre der Welt wird dabei zunächst ausgeschaltet. Technik wird im Hinblick auf den Umgang mit Natur, bzw. deren Beherrschung, entworfen. Technik funktioniert, wenn sie natürliche Sachverhalte korrekt abzubilden und zu kontrollieren vermag.

Diese Vorstellung von Technik mag zu Zeiten des beginnenden Ackerbaus und auch noch zu Zeiten des Eisenbahnbaus im Wilden Westen angemessen und zuträglich gewesen sein. Heute aber, in unserer kultivierten und technisierten Lebenswelt, in der man mit einer zunehmend potenten Technik ständig auf Menschen, Ökologie, Technik und Kultur – und immer weniger auf Natur stößt, ist diese Vorstellung überkommen und, wie bereits dargelegt, in der Summe sogar höchst gefährlich.

Man muss sich fragen: Funktioniert Technik wirklich, wenn diese zwar gemäß den Naturgesetzen erfolgt, dabei aber die ökonatürliche Existenzgrundlage von Mensch und Gesellschaft zerstört? Funktioniert Technik wirklich, wenn diese unter Einhaltung der Naturgesetze grundlegende kulturelle Errungenschaften (wie Demokratie, Menschenrecht, Privatsphäre, Würde) verletzt? Funktioniert der Drei-Schluchten-Damm, wenn damit Millionen von Menschen entwurzelt und Hunderttausende in die Armut geschickt werden? Funktioniert Gen-Food, wenn der Konsument diese gar nicht wünscht? Funktioniert „entwickelte“ Technik in der „zu entwickelnden“ Dritten Welt, wenn diese Technik dort – kulturellen Eigenheiten wegen – nicht genutzt wird?

Laut Luhmann läuft die mit funktionierender Technik stattfindende „gelingende“ Reduktion [...] auf unschädliches Ignorieren hinaus“ (Luhmann 1997, S. 525). Das Ignorieren kultureller Belange in der Technik zeigt sich aber hier und heute keineswegs mehr als unschädlich. Effektive Isolierung, das „Ausschalten der Welt-im-übrigen“ darf (spätestens heute) nicht mehr anhand der Natur-Kultur-Trennlinie vorgenommen werden. Eine gelingende Reduktion von Komplexität kann nicht mehr unter Ausklammerung des Kulturellen und damit von wesentlich Menschlichem erfolgen. Das Verständnis von Technik ist hier ebenso zu weiten, wie der Funktionsbegriff von Technik.

Von funktionierender Technik sollte zukünftig nur dann gesprochen werden, wenn diese nicht nur natürliche (bzw. naturgesetzmäßige) Sachverhalte korrekt abzubilden und zu kontrollieren vermag, sondern auch kulturelle (soziale, ökonomische, kulturspezifische etc.). Technik funktioniert erst dann, wenn sie die ihr gesetzten gesellschaftlichen Funktionen erfüllt und letztlich im Rahmen der jeweiligen Kultur Sinn ergibt.

In der Logik des obigen Anforderungskatalogs hieße das: Von funktionierender Technik ist nur dann zu sprechen, wenn sie auch zumindest grundlegende Anforderungen der Punkte 4 bis 9 erfüllt. Technik funktioniert nicht – so gilt es überein zu kommen –, wenn diese beispielsweise nicht gewollt ist, sozialen Unfrieden stiftet, intra- oder intergenerationale Ungerechtigkeit hervorruft, Recht oder Menschenrecht bricht, Anforderungen der Nachhaltigkeit nicht genügt oder auch erhebliche ästhetische Defizite aufweist. Eine solch umfassende Sicht wäre schon in der Entwurfsphase von Technik einzunehmen. So könnten bspw. Lasten- und Pflichtenhefte bei der Gestaltung technischer Produkte um diese Kategorien (Punkte 4 bis 9) erweitert werden, und so eine kultivierte Technik weiter institutionalisiert werden.

6.3.4 Implikationen funktionierender, kultivierter Technik

Die Umsetzung solch einer auch im Kulturellen funktionierenden Technik hätte weit reichende Implikationen für die Praxis. Ein Beispiel: Eine große Stauhaltung, ein Stausee mit Wasserkraftwerk würde demnach in Mitteleuropa funktionieren, eine (physikalisch-ingenieurtechnisch) baugleiche Anlage in einem Entwicklungsland aber nicht, wo Stauanlagen oft mit Vertreibung, Korruption, Abhängigkeit und Hunger verbunden sind und damit Menschenrecht gebrochen wird.

Auch würde es mit einem solch erweiterten Anforderungskatalog sicher nicht einfacher werden, funktionierende Technik in die Welt zu setzen. Aber wären damit nicht genau die Herausforderungen benannt, die mit der Technik heute im Großen wie im Kleinen anstehen? Mit erhöhten Anforderungen ist ebenfalls nicht mit einer (weiteren) Beschleunigung technischer Innovationen zu rechnen, aber vielleicht ist ja auch dies als entschleunigendes Element Baustein einer Kultur der Nachhaltigkeit.

Des Weiteren würde die oft suggerierte oder unterstellte „Kontextunabhängigkeit“ von Technik endgültig ad acta gelegt. Technik ist Kontext-abhängig: ihre Bedingungen, Folgen, Nebenfolgen beginnen und enden nicht (allein) in der natürlichen sondern maßgeblich in der kulturellen Sphäre.

Mit einer kultivierten und kulturell funktionierenden Technik würde diese umfassender und damit – durchaus auch in einem humanistischen Sinne – menschlicher werden. Technik würde als potentes Mittel zur Umgestaltung der menschlichen Umwelt nicht nur Ausdruck seiner beherrschenden und zweckdienlichen Kräfte, sondern umfassender Ausdruck seiner Menschlichkeit unter Berücksichtigung möglichst aller Facetten. Technik würde zur Verwirklichung des Menschlichen, bzw. des Menschen in seiner Umwelt, würde den Menschen als Ganzes in seinem Weltumgang zur Sprache kommen lassen. Das aber wiederum hätte die menschlichere Gestaltung unseres Lebensraumes zur Folge.

6.4 Die individuelle Seite der Nachhaltigkeit

In einem dritten Schritt wird nun das Konzept „Nachhaltigkeit“ in einen ganz direkten Bezug zum Menschen, bzw. zum Individuum gesetzt, und damit das Augenmerk auf Nachhaltigkeit abseits des gesellschaftlichen Leitbildes gerichtet.

6.4.1 *Zwei Seiten einer Kultur der Nachhaltigkeit: Kollektiv und Individuum*

Im Anschluss an die Ausführungen zum Kulturbegriff (Abschnitt 0.2) und im Sinne von Klaus P. Hansen (vgl. Hansen 2000) umfasst Kultur immer zwei Pole: Kollektiv und Individuum, beide zusammen tragen oder bilden Kultur.

Kultur kann mit Blick auf das Individuum als ein kollektiver Kanon aus standardisierten Handlungs- und Sinnmustern gesehen werden, die im Prozess der Sozialisation an das Individuum gelangen. (Die Individuen bilden das Kollektiv. Dieses wiederum „formt“ jene Individuen, die ihre Identitäten in Reaktion auf kollektive Vorgaben gewinnen, welche in Abweichung von den Vorgaben wiederum das kollektive Deutungsarsenal befüllen (vgl. Hansen 2000, Kap. 3.2). Dort wo das Individuum zurücktritt, tritt die Kultur hervor – und umgekehrt. Man kann sagen, Kultur, insbesondere kulturelle Entwicklung, findet zwischen diesen beiden Polen, im Austausch von Kollektiv und Individuum statt.

Nachhaltigkeit allerdings wird als Idee und Konzeption allermeist als kollektive Angelegenheit (der Politik, der Gesellschaft, etc.) erachtet und diskutiert: Nachhaltigkeit ist etwas, das Gesellschaft, Politik, Unternehmen anstreben, umsetzen, erreichen wollen oder sollen. Der individuellen und persönlichen Seite der Nachhaltigkeit wird jedoch kaum Aufmerksamkeit geschenkt, sie ist nicht Teil des Nachhaltigkeitsdiskurses. Diese Fokussierung von Nachhaltigkeit auf die gesellschaftliche Sphäre ist aber unter kulturtheoretischer Sicht zumindest einseitig, und des Weiteren unter der Zielsetzung einer Umsetzung von Nachhaltigkeit auch ungenügend.

Als kulturelles Unterfangen muss Nachhaltigkeit – soll sie Bestand haben – letztlich auch bei den Menschen ankommen. Sie muss internalisiert und gelebt werden. Geschieht dies nicht, bleibt Nachhaltigkeit nur eine Konzeption, politische Strategie oder bestenfalls eine übergestülpte kollektive Hülse ohne Inhalt, die früher oder später in sich zusammenfällt.⁴⁵

Nachhaltigkeit muss letztlich auch etwas Subjektives, Persönliches, eine innere Angelegenheit der Menschen sein. Eine nachhaltige Entwicklung eines Kollektivs muss sich auch in einer inneren Entwicklung von Individuen widerspiegeln. Im Folgenden sollen dementsprechend einige personale Elemente der Nachhaltigkeit zur Sprache kommen.

6.4.2 *Betroffenheit von und Attraktivität der Idee der Nachhaltigkeit*

Zunächst sei hier einmal festgestellt, dass Nachhaltigkeit etwas ist, das potenziell jeden betrifft, bzw. früher oder später, auf die eine oder andere Weise betroffen macht. So zeigt sich die Betroffenheit entweder aktiv und prospektiv in der Idee und Umsetzung einer nachhaltigen Entwicklung, oder, falls dies nicht geschieht, früher oder später eben reaktiv in den Schattenseiten einer bisherigen, nicht nachhaltigen Entwicklung: Knappe Ressourcen, soziale Unruhen, Umweltschäden, Massenmigration, steigende Meeresspiegel, etc. dringen in die je eigene Lebenswelt und machen uns betroffen.

Langfristig gesehen ist eine nachhaltige Entwicklung nahezu alternativenlos.⁴⁶ Bleibt die Frage, mit wie großen sozialen, ökologischen und ökonomischen Verwerfungen, mit wie viel Einschnitten der Handlungsfreiheit, Leid und Gewalt ein Wechsel zu einer Kultur der Nachhaltigkeit verbunden sein wird. Orr spricht in diesem Zusammenhang von „more or less grace“ mit der sich der Mensch einer nachhaltigen Entwicklung zuwenden kann (Orr zitiert nach McDaniel 2002, p. 1461).

Darüber hinaus ist „Nachhaltigkeit“ zumindest in der ihr innewohnenden Betroffenheit keine partikulare Theorie – das spiegelt sich unter anderem im Anspruch der Globalität wieder. So sind eben nicht nur bestimmte Gruppen (Arme, Katholiken, Autobauer, Weiße oder Landwirte) von Nachhaltigkeit betroffen, sondern schlicht alle Menschen – und nicht nur diese.

Wendet man „Betroffenheit“ positiv, so gelangt man zu „Attraktivität“ – und auch diese lässt der Ideenpool der Nachhaltigkeit nicht vermissen. Nun sind die Konzepte der Nachhaltigkeit ja in der Antizipation möglicher Verwerfungen entstanden. Und Konzepte der Nachhaltigkeit zeigen – indem sie Kritik an bestehenden (sozial-ökologischen) Missständen üben – Ansatzpunkte zum Bessermachen auf. Nachhaltigkeit ist demnach auch klar ein vager bis konkreter Gegenentwurf zu den herrschenden Verhältnissen.

Was an dieser Realutopie „Nachhaltigkeit“ als Gegenentwurf für Einzelne (oder Viele) attraktiv sein könnte, sei im Folgenden stichwortartig und unvollständig aufgelistet. Diese Liste zeigt im kapiteleigenen Sinne keine objektiven Wahrheiten, sondern vielmehr subjektive Deutungsangebote. Zumindest in diesem Sinne hält Nachhaltigkeit als Gedanke und Konzeption Antworten auf heute weit verbreitete Punkte lebensweltlichen Unbehagens bereit.

⁴⁵ Einer verordneten kulturellen Nachhaltigkeitshülse würde es wohl ähnlich ergehen, wie der Lipsi-Bewegung in der DDR um 1960.

⁴⁶ Dies gilt zumindest unter dem Jonasschen Primat der unbedingten Pflicht der Menschheit zum Dasein (vgl. Jonas 1986).

Entgegnungen der Nachhaltigkeit

- der herrschenden (ökonomischen) Ungerechtigkeit wird fundamental die Gerechtigkeit entgegengesetzt;
- dem Leben auf Kosten von „Kapitalschwächeren“ (Arme, Tiere, Ökosysteme und kommende Generationen) – ein Leben in Achtung und zu Gunsten dieser;
- der Schnelllebigkeit, dem Fortschritt – das Dauerhafte, das Nachhaltige;
- der postmodernen Fragmentierung – das Ganze;
- der Kurzsichtigkeit – die Horizontweiterung;
- der Wertpluralität und Willkür – die Verbindlichkeit des Normativen;
- den unbeschränkten Möglichkeiten – existenzielle Grenzen;
- dem vereinsamenden Individualismus – die Menschheit;
- der sozialen Isolation – die Gemeinschaft;
- dem entfremdeten Menschen – die Mitwelt und das (ökologische) Web of Life;
- der Hybris des Menschen – das Eingebundensein in ökologische Zusammenhänge;
- der Zivilisation – der Wert der Natur;
- dem Primat der Ökonomie – die Ökologie und das Soziale;
- dem Streben nach Materiellem – die Dematerialisierung der Wirtschaft und die Hinwendung zum Geistigen (zu nichtmateriellen Werten);
- der Befreiung von der Natur – die Befreiung von den menschengemachten Geiseln der Menschheit;
- der Beliebigkeit – die Freiheit in Grenzen;
- der Trennung und Vorherrschaft der Analyse – die Integration und die Synthese;
- der Orientierungslosigkeit – die Konzeption;
- der Widerfahrnis des Komplexen – der (rationale) Umgang mit Komplexität.

Die Liste möglicher attraktiver Gegenpole zu einem vielerorts herrschenden Unbehagen ließe sich fortsetzen.

6.4.3 Existenzielle Fragen und Lebensentwurf

Über diese Antworten der Nachhaltigkeit auf lebensweltliches Unbehagen hinaus rühren die Konzepte der Nachhaltigkeit auch an (weiteren) tiefgründigen Fragen der eigenen Existenz und können damit den Einzelnen – gerade in heutigen diesbezüglich deutungsangebotsarmen säkularen Gesellschaften – tief berühren. So werden Fragen nach der Zukunft, der Stellung des Menschen, dem Sein nach dem Tod, u. ä. berührt oder gar expliziert. In der Nachhaltigkeitskonzeption von Ott werden beispielsweise mit der Idee der Intergenerativität die „Lebenden zu transitorischen Gliedern in einer Kette von Generationen“ erklärt. (Ott/Döring 2004, S. 343).

Halt- und sinngebende Aufgabe in dieser beständigen Kette der Vergänglichen bietet anthropozentrisch die „unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein“ (Jonas 1986, S. 80) oder in einer ökologisch erweiterten, biozentrischen Lesart von Nachhaltigkeit die Wahrung und Aufrechterhaltung des Web of Life, des Netzwerk des Lebens.⁴⁷ Jedenfalls: „Eine Theorie der Nachhaltigkeit lässt viele der Menschen [...] existenziell nicht so unberührt, wie uns viele andere gute Theorien unberührt lassen“ (Ott/Döring 2004, S. 343).

⁴⁷ Vgl. z. B. <http://www.lohas.de/content/view/full/627/83/>.

Vor dem Hintergrund der existenziellen Tiefe der Theorie sowie der immensen Reichweite der Nachhaltigkeitsgedanken (räumlich: global; sozial: gesamte Menschheit; zeitlich: intergenerativ) können Konzeptionen der Nachhaltigkeit (wie z. B. das integrative Konzept) – ohne dass sie dies beabsichtigen oder für sich in Anspruch nehmen würden – gewissermaßen als Versuche einer ethischen „theory of everything“ angesehen werden (vgl. Parodi 2008, S. 216). Diese Versuche können – wendet man sie individualistisch – durchaus in der Tradition antiker Ethik gesehen werden, in ihrer umfassenden Suche nach einem guten Leben. Den Nachhaltigkeitskonzeptionen sind so (zumindest implizit) Momente eines Lebensentwurfs, einer „Lebensphilosophie“ zueigen.

Auch wenn das mit Nachhaltigkeit erstrebte „gute Leben“ postmodern weich und plural gewendet nur noch im „nicht schlechten Leben“ ausformuliert wird, Entwürfe der Nachhaltigkeit zunächst an Kollektive und Institutionen appellieren und sich normative Forderungen auf „Leitplanken“ oder „safe minimum standards“ beschränken müssen, so bieten sie doch die Möglichkeit umfassender individueller Orientierung und einen (gemäßigten und offenen aber doch) umfassenden Lebensentwurf (wie es sonst heute höchstens noch die Religionen bieten).

Der kulturelle Gegenentwurf der Nachhaltigkeit (vgl. Parodi 2009) macht betroffen, kann die Menschen (existenziell) berühren, bietet Perspektive und Orientierung. Der Nachhaltigkeit wohnt somit – wenn auch unbeabsichtigt – eine heute seltene, umfassende moralische Kraft inne.

6.4.4 *Bewusstsein und Wandel*

Jenseits und neben konzeptionellen Nachhaltigkeitserwägungen werden Forderungen lauter, es müsse auch einen je individuellen Bewusstseinswandel zur Nachhaltigkeit geben. „By whatever name, something akin to spiritual renewal is the sine qua non of the transition to sustainability“ (Orr 2002, p. 1459). Auch aus kulturtheoretischen Erwägungen heraus, in denen zum einen das Individuum als Faktor kulturellen Wandels und zum anderen die geistige Dimension als wirkmächtig erachtet werden, lässt sich vermuten, dass sich ohne einen irgend gearteten „Bewusstseinswandel“ der einzelnen Individuen eine nachhaltige Entwicklung schwerlich einstellen wird. Individuelle Betroffenheit, Attraktivität, Tiefe und Orientierung durch die Konzeptionen der Nachhaltigkeit bieten hierfür Anlass und Ansatzpunkte. „If we want to make the transition [to sustainability] gracefully [...] We need enhanced spiritual awareness“ (McDaniel 2002, p. 1461). Diese Herausforderung auf dem Weg zur Nachhaltigkeit stellt nach Orr auch die weitaus größte dar – nicht zuletzt deswegen, weil sie wohlmöglich (politisch) am schwersten zugänglich ist und eben direkt in der Hand der einzelnen Individuen liegt.

Offen bleibt soweit aber noch, was unter „Bewusstseinswandel“ zu verstehen ist, und wie weit dieser gehen muss. Orr gibt zu bedenken, dass die Überführung in eine nachhaltige Entwicklung nicht allein rational bewerkstelligt werden kann. Es bedarf mehr noch „a transformation of mind and heart, desire and intention“ (ebd.). Müssen wir also umgehend neue Menschen werden? Wer möchte, darf. Langfristig werden sich mit dem Vollzug einer nachhaltigen Entwicklung und der Realisierung einer Kultur der Nachhaltigkeit eine neue Weltsicht und ein grundlegend neuer Umgang mit der Welt etablieren (müssen). Wir werden uns der Welt anders zuwenden. Vergegenwärtigt man sich die in Kapitel 1 beschriebenen Fehlhaltungen, so bedarf es eines erheblichen individuellen Wandels in der Welt- und Selbstwahrnehmung (in Uexkülls doppeltem Sinne).

Vielfach sind solche Ansätze eines Bewusstseinswandels bereits erkennbar, werden kleine Schritte auch in diese Richtung einer Kultur der Nachhaltigkeit gegangen. Unzählige Projekte, Initiativen, Gruppierungen, Veranstaltungsreihen und neue Konsummuster, die heute in Richtung Nachhaltigkeit weisen, legen dies nahe.⁴⁸ Oft sind diese Schritte theoretisch und rational wenig unterfüttert,⁴⁹ auch genügen sie alle nicht den Anforderungen jener umfassenden Konzeptionen der Nachhaltigkeit – wie könnten sie auch. Dennoch leisten sie alle im gelebten Experiment einen Beitrag auf dem Weg zu einer Kultur der Nachhaltigkeit – gleich ob diese Beiträge unter ökologischem, ökonomischen, spirituellen oder anderen Vorzeichen stehen.

Solange aber – und das sei hier ein letzter und wichtiger Punkt – eine Kultur der Nachhaltigkeit noch nicht realisiert ist, Nachhaltigkeit nur als Entwurf, als (vage) Vorstellung existiert, solange muss man sich bewusst und ausdrücklich für Nachhaltigkeit entscheiden. „Entscheiden“ aber heißt: „Decision means literally a cut [...] a cut between past and future, an introduction of an essentially new strand into the emerging pattern of history“ (Shackle 1969, p. 3).

Gelebte Nachhaltigkeit würde in der Tat einen solchen Schnitt setzen, und eine Kultur der Nachhaltigkeit genau einen solchen neuen und wesentlichen Strang darstellen, den es in die Menschheitsgeschichte einzuweben gilt. Dafür aber heißt es auch, alte Zöpfe einer nicht nachhaltigen Kultur abzuschneiden.

Literatur

- Böhme, H. (2001): Was ist Kulturwissenschaft? – URL: <http://www.culture.hu-berlin.de/lehre/kulturwissenschaft.pdf> [25.05.2009]
- Brugger, W. (1998): Technik. In: Brugger, W. (Hg.): Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i. Br., S. 393-394
- Buber, M. (1960): Urdistanz und Beziehung. Heidelberg
- Bundesregierung (2002): Perspektiven für Deutschland. Unsere Strategie für eine nachhaltige Entwicklung. Berlin. – URL: http://www.bundesregierung.de/nsc_true/Content/DE/___Anlagen/2006-2007/perspektiven-fuer-deutschlandlangfassung,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/perspektiven-fuer-deutsch-land-langfassung [25.05.2009]
- Erlach, K. (2000): Das Technotop. Die technologische Konstruktion der Wirklichkeit. Münster
- Großklaus, G.; Oldemeyer, E. (Hg.) (1983): Natur als Gegenwelt. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur. Karlsruhe
- Hansen, K. P. (2000): Kultur und Kulturwissenschaft. 2. erw. Aufl. Tübingen
- Hauff, V. (Hg.) (1987): Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung. Greven

⁴⁸ Zur Illustration seien hier wahllos einige Beispiele aufgezählt:
 - Schule der Nachhaltigkeit: http://www.hoc.kit.edu/hiper_campus_projekte_414.php;
 - „Nachhaltigkeit als Lebenskunst“: <http://www.nachhaltigkeit-als-lebenskunst.de/>;
 - LOHAS: <http://www.lohas.de/>;
 - CITTA – Forum für neues Bewusstsein: <http://www.citta-forum.de/>;
 - Global Community „Wombat“: www.globalcommunity.org/flash/wombat.shtml.

⁴⁹ So wie es dem wirklich Neuen oft an Begründung(smöglichkeiten) mangelt (vgl. Parodi 2004).

- Huber, J. (1989): Technikbilder. Weltanschauliche Weichenstellungen der Technologie- und Umweltpolitik. Opladen
- Jonas, H. (1986): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Nördlingen
- Karafyllis, N. C. (Hg.) (2003): Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen. Paderborn
- Kopfmüller, J.; Brandl, V.; Jörissen, J.; Paetau, M.; Banse, G.; Coenen, R.; Grunwald, A. (2001): Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren. Berlin
- Krainer, L.; Trattnigg, R. (Hg.) (2007): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven, Positionen. München
- Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Bd. I. Frankfurt am Main
- Marschall, W. (1993): Die zweite Natur des Menschen. Kulturtheoretische Positionen in der Ethnologie. In: Hansen, K. P. (Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Tübingen, S. 17-26
- McDaniel, J. (2002): Spirituality and Sustainability. In: Conservation Biology, vol. 16, no. 6, pp. 1461-1464
- Meyer-Abich, K. M. (1984): Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik. München
- Oldemeyer, E. (2005): Die Ich-Es-Einstellung als Voraussetzung technischer Kreativität. Bewusstseinsgeschichtliche Bemerkungen im Anschluss an Martin Buber. In: Dürr, R.; Gebauer, G.; Maring, M.; Schütt, H.-P. (Hg.): Pragmatisches Philosophieren. Festschrift für Hans Lenk. Münster, S. 302-314
- Orr, D. W. (2002): Four Challenges of Sustainability. In: Conservation Biology, vol. 16, no. 6, pp. 1457-1460
- Ott, K.; Döring, R. (2004): Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit. Marburg
- Parodi, O. (2008): Technik am Fluss. Philosophische und kulturwissenschaftliche Betrachtungen zum Wasserbau als kulturelle Unternehmung. München
- Parodi, O. (2004): Rationalität unter ökologischem Vorzeichen. In: Fobel, P.; Banse, G.; Kiepas, A.; Zecha, G. (Hg.): Rationalität in der Angewandten Ethik. Banská Bystrica, S. 159-170
- Precht, P.; Burkhard, F.-P. (Hg.) (1996): Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart
- Reher, E.-O.; Banse, G. (2004): Zum Zusammenhang von Empirischem und Theoretischem in den technologischen Wissenschaften. Grundzüge einer Allgemeinen Verfahrenswissenschaft. In: Banse, G.; Reher, E.-O. (Hg.): Fortschritte bei der Herausbildung der Allgemeinen Technologie. Berlin. S. 121-153.
- Rohbeck, J. (1993): Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik technischen Handelns. Frankfurt am Main
- Shackle, G. L. S. (1969): Decision, Order and Time – In Human Affairs. Cambridge
- United Nations – Division for Sustainable Development [UN-DSD] (2009): – URL: <http://www.un.org/esa/dsd/index.shtml> [25.05.2009]

7 Kulturerbe: Dilemmata des Bewahrens im Wandel

Caroline Y. Robertson-von Trotha

Der folgende Artikel gibt einen Überblick über die Geschichte der kulturrelevanten Konventionen der UNESCO, über den aktuellen Stand der Studiengänge in Deutschland und eines Forschungsbeispiels mit dem Thema „Kulturerbe und sozialer Wandel“. Die Konventionen zum Kulturerbe werden dabei kritisch hinterfragt. Weiterführend wird die innere Dialektik von Bewahren und Wandel diskutiert, die dem Programm des Kulturerbeschutzes der UNESCO implizit ist.

7.1 Status Quo

7.1.1 Kulturrelevante Konventionen und Programme der UNESCO

Von Beginn an hat die Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) sich zum Ziel gesetzt, durch die Förderung der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Völkern zur Wahrung des Friedens beizutragen. Ein Schwerpunkt des Beitrags liegt auf dem Erhalt und dem Schutz des Kulturerbes. In der Verfassung der UNESCO von 1945 heißt es deshalb in Artikel 1, dass es die Aufgabe sei, „Wissen [zu] bewahren, [zu] erweitern und [zu] verbreiten durch Erhaltung und Schutz des Welterbes an Büchern, Kunstwerken und Denkmälern der Geschichte und Wissenschaft“ (UNESCO 2001). Mehrere Abkommen präzisieren dieses Anliegen in den Folgejahren. 1954 wurde die Haager Konvention zum Schutz von Kulturgütern bei bewaffneten Konflikten mit Ausführungsbestimmungen beschlossen. Im Jahr 1961 wurde das Internationale Abkommen über den Schutz der ausübenden Künstler, der Hersteller von Tonträgern und der Sendeunternehmen unterzeichnet. 1970 verpflichteten sich die Vertragspartner zu dem Übereinkommen über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhütung der unzulässigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung von Kulturgut.

Zu einem großen Schritt in Richtung Schutz und Erhalt des Weltkulturerbes wurde 1972 das Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt, das von 185 Staaten ratifiziert oder zumindest akzeptiert ist. Kernpunkte der Welterbekonvention sind erstens die Erweiterung der schützenden Tätigkeit der UNESCO, zweitens die erstmals explizite Unterscheidung von materiellem und immateriellem Kulturgut und drittens das Aufbrechen des beschränkten Konzepts eines „kulturellen Eigentums“ zu einem „kulturellen Erbe“. Besonders der terminologische Richtungswechsel, Kulturgüter als Erbe statt als Eigentum zu beschreiben, muss hervorgehoben werden (vgl. Weigelt 2007). Das Konzept des Eigentums war einer euro-amerikanischen Sichtweise verpflichtet, die Kulturgüter vor allem als handelbare Güter auf ökonomischen Märkten charakterisierte. Hingegen betont das Konzept des kulturellen Erbes ein Kulturgut stärker als symbolischen Gegenstand mit einer spezifischen, eigenständigen Identität, die weit mehr als eine Handelsware von monetärem Wert ist. Schutz des Kultur- und Naturerbes heißt folglich, das Kulturgut in seiner Tradition zu bewahren und im Kontext einer gelebten Kultur zu erhalten.

Der Konzeptwandel zum erweiterten Begriff des Kulturerbes ebnete den Weg zu einer verstärkten Berücksichtigung der immateriellen Kulturgüter, die von einem Begriff des Ei-

gentums ausgeschlossen blieben.⁵⁰ Mit dem Programm Memory of the World von 1992 intensivierte die UNESCO ihre Bestrebungen zum Erhalt des immateriellen Kulturerbes. „Das Gedächtnis der Welt“ umfasst ein Register der überlieferten Sammlungen von kulturell bedeutsamen Schrift-, Film- und Tondokumenten, um diese erstens zu sichern und zweitens elektronisch zugänglich zu machen. Zwei weitere Übereinkommen zum Erhalt des immateriellen Kulturerbes wurden Anfang des 21. Jh.s beschlossen: Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes von 2003 und 2005 das Übereinkommen über Schutz und Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen. Trotz der teils paradoxen und durchaus weitreichenden Implikationen der Zertifizierung von immateriellen Kulturgütern dürfen diese Abkommen als große Erfolge gelten (vgl. Meyer-Rath 2007). Denn sie bringen das gestärkte Bemühen der UNESCO um die kulturelle Vielfalt der Welt zum Ausdruck (siehe Abbildung 7.1). Beide Abkommen wurden von beinahe hundert Staaten akzeptiert oder ratifiziert. Oft übersehen, aber nicht zu unterschätzen ist hierbei die normative Wirkung der Abkommen. In Anlehnung an die Konventionen und Programme der UNESCO beschloss die Europäische Union 1992 die Übereinkommen zum Schutz der nahrungskulturellen Vielfalt Europas, die 2006 komplett novelliert wurden. Damit führen die Staaten der EU die Bestrebung der UNESCO, das immaterielle Kulturerbe zu schützen, eigenständig und konsequent fort.

Abbildung 7.1: Immaterielles Kulturerbe Karneval von Binche



Quelle: Lefébure 1982

7.1.2 *Sensibilisierung und Bildungsprogramm*

Der Erhalt des Kultur- und Naturerbes, wie er in der Konvention von 1972 neu formuliert ist, wird noch auf einem zweiten Weg verfolgt. Seit 1992 verknüpft die UNESCO die Sensibilisierung für die Idee des Bewahrens mit der Förderung der akademischen Ausbildung

⁵⁰ Auf die umfangreiche Literatur zur Thematik der intellectual property rights ist hinzuweisen, vgl. Hafstein 2007; Kirshenblatt-Gimblett 1998, 2004; Wendland 2004.

und der Forschung. Im Bereich der Bildung arbeitet die Organisation am Aufbau eines entsprechenden Bildungswesens mit. Zu diesem Zweck richtet die UNESCO seit 1992 im Rahmen des UNITWIN-Programms UNESCO-Lehrstühle ein, die international mit anderen Lehrstühlen kooperieren. In Deutschland wurden seit Ende der 1990er Jahre neun Lehrstühle gegründet, zuletzt 2006 die Professur für materielles und immaterielles Kulturerbe der UNESCO an der Universität Paderborn. Andere Länder – wie Spanien, Schweden oder die USA – hatten bereits Mitte der 1990er Jahre die Gelegenheit wahrgenommen, kooperative Lehrstühle einzurichten.

Ausdifferenzierung der Hochschulbildung zum „Kulturerbe“

Innerhalb dieses Prozesses konnte die Hochschulbildung zum „Kulturerbe“ ausdifferenziert werden. Die inzwischen in Deutschland angebotenen Masterstudiengänge spiegeln die Vielfalt an unterschiedlichen Themenschwerpunkten wider. An der Brandenburgischen Technischen Universität Cottbus wird seit 2001 der Abschluss zum Master in „World Heritage Studies“ und an der Technischen Universität Dresden seit 2003 der Master in „Denkmalpflege und Stadtentwicklung“ angeboten. Das Angebot des Masterstudiengangs „Denkmalpflege“ an der Universität Bamberg besteht seit 2006 und das des „Kulturerbes“ an der Universität Paderborn erst seit 2008; beide sind somit die jüngsten Beispiele einer ausgeweiteten Bildungsförderung durch die UNESCO. Am Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale (ZAK) der Universität Karlsruhe (TH) kann im Rahmen des interdisziplinären Begleitstudiums der Angewandten Kulturwissenschaft, das Studierenden aller Fachrichtungen der Universität Karlsruhe, der Hochschule für Gestaltung Karlsruhe und der Hochschule für Musik offen steht, der Baustein (Modul) „Historische Dimension der Kulturpraxis/ Kulturelles Erbe“ bereits seit 1990 gewählt werden.

Forschung im Bereich „Kulturerbe und sozialer Wandel“

Auch die Forschung in Deutschland widmet sich zunehmend dem Bereich des kulturellen Erbes⁵¹ – und dies mit Fragestellungen aus sehr unterschiedlichen Disziplinen.⁵² Neben der spezialisierten Forschung aus den Fachbereichen zeigt sich zunehmend die zusätzliche Notwendigkeit von interdisziplinären Herangehensweisen. So wurde 2007 am Karlsruher Institute of Technology (KIT) innerhalb des Kompetenzbereiches „Technology, Culture and Society / Technik, Kultur und Gesellschaft“ ein Schwerpunkt mit dem neu eingerichteten Kompetenzfeld „Cultural Heritage and Dynamics of Change / Kulturerbe und sozialer Wandel“ gebildet. Innerhalb dieses Rahmens beschäftigt sich das Kompetenzfeld mit den materiellen und immateriellen Aspekten des Kulturerbes und der Herausbildung moderner Identitäten (vgl. hierzu Assmann/Friese 1999; Robertson-von Trotha 2009). Die großen Forschungslinien umfassen die Dialektik der historischen europäischen Denkschulen, die Ideengebäude und ästhetischen Ansprüche in Bezug auf Globalisierungsprozesse, technische Entwicklungen und den gesellschaftlichen Wandel. Das Kompetenzfeld enthält sowohl interdisziplinäre Aspekte wie Architekturtheorie, Kunst- und Baugeschichte sowie disziplinäre Forschung auf den Gebieten Renovierung und Sanierung. In Bezug auf Wis-

⁵¹ Beispielsweise die Sonderforschungsbereiche „Erhalten Historisch Bedeutsamer Bauwerke“ an der Universität Karlsruhe, „Erinnerungskulturen“ an der Justus-Liebig-Universität Gießen und „Literatur und Anthropologie“ an der Universität Konstanz.

⁵² In Kooperation mit der Stadt Karlsruhe wurde das Thema Kulturelles Gedächtnis auf einem internationalen Symposium interdisziplinär erörtert; vgl. Dreier/Euler 2005, vgl. auch Assmann 2006.

senschafts- und Technikgeschichte liegt der Schwerpunkt auf der Erforschung von ethischen, beruflichen und kulturellen Entwicklungen und dialektischen Prozessen von Bewahrung und Wandel. Rechtliche Aspekte der immaterial property rights und technische Fragestellungen der Digitalisierung und ihrer Folgen stellen weitere Problembereiche dar. Multidisziplinäre Forschungsarbeiten haben das Wechselspiel zwischen Kulturerbe, kultureller Vielfalt, der Bildung moderner Identitäten und Konzeptionen zur sozialen Verantwortung im Blickfeld. Prozesse des Wandels stehen hierbei in einem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen Zwängen, Anpassungs- und Erneuerungsnotwendigkeiten, zwischen der Bereitschaft, das Neue anzunehmen, und der Verantwortung, „alte“ Kulturgüter zu bewahren. Wandel beinhaltet somit ein komplexes Gefüge von bewussten und unbewussten Prozessen, die meistens nicht gesteuert sind. Eine wichtige Aufgabe besteht daher in der Erforschung und der Antizipation intendierter und nicht-intendierter Folgen.

7.2 Dilemmata des Bewahrens im Wandel

Das Kulturerbe der Welt ist in seinen Ausdrucksformen und Zeugnissen vielfältig. Deswegen unterscheidet die UNESCO grundlegend zwischen einem materiellen und einem immateriellen Kulturerbe. Das immaterielle Kulturerbe umfasst nach der UNESCO-Konvention von 2003 „die Praktiken, Darbietungen, Ausdrucksformen, Kenntnisse und Fähigkeiten – sowie die damit verbundenen Instrumente, Objekte, Artefakte und Kulturräume – [...], die Gemeinschaften und Gruppen und gegebenenfalls Individuen als Bestandteil ihres Kulturerbes ansehen.“ (UNESCO 2003). Dagegen bezeichnet das materielle kulturelle Erbe jenes Kulturgut, das von stofflicher Natur ist – wie historische Bauten oder Naturgebiete – und von einer außergewöhnlichen Bedeutung. Demnach muss das materielle Kulturerbe, das von der UNESCO mit dem Prädikat „Weltkulturerbe“ versehen sein will, einzigartig und von historischer Echtheit sein (vgl. UNESCO 1972).

Jedoch unterliegen immaterielle und materielle Zeugnisse des kulturellen Erbes per se einem Wandel. Bauten werden durch Umwelteinflüsse in ihrem materiellen Bestand beschädigt, tradierte künstlerische Ausdrucksformen werden von Generation zu Generation in veränderter Form weitergegeben. Daher steht das Konzept des Bewahrens in dem Dilemma zu einem „natürlichen“ Wandel. Drei Thesen sind in diesem Kontext von Bedeutung:

- *Erstens* findet durch die Zertifizierung als Kulturerbe durch die UNESCO eine symbolische Aufwertung statt, die dem jeweiligen kulturellen Zeugnis zuvor nicht zukam. Eine solche Zertifizierung kann zu einem Bruch der traditionellen Umgangsweise mit dem Kulturerbe führen. Durch das Programm des Bewahrens kann die physische Erscheinung eines Ortes oder eines Gegenstandes verändert werden. Besonders die Internationalisierung und die Medialisierung verändern die Wahrnehmung von und die Erinnerung an das jeweilige Kulturgut.
- *Zweitens* steht das zertifizierte Kulturerbe oftmals in einem Spannungsverhältnis zwischen einer Erinnerungskultur und einem Kulturtourismus („Heritage Industry“), wie das Beispiel der „Grimmschen Märchen“ zeigen wird. Auch kann der anwachsende Kulturtourismus infolge der Auszeichnung mit dem Prädikat „Weltkulturerbe“ zu einer neuen ökologischen Problemlage vor Ort führen; die Pyramiden von Gizeh veranschaulichen dies.
- *Drittens* können die Interessen von lokalen Akteuren zu denen der internationalen Organisation UNESCO, sowie die Interessen von privaten und von öffentlichen Akteuren an

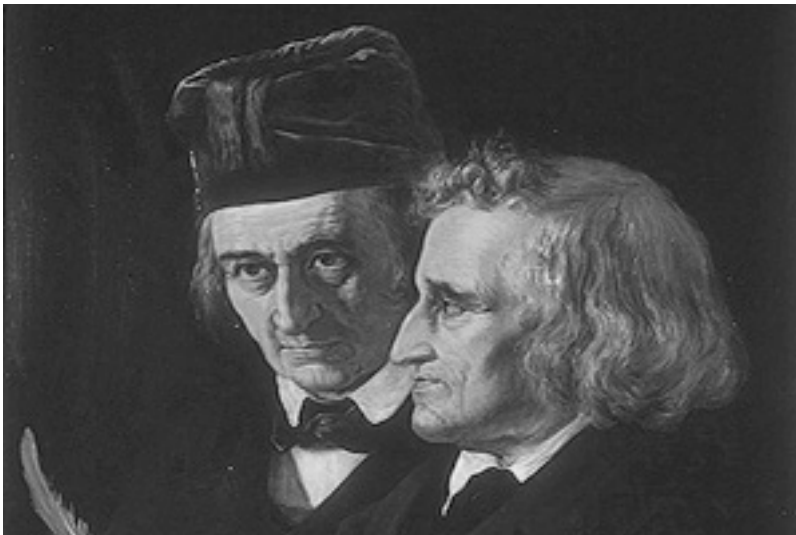
einem kulturellen Erbe und somit an der Zertifizierung des Kulturerbes im Widerspruch zueinander stehen. Das Kulturgut wird zu einem stellvertretenden Austragungsort und zum Mittel eines politischen Interessenskampfes. Auf diese Punkte soll nun näher eingegangen werden.

7.2.1 *Internationalisierung der Erinnerung*

Seit dem 5. November 2008 nimmt die UNESCO immaterielle Kulturgüter offiziell in ihre Repräsentative Liste des immateriellen Kulturerbes der Menschheit auf. Bereits seit 1992 führt sie das Register Memory of the World. Eine Eintragung in die Liste oder das Register kommt einer Zertifizierung als besonders einzigartiges und authentisches Kulturgut gleich. Mit der Zertifizierung als immaterielles Weltkulturerbe durch die UNESCO – das heißt innerhalb des Prozesses der Heritage-Produktion – werden kulturelle Fragmente aus einem ganzheitlichen habituellen Gebrauch herausgelöst. Zugleich widerfährt diesen zertifizierten Fragmenten ein zweites Leben als Repräsentanten ihrer selbst: Ein ausgewähltes kulturelles Produkt soll exemplarisch seine ursprüngliche kulturelle Bedeutung und die zugehörige ursprüngliche Kultur stellvertreten.

Dieser Prozess impliziert aber weitreichende Probleme, die beispielsweise an den „Grimmschen Märchen“ veranschaulicht werden können (siehe Abbildung 7.2). Die „Grimmschen Kinder- und Hausmärchen“ wurden 2005 in das Register des Memory of the World als außergewöhnliche national-kulturelle Narration aufgenommen, die für die deutsche Erzählkultur exemplarisch stehe. In der Aufnahmebegründung heißt es, dass die Märchenanthologie „the most well-known and most widely distributed book worldwide of German cultural history“ sei (Memory of the World 2005).

Abbildung 7.2: Die Gebrüder Wilhelm und Jacob Grimm



Quelle: Jerichau-Baumann 1855

Diese Begründung gewichtet explizit national und deutet eindimensional. Bereits Wilhelm und Jacob Grimm fassten – ihrerseits von einem romantisch-patriotischen Geiste getragen – die Märchen in zwei Bänden zusammen, um sie zum Urquell deutscher Narrationen zu stilisieren. Für die Gebrüder Grimm waren die Märchen Überreste der von der

Geschichte verschütteten, urdeutschen Mythen. Folglich ist die Märchenanthologie von ihrer ersten Stunde an eine Umwertung eines Kulturguts – nämlich von mündlich tradierten Erzählungen im lokalen Kontext zu einem schriftlich fixierten, national überhöhten Kontext. Gerade die Sichtweise von den „ursprünglichen deutschen“ Märchen wurde von der Grimm-Gesellschaft im Deutschen Kaiserreich und von den Nationalsozialisten begierig rezipiert und weitergetragen (vgl. Hemme 2007, S 230ff.). Den nationalen Kontext der „Grimmschen Märchen“ zu betonen, greift damit zu kurz. Als Repräsentanten einer deutschen Kultur beschrieben, widerfährt den Märchen eine offensichtliche Umdeutung.

Zugleich bedeutet die Aufnahme eines Kulturguts in das Memory of the World eine explizite Internationalisierung der Erinnerung. So wird die Märchenanthologie der Gebrüder Grimm bewusst internationalisiert. An dieser Stelle werden die Märchen ein zweites Mal umgedeutet. Die kollektive Erinnerung wird aus dem genuin nationalen Gedächtnisraum in einen globalen transformiert. Aus den Ikonen-Märchen eines romantisch-patriotischen, dann nationalen, später nationalsozialistischen und schließlich bundesrepublikanischen Kontextes werden Heritage-Märchen der globalisierten Welt. Das Programm des Bewahrens offenbart sich als ein Programm der Kontextveränderung und der Umwertung. Es führt folglich in mehrfacher Hinsicht zu einer veränderten Rezeption und Wahrnehmung des zertifizierten Kulturguts.

Ein weiteres zentrales Problemfeld stellt die Vorbedingungen der durch kulturelle Sozialisation geprägten Lesarten dar, mit denen sich Kulturen jeweilig beobachten und bewerten. Die gleichzeitigen differenten regionale Umdeutungen, die parallel zur Internationalisierung der Erinnerung stattfinden können, sind hervorzuheben: So können neue partikulärer Wahrnehmungen hervorgebracht werden oder aber bereits vorhandene Stereotypisierungen verstärkt werden.

7.2.2 *Medialisierung der Erinnerung*

Regionale und nationale Kulturgüter werden global dank neuer und neuester Medien – Kino, Fernsehen und Internet – wahrgenommen. Die Internationalisierung der Erinnerung an ein Kulturerbe kann nicht mehr ohne die global wirkenden Medien gedacht werden. Globale Medienkulturen sind Teil der internationalen Konjunktur von Gedächtnisorten. Die Medialisierung von Erinnerungen wiederum führt zu einer Entkontextualisierung und zu einem Bruch der traditionellen Umgangsweisen mit dem kulturellen Erbe. Beispielsweise widerfährt der Gedenkstätte Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau seit ihrer Aufnahme in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes im Jahr 1979 eine weltweite Konjunktur der Wahrnehmung (siehe Abbildung 7.3). Gleichzeitig aber werden durch Massenmedien populärkulturelle Darstellungen der Holocausterinnerung global verbreitet. Solche oftmals verkürzten und ungenügenden Darstellungen werden in spezifisch nationalen Erinnerungskontexten rezipiert und mit diesen verknüpft. Ein differenziertes Geschichtsverständnis des Holocausts durch die Rezeption der Gedenkstätte wird dabei offensichtlich nicht erreicht.

Abbildung 7.3: Eingangstor zum Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau

Quelle: UNESCO 2006

7.2.3 *Heritage Industry: Kulturtourismus versus ökologische Nachhaltigkeit*

Die Internationalisierung und globale Medialisierung von kultureller Erinnerung bedingt eine neuartige, konkrete Problemlage, die das Dilemma des Bewahrens im Wandel zusätzlich verschärft. Die weltweite Rezeption von lokalen Kulturgütern hat in den vergangenen Jahrzehnten eine Form des Tourismus angestoßen, der unter dem Begriff der Heritage Industry subsumiert wird. Heritage Industry wird in der anglo-amerikanischen Forschung als eine Hochkonjunktur der ökonomisierten Geschichtsrezeption verstanden. Heritage Industry ist jene spätmoderne Form der Industrie, die Kulturgüter als reproduzierbare Produkte und Kulturstätten als Museen oder Erlebnisparks anbietet. Die problematischen Dimensionen einer Heritage Industry lassen sich an der Rezeptionsgeschichte der „Grimmschen Kinder und Hausmärchen“ nach 1945 und dem sogenannten „Kassler Kulturkampf“ aufzeigen.

Die Zerstörung der ehemaligen Wohnhäuser der Gebrüder Grimm und der Verlust eines Teils ihres Nachlasses während des Zweiten Weltkriegs war Anlass, 1960 das Grimm-Museum in Kassel zu gründen. Es blieb „zunächst ein klassisches Museum mit erzieherischem Auftrag und belehrender, textzentrierter Präsentation“ (Hemme 2007, S. 236). 1975 wurde die kulturtouristische „Deutsche Märchenstraße“ ins Leben gerufen. Sie verbindet die Lebensstationen der Brüder Grimm und die Orte und Landschaften, in denen ihre Märchen beheimatet sein sollen. Die „Deutsche Märchenstraße“ führt über eine touristische Route von 600 Kilometern hauptsächlich an Burgen und Schlössern entlang und verfolgt darin explizit ökonomisch-touristische Ziele. Dabei geriet das Grimm-Museum zunehmend in den Sog der Märchenstraße. Die lokalpolitische Interessenslage verschob sich vom Bewahren und Fördern der lokalen und regionalen Erinnerungskultur zu einem Ausbau der touristischen Erlebniskultur. Auf das Grimm-Museum hatte das direkte Auswirkungen. Der Kassler Kulturretat verschob sich zu Gunsten des Tourismus, so „dass das Grimm-Museum zusehend mehr ‚touristisch‘ agierte, um schwindende Zuschüsse auszugleichen“ (Hemme 2007, S. 239). Mit der UNESCO-Zertifizierung der „Grimmschen

Märchen“ im Jahr 2005 wurde die Forderung nach einer verbesserten wirtschaftlichen Nutzung der „Weltmarke Grimm“ zunehmend lauter. Ein Märchenpark wurde öffentlich diskutiert, Wirtschaftsexperten erstellten Expertisen zu einer Ökonomisierung des Grimmschen Erbes. Was sich in der lokalen Öffentlichkeit zu einem „Kassler Kulturkampf“ ausweitete, war die strittige Frage, wie man mit der Tradition und dem kulturellen Erbe umgehen sollte (vgl. Hemme 2007, S. 240ff.).

Die Problematik der Heritage Industry ist aber nicht nur eine ideale, die in der Diskussion um den geeigneten geistigen Umgang mit dem kulturellen Erbe zur Sprache kommt. Heritage Industrie bedingt – so lässt sich zeigen – auch materielle Probleme und wirft die Frage nach einer materiellen und ökologischen Nachhaltigkeit auf. Dafür sind Venedig und seine Lagune seit der Anerkennung als UNESCO-Weltkulturerbe im Jahr 1987 ein treffendes Beispiel. Die Lagune von Venedig liegt heute wegen des steigenden Meeresspiegels zwanzig Zentimeter höher als noch zu Beginn des 20. Jh.s. Die Stadt ist öfter denn je von Hochwasser bedroht. Zudem hat man, um den wachsenden Bedürfnissen des zunehmenden Fremdenverkehrs gerecht zu werden, die Hafeneinfahrten mehrere Male vertieft, wodurch die Flut heute ungehinderter in Kanäle der Stadt vordringt. Ein kostenaufwändiges und ökologisch umstrittenes Schleusensystem soll nun an den Hafeneinfahrten die Stadt vor Hochwasser schützen. Vor allem aber führte die Zertifizierung Venedigs durch die UNESCO zu einem boomenden Tourismus. Den täglichen Touristenstrom befördern hundert private Motorboote durch Venedig. Dieser verstärkte Bootsverkehr in den Kanälen führt nachweislich zu einer Zerstörung der Bausubstanz. Denkmalschützer kritisieren dabei seit langem, dass der Wellenschlag die Substanz der Häuser gefährdet. Auch reichern die hohtourigen Schiffsschrauben das Wasser mit Sauerstoff an und tragen in der Folge zur Bildung von Fäulnisbakterien an Stützpfählen und Hausfassaden der Bauten bei. Die Bausubstanz ist deshalb nicht nur durch den steigenden Meeresspiegel gefährdet, sondern auch durch den stetig wachsenden Tourismus, insbesondere den Bootsverkehr. Die Zertifizierung Venedigs zum Weltkulturerbe verstärkt somit das Problem der Nachhaltigkeit und des Bewahrens der historischen Altstadt an der Lagune.

Auch die ökologische Nachhaltigkeit an den Weltkulturerbestätten steht in Frage. Zu dem weltweit bekanntesten Weltkulturerbe zählt zweifelsohne das antike Weltwunder der Sphinx von Gizeh und der Pyramiden. Seit 1979 sind sie Kulturdenkmäler der UNESCO. Auch hier lässt sich beobachten, wie die intensivere touristische Nutzung infolge der Auszeichnung zu einer physischen Transformation der Weltkulturerbestätten führt. Denn dem Heritage-Tourismus fehlt es oftmals an einer Sensibilisierung vor Ort für den notwendigen Schutz der kulturellen Stätten und ihrer Umgebung. An den Pyramiden kommt es seit Jahren zu einem verstärkten Umwelt- und Müllproblem, das die ökologische Nachhaltigkeit der Stätte zu beeinträchtigen droht (siehe Abbildung 7.4). Insbesondere ist die Luftverschmutzung, die Verkehrsproblematik und das flächenmäßige Heranrücken der Stadt Kairo an die Kulturerbestätte zu nennen. Zudem hat die Touristenzahl derart zugenommen, dass zum Schutz der Pyramiden und der Sphinx von Gizeh erhöhte Sicherheitsvorkehrungen getroffen werden mussten, um die wachsenden Besucherströme steuern zu können. In einem gemeinsamen Projekt des Kulturministeriums und der Nationalen Sicherheitsbehörde wurde ein Zaun für umgerechnet acht Millionen Euro errichtet, der das Plateau des Weltendes nun seit 2006 schützen soll. Zwar betont der ägyptische Kulturminister, der Zaun falle nicht negativ im Erscheinungsbild des Plateaus auf, doch verändert der Sicherheitszaun unübersehbar das Erscheinungsbild. Obgleich das ursprüngliche Erscheinungsbild ohne

den Sicherheitszaun noch schwieriger zu gewährleisten wäre, der Versuch des Bewahrens führt im Ergebnis also in jedem Fall zu einer Veränderung der Stätte.

Abbildung 7.4: Abfall als Folge des Tourismus an den Pyramiden von Gizeh



Quelle: Archiv der Verfasserin [2008]

7.2.4 Lokale Interessen versus Weltkulturerbe

Noch ein weiterer kritikwürdiger Sachverhalt wird oftmals unterschätzt. Die UNESCO als Organisation der UN verfolgt international vereinbarte Interessen und kann hierbei einerseits in einen unüberwindbaren Gegensatz zu den regionalen und lokalen Kulturträgern, aber auch andererseits in Konflikt mit kommunalen Repräsentanten geraten. Eine derartige Konfliktlage lässt sich an der aktuellen Diskussion um den Bau der Waldschlösschenbrücke in Dresden darstellen (siehe Abbildung 7.5).

Seit Juli 2004 ist das Dresdner Elbtal auf der UNESCO-Liste des Welterbes verzeichnet. Das Elbtal steht exemplarisch für eine deutsche Kulturlandschaft aus Stadt und Landschaft, Natur und Architektur: „Die aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammende Kulturlandschaft des Elbtals in Dresden umfasst etwa 18 Kilometer von Schloss Übigau im Nordwesten bis zum Schloss Pillnitz und zur Elbe-Insel im Südosten. Mittelpunkt ist das Zentrum Dresdens mit seinen zahlreichen Monumenten und Parks aus dem 16. bis 20. Jahrhundert“ (UNESCO 2008). Diese weiträumige Kulturlandschaft jedoch wurde bereits zwei Jahre nach ihrer Nobilitierung im Juli 2006 auf die Rote Liste des gefährdeten Welterbes gesetzt – mit der wiederholten Warnung, das Elbtal spätestens 2009 von der Liste des Welterbes zu streichen.

Anstoß war der beschlossene Brückenbau Verkehrszug Waldschlösschenbrücke in Dresden, der zur Entlastung der bisherigen Dresdner Elbbrücken beitragen soll. Kritiker – zu denen auch die UNESCO gehört – sehen in dem Brückenbauprojekt ein verkehrstechnisch sinnloses Vorhaben, das den Innenstadtverkehr nicht entlaste, sondern sogar verstärke, sowie eine Zerstörung der Naturlandschaft. Seit 2006 besteht inzwischen der massenmedial aufmerksam verfolgte „Dresdner Brückenstreit“. Politisch ließ sich aber bis heute die Brückenplanung nicht rückgängig machen, weil die Bürger Dresdens 2005 in einem Bürgerent-

scheid dem Bau der Waldschlösschenbrücke zustimmten. Auch eine Verfassungsbeschwerde der Stadt Dresden gegen den durch Bürgerentscheid geklärten Willen wurde vom Bundesverfassungsgericht nicht zur Entscheidung angenommen. Die Verfassungsrichter bestätigten in ihrem Beschluss vom Mai 2007, dass der im Bürgerentscheid manifestierte Bürgerwillen nicht durch das Völkerrecht aufgehoben wird, denn die „Vertragsstaaten des Übereinkommens haben ausdrücklich die Souveränität der Staaten, in deren Hoheitsgebiet sich die geschützten Stätten befinden, und die bestehenden Eigentumsrechte anerkannt“ (BVerfG 2009).

Auch wenn die UNESCO den Schutz des Dresdner Elbtals als Weltkulturerbe politisch – durch Kommissionsbeschlüsse und Zertifizierung – und medial – durch Pressemitteilungen – verfolgt, so widerspricht sie damit dem Entscheid einer unmittelbar demokratischen Abstimmung der Bürger vor Ort, die zugleich die Kulturträger des Elbtals sind. Mit hoher Wahrscheinlichkeit wird die UNESCO noch 2009 dem Dresdner Elbtal die Anerkennung aberkennen und damit den Kulturträgern vor Ort vorhalten, für ihre Kulturgüter nicht ausreichend Sorge getragen zu haben. Gerade bei einem Weltkulturerbe, bei dem die Stadt und die umliegende Kulturlandschaft gemeinsam erfasst werden, ist die Konfliktlage des Bewahrens im Wandel besonders schwierig zu lösen. Sie veranschaulicht die Wichtigkeit einer aufklärerischen Funktion der UNESCO und die Notwendigkeit, die Programme und Konventionen der UNESCO konsequent mit ihrem Bildungsauftrag zu verknüpfen.

Abbildung 7.5: Geplante Waldschlösschenbrücke in Dresden



Quelle: RWTH Aachen 2006

7.2.5 Private versus öffentliche Interessen

Ein letzter wichtiger Aspekt sei noch erwähnt. In der Kulturindustrie konkurrieren vor Ort oftmals unterschiedliche private und öffentliche Akteure um die Deutungshoheit der kollektiven Geschichte. Besonders private Akteure generieren in engem Zusammenhang mit einer globalen Tourismusindustrie ökonomische Ressourcen. Eine solche Industrie lässt sich am Gedenkort Checkpoint Charlie in Berlin beobachten (vgl. Frank 2007; siehe Abbildung 7.6).

Der ehemalige Grenzkontrollpunkt wird von öffentlicher Seite als „Friedhof“ der Maueropfer während der Teilung Berlins wahrgenommen und zugleich von privater Seite als Ort des touristischen, simulierten Nacherlebens des Kalten Krieges. Vor Ort nutzen private Akteure den Checkpoint Charlie gezielt zur eigenen aufmerksamkeitsökonomischen Wertsteigerung, indem sie gegen Bezahlung Gruppenfotos mit Schauspielern, die als Sowjetsoldaten verkleidet sind, anbieten. Insofern ist der Ort ein Schauplatz permanenter Grenzüberschreitung zwischen Gedenk- und Erlebniskultur.

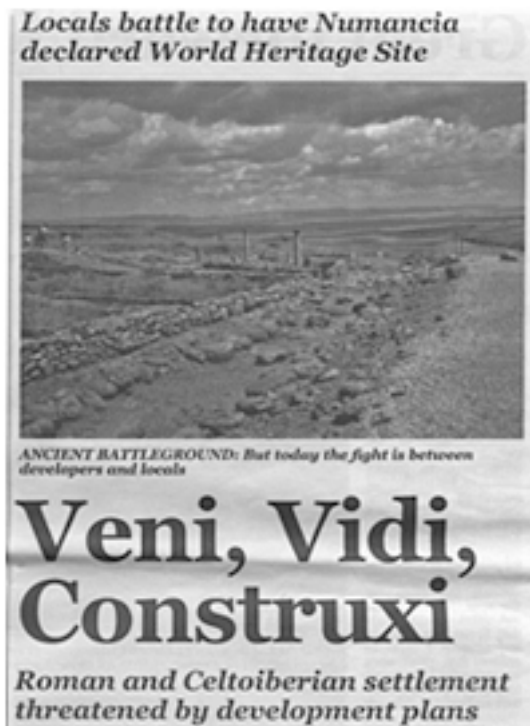
Abbildung 7.6: Checkpoint Charlie als Gedenkort in Berlin, Friedrichstraße



Quelle: Spekking 2004

Schließlich kann das Weltkulturerbe der UNESCO auch zu einem politischen Instrument der Durchsetzung von Interessen genutzt werden. Derzeit ist dies in der zentralspanischen Provinz Soria um den Antrag der Ausgrabungsstätte Numancia zum Weltkulturerbe zu beobachten (vgl. *The Olive Press* 2008, p. 8; siehe Abbildung 7.7).

Numancia ist der historische Schauplatz einer Schlacht zwischen Rom und den Keltibern um 133 v. Chr. Da die Regionalregierung kürzlich die Bebauungspläne eines Unternehmens für einen Wohn-, Freizeit- und Gewerbekomplex bewilligte, versucht die lokale Bevölkerung in Zusammenarbeit mit Spaniens Offener Universität (UNED) die Vereinten Nationen mit einer Online-Petition zur Anerkennung von Numancia als Weltkulturerbe zu bewegen. Ziel ist es, mittels einer Auszeichnung als Weltkulturerbe den Schutz der Ausgrabungsstätte zu erzwingen. Dieses Beispiel unterstreicht: keinesfalls kann auf den Schutz des Kulturerbes durch öffentliche Behörden vertraut werden. Im Gegenteil, oft sind Privatpersonen und Initiativen entscheidend.

Abbildung 7.7: Der Streit um Numancia

Quelle: The Olive Press 2008

7.3 Ausblick und Auswahl möglicher Fragen

Das Kulturerbe befindet sich per se in einem Dilemma zwischen Bewahren einerseits und Wandel andererseits. Es zeigt sich, dass die hervorragenden internationalen Bemühungen der UNESCO, kulturelle Zeugnisse vor ihrer Zerstörung und einer Veränderung zu bewahren, einen Wandel sowohl in der Erinnerung als auch in der physischen Erscheinung herbeiführen können.

Wenn sich die Entwicklung so fortsetzt, wie es bisher der Fall war, liegen vor allem vier Fragen nahe:

- Sind die Rahmenbedingungen der UNESCO dazu geeignet, das Weltkulturerbe im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung zu bewahren?
- Erhöhen die UNESCO-Abkommen von der globalen bis zur lokalen Ebene die Sensibilisierung im Umgang mit dem kulturellen Erbe?
- Wird der ganzheitliche Ansatz eines materiellen und immateriellen Kulturerbes in der begleitenden Forschung und Lehre ausreichend berücksichtigt?
- Und letztlich: Wie soll mit Konflikten umgegangen werden, die aus gegensätzlichen Interessen oder mangelnder Sensibilität resultieren? – Sicherlich lohnende Fragen für ein interdisziplinäres Kompetenzfeld, das sich mit Cultural Heritage and Dynamics of Change befasst (siehe Abbildung 7.8).

Abbildung 7.8: Kulturerbe der Zukunft?

Quelle: Archiv der Verfasserin [2008]

Literatur

- Assmann, A. (2006): *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München
- Assmann, A.; Friese, H. (Hg.) (1999): *Identitäten*. 2. Aufl. Frankfurt am Main
- BVerfG – Bundesverfassungsgericht (2009): Pressemitteilung Nr. 63/2007 zum Beschluss 2 BvR 695/07. – URL: www.bundesverfassungsgericht.de/pressemitteilungen/bvg07-063.html [13.04.2009]
- Dreier, Th.; Euler, E. (Hg.) (2005): *Kulturelles Gedächtnis im 21. Jahrhundert*. Tagungsband des internationalen Symposiums, 23. April 2005. Karlsruhe (Schriften des Zentrums für angewandte Rechtswissenschaft; 1)
- Frank, S. (2007): Grenzwerte – Zur Formation der „Heritage Industry“ am Berliner Checkpoint Charlie. In: Bendix, R.; Hemme, D.; Tauschek, M. (Hg.): *Prädikat „HERITAGE“*. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 297-322
- Hafstein, V. Tr. (2007): *Claiming Culture: Intangible Heritage Inc., Folklore©, Traditional Knowledge™*. In: Bendix, R.; Hemme, D.; Tauschek, M. (Hg.): *Prädikat „HERITAGE“*. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 75-100
- Hemme, D. (2007): „Weltmarke Grimm“. Anmerkungen zum Umgang mit der Ernennung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen zum „Memory of the World“. In: Bendix, R.; Hemme, D.; Tauschek, M. (Hg.): *Prädikat „HERITAGE“*. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 225-251
- Jerichau-Baumann, E. M. A. (1855): *Doppelporträt der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm*. – URL: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grimm.jpg> [13.04.2009]
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998): *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004): *Intangible Heritage as Metacultural Productions*. In: *Museum International*, vol. 56, no. 1-2, pp. 52-65

- Lefébure, M.-C. (1982): Immaterielles Kulturerbe Karneval von Binche. – URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Binche_MCL01.jpg?uselang=de [13.03.2009]
- Memory of the World (2005): Kinder- und Hausmärchen (Children's and Household Tales). – URL: http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=23214&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html [13.03.2009]
- Meyer-Rath, A. (2007): Zeit-nah, Welt-fern? Paradoxien in der Prädikatisierung von immateriellem Kulturerbe. In: Bendix, R.; Hemme, D.; Tauschek, M. (Hg.): Prädikat „HERITAGE“. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 147-176
- Robertson-von Trotha, C. (2009): Die Dialektik der Globalisierung. Kulturelle Nivellierung bei gleichzeitiger Verstärkung kultureller Differenz. Karlsruhe
- Spekking, R. (2004): Checkpoint Charlie als Gedenktort in Berlin, Friedrichstraße. – URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Berlin-Checkpoint_Charlie-Richtung_Westen.jpg [13.03.2009]
- The Olive Press (2008): Veni, Vidi, Construxi. Roman and Celtoiberian Settlement Threatened by Development Plans, June 26. – URL: <http://www.theolivepress.es/PDF/41W.pdf> [13.03.2009]
- UNESCO (1972): Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt. – URL: <http://www.unesco.de/welterbekonvention.html?&L=0> [13.03.2009]
- UNESCO (2001): Verfassung der Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur. – URL: <http://www.unesco.de/verfassung.html?&L=0> [13.03.2009]
- UNESCO (2003): Übereinkommen zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes. – URL: www.unesco.de/ike-konvention.html?&L=0 [13.03.2009]
- Weigelt, F. A. (2007): Von „Cultural Property“ zu „Cultural Heritage“. Die UNESCO-Konzeption im Wandel der Zeit. In: Bendix, R.; Hemme, D.; Tauschek, M. (Hg.): Prädikat „HERITAGE“. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen. Berlin, S. 129-146
- Wendland, W. (2004): Intangible Heritage and Intellectual Property: Challenges and Future Prospects. In: *Museum International*, vol. 56, no. 1-2, pp. 97-107

8 Die Magie der Dinge – Materielle Güter, Identität und Metaphysische Lücke

Renate Hübner

Die Produktion kann nicht aus den Dingen erfolgen
und darf sich nicht in ihnen verlieren.

(Sartres Leitthese über die Philosophie der Dinge; zit. nach Weismüller 1999, S. 17)

8.1 Einleitung

8.1.1 Kultur zwischen *“the more the better”* und *“less is more”*

Das 9. Weimarer Kolloquium fand in einer Zeit statt, in der eine weltweite Finanzkrise nationale Wirtschaftskrisen ausgelöst hat, deren Ausmaß und Folgen auch heute, einige Monate später, noch für niemanden absehbar scheinen. Eine Krise zu diagnostizieren ist weiter nicht schwierig, aber welches ist die richtige Intervention und welches die richtige Therapie? Angesichts vieler entsprechender Beiträge in den Medien scheinen zumindest Philosophen, Theologen und Psychologen hinsichtlich der Ursache einig zu sein: eine offensichtlich unersättliche Gier und der, das globale Ausmaß ermöglichende, Kapitalismus.⁵³ Interessanterweise dürften viele Wirtschaftswissenschaftler und Politiker überzeugt sein, dass der Wirtschaftskrise mit genau diesen beiden begegnet werden sollte: Die Hauptakteure des Kapitalismus (Banken, Finanzinstitute, etc.) müssen gestützt, mit öffentlichen Geldern gerettet werden und im immerwährend zunehmenden privaten Konsum wird das wichtigste Heilmittel gesehen (und Gier als rettende Tugend gewertet). Maßnahmen wie Verschrottungsprämien, Steuerentlastungen, sinkende Zinsen etc., sollen es dem Konsumenten schmackhaft machen, möglichst viel Geld auszugeben und um vor allem auch materielle Güter zu kaufen. Gerade in jenen Ländern mit den größten ökologischen Fußabdrücken (USA, EU) werden die größten Anstrengungen unternommen, um den privaten Konsum um alles in der Welt anzukurbeln, je mehr, umso besser! Das Argument, dass mit allen diesen Maßnahmen ja vor allem der Umstieg auf ökoeffizientere Güter gefördert und somit dadurch auch der Umweltschonung gedient werden soll, ignoriert den Rebound-Effekt. Bisher wurden Effizienzgewinne von den dadurch zusätzlichen Konsummöglichkeiten wettgemacht, wenn nicht sogar übertroffen.

Ein weiterer, viel offensichtlicherer Zusammenhang wird ebenfalls ignoriert: Gesamtabfallmenge, BIP und Energieverbrauch steigen im gleichen Ausmaß, viele Statistiken der westlichen Industrieländer zeigen, dass unter den gegebenen Rahmenbedingungen mehr ausgeben zu mehr wegwerfen führt. Während das eine wirtschaftlich erwünscht ist, rufen viele Appelle auf, das andere zu vermeiden. „The more the better“ trifft somit auf „less is more“, das Grundkonzept eines nachhaltigen Lebensstils. Aber hat „weniger ist mehr“ ü-

⁵³ Vgl. z. B. „Gier und Banker“ (in: Falter, Nr. 45/2008), „Das Entscheidungsverhalten der Finanzakteure“ (in: Ö1, Salzburger Nachtjournal, 18.2.2009), „Das Ende des Kasino-Kapitalismus“ (in: Tuskulanische Gespräche, ORF Kärnten, 17.12.2008), usf.

berhaupt Chancen auf Erfolg? Ist nicht das Mehr typisch für unsere Kultur? Und wenn ja – warum ist das so? Warum wurden weniger ressourcenintensive Lebensstile bisher freiwillig nur von einigen Grün-Alternativen und – eher unfreiwillig – von finanziell benachteiligten Teilen der Bevölkerung realisiert? Welche Bedeutung haben materielle Güter in unserer Kultur, einer Kultur des Wohlstands?

8.1.2 *Anliegen des Beitrages*

Unser derzeitiger Umgang mit materiellen Gütern ermöglicht keine ökologisch und sozial nachhaltige Entwicklung. Es gibt genügend Ansätze, die dazu beitragen können, mit Gütern nachhaltig umzugehen. Das Konzept des Ecodesign, des ökologischen Produktdesigns, gilt als vielversprechend zur Steigerung der Ressourceneffizienz, regt zu Innovationen an und passt gut in die Systemlogik der Wirtschaft immer wieder neue, bessere Güter zu produzieren. Produkte aus nachwachsenden oder rezyklierbaren Rohstoffen sollen es den Konsumenten ermöglichen, künftig mit gutem Gewissen shoppen gehen ohne ihren Umgang mit Gütern zu verändern. Anders Ecodesign-Güter die langlebig, reparierbar und/oder mehrfach nutzbar sind. Diese haben in vielen Fällen ein weit höheres Ressourcen- und Kosteneffizienzpotential, etablieren sich daher auch im gewerblichen Bereich – wo nur der Kostengfaktor zählt – sehr erfolgreich, wie viele Beispiele zeigen (vgl. Hübner et al. 2005; Stahel 2006; Stahel/Giarini 2000; Steinhilper 1999), kommen hingegen im Bereich des privaten Konsums über Nischen kaum hinaus und erreichen daher oft nicht die, für eine Kostendeckung erforderliche, kritische Menge an Kunden. Und dies, obwohl langlebige, reparierbare Güter meist qualitativ hochwertig sind, dank alternativer Geschäftsmodelle umfassende Nutzungsgarantien geboten werden – aber das scheint für einen Großteil der Konsumenten ebenso wie der Kostenvorteil nicht entscheidend zu sein.

Woran liegt das? Warum sind kurzlebige Güter erfolgreicher als langlebige, warum ist das Reparieren von Gütern so unattraktiv, warum ist es für das Individuum in unserer Kultur wichtig, immer neue und mehr Güter selbst zu haben, obwohl immer weniger Zeit bleibt jedes zu nutzen? Steckt ein Sinn oder nicht vielmehr eine Suche nach Sinn dahinter? Was ist oder sind die sinnstiftenden Elemente in unserer Kultur oder fehlen diese zunehmend? Dann wären Ursachen und Motive für den nachweislich nicht nachhaltigen Umgang mit Gütern kulturbedingt, und daher ein kultureller Wandel erforderlich. Dieser kann aber – schon gar nicht in einer freien Gesellschaft – nicht herbeigeführt oder gesteuert werden. Ansätze für Änderungen müssen daher in der jeweiligen Kultur – zunächst zumindest – anschlussfähig sein, um mittel- oder langfristig zu einem kulturellen Wandel zu führen.

8.1.3 *Kultur-Verständnis*

Was aber ist Kultur? Diese Frage ist bei weitem nicht neu und wurde im Rahmen des Kolloquiums mehrfach diskutiert und wird in diesem Band vielfältig beleuchtet. Ich beleuchte den Kulturbegriff daher hier nur kurz, sodass der Leser die weiteren Ausführungen mit dem dahinterstehenden Kulturverständnis verknüpfen kann. Kultur lässt sich einerseits als Gegenstück zu Natur (von lat. nasci „entstehen, geboren werden“) bezeichnen, insofern, als es sich um Künstliches, d. h. vom Menschen Geschaffenes handelt. Andererseits ist der Mensch Teil der Natur und so bringt also Natur etwas, nämlich Kultur hervor. Kultur gehört also zur Natur des Menschen. Aber welchen Zweck hat Kultur?

Als *Bündel von fest im „kollektiv Unbewussten verankerten Selbstverständlichkeiten“* (Heintel 2007, S. 65) ist Kultur etwas, das über das Individuelle hinausgeht und eine Gemeinschaft, ein Kollektiv umfasst. Kultur als „Selbstverständlichkeit“ zu verstehen, bedeutet, dass nicht re-

alisiertes Handeln gemeint ist, sondern eher der unsichtbare Rahmen und die virtuellen Strukturen, innerhalb und mittels welcher Handlungen konkretisiert und realisiert werden. Diese realisierten Handlungen wirken wiederum auf Rahmen und Strukturen zurück und beeinflussen deren weitere Entwicklung. Kultur als im „Unbewussten verankert“ zu verstehen, bedeutet weiters, dass Kultur nicht vorausgesetzt, nicht gestaltet und gesteuert werden kann, sondern dass Kultur (unbewusst) entsteht, Einflüssen nachgibt, sich immer wieder selbst rekonstruiert. Kultur ist aufgrund ihrer kollektiven Unbewusstheit und Selbstverständlichkeit über längere Zeiträume gleich (stabil) und durchdringt eine Gesellschaft sowohl vertikal als auch horizontal. Ob man angesichts der vielen Subkulturen und Lebensstile heute noch von „einer“ Kultur sprechen kann? Die Zunahme von so genannten Subkulturen verändert dieses Kulturverständnis meiner Ansicht nach nicht, da diese – wenn auch unterschiedlich – Bezug zu gemeinsamen Grundregeln nehmen. Diese Grundregeln lassen sich wiederum als Reaktionen auf Einflüsse dominanter, vom Kollektiv als übergeordnet anerkannter Mächte (Götter, Religionen, Mythen, Regenten, Sachzwänge, Rechtsordnung, politische Ideologien, Trends, Moden) beschreiben. Diese gemeinsamen Grundregeln entstehen und ändern sich wiederum in Abhängigkeit von vorhandenen, verfügbaren materiellen Gütern und deren Bedeutungen – und das wird selten in Nachhaltigkeits-Diskussionen einbezogen.

Bedeutung – also wie z. B. Gegenstände Bedeutung erlangen und wieder verlieren – scheint also ein wesentliches Element des Kulturbegriffes. Bedeutung entsteht, vergeht oder verändert sich in kollektiven Prozessen, deren dialektischer Charakter sich im permanenten Wechselspiel zwischen individuellen und gemeinschaftlichen Interessen offenbart, dessen Ergebnisse die wechselseitigen Abhängigkeit jedoch erhält, statt reduziert. Darin sieht Bazon Brock vermutlich den Zweck von Kultur, wenn er, „Kultur als *durch Kommunikation erzeugte Beziehungen, die Verbindlichkeiten sichern sollen*“ versteht.⁵⁴

Selbstverständlichkeit (Peter Heintel) als Merkmal und Verbindlichkeit (Brock) als Zweck von Kultur führen zu kollektiv habitualisierten Verhaltensweisen, in welchen sie übrigens auch erkennbar wird. Diese Verhaltensweisen haben sich meist über einen längeren Zeitraum (Jahre oder Generationen) bewährt und bieten daher Effizienz und Sicherheit. Allerdings bieten Gewohnheiten Effizienz und Sicherheit nur in einem sich nicht wesentlich ändernden Umfeld und solange die Folgen von Handlungen vorhersehbar und wiederholbar sind. Wenn sich Grundlagen oder Rahmenbedingungen eines Systems ändern (knapper und teurer werdende Rohstoffe, neue oder effizientere Technologien, Zu- oder Abnahme der Bevölkerung und damit z. B. der Nachfrage) wäre es also sinnvoll, über die Sinnhaftigkeit des Tuns nachzudenken, bzw. darüber, ob man etwas anders oder besser machen könnte. Ohne solche Reflexionsschleifen kann habitualisiertes Verhalten zu Ineffizienz des Handelns und zu einer Art Erstarrung des Systems führen.

Habitualisiertes Verhalten (Gewohnheiten) verliert also seine Vorteile, wenn es die sichere und effiziente Bewältigung des Alltags nicht mehr gewährleistet und muss daher immer wieder kritisch hinterfragt werden. Pubertät und Jugend sind jene Phasen in der Persönlichkeitsentwicklung, in welchen individuelle Distanz zu bisherigen Verhaltensweisen aufgebaut wird, anderes, neues, ungewohntes Verhalten wird gesucht und ausprobiert. Ein Kollektiv, eine Gemeinschaft muss dafür ebenfalls Strukturen, Raum und Zeit vorsehen, zum Teil erfüllen Kunst und Wissenschaft diesen Zweck. Doch das Bewusstmachen von

⁵⁴ Bazon Brock in Ö1, Salzburger Nachtjournal, 3.12.2008.

Ineffizienzen und Erstarrung eines Kollektivs aufgrund habitualisierter Verhaltensweisen genügt meist nicht um Gewohnheiten zu ändern, immerhin dauert es meist ja auch lange, bis ein bestimmtes Verhalten zu Gewohnheit wird. Weiters stellt die Änderung einer Gewohnheit noch keinen kulturellen Wandel dar, dazu bedarf es vermutlich der Änderung vieler, miteinander verknüpfter Gewohnheitsbündel.

In Bezug auf Nachhaltigkeit, Umweltschutz und Ressourcenschonung ist es daher z. B. nicht ausreichend, ökologische Güter herzustellen und anzubieten, ohne gleichzeitig Maßnahmen zu realisieren, die das für eine nachhaltige Nutzung erforderliche Konsumentenverhalten entsprechend verändern helfen. Geeignet sind vermutlich vor allem solche Maßnahmen, die diesen Gütern oder deren Nutzung sozusagen Bedeutung geben. Doch Bedeutung erlangt ein Gut nicht für sich allein. Bedeutung entsteht in einem System von Verbindlichkeiten, das Gütern wie auch Handlungen einen Zweck und damit einen Existenz- oder Handlungsgrund, vermittelt, der nicht auf das einzelne Gut oder die einzelne Handlung beschränkt ist. Es entsteht dadurch eine Art Bedeutungszusammenhang, ein Zusammenhang der Bedeutung mehrerer Güter und Handlungen, die sich gegenseitig Bedeutung geben. Die Vielfalt solcher Bedeutungssysteme wird in unterschiedlichen Lebensstilen erkennbar. Doch was hält diese Bedeutungssysteme zusammen? Der Lebensstil als realisiertes, sichtbar gewordenes Bedeutungssystem ist ein Resultat, ein Ergebnis und kann daher nicht Ursache von Bedeutungszusammenhängen sein. Bedeutungszusammenhänge brauchen also etwas, das sie verbindet und zusammenhält, so etwas wie eine Orientierung oder Richtung, man könnte auch Sinn dazu sagen. Individuelle Wertsysteme und Neigungen reichen m. E. nicht aus, Bedeutungszusammenhängen auf Dauer Sinn zu verleihen, zumal diese erst durch das Eingebettet-sein des Individuums in ein Kollektiv entstehen.

Als *Komplex von Sinnsystemen* erfüllt Kultur möglicherweise somit eine weitere Funktion für ein Kollektiv – und auch für das Individuum. Clifford Geertz meint damit symbolischen Ordnungen, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken (vgl. Geertz 1996, S. 84). Dies unterstützt letztlich wiederum die oben angeführte Metapher von Kultur als Rahmen, in welchem Bedürfnisse entstehen und befriedigt werden und der das Außerhalb, also eine andere Kultur, in gewisser Weise erkennbar macht. In der heutigen Kultur „universeller Machbarkeit“ (Seubold 2006, S. 15) gibt es auf jedes Bedürfnis und auch auf jeden Bedürfniswiderspruch⁵⁵ seine materielle Produktantwort (vgl. Heintel 2007, S. 92f.). Und doch bleiben Bedürfnisse unbefriedigt, verbleibt eine gewisse Unerfülltheit und Leere, beides Folge einer Reduktion der Sinnebenen und Preis für diese universelle Machbarkeit. Die universelle Machbarkeit inkludiert auch den Menschen als Gestaltungs- und sogar Produktionsgegenstand. Identität wird entdeckt als etwas, das man gestalten und immer wieder verändern kann. Materielle Güter spielen eine wesentliche Rolle dabei.

Reduziert man das Phänomen der Leere auf seine konstituierenden Elemente, so lassen sich folgende drei Elemente identifizieren:

1. die *Bedürfnisträger* (die Handelnden, die etwas suchen und möglicherweise nicht ausreichend finden),

⁵⁵ Produktantworten auf Bedürfniswidersprüche sind z. B. das Auto: Schnelligkeit versus Sicherheit, oder der Fernseher: Live Dabeisein und Fernweh versus Sicherheit und Bequemlichkeit.

2. die *Bedürfnisantworten* (die Behandelten, materielle Güter, die etwas versprechen und die geweckten Erwartungen nicht immer erfüllen) und
3. ein *sinnstiftender Rahmen* (eine nicht-materielle, transzendente Struktur, innerhalb welcher Bedürfnisse entstehen, bewertet, befriedigt oder sublimiert werden).

Diese Elemente stehen in Wechselwirkung zueinander und werden unter diesem Aspekt in diesem Beitrag analysiert.

8.2 Die Magie der Dinge – Materielle Güter und Identität

8.2.1 Materielle Güter

Es gibt viele Möglichkeiten, Güter zu definieren und zu verstehen. Die Wirtschaft bietet Güter als „Mittel zur Bedürfnisbefriedigung“ an, das entspricht vermutlich auch dem Verständnis der Konsumenten im Alltag. Dabei werden allerdings häufig zwei Aspekte übersehen: Einerseits ist Bedürfnis ein psychologischer, kein ökonomischer Begriff, für die Wirtschaft aber zählt der *Bedarf* als das mit Kaufkraft ausgestattete bzw. in Kaufabsicht umgewandelte Bedürfnis. Und andererseits ist ein Gut eben selten die Bedürfnisbefriedigung selbst, sondern eröffnet zunächst nur die Möglichkeit dazu. Es gibt neben dieser aber auch viele andere, vielleicht weniger direkt alltagsrelevante, aber nicht minder bedeutsame Sichtweisen von Gütern.

Physikalisch betrachtet sind Güter Materie und damit verdichtete und gebundene Energie. Soziologisch werden Güter als Botschaften, als Mittel zur Kommunikation gesehen. Psychologisch betrachtet sind Güter – wie bereits erwähnt – Antworten auf Bedürfnisse und Bedürfniswidersprüche. Philosophisch betrachtet sind Güter die Vergegenständlichung, die materielle Verwirklichung von Ideen und Vorstellungen, menschliche Entäußerungen, und somit geeignet, sich mit ihnen zu identifizieren.

Man könnte vermutlich noch viele weitere Definitionen anführen. Jede Disziplin und Teildisziplin fokussiert andere Aspekte von etwas vordergründig so Simplem wie unsere Gegenstände im Alltag. Differenzierungen nach Güterarten gibt es demnach, je nach disziplinärem Anliegen, unzählige. Da Nachhaltigkeit der Fokus ist, unter welchem das Spannungsfeld rund um materielle Güter beleuchtet wird, ist ein interdisziplinärer Zugang erforderlich. Relevante Aspekte sollen identifiziert und Wechselwirkungen bzw. möglicherweise auch blinde Flecken herausgearbeitet werden.

Die Umwandlung von Natur in materielle Güter ist immer ein Eingriff des Menschen in die Natur. Neben den erwünschten Ergebnissen haben diese Eingriffe meist auch unerwünschte Auswirkungen auf die Umwelt, sowohl während der Herstellungs- und Nutzungs- als auch der Nachnutzungsphase. Das Ausmaß der unerwünschten Auswirkungen hängt stark von den eingesetzten Technologien ab. Technologien, die eine Massenproduktion ermöglichen, haben weitreichendere, sowohl erwünschte als auch unerwünschte, Auswirkungen auf die natürliche Umwelt und den Menschen als die handwerkliche Güterproduktion. Die industrielle Herstellung von Gütern ist verbunden mit einem hohen Verbrauch ähnlicher oder gleicher Ressourcen in relativ kurzer Zeit und große Emissionen und Abfallmengen gleicher Art ebenfalls in relativ kurzer Zeit. Die rasche Produktion gleichartiger Güter ermöglicht allerdings vielen Menschen einen gewissen Wohlstand und ähnlichen Lebensstandard und kann somit zu einer Verringerung sozialer Unterschiede beitragen. Andererseits dürfte das massenhafte Angebot einer unüberschaubaren Gütervielfalt

beim Konsumenten zu einer gewissen Leichtigkeit in der Beschaffung und Sorglosigkeit im Umgang mit materiellen Gütern – egal, ob das jetzt Nahrungsmittel oder Geräte und Gegenstände des alltäglichen Gebrauchs sind. Das rasche Wegwerfen und Neukaufen gehört zur „Leichtigkeit des Seins“ unserer modernen – oder genauer, postmodernen – Gesellschaft, die von einem vermutlich nie dagewesenen Werte- und Lebensstil-Pluralismus – vielleicht von Beliebigkeit – geprägt ist.

Im Vergleich zu Nahrungsmitteln und anderen Verbrauchsgütern verursachen Gebrauchsgüter aufgrund der zunehmenden Vielfalt, sich rasch ändernden Moden und der zunehmenden Elektronisierung nahezu aller Gegenstände des Alltags, vor allem in der Nutzungs- und Entsorgungsphase immer höhere Umweltauswirkungen. Mein Anliegen ist es daher, den Umgang mit diesen Gegenständen zu reflektieren. Verbrauchsgüter, Nahrungsmittel und Nahrungsaufnahme unterliegen zum Teil anderen Gesetzmäßigkeiten und erfordern möglicherweise eine andere Zugangsweise. Wenn daher in der Folge von materiellen Gütern gesprochen wird, so sind damit kurz- und langlebige Gebrauchsgüter im Bereich des privaten Konsums gemeint.

Eigenschaften und Werte von Gütern

Eigenschaften und Eigenarten, die im Zusammenhang mit Sachgegenständen und Geräten wichtige Rollen spielen, sind Haptik und Handhabung, Optik und Ästhetik sowie die Möglichkeiten, die sie eröffnen: man kann sie nutzen, über sie verfügen oder sie einfach nur haben, besitzen, beherrschen – und noch etwas: materielle Güter lassen sich mit Bedeutung versehen, lassen sich immateriell aufladen. Materielle Güter erschließen – dank ihrer materiellen und immateriellen Besonderheiten – eine unendliche Vielfalt an Möglichkeiten des Tuns und Seins, des Erlebens und Kommunizierens, des Schutzes und der Abwehr, des Abgrenzens und Verbindens, die der Mensch ohne sie nicht hätte.

Tatsache ist jedenfalls, sie können das Leben erleichtern und verschönern. Tatsache ist aber auch, und hier tritt wieder ein Widerspruch zutage, der individuell ausbalanciert werden muss, dass Güter das Leben auch belasten und beeinträchtigen können: sie brauchen Platz, müssen gereinigt oder gewartet werden, das Wegwerfen oder Entledigen kann logistisch und auch psychisch zur Belastung werden, usf. Der von Produkten immer abhängiger werdende Mensch nennt diesen Vorgang Intensivierung der Sachzwänge und merkt nicht, dass er von selbstgesetzten Wahrheits- und Wertzwängen sprechen sollte (vgl. Heintel/Berger 1998). Vielleicht meinen wir, dank der zunehmenden Gütervielfalt ein vielfältigeres Leben führen zu können und merken kaum, dass diese Güter nicht nur technische, sondern auch soziale Normen bestimmen. *Mobilität*⁵⁶, *Flexibilität*, *Convenience*, *Sicherheit* und *Hygiene* sind nicht mehr nur individuelle Bedürfnisse, sondern sind m. E. jene fünf – von Wirtschaft und Politik nahezu dogmatisch geforderten und verteidigten – kollektiven Werte, die über allem anderen angesiedelt werden – sie sind Recht und Pflicht gleichzeitig. Den Kapitalismus freut's – jedes neue Produkt, das (auch nur vorgeblich) beiträgt, diese Werte besser zu realisieren als die bisherige Lösung, erhält dadurch automatisch einen höheren Wert, auch wenn die Herstellung möglicherweise (und vor allem unter den gegebenen Rahmenbedingungen) billiger wurde. Es ist erstaunlich, dass kaum ein Mensch es wagt, diese Werte kritisch zu hinterfragen – und dass sich die meisten bemühen, den damit verbundenen Anforderungen zu entsprechen. Wegwerfgüter tragen zur Realisierung dieser fünf

⁵⁶ Inwieweit Schnelligkeit maximaler Mobilität und Flexibilität entspricht oder als eigene Kategorie zu behandeln ist, könnte m. E. noch diskutiert werden.

Werte in unerwartet umfassendem Ausmaß bei – was den Erfolg zunehmend kurzlebiger Güter erklären könnte: Ein langlebiges Gut ist bereits nach dem nächsten, auch noch so kleinen Technologiesprung vergleichsweise langsam, inkompatibel und beschränkt in seinen Applikationen; die Wiedernutzung von Gütern (von Verpackungen über Medizinprodukte bis zu Gebrauchtautos) dürfte oft als unsicher und unhygienisch empfunden werden, und alles selbst haben (möglichst neu statt gebraucht) wird häufig als am bequemsten, sichersten und hygienischsten empfunden (obwohl professionelle Wiedernutzungssysteme oft die weit höhere Sicherheit und Hygiene bieten).

Kaum jemand stellt sich die Frage, wie viele und welche Güter er braucht oder will – und vor allem wozu? Wer überlegt sich schon, welche Bedürfnisse durch die zunehmende Zahl an Produkten tatsächlich befriedigt werden können, wenn doch kaum Zeit bleibt, die zunehmende Zahl der Güter überhaupt noch zu nutzen? Die Frage nach Notwendigkeit und Menge von Gütern, die ein Mensch hat, ist bereits seit der Antike immer wieder Gegenstand von Philosophie und Religionen (z. B. bei Diogenes, Buddha, Thomas von Aquin usw.). Und gerade in den letzten Jahren erlebt sie im Rahmen der Forschungen rund um nachhaltige Lebensstile wieder eine Renaissance.

Zwischen Identitätsstiftung oder Entfremdung

Güter machen den Menschen in gewisser Weise unabhängig von der Natur, insoweit sie es ermöglichen, die gesamte Erde als Lebensraum zu nutzen, die Abhängigkeit von Witterung und Saison zu reduzieren und die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit von Individuen ebenso wie von Kollektiven zu erhöhen. Im Vergleich zum – instinktangepassten – Tier sind die angeborene körperliche Symbolik (Farben, Geweihe, Größe) und körperlichen Funktionen (Schnelligkeit, Fliegen) beim Menschen stark reduziert und können (oder müssen?) durch Güter sozusagen wettgemacht werden. Arnold Gehlen spricht vom Menschen auch als dem Mängelwesen, das sich aufgrund seiner physischen Eigenschaften seiner Umwelt oft nicht anpassen kann und daher dieselbige so verändert, dass sie seinen Zwecken dienlich ist. Der Mensch kann also nur „durch die Umwandlung der Natur in eine Ersatz-Natur“, von Gehlen als Kultur bezeichnet, überleben (vgl. Gehlen 1974). Kultur, als etwas von Menschen Gemachtes, entspringt dem menschlichen Vorstellungsvermögen, dazu gehören materielle ebenso wie immaterielle Güter (wie z. B. Werte, Normen, Wissen, Musik, Recht usw.). Welche Entäußerungen – die materiellen oder die immateriellen – bieten mehr Identifikationsmöglichkeiten? Wenn man, wie Karl Marx, den Menschen nicht als Selbstbewusstsein (wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel), sondern als ein in der gegenständlichen Welt tätiges Gattungswesen auffasst, dann entfaltet sich der Mensch in der „tätigen Auseinandersetzung mit der Natur“. Dann ist gerade die Materialisierung, die Vergegenständlichung von Ideen, die sowohl im Herstellprozess ebenso wie im Gebrauch von Gütern stattfindet, eine Entäußerung des Menschen, in welcher sich der Einzelne wiedererkennen, bestätigen und selbst verwirklichen kann. Marx sieht das Produzierende als das menschliche Merkmal schlechthin – der Mensch als das produzierende Wesen (vgl. Liessmann 2001). Selbstverwirklichung in der Produktion gelingt allerdings vermutlich nur, wenn der herstellende Mensch alle Phasen der Herstellung bis zum vollendeten Produkt selbst erleben und gestalten kann.

Identitätsrelevant ist die Herstellung somit eher nur dann, wenn alle Herstellungsprozesse an einem Standort stattfinden, menschliche – vielleicht gar manuelle Arbeitskraft – in Anspruch nehmen und der Herstellprozess jederzeit steuerbar ist. Dies ist aber nur bei der handwerklichen Produktion der Fall, die es allerdings kaum ermöglicht, völlig gleiche Güter

herzustellen, Güter sind somit Unikate – was ebenfalls zur identitätsstiftende Wirkung von Gütern – auch beim Nutzer – beitragen dürfte. Manuell hergestellte Güter sind meist auf Langlebigkeit und Reparierbarkeit ausgerichtet, begleiten den Nutzer oft über viele Jahre und prägen oft dessen Alltag in unauffälliger, aber umso nachhaltigerer Art. Gerade Hersteller von bestimmten Uhren werben auch heute noch mit diesen Eigenschaften – heben die identitätsstiftenden, weil stabilen, langwährenden Werte, hervor.

Die industrielle Herstellung sieht anders aus. Oft sind Produktionsstandorte verteilt, manchmal über die ganze Welt, jeder Standort ist auf eine Komponente oder einen Teilprozess spezialisiert, kaum ein Prozess mehr, der nicht vollautomatisiert ist. Dies ermöglicht (und erfordert auch!) die Produktion von absolut gleichen, standardisierten Gütern in großen Mengen. Dies führt zu Preisen, die auch komplexe Güter für nahezu jedermann erschwinglich machen.

Viele Konsequenzen der industriellen Güterproduktion sind bekannt, weil auffallend: traditionelle soziale Strukturen verändern sich, neue soziale Gruppen kommen hinzu, wie z. B. die der Industrie-Arbeiter oder der so genannten Brain-Worker (z. B. Manager, Programmierer, Produktentwickler, Designer), der Ressourcenverbrauch steigt überproportional, ganze Regionen werden von einer Technologie, von der Produktion eines Gutes abhängig – wie besonders in Krisenzeiten deutlich wird. Viele Konsequenzen sind weniger deutlich, fallen weniger auf, kommen schleichend (zu langsam und daher kaum wahrnehmbar) oder versteckt (im Hintergrund und daher kaum wahrnehmbar). Dazu gehört m. E. die Entfremdung von den Gütern. Einerseits bietet die maschinelle Massenproduktion einem Selbst, einem Individuum kaum eine Möglichkeit, sich beim Herstellen von Gütern in seiner Ganzheit zu erkennen und zu verwirklichen, zu einem großen Teil wird das Gut ja eigentlich von einem anderen materiellen Gut (Maschinen) hergestellt. Die Arbeit in der Produktion besteht zunehmend vorwiegend darin, Maschinen zu bedienen anstatt Güter herzustellen. Auch für den Nutzer hat das spezifische Gut nichts Besonderes, Individuelles, es ist beliebig austauschbar – eine Beziehung zum Gut kann, wenn überhaupt, dann nur über Bedeutungen unabhängig vom Gut an sich entstehen, wie z. B. als Geschenk, als Souvenir oder durch bewusste Entwicklung und Pflege des symbolischen Wertes, wie z. B. durch Markenbildung.

Weiters lassen sich industriell hergestellte Güter kaum industriell reparieren – ein Problem, das ebenfalls kaum als solches gesehen wird, da Reparaturbetriebe und damit auch Reparatur-Know-How zunehmend verschwinden. Die sich selbst beschleunigende Systemlogik einer Industriegesellschaft jedoch scheint mir die zentralste der kaum wahrnehmbaren – vielleicht auch verdrängten – Konsequenzen zu sein: „Der Spieß hat sich umgedreht“ – wir müssen Güter kaufen, damit die Produktion aufrechterhalten werden kann und so Arbeitsplätze (um der Arbeitsplätze willen) erhalten bleiben. Wieso, wenn doch offensichtlich Selbstentfaltung unter den gegebenen Produktionsbedingungen für das Individuum kaum mehr möglich ist?

Die Massenproduktion der Industrialisierung beruht auf dem Gesetz des Größeneffektes (economy of scale), wonach die Stückkosten sinken, je mehr Stück eine Anlage produzieren kann. Der nahezu alle Märkte dominierende Preiswettbewerb führt zu einer sich selbst beschleunigenden Spirale. Unter den gegebenen Rahmenbedingungen (niedrige Rohstoff- und Transportkosten, steigende Kosten der menschlichen Arbeit) ist es ökonomisch sinnvoll, immer größere Anlagen zu errichten. Die Automatisierung der Anlagen nimmt zu, die Anlagen werden somit komplexer und teurer und – können nicht gekündigt werden (wie Menschen), ein Stillstand kostet somit viel Geld. D. h., es muss dafür gesorgt werden, dass

die Anlagen ausgelastet sind. Dies führt notwendigerweise dazu, dass die Nachfrage zumindest gleich bleiben, wenn nicht sogar erhöht werden muss. In ungesättigten Märkten ist dies kein Problem, in gesättigten Märkten aber sinkt die Nachfrage auf das Maß der Ersatzinvestitionen – damit wären viele Anlagen nicht ausgelastet (vgl. Stahel/Giarini 2000, S. 48f.). Dies hofft man, verhindern zu können, indem der Bedarf nach Gütern sozusagen künstlich erhöht wird: Als technische Strategien erfolgreich sind die Verkürzung der Produktlebensdauer und die Erhöhung der Gütervielfalt. Als nicht-technische Strategien werden Güter mit Wünschen, Visionen und Träumen verknüpft präsentiert und so symbolisch aufgeladen. Damit soll Gütern mit viel Aufwand Bedeutung verliehen werden, etwas, das möglicherweise in früherer Zeit durch längere Herstell- und Nutzungszeiten anders oder gar von selbst entstand. Die durch die industrielle Produktion verursachte Entfremdung des Menschen von seinen vergegenständlichten Ideen und die dadurch verloren gegangene Möglichkeit, sich mit materiellen Gütern zu identifizieren, soll im Konsumprozess wieder wettgemacht werden. Zu den Gütern sollen Beziehungen entstehen, das menschliche Selbst soll sich, wenn schon nicht in der Produktion, dann wenigstens im Konsum wiederfinden und entfalten können.

Gebrauchs- und Symbolfunktion

Die Bedürfnisbefriedigung durch Güter ist ein komplexer Prozess, ein rein subjektives und daher schwer fassbares Phänomen. Eine Annäherung kann über den Begriff der Nutzungstiftung (subjektiver, realisierter Effekt) oder die Funktion von Gütern (objektiver, beabsichtigter Effekt) erfolgen. Der Nutzen von Gütern entsteht aufgrund ihrer beiden Funktionen, der Gebrauchs- und Symbolfunktionen.⁵⁷ Im Gebrauch, also im Verwendungsakt, realisiert sich die Funktion von Sachsystemen, die zuvor lediglich als Potenzialfunktion darin angelegt war (vgl. Ropohl 1999, S. 308). Dabei können Sachsysteme, also Güter, bestimmte Handlungen anstelle des Menschen ausführen (Substitution), oder aber Güter stellen neue Funktionen bereit, die vom Mensch nicht ausgeführt werden können (Komplementation) und die sein Handlungspotenzial dadurch erweitern. Die Gebrauchsfunktion war über viele Jahrtausende der Menschheitsgeschichte vermutlich die eher dominante Funktion, auch wenn es immer Güter gab, die vorwiegend oder gar ausschließlich Symbolfunktion hatten. Symbolische Güter dienen entweder religiösen oder rituellen Zwecken (Symbol für Transzendenz), als Zeichen der Macht (Symbol für Abhängigkeit) oder der sippen- oder stammspezifischen Abgrenzung (Symbol für die Bildung oder Erhaltung kollektiver Identität). Während mittels der Gebrauchsfunktion die Beziehung, die Bedeutung eines Gutes für ein Individuum beschreibbar wird, bietet die Symbolfunktion eines Gutes eine dialektische Lösung zwischen Kollektiv und Individuum, die sich in sozialen Phänomenen wie Status, Differenzierung und Zugehörigkeit manifestiert und vermittelt.

Differenzierung und Zugehörigkeit wird in einer globalisierten Welt vermutlich zunehmend schwieriger und – auch immer wichtiger. Die Globalisierung, wie sie sich heute realisiert, ist nicht eine Aufhebung der Grenzen, sondern nur der schrankenlose Güter- und Kapitalverkehr bei gleichzeitiger zumindest emotionaler Verstärkung nationaler Grenzen. Einerseits wird die Mobilität vieler Menschen mit allen Mitteln verhindert (von Entwicklungs- und Schwellenländern in Industrieländer), andererseits wird Mobilität massiv ge-

⁵⁷ Inwieweit die Ästhetik Teil des Gebrauchs oder des Symbols ist oder ob sie als eigene Funktion betrachtet und in Erklärungen einbezogen werden müsste, bleibt für mich nach einigen Diskussionen vorerst noch offen.

fordert (Arbeitskräfte der Industrieländer) und gefördert (Tourismus). Alle Güter und Technologien werden in absehbarer Zeit überall verfügbar sein und sich immer ähnlicher werden. Und vom so genannten modernen Mensch wird – wie oben erwähnt – maximale Mobilität und Flexibilität erwartet. Die Produktantworten auf die fünf längst ebenfalls globalisierten – weil globalisierbaren – Werte und die logisch damit verbundenen Bedürfnisse nach Mobilität, Flexibilität, Convenience, Sicherheit und Hygiene führen zu weltweit immer ähnlicheren Gütern. Ähnliche Güter und ähnliche Anforderungen an Menschen führen so auch zu immer ähnlicheren Lebensstilen. Um eine Monotonisierung der Welt (vgl. Zweig/Michels 1976) zu verhindern, müssen daher immer wieder neue Güter und Stile erzeugt und verbreitet werden. Ständig wechselnde Moden und Trends tragen dazu bei, den angesichts der unüberschaubaren Güervielfalt abnehmenden Grenznutzen der Gebrauchsfunktion durch eine Steigerung des Symbolwertes wettzumachen um so Vielfältigkeit und Abwechslung zu vermitteln. Es sind jene Güter erfolgreich, die Gebrauchs- und Symbolfunktion geschickt verknüpfen, also Güter mit hohem Flexibilitäts-, Mobilitäts- und Convenience-Potenzial (Gebrauchsfunktion) sowie hohem Identifikations- und Differenzierungspotenzial (Symbolfunktion).

Symbole als Differenzierungs- und Identifikationsinstrumente

Der Mensch nimmt seine Umwelt in einem kontinuierlichen Prozess der Unterschiedsbildung (= Informationsbildung) wahr. Diese wahrgenommenen Unterschiede werden bearbeitet (verglichen, ausgewertet, mit Bedeutung verknüpft). Die Unterschiedsbildung im Alltag betrifft auch den Vergleich von und mit anderen Menschen. Dieser Vergleich steht in Wechselwirkung mit dem eigenen Selbst. Unterschiede werden also nicht einfach so festgestellt, sondern in einen Bedeutungszusammenhang gebracht. Ist der Unterschied gewünscht oder unerwünscht, soll er betont oder verborgen werden, dient er der Abgrenzung oder der Zugehörigkeit, verursacht er Ausgrenzung oder Neugier?

Zeichen und Symbole sind zunächst unbestimmt, flexibel und können mit Bedeutung versehen werden. Genau deshalb ist ein Zeichen, ein Symbol ein geeignetes Instrument für den Umgang mit diesen Widersprüchen zwischen Differenzierung und Identifikation. Wie funktioniert Identifikation und Differenzierung mittels Symbolen? Symbole helfen uns, die Grenzen der lebensweltlichen Erfahrung zu überschreiten (vgl. Luckmann/Dreher 2007, S. 112) und sind somit materielle Zeichen für etwas, was sonst nicht sichtbar, sinnlich erfassbar gemacht werden kann. Die Bedeutung von Symbolen entsteht durch einen Akt oder Prozess kollektiver Entscheidungen und braucht einen immateriellen Fokus. Das Symbol steht für Akzeptanz, Machtausdruck, Wichtigkeit, Aufmerksamkeit, etc. Das ursprünglich Immaterielle, wofür das Symbol steht, ist dem Symbol übergeordnet (Jesus – Kreuz, Liebe – Rose). Allerdings ist immer wieder ein Prozess feststellbar, in welchem das Symbol zunehmend mit dem Immateriellen, das es ausdrückt, gleichgesetzt wird (Kopftuch = Islam, Reliquien = Heiliger, Krone = Macht, Auto = Freiheit) bis zu dem Extrem, wo das Materielle des Symbols seiner immateriellen Bedeutung übergeordnet wird (Fetisch, Glücksbringer, Kulte, wie z. B. um bestimmte Autotypen – 2CV, Golf GTI, ...).

Symbole stehen nicht nur für Immaterielles außerhalb des eigenen Ich, z. B. im Zusammenhang mit der Weltordnung (Opfergaben, Gottes-, Todes-, Jenseitsinterpretationen, Machtinsignien der herrschenden Klassen). Symbole können auch Immaterielles innerhalb des eigenen Ich ausdrücken – Schmuck und Kleidung dienen dazu ebenso wie so genannte Statusgüter oder Logos (Marken), die die Symbolfunktion nutzen und verstärken. Natürlich stellt sich die Frage, ob nicht auch in diesem Fall ein Zusammenhang zur Weltordnung

feststellbar ist. Doch auf welche Weltordnung deuten die gegenwärtigen Symbole hin? „Jetzt, wo die Moderne den Himmel ausgeräumt hat“ (Bolz 2002, Klappentext) sehen wir uns einer Weltordnung gegenüber mit abnehmender Bedeutung des Jenseits, mit abnehmenden bzw. sich stark ändernden Hierarchien und der zunehmenden Bedeutung des Individuums. Selbstverwirklichung als seligmachende Lebensaufgabe lautet der Auftrag. Sind dafür Symbole erforderlich und wenn ja, welche? Was für eine Weltordnung ergibt sich aus den Symbolen der Moderne oder vielmehr der Postmoderne? Und welche Weltordnung braucht eine „Anhäufung“ von gleichberechtigten Individuen ohne Über- und Unterordnungen?

8.2.2 *Identität zwischen Wirklichem und Möglichem*

Das Mängelwesen Mensch (vgl. Gehlen 1974) ist weder im Naturzusammenhang instinktangepasst noch in der Lage, sich eine zweite Natur zu schaffen, die alle Probleme löst. Daran ändern auch Entwicklungen von künstlichen oder virtuellen Welten, wie künstliche Städte (z. B. Las Vegas), künstliche Welten (z. B. Disneyland, Legoland) oder virtuelle Parallelleben (Second Life) vermutlich nichts.⁵⁸ Als natürliche Mängel sieht Gehlen die fehlenden Instinkte, wodurch die menschliche (Antriebs-)Energie grundsätzlich ungerichtet bleibt, was den Menschen offen, unabgeschlossen und unabschließbar macht – die Voraussetzungen für seine Freiheit. Auch als Mängelwesen ist der Mensch dennoch Natur. Aber er kann in sie eingreifen, kann sich anpassen oder widersetzen, auch seiner eigenen Natur, er kann sich zur Natur und zu sich selbst in Differenz setzen.

Dieses Differenzwesen Mensch (vgl. Gross 1994; Heintel 2007, S. 37ff.) oszilliert, wie kein anderes, immer wieder zwischen Wirklichem und Möglichem (Transzendenzpotenzial) – auch in Bezug auf seine Identität. Die Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit ist zunächst nur eine leere Differenz des Menschen zu sich selbst, ist Freiheit, unveräußerliches Recht und undelegierbare Aufgabe zugleich, ist Bestimmung des Menschen und Widerspruch in sich, der individuell, von jedem Menschen selbst, auszubalancieren ist. Dies kann mehr oder weniger bewusst und mehr oder weniger gezielt geschehen und setzt so etwas wie ein Ich-Verständnis, ein Ich-Bild voraus, das erreicht, realisiert werden soll oder eben nicht soll. Doch wer oder was ist dieses Ich?

Identität

Ein Mensch erfährt seine Persönlichkeit darüber, was andere über ihn sagen (Fremdbild zwischen Erwartungshaltung und Rollenerfüllung), welche Bedeutung er dem beimisst (Bedeutungszusammenhänge zwischen kollektivem und individuellem Wertsystem) und wie er sich selbst wahrnimmt (Selbstbild zwischen Wirklichkeit, Wunsch und Möglichkeit). In diesem Spannungsfeld zwischen Fremdbild und Selbstbild ist der Mensch auf der Suche nach sich selbst, entsteht seine Identität.

Identität ist ein zentraler Begriff der Entwicklungspsychologie, dennoch gibt es kein allgemeingültiges Verständnis. Erik H. Eriksons Definition ist wohl die am häufigsten zitierte. Er versteht Identität als „die unmittelbare Wahrnehmung eigener Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleich-

⁵⁸ Inwieweit diese Versuche, menschliche Bedürfnisse soweit wie möglich synthetisch, also mit Natur-Ersatz zu befriedigen, sich zu einer Kultur im ursprünglichen Verständnis Gehlens entwickeln, wäre separat zu diskutieren – Künstlichkeit als Welt-Kultur?

heit und Kontinuität wahrnehmen“ (Erikson 1980, S. 18). Karl Hausser baut darauf auf und unterscheidet drei Bestimmungsmerkmale (vgl. Hausser 1995, S. 62): situative Erfahrung (z. B. Güter, soziale Umwelt), übersituative Verarbeitung (z. B. Bewertung, Reflexion) und motivationale Quelle (intrinsisch oder extrinsisch, materiell oder immateriell orientiert). Diesen Definitionen fehlt ein wesentlicher Aspekt: Bewertung und Reflexion müssen sich auf etwas beziehen, das über das „mit sich identisch sein“ hinausgeht. Dieses Etwas kann als Idealbild des eigenen Ich gesehen werden, als notwendige Fiktion, die niemals fertig ist, solange es soziale Prozesse (vgl. Krappmann 1980, S. 101) und eine Differenz zwischen Wirklichkeit und potenzieller Möglichkeit gibt (vgl. Mollenhauer 1983).

Anand C. Paranjpe versteht Identität als Organisations-Konzept, als zentrales Prinzip, das für die Organisation der Persönlichkeit verantwortlich ist. „The central principle which is responsible for the organization of personality is known as the concept of identity. [...] Psychosocial identity is the central organizing principle of the personality system. It accounts for the unity, self-sameness and continuity of the personality, for the persistence of a pattern throughout the life history of the individual, and for the shared sameness and solidarity of the individual with his community“ (Paranjpe 1975, p. 36).

Identität ist jedenfalls etwas bewusst Erlebbares, das dank der Transzendenzfähigkeit des Menschen auch Grenzen des Verhaltens, Erlebens und Bewusstseins überschreiten und auch das Sich-befinden jenseits dieser Grenzen wahrnehmen kann. Identifikation, Projektion, Träume, Wünsche, Visionen sind typische Phänomene des Transzendierens und damit der Beeinflussung der Ich-Entwicklung. Dies führt zur nächsten Erkenntnis: Identität ist nicht nur, sondern entsteht kontinuierlich als Prozess der In-Differenzsetzung, einerseits gegenüber dem eigenen Ich und andererseits gegenüber dem Anderen, Äußeren.

Individuation

Individuation beschreibt diesen Prozess des Ganzwerdens zu einem unteilbaren eigenem Ganzen und zu etwas Einzigartigem, eben einem Individuum. Ein eigenes Ganzes setzt ein Selbst voraus, ein Selbst, das sich als Individuum selbst wahrnimmt oder als solches von anderen wahrgenommen wird. Dies gilt nur für Lebewesen, nach heutigem Stand des Wissens eigentlich nur für Menschen und vermutlich für einige Tierarten. Der Individuationsprozess kann von diesen Lebewesen bewusst oder unbewusst, gesteuert oder zufällig, gerichtet oder richtungslos verlaufen. Der Mensch ist ein Wesen das Denken kann und Bewusstsein hat. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass die Selbstwerdung mehr oder weniger bewusst, nicht ganz zufällig und nicht ganz richtungslos verläuft.

Aber was verleiht diesem Prozess Richtung und Orientierung? Der Individuationsprozess ist wie eine Gratwanderung zwischen zwei Spannungsfeldern bzw. Richtungspolen. Der Prozess fordert ein ständiges Ausbalancieren zwischen dem Dazugehören und Anderssein-wollen einerseits und zwischen wirklichem und möglichem Selbst andererseits. Ein Richtungspol liegt also außerhalb des Selbst und der andere in gewisser Weise im Inneren des Selbst. Diese – im Leben nicht abschließbaren – Prozesse kosten viel Energie und Zeit, was folgende Fragen nahe legt:

- Ist *soziale Differenzierung* Notwendigkeit oder Luxus einer fortgeschrittenen bzw. hoch entwickelten Gesellschaft? Führt die „Atomisierung“ der Gesellschaft letztlich nicht zur kulturellen Auflösung?
- Welchem Zweck dient es, das *Ich täglich neu* zu erfinden – und damit das „alte Ich“ zu entwerten, zu zerstören? Ist es pure Lebensfreude, die Wechselspiele zwischen Möglichkeiten und Realisierung, zwischen Ich-Zugehörigkeit und Ich-Abgrenzung laufend zu

pflügen? Oder ist es erforderlich, das Ich ständig zu verändern, zu verbessern, um seine „Wettbewerbsfähigkeit“ zu erhöhen und dabei das gestrige Ich zu zerstören, ähnlich dem Joseph Schumpeter'schen Begriff „der schöpferischen Zerstörung“⁵⁹?

- Wie kann aus *zwei Richtungspolen eine Richtung* werden? Beeinflussen sich die beiden Richtungspole, und wenn ja, wie?

Die Grundrechte-Charta enthält ein Recht auf freie persönliche Entfaltung und ordnet der Identität somit eine bedeutende Rolle in einer modernen Gesellschaft zu. „Identität als der eine unabdingbare Pol des menschlichen Denkens und Handelns“ (Stross 1991, S. 1f.) stellt das Individuum aber vor neue Herausforderungen, welchen man sich bewusst stellen sollte, um sich vor Manipulation und Projektion zu schützen.

Die soziale Differenzierung sowie die Werte der Post-Moderne, Mobilität und Flexibilität, haben zu einer Zunahme an Funktionen und Erwartungen an das Individuum, zu einer Zunahme an Rollen mit teils entgegengesetzten Anforderungen (z. B. Karriere und Kindererziehung, Ausbilden und Coachen, Rationalisieren durch Maschinen und partnerschaftliches Führen von Menschen) geführt – wie viele Rollen kann ein Individuum ausbalancieren?

Identität ist vermutlich das immer wieder neue Ergebnis aus dem Wechselspiel zwischen dem Wollen (Bedürfnisse) und Sollen (Rollenerwartungen) eines Individuums sowie seiner Erfahrungen im und mit dem Kollektiv (Wirkung von Identität). Mit der zur Verfügung stehenden Gütervielfalt wachsen auch die Möglichkeiten, Bedürfnisse, Rollen und Erscheinungsformen zu kombinieren (zu „mischen“) und damit die Herausforderung des Individuums, sich in und mit einem Kollektiv zu behaupten, ein eigenes, ganzes Selbst zu sein und sich auch als solches wahrzunehmen. Der Mensch kann aus folgenden drei Töpfen an Möglichkeiten (Mixes) schöpfen:

- Bedürfnis-Mix („Was will ich?“): Hier stellt sich die Frage, ob bereits die Besonderheit der Bedürfnisse die Identität ausmachen oder erst deren Befriedigung.
- Rollen-Mix („Wie soll ich sein?“): Hier stellt sich Frage, wie der Druck des Kollektivs ausbalanciert wird, ob Identität trotz oder erst durch Rollenbilder entsteht und wie die eigenen und fremden Rollenerwartungen aufeinander wirken.
- Erscheinungs-Mix („Wie will ich wirken?“): Hier stellt sich die Frage, welche Teile einer Identität durch Äußerlichkeiten sichtbar gemacht werden soll oder kann, ist sozusagen das Wechselspiel zwischen Verbergen und Hervorheben (im Extremfall zwischen Phänotyp und Genotyp, wie z. B. bei transsexuellen Menschen, Androgynen).

Aber sowohl Bedürfnisse als auch Rollen-Erwartungen und äußerliche Erscheinungsmöglichkeiten ändern sich immer wieder. Was macht dann die Kontinuität aus, die es ermöglicht ein Individuum von außen und auch aus sich selbst heraus als mit sich ident wahrzunehmen? M. E. besteht diese Kontinuität in den vermutlich immer gleichen Regeln, nach welchen das Ausbalancieren der Widersprüche, die Auswahl aus den Töpfen geschieht und es sind, wenn, dann Regeländerungen, die zu Überraschungen führen („Du bist ja ganz anders!“, „Das hätte ich nie erwartet“ etc.). Dieses Verständnis folgt im Prinzip dem Modell von Paranjpe, Identität als Organisationsprinzip für die Gestaltung von Persönlichkeit zu verstehen, wonach ein großer Teil der Identität sich ändern kann, unbeständig ist, durchaus

⁵⁹ Der Begriff der schöpferischen oder kreativen Zerstörung geht eigentlich auf Friedrich Nietzsche zurück.

unterschiedliche Züge haben kann. Die Organisation der gesamten Persönlichkeit ist aber vielleicht jener Teil der Identität, der subjektiv als eher beständig wahrgenommen wird. Nach einigen Theorien ist übrigens diese Beständigkeit nicht objektiv nachweisbar, sondern lässt sich vermutlich nur als Attribution unseres subjektiven Empfindens begreifen.

8.2.3 *Leitende Merkmale im aktuellen Umgang mit Gütern*

Materielle Güter scheinen eine magische Anziehungskraft zu haben... – Warum? Die Magie der Dinge beruht m. E. einerseits auf den beiden auf den ersten Blick nicht unbedingt magischen Funktionen, der Gebrauchs- und Symbolfunktion, und andererseits auf dem Phänomen der tätigen Auseinandersetzens mit der gegenständlichen Natur und dem Hervorbringen immer neuer, oft auch unvorhergesehener oder unvorhersehbarer Möglichkeiten. Kraft ihrer Symbolfunktion vermitteln Produkte Botschaften, um sowohl Differenzierung als auch Zugehörigkeit zu vermitteln. Kraft ihrer Gebrauchsfunktionen erschließen materielle Güter dem Menschen immer wieder neue Produkte und Möglichkeiten (das Rad als Basiselement für Transport- und Antriebsmaschinen, das Auto als Transport- und Genussmittel, mit dem PC aus jedem Ort in die ganze Welt, Mobiltelefon als Mittel permanent möglicher Kommunikation). Doch macht das bereits das Magische aus?

Der individuelle Umgang – auf der Suche nach Identität

Im vorliegenden Text wird die These verfolgt, diese magische Anziehungskraft durch die Bedeutung materieller Güter für die Entwicklung, das Erleben und den Ausdruck von Identität zu erklären. In dem Maß, wie Güter die materielle Verwirklichung von Ideen und Vorstellungen darstellen, befähigen sie den Menschen, die Differenz zwischen Wirklichem und Möglichem zu reduzieren und gleichzeitig zu erweitern, indem sie immer wieder neue Möglichkeiten und damit neue Differenzen zur Wirklichkeit eröffnen. Ich nenne das die Magie der Dinge, ihre Fähigkeit, ein Vakuum auszufüllen und Funktionen abzudecken, die über den reinen Gebrauchs- und Symbolcharakter hinausgehen und die offensichtlich in unserer Kultur anderweitig nicht abgedeckt werden.

Um dieser Magie eigentlich ziemlich unmagischer, weil meist vertrauter Tatsachen in Form von Alltags-Gegenständen auf die Schliche zu kommen, stellt sich zunächst die Frage, ob diese Magie durch Güter-immanente Eigenschaften oder Fähigkeiten (Gebrauchsfunktion) gelingt oder ob erst die Beziehung eines Individuums zu einem Gut diese Möglichkeiten erschließt.

Zum Wesen des Gutes gehört, dass sich darüber verfügen lässt, gerade dadurch wird es für den Menschen interessant. Die Art eines Gutes ist, obwohl dadurch sein Verwendungszweck meist bestimmt ist (z. B. Staubsauger, Mobiltelefon), nicht ausreichend, um die Möglichkeiten, die es eröffnet, zu definieren. Das deutet darauf hin, dass das über seine Art hinausgehende Wesen eines Gutes eigentlich erst durch seinen Bezug zum Menschen entsteht, z. B. im Eigentum (das Haben), im Erwerb (z. B. Kaufen, Schenken), und/oder in seiner Nutzung liegen kann, wenn neue Möglichkeiten erschlossen werden, die nur mehr indirekt mit dem Gut an sich zu tun haben (z. B. Zeitersparnis, Flexibilität, Spontaneität). Interessante Hinweise können auch aus dem Entledigungsprozess gewonnen werden, die Leichtigkeit oder eben die Nicht-Leichtigkeit, sich von einem Gut zu trennen, „als wär's ein Stück von mir“. Der individuelle Umgang mit Gütern lässt sich also entlang der Handlungskette des Konsumenten beschreiben: Beschaffen, Nutzen und Entledigen. Dadurch bietet sich eine Vielfalt an Möglichkeiten, wie materielle Güter identitätswirksam werden.

Dies hängt einerseits von der Bedeutung ab, die den Gütern dafür zugewiesen werden, und andererseits davon, welche Kraft für die Identitätsgestaltung daraus resultiert.

Im Wesentlichen lassen sich dementsprechend zwei Kategorien unterscheiden, die ich anhand folgender Beispiele, Sprüche und Gedankensprünge verdeutlichen möchte:

- Güterdominanz \Rightarrow Motto „Ich bin was ich habe“ (man ist, was man kauft; Kleider machen Leute; man ist, was man isst \Rightarrow Junk-Food, Junk-Güter \Rightarrow Junk-Ichs?)
- Gestaltungsdominanz \Rightarrow Motto „Ich bin was ich mache“ (*Kommerzielle Ich-Hervorbringungen*, Tageszeitung „Der Standard“ 19.4.2008; *Identitätsmanagement*, Trendbüro 2008; *Lehrgang zum Selfness-Coach*, Institut für Zukunftskompetenz: „man lernt, zu werden, was man ist“, Sept. 2008).

In beiden Kategorien spielt die Beziehung zu Gütern eine wesentliche Rolle, aber gänzlich unterschiedlich: Einmal ist die Beziehung zum Gut von größter Bedeutung (einen Mercedes zu mieten ist nicht dasselbe, wie einen zu haben) und im anderen Fall ist es wichtig, durch Aktivität die Identität in Hinblick auf Ziele oder gesellschaftliche Werte bewusst zu gestalten, die Beziehung zum Gut ist dann eine Folge. So spiegelt der individuelle Umgang mit Gütern in gewisser Weise den kollektiven Umgang wider.

Der kollektive Umgang – Vermarktung statt Verteilung

Der kollektive Umgang lässt sich anhand der Logik des Versorgungssystems und der bestehenden Rahmenbedingungen beschreiben. Die Logik des bestehenden Wirtschaftssystems beruht primär auf der Produktion und Vermarktung von Gütern, nicht in deren optimalen Verteilung und auch nicht in deren optimaler Nutzung. Wie die Reaktionen auf die jüngste Wirtschaftskrise zeigen, wird trotz des Versagens der industriell-kapitalistischen Systemlogik und trotz Ressourcenknappheit und Umweltverschmutzung die Erhaltung von Arbeitsplätzen in der Produktion als zentrales politisches Ziel verfolgt. Nach dieser Logik wäre das ideale Gut das Wegwerfprodukt, dieses gewährt unendlichen Produktionsbedarf. Und so verwundert es nicht, dass im Vordergrund das Kaufen als dominante Beschaffungsart steht, und die Phase der Nutzung verhältnismäßig wenig erforscht ist. Wichtig in einem System des Vermarktens statt Verteilens ist das Wecken von Bedürfnissen, genauer von Bedarf, also von monetarisierten Bedürfnissen, die zum Kauf von Gütern führen. Die Bedürfnisbefriedigung jedoch bleibt die große Unbekannte – und ist für die Erhaltung des bestehenden Wirtschaftssystems auch nicht relevant.

In einer Gesellschaft, die im und vom Überfluss lebt, gewinnt die Entledigungsphase aus Gesundheits- und Umweltschutzgründen an Bedeutung, Güter einfach fallenzulassen, wegzuworfen wird als systemgefährdend erkannt. Die Ent-Sorgung, also das Abnehmen oder Vermeiden von Sorgen aufgrund materieller Güter, soll die Gesellschaft letztlich davor schützen, in ihrem eigenen Unrat zu ersticken. Entsorgungstechnologien sind inzwischen ähnlich komplex wie Produktionstechnologien, daher auch ähnlich aufwendig und teuer. Somit ist das derzeitige Entledigungsverhalten durch die Kapazitäten der abfallwirtschaftlichen Infrastruktur bestimmt, die Erhöhung der Recyclingquote gilt als wichtigstes Ziel („Die EU will eine Recyclinggesellschaft werden“, entsprechend der neuen Abfallrahmenrichtlinie 2008). Der Bürger bekommt neben seiner Rolle als Konsument nun eine weitere wichtige Rolle zugeteilt, die des ordentlichen „Trenners“ – beides ist gut für das Kollektiv, beruhigt das individuelle Gewissen und dient letztlich dazu, das lineare Produktionssystem zu erhalten.

8.3 Die Metaphysische Lücke

8.3.1 Das Phänomen des Mehr-Handelns

Warum lässt sich der Mensch trotz Krise auf diese beiden Funktionen des Konsumierens und Trennens reduzieren, warum ‚spielt‘ er mit? Es gibt viele pragmatische („vernünftige“) Gründe – Arbeitsplätze, Sozialsystem, es besser haben wollen... (Aber sind wir da nicht auf dem Holzweg? Kann es uns denn noch besser gehen?) Darüber hinaus gibt es noch einen ganz anderen Aspekt des Kaufens und Habens – das immer *mehr* Kaufen und das immer mehr Haben. Woran liegt das? Gehlen vermutet einen Antriebsüberschuss, ohne welchen der Mensch als unbestimmtes Mängelwesen vermutlich keine Überlebenschance hätte. Und in gewisser Weise lässt die Geschichte der Menschheit den Schluss zu, dass das Mehr-haben- oder Mehr-machen-wollen als existenznotwendig ein Grundzug des Menschen ist (vgl. Hübner 1991). Der gegenwärtige Mensch und das gegenwärtige Gesellschafts- und Wirtschaftssystem führen, überspitzt ausgedrückt, zu einer knappen Formel: „*Ich – alles – sofort*“, d. h., ich – und damit jeder – soll zu jeder Zeit alles haben bzw. machen können. Daher setzen sich jene Güter am Markt erfolgreich durch, deren Gebrauchsfunktion maximales Convenience- und Mobilitätspotenzial und deren Symbolfunktion maximales Projektions- bzw. Identifikationspotenzial bieten.

Das in der Geschichte der Menschheit wohl erstmals gleichzeitige Aufeinandertreffen von Hedonismus (Ich-Bezogenheit statt Selbstverwirklichung), Humanismus (menschliches Dasein verbessern), Demokratie (gleiche Rechte für alle Bürger) und Kapitalismus/Industrialisierung (Massenproduktion – billige Güter) wird zu einer – zumindest aus ökologischer Sicht – bedrohlichen Allianz: Von einem ethisch-moralischen Standpunkt aus werden alle Menschen als gleich eingestuft, daher sollen auch alle alles haben (können). Dies hätte Folgen auf zwei völlig unterschiedlichen Ebenen. Ein System, das allen Menschen alles ermöglicht, würde aus heutiger Sicht die Tragfähigkeit der Erde übersteigen, es müssten also erneut Verteilungsregeln eingeführt werden – aber wie und durch wen? Das hieße andererseits aber natürlich auch Luxusgüter für alle – damit verlieren sie aber ihr Merkmal, und es müssten neue Mittel gefunden werden, um dieses urmenschliche Phänomen, diese Kulmination des Mehr-sein- oder Mehr-haben-wollens auszudrücken.

Der Mensch ist also in der Lage, „mehr zu handeln“ als für die Befriedigung der Grundbedürfnisse erforderlich wäre – und tut dies auch. Was bringt das und wohin führt das? Benno Hübner stellt als bisheriges Ergebnis des Mehr-Handelns die „Entlastung“ des Menschen in zweierlei Hinsicht fest (vgl. auch Hübner 1991, S. 32), indem der Mensch Folgendes schuf:

- *materielle Güter zu seiner physischen Entlastung*: Das Nutzen der Güter erleichtert die meisten alltäglichen Verrichtungen (Convenience/Bequemlichkeit) und macht Ressourcen frei für anderes, z. B. Befriedigung immaterieller Bedürfnisse. Durch Effizienzgewinne der „Megamaschine“ (Versorgung dank Technik, Arbeitsteilung, Organisation = unser Wirtschaftssystem) sind nur mehr 25% statt 75% des Einkommens (und damit der Arbeitszeit) für die Befriedigung der Grundbedürfnisse erforderlich.
- *Religionen, Ideologien zur metaphysischen Entlastung*: Um Fragen des Sinns des menschlichen Daseins, zur Endlichkeit und wie damit umgegangen werden kann, beantworten zu können, entstanden Religionen. Im Zuge der Aufklärung nahm die Bedeutung der Religionen ab, Krankheit, Leid und Ungerechtigkeit werden nicht mehr als unabänderliche Strafen Gottes gesehen. Man kann sich dagegen wehren, Ideologien lösten Religionen ab, die metaphysische Entlastung verlagert sich in das Diesseits.

Die vollständige Entlastung des Menschen muss letztlich zu *maximaler Freiheit* („frei sein, von“ und „frei sein, zu“) und *maximaler Flexibilität* (alles sein und machen können) führen – beides Ideale unserer westlichen (post-)industriellen Gesellschaft...

Mit jedem neuen Produkt, mit jedem Kauf entstehen eine neue Wirklichkeit und damit neue Möglichkeiten. Die Differenz zwischen Wirklichem und Möglichem hat die Geschichte, die Entwicklung der Menschheit geprägt. Das Mehr-Handeln kann also vermutlich nicht abgestellt werden, im Gegenteil, das Mehr erzeugt sich auch selber, der „Mehr-Gott“ ist allüberall (vgl. Gross 1994, S. 150). Andererseits ist einfach mehr von allem, von materiellen und auch immateriellen Gütern auf Dauer nicht befriedigend, wie viele Beispiele in der Menschheitsgeschichte zeigen – wie also umgehen mit diesem Mehr-Phänomen?

Bedürfnis, Motiv und Bedarf als Triade des menschlichen Antriebs lassen sich – obwohl intensiv beforscht – kaum klar voneinander trennen. Doch während der Antrieb und die Steuerung (auch die Sublimation von Bedürfnissen) des menschlichen Verhaltens zentraler Bestandteil in einigen natur- und verhaltenswissenschaftlichen Disziplinen ist, wird – wie bereits erwähnt – der Befriedigung von Bedürfnissen m. E. vergleichsweise wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit gewidmet. Und m. E. viel zu wenige Forscher gehen der Frage nach was ist, wenn das Bedürfnis befriedigt wurde? Es kann davon ausgegangen werden, dass Bedürfnisse unendlich sind, und dies in zweierlei Hinsicht:

- Unendlich bezogen auf ein bestehendes Bedürfnis: Ein Bedürfnis bleibt weiter bestehen, auch wenn es befriedigt wurde.
- Unendlich bezogen auf zusätzliche Bedürfnisse: Wenn die Befriedigung von bestehenden Bedürfnissen absehbar gesichert ist, entstehen neue Bedürfnisse bzw. werden erzeugt. (Wenn die weitgehend kulturunabhängigen Grund- oder Existenzbedürfnisse gestillt sind, dann lässt sich beim Menschen das Entstehen zusätzlicher Bedürfnisse feststellen, die kulturabhängig sind: Kultur- und Luxusbedürfnisse.)

Das Mehr-Phänomen führt zu dem Schluss, dass der Mensch für seine Handlungen auch mehr braucht als nur konkrete Ursachen und Zweckbezüge, erfahrungsgemäß genügt vielen Menschen rein zweck-orientiertes Handeln auf Dauer nicht, so mancher wehrt sich dagegen, „instrumentalisiert zu werden“. Der Mensch braucht offensichtlich etwas, das über den Zweck hinaus geht, etwas das einzelne Handlungen und Verhaltensweisen verbindet, in einen Zusammenhang bringt – man kann auch sagen, etwas, das Sinn verleiht. Möglicherweise liegt gerade im Unterschied zwischen dem eher biologischen Verhaltensbegriff und dem eher humanwissenschaftlichen Begriff des Handelns. Doch wie kommt Sinn (ein nicht-physisches Phänomen) ins Leben (ein physisches Phänomen)?

8.3.2 Die metaphysische Lücke: Ursache oder Ergebnis des Mehr-Handelns?

Mehr-Handeln war früher Sinn-voll, weil man für das Paradies im Jenseits und für seine Kinder im Diesseits, die es einmal besser haben sollten, arbeitete und litt. Nun, nachdem die „Moderne den Himmel ausgeräumt hat“ und nachdem es den Kindern ohnehin kaum mehr besser gehen kann, fallen diese Sinnstiftungen weg. Dennoch wird weiter mehrgehandelt, obwohl wir statt 75% (wie noch etwa vor 100 Jahren) nur mehr etwa 25% unserer Zeit aufwenden müssen, um unsere Grundbedürfnisse zu decken. Somit stehen uns rund 75% unserer Zeit frei zur Verfügung, Zeit die man „nutzen“ – aber wofür? – oder auch „totschlagen“ kann, Zeit, die für das direkte physische Überleben nicht erforderlich ist und für Nicht-physisches bleibt. Die Produktvielfalt ermöglicht uns eine Denk- und

Handlungsvielfalt, die unsere Handlungsoptionen fast ins Unendliche wachsen lassen. Aber was tun mit dieser Vielfalt an Möglichkeiten? „Optionen sind leere Wahlchancen, wenn die Koordinaten fehlen, die ihnen Sinn geben“ schreibt Ralf Dahrendorf (Dahrendorf 1983, S. 125). Peter Gross diagnostiziert ein „weit aufgerissenes Sinnloch“, „metaphysische Orientierungslosigkeit“ (Gross 1994, S. 16ff.) und sieht den Menschen auf einem „metaphysischen Kreuzzug“ (Gross 1994, S. 109), dessen lebenspraktisches Handeln sich in einer kulturellen und religiösen Leere bewegt (Gross 1994, S. 178).

Zusammengefasst sind es also zwei Fragen, mit welchen man einem metaphysischen Defizit auf die Spur kommen kann:

- *Wofür wird die zunehmende frei verfügbare Zeit verwendet?* Benno Hübner schreibt in seinem Buch „Metaphysik der Langeweile“, „dass die Megamaschine des Kapitalismus den Menschen immer mehr zum Konsumenten reduziert, der sein (durch den Verzicht auf Religion und Tradition) zunehmendes meta-physisches Defizit weitgehend konsumierend kompensiert“ (Hübner 1991, S. 31). In dem Lied „Weil mir so fad is ...“ beschreiben die Wiener Kabarettisten Gerhard Bronner und Helmut Qualtinger bereits 1957 mit schwarzem Humor andere Formen der Kompensation von Langeweile, die zu weit bedenkllicheren Handlungen führen können. So gesehen ist Konsum, Einkaufen als Kompensation, als Beschäftigungstherapie vielleicht die zumindest kollektiv verträglichere Variante. Wie im Übrigen auch Bolz dem Konsum in seinem *Konsumistischen Manifest* positive, weil friedensstiftende und friedenserhaltende Funktionen zuschreibt (vgl. Bolz 2002).
- *Was steht jetzt dort, wo früher Götter und das Jenseits als Sinngeber waren?* Der Mensch muss also „Ersatz finden für die verlorene Orientierung an einen gemeinsamen Gott“ (Lenzen 1987, in Stross 1991, S. 38) und ist „durch den Verlust der Hoffnung auf das Jenseits [...] auf sich selbst und auf andere zurückgeworfen“ (Gross 1994, S. 125). Mit der „Verlagerung der Erlösungsvorstellungen ins Diesseits, hub die Suche des Menschen nach der diesseitigen Identität an, vorher hatte man auf Identität getrost verzichten können, sofern sie – die Seele – nur für die Ewigkeit gerettet blieb“ (Luhmann/Schorr 1982, S. 228). Auf der Suche nach dem Sinn scheint unsere Gesellschaft also das Ich entdeckt zu haben. Das hieße, die volle Verantwortung für sein Tun selbst zu übernehmen. Das hieße aber auch, sich selbst als Zweck und Sinn zu betrachten. Was stellt das für Anforderungen? Wo führt das hin? Was bringt das der Gesellschaft und was bringt das dem Individuum? Ist Identitätsgestaltung ein Leben lang sinnstiftend? Kann das Ich gleichzeitig Sinnstifter und Sinnsucher sein? Braucht der Mensch eine metaphysische Entlastung oder kommt er ohne derartig Unfassbares aus? Macht eine metaphysische Entlastung die Albert Camus'sche Absurdität des Seins weniger absurd?

In der Lücke zwischen der Sinnsuche und der Realität des Sinnlosen sieht Camus das Absurde, den Widerspruch des menschlichen Daseins. Der Mensch kann einen möglicherweise vorhandenen, über sich hinausgehenden Sinn der Welt schwer erkennen und fassen. Der Mensch kann nur begreifen, was innerhalb seiner Grenzen liegt, „ist Opfer seiner Wahrheiten. Hat er sie einmal erkannt, so kann er sich von ihnen nicht frei machen. Man muss eine Kleinigkeit bezahlen. Ein Mensch dem das Absurde bewusst geworden ist, bleibt für immer daran gebunden“ (Camus 1959, S. 39). D. h., er kann die Absurdität nicht auflösen, aber er kann lernen, damit umzugehen.

Sinn im Diesseits müsste also den Umgang mit der Absurdität des Daseins erleichtern, Orientierung bieten, Werte und Priorisierungen ermöglichen, Langeweile vermeiden. Die Frage ist nun, ob die Beschäftigung mit dem eigenen Ich und dessen Verwirklichung geeig-

net sind, diese Anforderungen zu erfüllen. Sich immer mehr mit sich selbst zu beschäftigen fällt dem Menschen nicht leicht, er weicht sich aus, er kompensiert. Die Folge sind höchste Emsigkeit und Hektik oder Krankheit:

1. Kompensation durch Freizeitstress (Nicht eines, sondern eine Vielzahl an Hobbies, Wellness & Beauty, Shopping als Freizeitbeschäftigung, Geht's der Wirtschaft gut, geht's uns allen gut, usf.);
2. Kompensation durch Arbeitsstress (Arbeit als immer wichtigerer Wert – aber wo soll das hinführen, wenn immer weniger Arbeit erforderlich ist?);
3. psychische Krankheiten (Suchtverhalten, Depressionen, Müllwohnungen).

Daher darf angenommen werden, dass das Konzept der Identitätsfindung und -gestaltung nicht ausreicht, um den Menschen metaphysisch zu entlasten. Sinnstiftung und damit metaphysische Entlastung müsste daher durch etwas gelingen, das zwar eine Verknüpfung mit dem eigenen Selbst und der „so höhnischen Vernunft“ (Camus 1959, S. 57) ermöglicht, aber außerhalb des eigenen Ich liegt. Dies können einzelne andere Menschen, ein Kollektiv, nicht-menschliche Lebewesen, die natürliche Umwelt oder auch Aufgaben sein, die man als sinnstiftend wahrnimmt. Was kann Kultur in diesem Zusammenhang leisten?

8.3.3 *Sinnstiftung und Entlastung als Funktionen von Kultur?*

Die Entdeckung und Bedeutungserhöhung des Ich hat Konsequenzen sowohl für Individuen wie auch für Kollektive. Was ist gut, richtig und wichtig im Leben eines Einzelnen und in einer Gemeinschaft, in der Gesellschaft? Wie kann Egoismus und Anarchie vorgebeugt werden? Wie kann sichergestellt werden, dass Ich-Jagd und Ich-Gestaltung nicht zu einem Rückschritt der Gesellschaft führen?

Wenn Gross mit seiner Vermutung recht hat, dass der Mensch „nicht mehr genau [weiß], was er will, weil er nicht mehr genau weiß, was er soll“ (Gross 1994, S. 32), dann liegt es möglicherweise auch am Versagen des Kollektivs, der Kultur, die vielleicht zu viele „Solls“, also Werte bereithält, zu wenig Hilfen für Priorisierungen bietet und daher zu viel an Beliebigkeit zulässt.

Eine Kultur, die das Ich und seine Individualisierung in den Vordergrund rückt und in welcher für sämtliche Bedürfnisse und Bedürfniswidersprüche standardisierte materielle Antworten in Form von Gütern und mittels Gütern virtuelle Antworten (virtuelle soziale Netzwerke, Facebook, Second Life) entwickelt werden, ist offensichtlich zwar weltweit anschlussfähig, verliert aber zunehmend den Zusammenhang mit jener Kultur, in welche man physisch eingebettet ist. Eine solche Global-Kultur führt aber vermutlich nicht unbedingt zu Vielfalt, sondern – wie andernorts bereits erwähnt – zu immer weniger Unterschieden, zu immer mehr Ähnlichkeiten in den Strategien der Ich-Entwicklung.

Neben dem Himmel, dem Jenseits, verliert nun auch die Nähe, die umgebende Region zunehmend an Bedeutung. Was kann eine solche Kultur hinsichtlich Sinnstiftung und metaphysischer Entlastung leisten? Erfüllt eine Weltkultur ihre Funktion als Rahmen für die Einbettung eines Individuums in das Kollektiv, die Funktion einer kollektiven Identität, eines Wir-Gefühls?

Nach der Aufklärung kann eine Weltkultur sich nicht mehr über Erlösungsvorstellungen im Jenseits profilieren, sondern ist dem Diesseits ausgeliefert. Die Zuwendung zum Materiellen, zum physisch Machbaren ist die logische Antwort. Die Dauerhaftigkeit dieser Strategie ist allerdings mit der Tragfähigkeit der Erde beschränkt. Die Frage ist nun, ob die ent-

stehende Welt-Kultur einen Rahmen bietet, innerhalb welchem diese Erkenntnis handlungswirksam wird. „Jeder/m alles“ ist die gemeinsame Formel, jenes Prinzip, hinsichtlich dessen Realisierung erstaunliche Einigkeit zwischen Wirtschaft, Politik und NGOs besteht. Diese Formel ist zwar moralisch und ethisch gut begründbar, aber angesichts der Begrenztheit der Lebensgrundlagen möglicherweise nicht realisierbar. Ist es fair, den Menschen dann diese Vision anzubieten? Was kann für eine Kultur der Nachhaltigkeit daraus gelernt werden?

8.4 Überlegungen im Zusammenhang mit Nachhaltigkeit

Angesichts der realen und drohenden Krisen ist dem Welt-Kollektiv wohl klar, dass sich etwas ändern muss. Es werden neue Ethiken verlangt (z. B. CSR, Global Marshallplan, ökosoziale Marktwirtschaft), aber nicht, um wirklich etwas an der Systemlogik zu verändern, sondern um unerwünschte Konsequenzen vermeidbar zu machen. Die Metaphysische Lücke entpuppt sich als ideales Konsummotiv. Solange ein metaphysisches Vakuum besteht, wird sich im besten Fall vermutlich der Kapitalismus gepaart mit Industrialisierung, Standardisierung und Kommerzialisierung nahezu aller Lebensbereiche durchsetzen, um das Bedürfnis nach Mehr durch privaten Konsum aufzufüllen. Im schlechtesten Fall muss mit Zunahme von Gewalt gerechnet werden – entweder aus dem Bewusstsein dieses metaphysischen Defizits heraus (die Perspektiven- bzw. Sinnlosigkeit des Daseins) oder aufgrund extremistischer religiöser oder ideologischer Ansprüche.

Als neue Universalkultur lässt sich die gegenwärtige Konsumkultur der reichen Länder aber nicht realisieren, dazu gibt es zu wenig natürliche Ressourcen. Ein kultureller Wandel, der zu einem anderen Umgang mit Ressourcen und Gütern führt, ist jedenfalls erforderlich, wenn Terror und Armut bekämpft werden sollen.

Wie eingangs erwähnt, kann kultureller Wandel, können Änderungen von habitualisiertem Verhalten durch Neues (und auch Not lässt sich letztlich so betrachten) ausgelöst, aber dennoch nicht gesteuert werden. Das Neue weckt auf – löst Interesse aus, kann zu neuem individuellen und kollektivem Verhalten führen. Es stellt sich also die Frage, wie dieses Neue in eine Kultur kommt. Neues kann von Außen und auch aus dem Inneren eines Systems, also sowohl einer Gesellschaft als auch eines Individuums kommen.

- Neues von außen: Neue Güter, neue Rahmenbedingungen, z. B. Katastrophen, Not, Änderungen der Macht- oder Beziehungsstrukturen, können zu neuem Verhalten zwingen oder ermöglichen es.
- Neues von innen: Durch Zweifeln, Unruhestiftung, Sinnfrage, neue Gedanken, Ideen, Visionen, Träume usf. entwickelt sich Neues („emergiert“ sozusagen) oder entsteht zumindest das Bedürfnis nach etwas Neuem.

Der Mensch ist ein Lebewesen, das die Orientierung nach außen nicht nur braucht (z. B. für Nahrungsmittel) sondern offensichtlich auch sucht. Auch Neues von innen entsteht durch die Auseinandersetzung mit dem Außen. Dabei kann es sich um andere Menschen oder um den Menschen übergeordnete, höhere Ideen handeln. Diese Ansatzpunkte können für einen kulturellen Wandel nutzbar gemacht (instrumentalisiert) werden⁶⁰:

⁶⁰ Sustainable Consumption Roundtable by SDC and NCC, 2006, United Kingdom.

- Orientierung an anderen Menschen: Das Motto *I will if you will* beruht darauf, dass „der Andere“ die motivationale Quelle für das Handeln von Individuen ist.
- Orientierung an einer höheren Idee: Das Motto *Show people they're part of something bigger* beruht darauf, dass eine übergeordnete Idee, ein übergeordnetes Konzept motivationale Quelle für das Handeln von Individuen ist.

Meines Erachtens drücken diese Ansätze zwar nichts wirklich Neues aus, zeigen jedoch die beiden wesentlichen Elemente auf, die für einen kulturellen Wandel erforderlich sind: Nicht nur ein Individuum, sondern der Andere, viele Andere müssen das erwünschte Verhalten als verbindlich anerkennen und realisieren. Und es braucht etwas dem konkreten, praktischen Tun Übergeordnetes, das kollektiv sinnstiftend wirkt. Die Frage ist nun, ob Nachhaltigkeit diese „regulative Idee“ sein kann. Eine weitere Frage ist, wie Nachhaltigkeit gesellschaftlich, kulturell in einer Form anschlussfähig werden kann, dass sich nicht nur Handlungsweisen Einzelner, sondern kollektive Verhaltensmuster ändern. Die meisten Bemühungen um nachhaltige Verhaltensmuster verfolgen im Wesentlichen eine der nachstehenden Strategien:

- Nachhaltigkeit als Konzept des „*Weniger ist mehr*“: Ökologisch betrachtet wäre es eine Lösung, das „Mehr-Handeln und das Bedürfnis nach mehr Möglichkeiten“ zu reduzieren. Aber mehr Handeln und mehr Möglichkeiten sind vermutlich urmenschlich, können vermutlich nicht „abgestellt“ werden. Anforderungen an Verhaltensänderungen müssen dies berücksichtigen, wenn neues Verhalten habitualisiert werden soll, „mehr Handeln und mehr Möglichkeiten“ muss für uns und auch für nachfolgende Generationen gelten dürfen.
- Nachhaltigkeit als (neuer) Sinnstifter: Nachhaltigkeit ist offensichtlich geeignet dem menschlichen Tun so etwas wie einen (kollektiven) Sinn zu geben. Motto: „Wir alle im Interesse von uns allen und der Natur“. Genügt dem Individuum ein kollektiver Sinn? Nachhaltigkeit müsste vermutlich auch in der Lage sein, individuelles Handeln zu beeinflussen, und das gelingt angesichts des Zurückgeworfen-seins auf sich selbst vermutlich nur, wenn Nachhaltigkeit auch identitätsstiftend wirkt.
- Nachhaltigkeit als neuer Wertmaßstab: Nachhaltigkeit kann auch als ein Instrument verstanden werden, mit welchem sich gut und schlecht, richtig und falsch (wieder) unterscheiden lassen. Wenn etwas nachhaltig ist, ist es gut, richtig. Auf Basis dieses Verständnisses von Nachhaltigkeit entstand und entsteht z. B. eine Vielfalt an Kriterien und Bewertungsinstrumenten für Güter (wie z. B. die Produktlebenszyklusanalyse – LCA als ISO-Norm, der ökologische Rucksack, Ecopoints), für Unternehmen, für Konsumstile, die bei Entscheidungen helfen und den einzelnen Menschen von Verantwortung entlasten (sollen). Aber wer (welche Wissenschaftler, Politiker, Familienväter, Ärzte, Biologinnen?) weiß was richtig, was im Interesse aller und der Natur ist? Wer ist befugt, das zu bestimmen?

Angesichts des unveränderten Wirtschaftens und Konsumierens trotz der Bemühungen in den letzten 20 bis 30 Jahren um einen Wandel zu einer nachhaltigeren Entwicklung stellt sich die Frage nach dem warum. Findet nicht eine Instrumentalisierung der Idee durch die herrschenden Mächte statt? Das Konzept stammt schließlich nicht aus den armen Ländern dieser Welt...

Derzeit besteht m. E. die Gefahr, dass die Kernidee der Nachhaltigkeit zwischen Ideologie und Placebo entwertet bzw. entleert wird. Als Placebo wird Nachhaltigkeit in eine Kul-

tur problemlos integriert werden können, ohne wirklich etwas zu ändern. Als Ideologie steht Nachhaltigkeit in Konkurrenz mit anderen Ideologien, die in einer pluralistischen Gesellschaft als eine von mehreren Optionen zur Wahl stehen. Die Frage ist dann, welche individuellen Bedürfnisse das Konzept der Nachhaltigkeit besser befriedigt als andere Ideologien. Und wie kann eine Kultur verhindern, dass nicht wieder wie früher durch Ideologien und Religionen Unheil angerichtet wird?

Im Zusammenhang mit der Entwicklung eines kulturellen Zuganges zu Nachhaltigkeit dürfen nicht physische, also metaphysische Phänomene nicht ignoriert werden. Gegenstand der Metaphysik sind die nicht mess- und wahrnehmbaren Bereiche und die diesen zugrunde liegenden Bereiche der Wirklichkeit. Meta-Physik als die Suche nach ersten Gründen und letzten Fragen, nach Sinn und Zweck der gesamten Wirklichkeit und allen Seins ist vom menschlichen Wesen, Handeln und Erleben nicht zu trennen. Ihr Ziel ist es, Erkenntnisse außerhalb der Grenzen der sinnlichen Erfahrung zu gewinnen, die Wesenheiten abstrakter Begriffe (Tugend, Wahrheit, Freundschaft, Treue, Mut, Tapferkeit, Schönheit, etc.), Wertbegriffe (das Gute, das Böse, das Schlechte, das Richtige, das Falsche), Daseins- und Handlungserklärungen (z. B. Ursache, Sinn, Diesseits, Jenseits) zu erfassen.

Es ist die herrschende Kultur, die bestimmt, welche metaphysischen Fragen für eine Gesellschaft jeweils relevant sind und welche Rolle diese wiederum für die Kultur spielen. Nachhaltigkeit hat es jedenfalls geschafft, dass metaphysische Fragen (wie z. B.: Was ist Gerechtigkeit, Sicherheit, Verantwortung, Entwicklung, Fortschritt, Glück, etc.?) und das unauflösliche Mensch-Natur-Verhältnis wieder größere Bedeutung haben als noch vor 20 Jahren.

Kultureller Wandel und nachhaltige Entwicklung verlangen Menschen, die anders denken bzw. die darüber nachdenken, wie anders gedacht und gehandelt werden kann. Und, noch wichtiger, wie in einer ganzen Gesellschaft anders gedacht und gehandelt werden könnte, um eine befriedigende Lebensqualität für alle Menschen sicherzustellen. Das gemeinsame Thema „Kulturelle Nachhaltigkeit“ stellt daher eine inter- und transdisziplinäre Herausforderung dar, der – vielleicht nur zunächst? – mit anderen wissenschaftlichen Zugängen und anderen Formen der wissenschaftlichen Kommunikation begegnet werden müsste.

Literatur

- Bolz, N. (1999): Die Konformisten des Andersseins: Ende der Kritik. München
- Bolz, N. (2002): Das konsumistische Manifest. München
- Camus, A. (1959): Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Reinbek b. Hamburg
- Dahrendorf, R. (1983): Die Chancen der Krise. Über die Zukunft des Liberalismus. Stuttgart
- Erikson, E. H. (1980). Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Frankfurt am Main
- Geertz, C. (1996): Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien
- Gehlen, A. (1974): Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940]. Frankfurt am Main
- Gross, P. (1994): Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt am Main
- Hausser, K. (1995): Identitätspsychologie. Berlin u. a.

- Heintel, P. (2007): Über Nachhaltigkeit. Geschichtsphilosophische Reflexionen. In Krainer, L.; Trattinig, R. (Hg.): Kulturelle Nachhaltigkeit. Konzepte, Perspektiven, Positionen. München, S. 37-167
- Heintel, P.; Berger, W. (1998): Die Organisation der Philosophen. Frankfurt am Main
- Hübner, B. (1991): Der de-projizierte Mensch. Metaphysik der Langeweile. Wien
- Hübner, R.; Himpelmann, M.; Melnitzky, S.; Stahel, W. R.; Hübner, H. (2005): Reprocessing gebrauchter Güter – eine Strategie der Nachhaltigkeit und ihre Auswirkungen auf die Lieferketten in einer Fabrik der Zukunft. Wien (Bundesministeriums für Verkehr, Innovation und Technologie (Hg.): Berichte aus Energie- und Umweltforschung, Nr. 33/2006)
- Krappmann, L. (1980): Identität – ein Bildungsprozess? In: Grohs, G.; Goldschmidt, D. (Hg.): Kulturelle Identität im Wandel. Beiträge zum Verhältnis von Bildung, Entwicklung und Religion. Dietrich Goldschmidt zum 65. Geburtstag. Stuttgart, S. 99-118
- Lenzen, D. (1987): Heilige Identität – Identität des Heiligen. In: Wulf, C.; Kamper, D. (Hg.): Das Heilige. Frankfurt am Main, S. 318-327
- Liessmann, K. P. (2001): Denken und Leben I. CD-ROM. ORF Wien
- Luckmann, Th.; Dreher, J. (2007): Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Konstanz
- Luhmann, N.; Schorr, K. E. (1982): Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Fragen an die Pädagogik. Frankfurt am Main
- Mollenhauer, K. (1983): Vergessene Zusammenhänge. Über Kultur und Erziehung. München
- Paranjpe, A. C. (1975): In Search of Identity. New York
- Ropohl, G. (1999): Allgemeine Technologie. Eine Systemtheorie der Technik. 2. Aufl. München/Wien
- Seubold, G. (2006): Destruktionen der Kultur. Philosophischer Versuch über Kulturheuchler, Kulturflüchter und Kulturfolger. Bonn
- Stahel, W. R. (2006): Die Performance-Economy. Hampshire/New York
- Stahel, W. R.; Giardini, O. (2000): Die Performance-Gesellschaft. Chancen und Risiken beim Übergang zur Service Economy. Marburg
- Steinhilper, R. (1999): Produktrecycling. Vielfachnutzen durch Mehrfachnutzung. Stuttgart
- Stross, A. M. (1991): Ich-Identität zwischen Fiktion und Konstruktion. Berlin
- Weismüller, C. (1999): Jean-Paul Sartres Philosophie der Dinge. Zur Wende von Jean-Paul Sartres Kritik der dialektischen Vernunft sowie zu einer Psychoanalyse der Dinge. Düsseldorf
- Zweig, S.; Michels, V. (1976): Die Monotonisierung der Welt. Aufsätze und Vorträge. Frankfurt am Main

9 Im Spannungsfeld von internationaler ökonomischer Verflechtung und sozio-kultureller Globalisierung

Jan S. Kowalski & Axel J. Schaffer

9.1 Motivation

Wir leben in einer globalen Wirtschaft und Gesellschaft in der die Barrieren für die Mobilität der Güter fast nicht mehr existieren, Barrieren für die Mobilität des Kapitals für direkte Investitionen und für Portfolioanlagen so gut wie nicht mehr vorhanden sind, und in der die Barrieren für die Freizügigkeit der Menschen zwar noch als Hindernisse betrachtet werden, aber tendenziell auch reduziert werden.

Die Art und Weise wie die Menschen Güter produzieren, konsumieren und ihr Leben insgesamt gestalten wird zunehmend uniform und immer stärker durch neue Technologien determiniert. Die Richtung der durch Technologie getriebenen Diffusion neuer Verhaltens- und Lebensformen ist in der Regel von den postindustriellen Volkswirtschaften zu den neu entstehenden Marktwirtschaften. Die Kanäle für die Transmission der Produktions-, Konsum- und schließlich Lebensmuster sind zahlreich, aber der Außenhandel und die direkten Auslandsinvestitionen spielen dabei eine entscheidende Rolle.

Die Bedeutung von Ex- und Importen für den kulturellen Wandel ist offensichtlich, da kulturelle Eigenschaften in vielen Ex- bzw. Importgütern inhärent sind. Dies gilt nicht nur für den Handel mit Kulturgütern im engeren Sinn, sondern für ein breites Spektrum an privaten Konsum- und Gebrauchsgütern, denen immer auch ein bestimmtes Konsummuster innewohnt. Durch die Handelsströme verbreiten sich somit, verkörpert in exportierten Waren und Dienstleistungen (in der Folge zusammenfassend als Güter bezeichnet), technische Neuerungen samt deren Wirkung auf die Konsumenten im Einzelnen und die Gesellschaft im Ganzen.

Eine ähnlich bedeutsame Rolle kommt den Auslandsinvestitionen auf der Produktionsseite zu. Sie treiben die Diffusion neuer Fertigungstechniken, Organisationsformen, Managementroutinen zwischen den Staaten voran, und initiieren somit unumkehrbare Änderungsprozesse für Wirtschaft und Gesellschaft.

Aus diesem Kontext ergeben sich zwei wesentliche Fragestellungen. Ersten stellt sich die Frage, ob die internationale Verflechtung der Märkte mit einer Internationalisierung (und möglicherweise Uniformierung) des sozio-kulturellen Lebensbereiches einhergeht. Erste Analysen deuten darauf hin, dass diese Frage eher zu bejahen als zu verneinen ist. Daraus ergibt sich, zweitens, die Frage nach einer Bewertung dieses Befundes. Zur Bewertung bieten sich zwei Vorgehensweisen an. Zum einen kann die sozio-kulturelle Globalisierung durch Interviews mit der betroffenen Bevölkerung einer direkten Bewertung unterzogen werden. Zum anderen lässt sich eine indirekte Bewertung anhand objektiv messbarer Kriterien durch die Verwendung statistischer Analysen durchführen. Die vorgestellte Arbeit konzentriert sich auf die zweite Alternative und untersucht, ob es für einen positiven Zusammenhang von zunehmender Globalisierung und „Happiness“ einen statistisch begründeten Anfangsverdacht gibt, der weiterführende Analysen rechtfertigt.

9.2 Abgrenzung

Moderne Volkswirtschaften sind wesentlich durch Ihre enge Verflechtung mit anderen Ökonomien charakterisiert. In Zeiten günstiger Konjunktur verstärken sich dadurch Wachstumseffekte. Die weltweiten Folgen der Finanzkrise belegen aber eindrucksvoll, dass offene Ökonomien umgekehrt auch besonders anfällig für Krisen sind, die durch exogene Schocks hervorgerufen werden.

Der Grad der Offenheit, bzw. der internationalen Verflechtung wird im Allgemeinen durch zusammengesetzte Indikatoren abgebildet. Diese tragen der Komplexität der Verflechtungen, die auf mehreren Ebenen der Volkswirtschaft zu beobachten sind, Rechnung. Der Maastricht Globalisation Index (MGI) bildet die ökonomische Verflechtung beispielsweise durch Ex- und Importe sowie ausländische Kapitalflüsse und Anlagevermögen (jeweils als Anteil am BIP) ab (vgl. Martens/Raza 2008; Martens/Zywietz 2006). In Anlehnung an den von der Konjunkturforschungsstelle der ETH Zürich erstellten KOF Globalisierungsindex können darüber hinaus auch Zölle, Abgaben und Steuern in einen Index aufgenommen werden, um den Grad der Offenheit auch anhand institutioneller Handelsschranken zu dokumentieren (vgl. Dreher 2006). Die Weltbank sieht schließlich die Notwendigkeit, die Höhe der staatlichen Forderungen und Verpflichtungen gegenüber dem Ausland in einen Globalisierungsindex zu integrieren (vgl. World Bank 2008).

Der hier vorgestellte Beitrag folgt bei der Abgrenzung der internationalen ökonomischen Verflechtung dem Konzept des KOF Globalisierungsindex, so dass der entsprechende Indikator aus den in Tabelle 9.1 aufgeführten Variablen und Gewichtungen resultiert.

Unter sozio-kultureller Globalisierung wird im Folgenden das Phänomen einer kontinuierlichen Standardisierung des Alltags verstanden. Dies manifestiert sich z. B. in einer zunehmenden Vereinheitlichung von Kommunikations-, Ess- und Wohngewohnheiten oder einem stetig wachsenden internationalen Tourismus bis hin zu verstärkten Migrationsaktivitäten (vgl. Robertson/Winter 2000; UNESCO 2000). Der hier zur Anwendung kommende sozio-kulturelle Globalisierungsindex greift diese Punkte auf und setzt sie gemäß der in Tabelle 9.1 wiedergegebenen Gewichtung zusammen.

Die Auswahl der Variablen und die Festsetzung der Gewichte resultiert aus einer Komponentenanalyse und sind dadurch aus statistischer Perspektive abgesichert (vgl. Dreher 2006). Dennoch verstehen sich die vorgestellten Indikatoren nicht als endgültiges Instrument, um gleich eines *deus ex machina* alle Elemente der Globalisierung aufzunehmen und abzubilden. Vielmehr können sie, wie jeder andere Indikator, nur Teilaspekte der Globalisierung widerspiegeln und bleiben somit unvollständig.

Dies gilt in besonderem Maße für die sozio-kulturelle Globalisierung, die schon alleine durch den Begriff des Kulturellen sehr weitläufig und nahezu unmöglich vollständig darstellbar ist. Falls sich aber, wie wir denken, eine statistische Einbettung globaler ökonomischer wie (sozio-) kultureller Trends als prinzipiell sinnvoll erweist, bleibt keine Wahl, als sich solange mit einem unvollkommenen Indikator zu begnügen, bis ein etwas weniger unvollkommener gefunden wird.

Die ökonomisch stärksten Verflechtungen ergeben sich, diesem Indikator folgend, für Irland und die Beneluxländer. Diese Länder weisen auch hohe Werte für den sozio-kulturellen Indikator auf. Allerdings finden sich hier in der Spitzengruppe auch Neuseeland und die Schweiz.

Tabelle 9.1: Zusammengesetzte Indikatoren der internationalen ökonomischen Verflechtung und der sozio-kulturellen Globalisierung

Variablen	Gewichtung
Indikator der internationalen ökonomischen Verflechtung	
Handelsvolumen (Exporte + Importe) ^{1,2}	9,5%
Direkte Auslandsinvestitionen, jährliche Zahlungsströme ¹	10,0%
Direkte Auslandsinvestitionen, Anlagevermögen ¹	11,5%
Portfolioinvestitionen ¹	8,5%
An Ausländer gezahlte Primäreinkommen ¹	10,5%
Versteckte Handelsbarrieren ³	10,5%
Zollgebühren	14,5%
Steuern und Abgaben auf Handelsware	12,5%
Restriktionen des Kapitalverkehrs	12,5%
	100,0%
Sozio-kultureller Globalisierungsindikator	
Internationale Telefongespräche	8,7%
Private Transferzahlungen ¹	1,0%
Internationaler Tourismus	8,7%
Ausländische Bevölkerung (Anteil an der Gesamtbevölkerung)	6,7%
Internationaler Briefverkehr	8,7%
Internetnutzer (je 1000 Einwohner)	12,0%
TV Nutzer (je 1000 Einwohner)	12,0%
Handel mit internationalen Zeitungen ¹	9,3%
Anzahl von McDonald's Restaurants (je 1000 Einwohner)	12,3%
Anzahl von IKEA Möbelhäusern	12,7%
Handel mit Büchern ¹	8,0%
	100,0%

¹ Gemessen als prozentualer Anteil am jeweiligen nationalen BIP

² Ohne Handel mit Zeitungen und Büchern

³ z.B. administrative Handelshemmnisse

Quelle: Dreher 2006; Dreher/Gaston/Martens 2008

Um die Bedeutung der ökonomischen bzw. sozio-kulturellen Globalisierung zu bewerten, untersucht der vorliegende Beitrag, ob sich ein statistisch signifikanter Zusammenhang von Globalisierungstrends und nationaler Happiness erkennen lässt. Die Operationalisierung der Happiness orientiert sich auf weltweiten Untersuchungen, deren Ergebnisse von der Erasmus Universität Rotterdam auf einer Datenbank der weltweiten Happiness zur Verfügung stehen (vgl. Kalmijn/Veenhoven 2005; Veenhoven 2009). Die Bewertung der Happiness erfolgt anhand individueller Einschätzungen über die Lebensqualität insgesamt. Zur

Beantwortung der Frage „How happy do you feel as you live now?“ können die Befragten unter fünf möglichen Antworten wählen: „very happy“, „fairly happy“, „neither happy nor unhappy“, „fairly unhappy“ und „very unhappy“ wodurch sich zunächst eine Skalierung von 1 (very unhappy) bis 5 (very happy) ergibt. Durch die Auswertung zusätzlicher Fragen, z. B. zu verschiedenen Lebensbereichen oder zur Zufriedenheit (satisfaction), lässt sich die individuelle Skalierung schließlich auf 10 Stufen erweitern (vgl. Veenhoven 1993). Für das Jahr 2006 weisen Dänemark und Mexiko mit einem Durchschnittswert knapp über 8 die höchste Happiness auf.

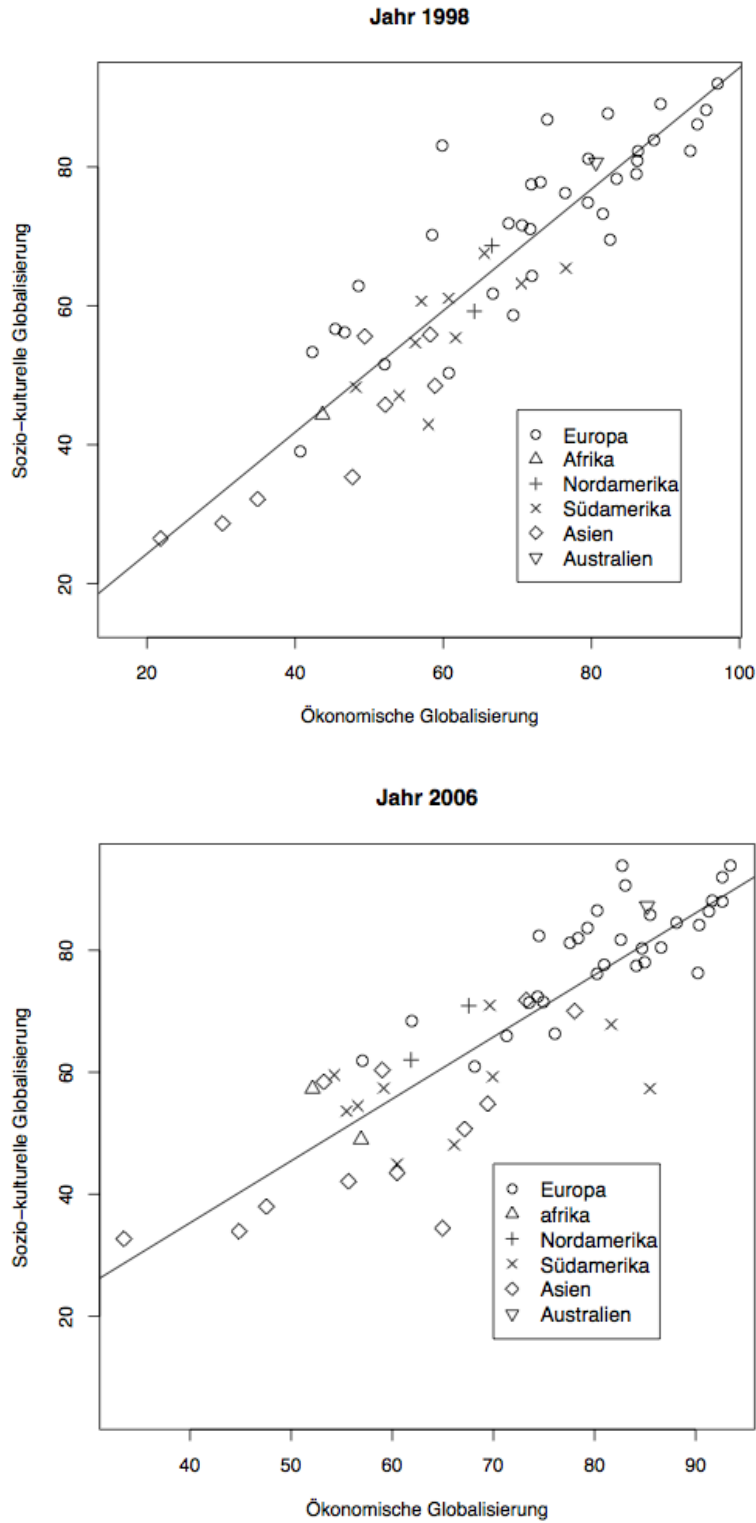
9.3 Interdependenzen

Unter Berücksichtigung der oben durchgeführten Abgrenzung der internationalen ökonomischen Verflechtung, sozio-kulturellen Globalisierung und Happiness untersucht Abschnitt 9.3 die Interdependenzen dieser drei Bereiche. In einem ersten Schritt wird der Zusammenhang zwischen internationaler ökonomischer Verflechtung und sozio-kultureller Globalisierung näher beleuchtet. Es ist anzunehmen, dass weder der Austausch von Gütern noch das Engagement ausländischer Firmen in Form von Direktinvestitionen alleine auf die ökonomische Sphäre begrenzt bleiben. Vielmehr ermöglichen neue Produkte und Prozesse die Realisierung anderer Aktivitätsmuster, die zwar insbesondere marktliche Aktivitäten betreffen, darauf aber nicht beschränkt bleiben. Dieser Trend wird durch die moderne Kommunikationstechnologien noch verstärkt, da diese die gegenseitige Anpassung von Aktivitätsmustern beschleunigt und nachfolgend eine wiederum erhöhte Nachfrage an ausländischen Gütern entfaltet. Die diesbezügliche Hypothese unterstellt daher einen engen Zusammenhang zwischen internationaler ökonomischer Verflechtung und sozio-kultureller Globalisierung.

Abbildung 9.1 (oben) zeigt für ca. 60 Länder die internationale ökonomische Verflechtung (abgetragen an der x-Achse) sowie den Grad der sozio-kulturellen Globalisierung (y-Achse) im Jahr 1998. Für die abgetragenen Indikatoren ergibt sich ein eindeutig linearer Zusammenhang mit einem Regressionskoeffizienten nach Pearson von 0,90. Dieses Ergebnis ist zudem hochsignifikant (p -value $< 0,001$). Die Berechnungen bestätigen somit für das Jahr 1998 die oben aufgestellte Hypothese.

Spannend ist nun die Frage, ob eine weitergehende ökonomische Verflechtung auch eine noch stärkere sozio-kulturelle Globalisierung nach sich zieht oder ob letztere auf einem bestimmten Niveau verharrt. Dazu wird die gleiche Schätzung nochmals für das Jahr 2006 durchgeführt. Die Ergebnisse (dargestellt im unteren Teil von Abbildung 9) zeigen erneut einen linearen (hochsignifikanten) Zusammenhang der beiden Größen (Pearson Regressionskoeffizient 0,88, p -value $< 0,001$). Dabei ist zu beachten, dass die Trends einer wachsenden internationalen ökonomischen Verflechtung einerseits, und einer kontinuierlich zunehmenden sozio-kulturellen Globalisierung andererseits, zwischen 1998 und 2006 für die betrachteten Länder anhielten. Gemessen an den gewählten Indikatoren haben die internationale ökonomische Verflechtung sowie die sozio-kulturelle Globalisierung in diesem Zeitraum um 8,5% bzw. 6,1% zugenommen.

Abbildung 9.1: Internationale ökonomische Verflechtung und sozio-kulturelle Globalisierung, 1998 und 2006



Quelle: Eigene Berechnung

Kritisch ist anzumerken, dass der starke Zusammenhang beider Indikatoren teilweise in deren Zusammensetzung begründet ist. Auch wenn der Handel mit Zeitungen und Büchern aus dem ökonomischen Indikator bewusst herausgenommen wurde (siehe Tabelle 1) stehen hinter der Durchdringung von Mc Donald's und IKEA, die im Rahmen der sozio-kulturellen Globalisierung sicher als ein Merkmal für eine sich angleichende Ess- und Wohnkultur taugen, natürlich Auslandsinvestitionen dieser Unternehmen, die sich im Indikator der internationalen ökonomischen Verflechtung wieder finden. Zudem ist die Wahl der betrachteten Länder durch die Datenverfügbarkeit (bezüglich der Globalisierungs- und Happiness Indices) vorselektiert.

Die Hauptaussage, wonach sich ökonomische internationale Verflechtung und sozio-kulturelle Globalisierung gegenseitig bedingen, bezieht sich daher nur auf die hier untersuchten Länder, die im Anhang aufgelistet sind.

Der zweite Schritt sieht nun eine Analyse der Verflechtung von Globalisierung und Happiness vor. Aufgrund der hohen Korrelation von ökonomischer Verflechtung und sozio-kultureller Globalisierung konzentrieren wir uns im Folgenden auf die Beziehung zwischen der internationalen ökonomischen Verflechtung und der Happiness.⁶¹

Die Intuition ist dieses Mal nicht eindeutig. Für einen positiven Zusammenhang von Globalisierung und Happiness spricht, dass die Globalisierung in vielen Ländern mit einem wachsenden ökonomischen Wohlstand einhergeht, der sich wiederum in vielen Fällen positiv auf die Happiness auswirkt (vgl. Bolle/Okhrin/Vogel 2009; Caporale et al. 2009). Umgekehrt belegen jedoch einige Studien, dass Einkommenszuwächse nicht per se als happiness-fördernd angesehen werden können (vgl. Becchetti/Rosetti 2009; Rojas 2007).

Die statistischen Ergebnisse können die Unsicherheit nicht endgültig beseitigen. Zunächst lässt sich für das Jahr 1998, wie in Abbildung 9.2 (oben) illustriert, ein eindeutig positiver und hochsignifikanter Zusammenhang zwischen dem Grad der internationalen ökonomischen Verflechtung und der Happiness nachweisen (Korrelationskoeffizient nach Pearson: 0,47, p-value < 0,001). Nationen mit einem höheren Grad an sozio-kultureller Globalisierung weisen somit tendentiell auch eine höhere Happiness auf.

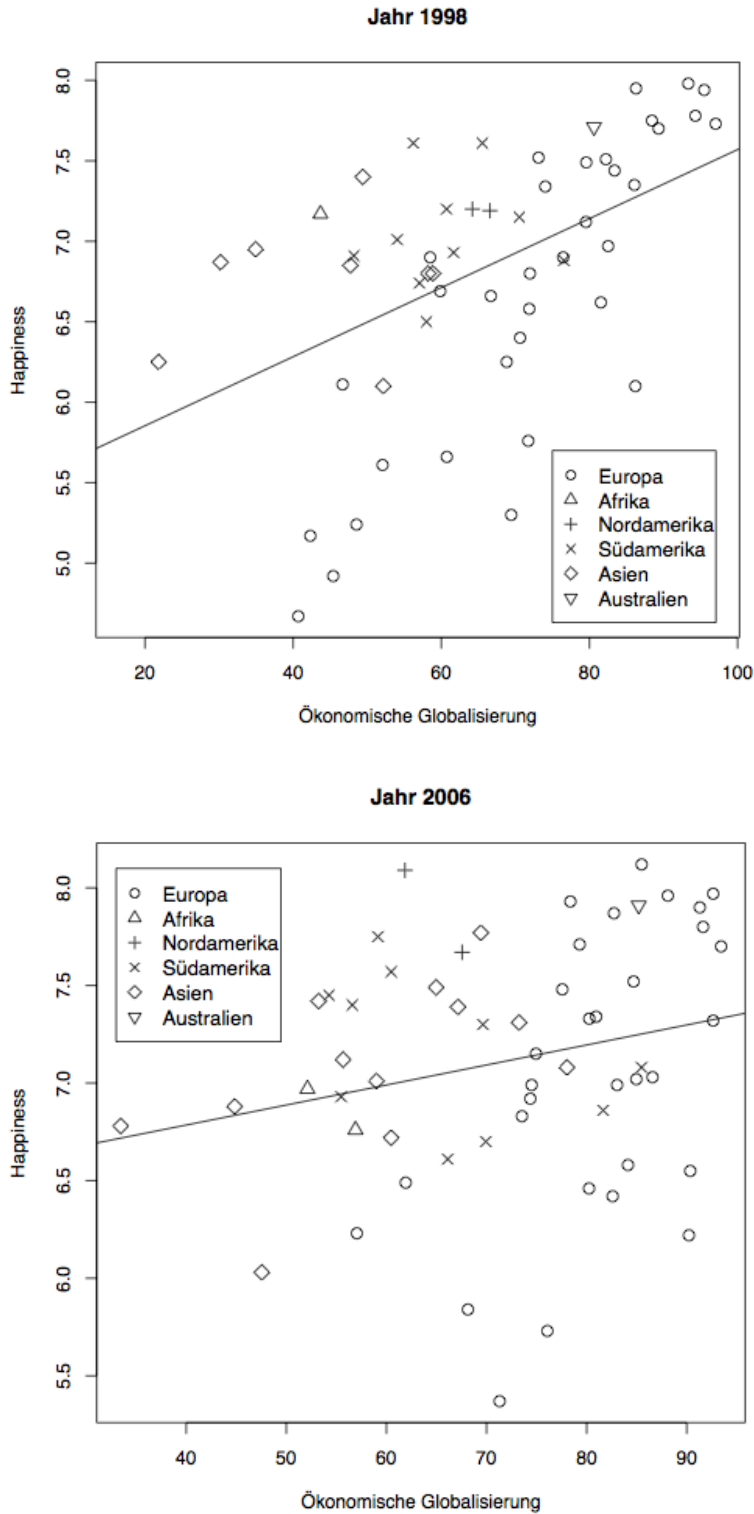
Im Jahr 2006 trägt die Globalisierung aber deutlich weniger stark zur Erklärung der Happiness bei. Zwar ist der Zusammenhang noch immer eindeutig positiv (siehe Abbildung 9.2 (unten)). Die Schätzung weist aber nur noch einen Korrelationskoeffizienten von 0,25 aus und das Ergebnis ist zudem nur noch schwach signifikant (p-value < 0,08).

Die Analyse der Ergebnisse aus den Jahren 1998 und 2006 lassen somit zwei vorsichtige Schlussfolgerungen zu:

- *Erstens* weisen die betrachteten Nationen in beiden Jahren tendentiell einen umso höheren Happiness-Index auf, je stärker sie an der ökonomischen (sowie sowie der damit einhergehenden sozio-kulturellen) Globalisierung teilhaben.
- *Zweitens* hat die zwischen 1998 und 2006 zu beobachtende zunehmende Globalisierung nicht zu einem signifikanten Anstieg der Happiness führen können. Eine mögliche Erklärung dafür wäre, dass die wachsende Globalisierung zwar bis zu einer gewissen Schwelle zu einer höheren Happiness führt. Sobald ein Land jedoch dieses Niveau einmal erreicht hat, ist ein weiterer Anstieg der Happiness aber kaum mehr durch eine noch stärkere Globalisierung zu realisieren.

⁶¹ Die hier nicht weiter ausgeführte statistische Analyse des Zusammenhangs von sozio-kultureller Globalisierung und Happiness kommt zu vergleichbaren Ergebnissen.

Abbildung 9.2: Internationale ökonomische Verflechtung (ökonomische Globalisierung) und Happiness, 1998 und 2006

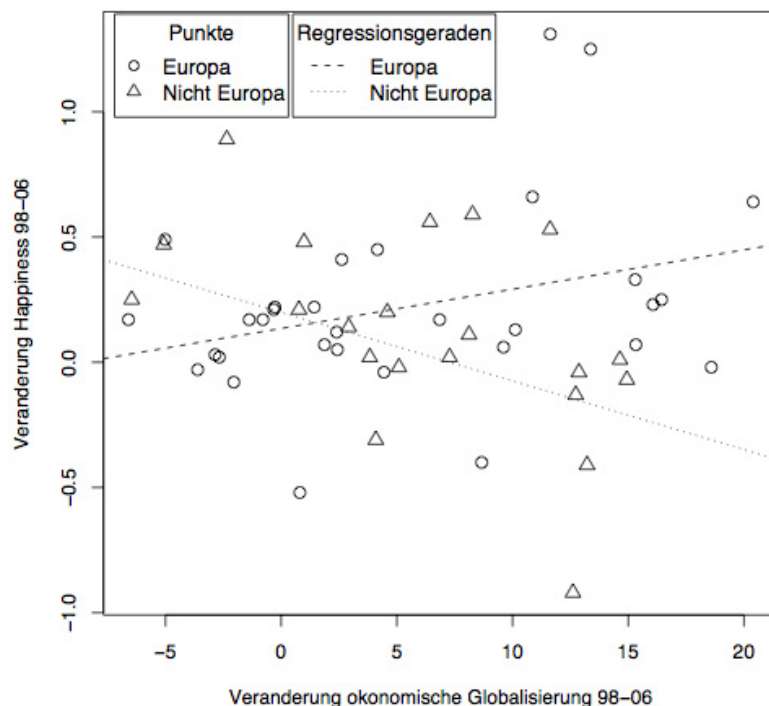


Quelle: Eigene Berechnung

Die teilweise Überschneidung der 0,95-Konfidenzintervalle für die berechneten Korrelationskoeffizienten, zeigt aber, dass das Schwellen-Argument statistisch nicht ausreichend gesichert ist.⁶² Daher wird das Sample in einem weiteren Schritt in zwei Gruppen aufgeteilt, für die jeweils eigene Schätzungen durchgeführt werden. Naheliegender wäre z. B. eine Unterscheidung nach dem Grad der Happiness oder der Globalisierung. Alternativ dazu ist auch eine geographische Untergliederung in europäische und nicht-europäische Regionen denkbar, die im Folgenden auch zum Zuge kommt.

Die separaten Analysen beider Samples bestätigen in einem Fall die Ergebnisse der bisherigen Schätzungen. In beiden Jahren weisen Regionen mit einem höheren Globalisierungsgrad auch tendenziell einen höheren Happiness-Indikator auf – und zwar für beide Samples. Die Analyse der Veränderungen ergibt jedoch ein anderes Bild. Während sich die zunehmende internationale ökonomische Verflechtung für die europäischen Regionen positiv auf die Happiness auswirkt (Pearson Korrelationskoeffizient: 0,32, p-value < 0,08), verhält es sich für das Sample der nicht-europäischen Regionen gerade umgekehrt. Die Zunahme der Globalisierung hat einen negativen Effekt auf die Entwicklung des Happiness-Index (Pearson Korrelationskoeffizient: -0,51, p-value < 0,05). Abbildung 9.3 illustriert den gegenläufigen Trend, der in analoger Weise auch für die Beziehung zwischen sozio-kultureller Globalisierung und Happiness zu beobachten ist.

Abbildung 9.3: Veränderung der Internationalen ökonomischen Verflechtung (ökonomische Globalisierung) und der Happiness zwischen 1998 und 2006



Quelle: Eigene Berechnung

⁶² Die 0,95-Konfidenzintervalle reichen für 1998 von 0,23 bis 0,66 und für 2006 von -0,02 bis 0,49.

Die Ergebnisse zeigen, dass eine immer stärkere Verflechtung der Volkswirtschaften nicht per se mit einer höheren Happiness einhergeht. Gleichzeitig sprechen sie aber auch gegen ein allgemein gültiges Schwellenargument, da die europäischen Staaten mit zunehmender ökonomischer Globalisierung einen Anstieg der Happiness erfuhren, obwohl sie bereits 1998 einen überdurchschnittlich hohen Indikator für die Globalisierung auswiesen.

Für Europa deuten die Ergebnisse somit darauf hin, dass *erstens* eine immer stärkere ökonomische Verflechtung mit einer immer stärkeren sozio-kulturellen Anpassung einhergeht und sich, *zweitens*, beide Trends positiv auf die Happiness der Europäer auswirken. Da der Index der sozio-kulturellen Globalisierung den kulturellen Wandel nur eingeschränkt widerspiegelt, lässt sich daraus allerdings keine statistisch gesicherte Aussage für die Beziehung zwischen Außenhandel, kulturellem Wandel und Happiness herleiten.

9.4 Bezug zu kultureller Nachhaltigkeit

Während sowohl die ökonomische als auch die ökologische Dimension der Nachhaltigkeit weitgehend in der Literatur etabliert sind, offenbart sich der Begriff der kulturellen Nachhaltigkeit als noch wenig erforscht. Zumindest ist die Diskussion nicht genügend fortgeschritten, um eine bestimmte Definition aufzugreifen und eindeutige Verbindungen des Außenhandels zu identifizieren. Die Problematik liegt in unseren Augen nicht zuletzt in einer gegenüber der Ökonomie und Ökologie schwierigeren Zielsetzung einer kulturellen Nachhaltigkeit. Während ein ausgeglichener Staatshaushalt oder ein Stabilisationsniveau der CO₂-Konzentration in Höhe von ca. 500 ppm (in CO₂-Äquivalenten) gesellschaftlich als konsensfähig gelten mögen und sich die Ziele einer nachhaltigen Entwicklung daran orientieren können, scheinen ähnlich konsensfähige Ziele für den Bereich der kulturellen Nachhaltigkeit noch nicht gefunden.

Man muss nicht Kantianer sein, um zu akzeptieren, dass jede Generation ihre eigene Kultur hervorbringt, die ihren Daseinszweck in sich selbst hat. Kultur kann somit nur bedingt evolutorisch gedacht werden, da dies immer die Gefahr birgt, die Kultur einer Generation im Hinblick auf eine später erreichte zu relativieren (vgl. Sloterdijk/Heinrichs 2006). Auch wenn dieses Problem nicht ausschließlich für die kulturelle Dimension Gültigkeit besitzt, so scheint es in diesem Fall doch am schwierigsten eine Entwicklung wertend vorzudenken. Der im Abschnitt 3 aufgeführte Versuch eines Assessments verdeutlicht in diesem Zusammenhang, dass schon die Wertung momentaner sozio-kultureller Veränderungen seitens der betroffenen Generation sehr unterschiedlich ausfällt.

Die Bedeutung der ökonomischen und sozio-kulturellen Globalisierung für einen kulturell nachhaltigen Entwicklungspfad (dessen Existenz die Vergleichbarkeit zweier konkurrierender Pfade und eo ipso eine Wertung unterstellen würde) kann daher, zumindest zum momentanen Zeitpunkt der Forschung, unserer Ansicht nach nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Dies bedeutet mitnichten das Ende der Forschung. Vielmehr sind eine Vielzahl interessanter weiterführende Analysen im Spannungsfeld von Außenhandel und Kultur denkbar. Dies betrifft zum einen die Operationalisierung des kulturellen Wandels, die eine grundlegende Voraussetzung für alle weiteren statistischen Analysen darstellt. Zum anderen zählen dazu aber auch qualitative Analysen, die in Form von Case Studies kulturell wirksame Auswirkungen beschreiben, die von der immer engeren internationalen ökonomischen Verflechtung ausgehen. Dazu zählen auf der Konsumseite neben Veränderungen der Kaffee-, Ess-, Wohn- oder Sportkultur auch die immer stärkere Durchdringung moderner Informations- und Kommunikationstechnologie, die sich in erheblichem Maße auf

unser soziales Leben auswirkt. Auf der Produktionsseite kommt es durch die zunehmende Verflechtung nicht nur zu einer schnelleren Diffusion von technologischem Wissen. Vielmehr geht mit Auslandsinvestitionen oftmals auch eine Vermischung der Unternehmenskultur einher. Sobald sich ein konsensfähiges Leitbild für eine kulturelle Nachhaltigkeit herausbildet, können die Erkenntnisse aus den Case Studies dann in ein solches Konzept eingebettet werden.

Literatur

- Becchetti, L.; Rossetti, F. (2008): When Money Does Not Buy Happiness: The Case of “Frustrated Achievers”. In: *Journal of Socio-Economics*, vol. 38, pp. 159-167
- Bolle, F.; Okhrin, Y.; Vogel, C. (2009): A Note on Interdependent Happiness. In: *Journal of Socio-Economics*, doi:10.1016/j.socec.2009.03.007
- Caporale, G. M.; Georgellis, Y.; Tsitsianis, N.; Yin, Y. P. (2009): Income and Happiness across Europe: Do Reference Values Matter? In: *Journal of Economic Psychology*, vol. 30, pp. 42-51
- Dreher, A. (2006): Does Globalization Affect Growth? Evidence from a New Index of Globalization. In: *Applied Economics*, vol. 10, pp. 1091-1110
- Dreher, A.; Gaston, N.; Martens, P. (2008): *Measuring Globalization – Gauging its Consequences*. New York a. o.
- Kalmijn, W., M.; Veenhoven, R. (2005): Measuring Inequality of Happiness in Nations: In Search for Proper Statistics. In: *Journal of Happiness Studies*, vol. 6, pp. 357-396
- Martens, P.; Zywiets, D. (2006): Rethinking Globalisation: A Modified Globalisation Index. In: *Journal of International Development*, vol. 18, pp. 331-350
- World Bank (2008): *World Development Indicators*. Washington, D.C. (World Bank)
- Martens, P.; Raza, M. (2008): *An Updated Maastricht Globalisation Index*. Maastricht (ICIS)
- Robertson, C.; Winter, C. (Hg.) (2000): *Kulturwandel und Globalisierung*. Baden-Baden
- Rojas, M. (2007): Heterogeneity in the Relationship between Income and Happiness: A Conceptual-referent-theory Explanation. In: *Journal of Economic Psychology*, vol. 28, pp. 1-14
- Sloterdijk, P.; Heinrichs, H.-J. (2006): *Die Sonne und der Tod*. Frankfurt am Main
- Veenhoven, R. (1993): *Happiness in Nations. Subjective Appreciation of Life in 56 Nations 1946-1992*. Rotterdam (RISBO, Erasmus University)
- Veenhoven, R. (2009): *World Database of Happiness. Distributional Findings in Nations*. Rotterdam (Erasmus University). – URL: <http://worlddatabaseofhappiness.eur.nl>

10 Innovationskultur – Entstehung und Wirkung von geteilten mentalen Modellen

Dirk Fornahl

10.1 Hintergrund und Motivation

Obwohl grundsätzlich Konvergenzprozesse bezüglich einiger zentraler Variablen (z. B. Einkommen pro Kopf) zwischen Regionen und Nationen festgestellt werden können, beobachtet man gleichzeitig eine ungleiche Verteilung des Erfolges und der Wettbewerbsfähigkeit. Es bilden sich erfolgreiche Clubs oder einzelne sehr erfolgreiche Regionen oder Nationen. So kann beispielsweise in Deutschland weiterhin ein Gefälle ökonomischer Aktivitäten, gemessen in Innovationstätigkeit, Beschäftigung oder Gründungsrate, von Süd nach Nord und zusätzlich von West nach Ost festgestellt werden. Besonders relevant erscheint hierbei die Tatsache, dass sich Regionen in der Höhe ihrer Innovations- oder Gründungsaktivitäten unterscheiden, obwohl sie über eine vergleichbare Faktorausstattung verfügen und man somit von einem ähnlichen Aktivitätsniveau ausgehen können sollte. So zeigen Forschungen beispielsweise, dass Regionen mit ähnlicher Faktorausstattung sehr wohl unterschiedliche Innovationsraten und eine unterschiedliche Effizienz in der Nutzung der Faktoren besitzen (vgl. Brökel 2007). Es gibt folglich Fälle, in denen das Aktivitätsniveau nicht (allein) durch die Ausstattung der Akteure mit bestimmten Faktoren (z. B. Finanzkapital oder Wissen) erklärt werden kann, sondern weitere Faktoren eine wichtige Rolle spielen.

Der hier vorgestellte Ansatz verfolgt die These, dass sich regionale oder gruppenspezifische Kulturen herausbilden können, die als zusätzliche Erklärung für das Verhalten von Akteuren herangezogen werden sollten.

Diese sozialen und kulturellen Faktoren sind Bestandteil von vielen Ansätzen, die sich mit Innovationssystemen auseinandersetzen. In den meisten Fällen wird deren Wirkung aber weder empirisch nachgewiesen noch theoretisch hergeleitet. Es gibt allerdings einige Ausnahmen. So hat die Forschungsgruppe GREMI kreative oder innovative Milieus untersucht, welche sich durch soziale Beziehungen und durch eine auf Innovativität geprägte Selbstwahrnehmung auszeichnen (vgl. Camagni 1991). Diese Innovationskultur unterscheidet zwischen erfolgreichen und weniger erfolgreichen Wirtschaftsräumen. Elaine Romanelli und Olga M. Khessina nutzen das Konzept der „regional identity“, um die Entstehung von industriellen Clustern und unterschiedlichem regionalen Erfolg zu erklären (vgl. Romanelli/Khessina 2005). Im Bereich der sozialen Gruppen existiert bereits in der Diffusionsforschung Literatur zur Fragestellung, welche Konsumbereitschaft bezüglich neuer Technologien in unterschiedlichen sozialen Gruppen vorherrschen (vgl. Bass 1980). Allerdings wird hier eher allgemein von unterschiedliche Typen von Adoptoren ausgegangen (definiert über ihre Präferenzen oder Einkommen), ohne genau zu analysieren, wie die individuellen Akteure in einen sozialen Kontext eingebunden sind und welche gemeinsame Kultur entsteht. Diese sozialen und kulturellen Aspekte bedürfen einer weiteren Analyse.

Um ein besseres Verständnis der ablaufenden Prozesse zu erhalten, scheint es somit notwendig, das Verhalten und die Variablen, die es beeinflussen, genauer zu untersuchen. In diesem Zusammenhang werden im Folgenden vor allem Informationsflüsse und die

kontinuierlichen Lernprozesse betrachtet. Dieser Beitrag argumentiert, dass aufbauend auf diesen Lernprozessen (regional geteilte) mentale Modelle entstehen, welche das Verhalten der Akteure beeinflussen und folglich eine Auswirkung auf deren ökonomische Aktivitäten haben.

Es ergibt sich darüberhinaus auch ein praktisches und politisches Interesse: Es scheint nicht allein ausschlaggebend zu sein, in einer Region, Nation oder Gruppe vergleichbare Ausgangsbedingungen zu schaffen, um Entwicklungs- oder Konvergenzprozesse zu initiieren. Auch die grundlegenden Einstellungen oder Kulturen müssen Beachtung finden, um ein gegebenes Potenzial in Aktivitäten und ökonomische Effekte umzusetzen.

Der Beitrag ist folgendermaßen aufgebaut. Abschnitt 2 zeigt die Auswirkung von Nähe und von regionalen Netzen auf die Entstehung und Verbreitung von geteilten mentalen Modellen. In Abschnitt 3 wird die Frage beantwortet, wie regionale Unterschiede in den unternehmerischen Tätigkeiten, die auf dem Einfluss von positiven Beispielen basieren, entstehen können. Hier werden die grundlegenden theoretischen Einblicke, die aus dem vorhergehenden Abschnitt resultieren, auf einen konkreten Fall angewendet. Der letzte Abschnitt fasst die Argumentation zusammen und bietet einen Ausblick. Dabei werden u. a. andere Anwendungsfälle, wie die Entstehung von nachhaltigen Konsummustern, diskutiert.

10.2 Entstehung von regionalen „Kulturen“ bzw. Gruppenmodellen

Ohne im Detail auf die psychologischen Prozesse einzugehen, kann festgestellt werden, dass mentale Modelle die Grundlage für Entscheidungsfindung und Verhalten sind (für weiterführende Informationen vgl. Fornahl 2003, 2007). Der Begriff „mentales Modell“ wird hier entsprechend der Definition von Arthur T. Denzau und Douglass C. North benutzt: „The mental models are the internal representations that individual cognitive systems create to interpret the environment“ (Denzau/North 1994, p. 4). Lernprozesse verändern die mentalen Modelle, wobei geänderte Modelle auch zu einem veränderten Verhalten führen (können). Dabei gibt es eine Vielzahl von unterschiedlichen Lernprozessen: Eigene Erfahrungen, kognitive Überlegungen, Kommunikation (über Medien oder direkt), Interaktion mit anderen Akteuren oder Beobachtungslernen am Verhaltensmodell (=Vorbild) (vgl. Bandura 1986). Im Folgenden liegt der Fokus primär auf dem Beobachtungslernen, aufbauend auf vorhandenen Rollenmodellen. Dieses Lernen wird primär beeinflusst durch Informationen über das Vorbild und die Akzeptanz eines Akteurs als Vorbild, welche z. B. bedingt ist durch spezifische Charakteristika von Beobachter und Vorbild.

Trotz allem Individualismus und der Freiheit, Tätigkeit und Verhalten zu wählen, ist der Akteur in einen sozialen Kontext eingebettet, der einen Einfluss auf die individuellen Lernprozesse, Denkmuster und Verhaltensweisen hat (vgl. Granovetter 1973).

Auf den Gruppenkontext bezogen führen häufige Interaktions-, Beobachtungs- und Kommunikationsprozesse in einer Gruppe von Akteuren zur Entwicklung von geteilten mentalen Modellen bzw. deren Konvergenz. Daraus resultiert die Entstehung gemeinsamer Weltbilder, Deutungsmuster, Werthaltungen oder Verhaltensweisen; es entsteht eine spezifische Gruppenkultur. Dies trifft besonders zu, wenn die Informationen, die Akteure wahrnehmen, ebenfalls ähnlich sind. Letzteres ist wahrscheinlich, da ein gemeinsames Modell ähnliche mentale Aufmerksamkeit nahelegt.

Zwischen unterschiedlichen Gruppen können sich dabei entsprechend auch unterschiedliche Kulturen herausbilden. Die Diversität der entstehenden Sub-Kulturen und die Dis-

tanz zwischen ihnen hängen dabei primär von der Häufigkeit und Stärke der Interaktion innerhalb und zwischen den Gruppen ab. Diese wird wiederum durch unterschiedliche Faktoren, wie beispielsweise die soziale, geografische oder sprachliche Distanz zwischen den jeweiligen Gruppen und durch die Struktur der Netzwerkbeziehungen beeinflusst.

Die Dynamik führt wegen der Rückkopplungsschleifen und der Frequenzabhängigkeit von vielen Prozessen zu relativ beständigen mentalen Modellen und Informationsaustauschmustern und somit zu nachhaltigen Innovations-, Technik- oder Konsumkulturen. Es wird eine hohe Zahl an Herausforderungen benötigt oder eine sehr starke Irritation, um eine Veränderung herbeizuführen (vgl. Stahl 1998). Dies hat Implikationen, da einerseits die Diffusion einer neuen Innovationskultur in der Gruppe beim Nichtvorliegen solcher Faktoren behindert wird, aber andererseits eine solche Kultur, wenn sie einmal in einem großen Anteil der Gruppe vertreten ist, die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Innovationskultur auch auf diesem hohen Niveau gehalten werden kann. Erst eine Über- oder Unterschreitung einer kritischen Masse an Akteuren führt zu einem Wechsel zu einem anderen Modell oder einem anderen Verhalten. Dieser kritische Punkt muss nicht bei 50% liegen, sondern ist abhängig von vielen Einflussfaktoren: der Anzahl der Personen, der Bedeutung der einzelnen Personen (d. h. z. B., ob sie als Vorbilder akzeptiert sind), der Anreizwirkung anderer Alternativen oder dem Vorliegen eines Konformitätsbias.

Ein wichtiger Faktor für die Entscheidungsfindung und das Verhalten sind die Informationen, welche die Akteure empfangen. Informationen, die (nur) lokal oder in spezifischen Gruppenkontexten vorhanden sind, können unterschiedliches regions- oder gruppenspezifisches Verhalten erklären. Abgesehen von allgemeinen Informationen, die durch andere Mittel (z. B. Zeitungen, Fernsehen, Bibliotheken) gesammelt werden können, sind es besonders Informationen wie Klatsch oder Know-who, das nur in spezifischen Informationskanälen vorhanden ist. Die wichtigsten Kanäle sind der einseitige Informationsfluss (z. B. durch Zeitungen oder Magazine), Informationsnetze (z. B. formlose soziale Netze) und unbeabsichtigtes sowie beabsichtigtes Informationsangebot basierend auf sozialer Interaktion. Außer der direkten Auswirkung der Informationen auf Entscheidungsfindung, können (neue) Informationen die mentalen Modelle beteiligter Akteure verändern. Wie oben angeführt sind Interaktion, Kommunikation oder Beobachtung für Änderungen in den mentalen Modellen der Akteure relevant. Diese Prozesse wiederum hängen mit den Informationskanälen zusammen, durch die Informationen absichtlich oder unbeabsichtigt gesammelt und diffundiert werden.

Es existieren zwei Effekte, die die Konvergenz der mentalen Modelle beeinflussen und somit die Informationen determinieren, die den unterschiedlichen Akteuren zugänglich sind: Effekte auf Grund geographischer Nähe und Netzwerkeffekte (= soziale Nähe). Diese zwei Effekte hängen stark mit face-to-face-Kommunikation zusammen. Obgleich moderne Nachrichtentechnologien Kommunikationsprozesse erleichtern können, ist der Effekt der direkten Interaktion unterschiedlich und in vielen Situationen notwendig, um erfolgreich kommunizieren zu können. Dennoch können diese Technologien helfen, etablierte soziale Netzwerke über längere geographische Distanzen aufrechtzuerhalten. Aber auch dann sind gelegentliche direkte Interaktionen nützlich, um Netzwerkverbindungen über einen längeren Zeitabschnitt beizubehalten.

Beginnend mit dem Effekt der Nähe kann argumentiert werden, dass es für lokale Akteure viel einfacher ist, spezifische Modi des Verhaltens zu beobachten. Außer der bloßen Wahrnehmbarkeit ist die Frequenz der Interaktion, der Kommunikation und der Beobachtung zwischen Vertretern, die sich nahe beieinander befinden, verhältnismäßig hoch.

Außerdem kann es gemeinsame Schwerpunkte und einen gemeinsamen lokalen Fokus selektiver Aufmerksamkeit auf Grund des gleichen (kulturellen oder geschichtlichen) Hintergrundes geben. Die Vergleichbarkeit und Identifikation mit anderen Akteuren und die Übernahme mentaler Modelle ist einfacher, wenn die Akteure im gleichen Kontext aufwachsen, der gleichen Bezugsgruppe angehören oder das gleiche Rollenmodell haben.

Außer dem Näheeffekt existiert ein Netzeffekt, der ebenfalls die Diffusion der mentalen Modelle und den Informationszugang beeinflusst. Dabei wirkt die soziale Nähe vor allen Dingen auch auf die Akzeptanz von Vorbildern. Auf drei wichtige Eigenschaften dieses Effektes wird im Folgenden eingegangen: Erstens wirkt soziale Nähe auch ohne regionale Nähe, d. h. auch innerhalb eines nicht-lokalen Netzwerks oder einer Gruppe können geteilte mentale Modelle entstehen. Andererseits stehen soziale und geographische Nähe in einem engen Zusammenhang. Meistens ist zumindest eine temporäre geographische Nähe notwendig, um ein soziales Netzwerk zu knüpfen oder zu erhalten. Häufig hat soziale Nähe also zusätzlich eine geographische Dimension. Zweitens, obwohl das Argument vorgebracht wurde, dass Faktoren wie die Frequenz der Interaktion die Annahme der regionalen mentalen Modelle beeinflussen, ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass die vollständige Region eine homogene Masse mit der gleichen Frequenz der Interaktion zwischen allen Akteuren ist. Innerhalb einer geographischen Region besteht eine Struktur sich überlappender sozialer Netzwerke, die auf Faktoren wie Arbeitsbeziehungen, familiären Bindungen oder Freundschaften basieren. Die Interaktion zweier Akteure hängt nicht nur von der Lokalität sondern auch von der Netzwerkstruktur ab, deren Teil sie sind. Wenn wir somit annehmen, dass es einen „normalen“ Einfluss gibt, der auf Näheeffekten basiert, dann kann der Netzeffekt diesen Einfluss auf Grund der selektiven Wahl der Partner in beabsichtigten Interaktionen verändern. Er erhöht den Näheeffekt, wenn die Akteure im gleichen Netz sind, die Frequenz der Interaktion ist in diesem Falle höher. Analog verringert er den Einfluss, wenn die Akteure in unterschiedliche Netze eingebettet sind, weil die Wahrscheinlichkeit der Interaktion niedriger ist als der Durchschnitt. Somit muss der Einfluss der spezifischen Informationen, der mentalen Führung, der Bezugsgruppen, der gemeinsamen Schwerpunkte, der Vergleichbarkeit der Akteure und der Frequenz von Interaktion, Kommunikation und Beobachtung hinsichtlich ihrer spezifischen Eigenschaften in den Netzen analysiert werden. Drittens, obgleich Netze regionale Interaktionen strukturieren, haben sie eine Überbrückungsfunktion, um Akteure aus unterschiedlichen Regionen zu verbinden. Dieses hat einige wichtige Implikationen: Neue Informationen werden in eine Region eingeführt, die für das Wirtschaftsleben der regionalen Akteure relevant sein können. Außerdem werden Akteure aus anderen Regionen auf Grund unterschiedlicher Faktoren, wie gute Arbeitsplatzangebote, Universitäten oder Finanzkapital, von einer Region angezogen. Einerseits bringen diese Akteure neue Ideen in die Region, die von den regionalen Vertretern aufgenommen werden können. Andererseits werden sie durch die lokalen Akteure beeinflusst und dies führt zur Entwicklung der gleichen mentalen Modelle. Zusätzlich ist es möglich, dass Akteure von einer Region angezogen werden, weil sie bereits mentale Modelle und Verhaltensmuster mit Akteuren dieser Region teilen.

Geographische Nähe hat somit einen positiven Effekt auf die Informationsdiffusion über Vorbilder und führt weiterhin zur erhöhten Wahrscheinlichkeit, dass soziale Netzwerke entstehen und erhalten bleiben. Diese sozialen Netzwerke wiederum resultieren in einer sozialen Nähe mit relativ ähnlichen Normen, Werten und Charakteristika der Netzwerkmitglieder. Durch diese soziale Nähe wird die Akzeptanz von Vorbildern erhöht. Durch den Einfluss der geographischen Nähe und der sozialen Nähe, erhöht sich also die Wahrschein-

2. Die sektorale Spezialisierung in der Region steigt, da Vorbilder ebenfalls einen Einfluss auf die marktliche und technologische Ausrichtung der neugegründeten Firmen haben. Dies beruht auf einer fokussierten Ausrichtung der Wahrnehmung der zur Verfügung stehenden Technologien oder der möglichen Entwicklungsrichtungen, d. h., die Suche nach neuen Technologien kann auf die in der Gruppe oder Region bestehenden Erfahrungen und Erwartungen ausgerichtet sein (vgl. Shane 2000), was zur Entstehung einer regions- und gruppenspezifischen technologischen Trajektorie führen kann (vgl. Dosi 1988).
3. Die Einschätzung der individuellen Fähigkeiten der Akteure zur Gründung und des Marktpotenzials kann durch die Wirkung von Vorbildern beeinflusst werden. So können eine bereits bestehende Kultur oder Vorbilder einen Einfluss auf die Bewertung der eigenen Fähigkeiten haben, wodurch die eigenen Fähigkeiten über- oder unterschätzt werden.

Das Ergebnis dieses Effekts der regionalen Vorbilder ist eine spezifische Höhe an Gründungsaktivitäten und in der Übergangsphase eine erhöhte Gründungsdynamik, welche aus der Interaktion von Beobachtern und Vorbildern entsteht und selbstverstärkende Charakteristika besitzt. Dabei kann in der Übergangsphase sogar eine stark erhöhte Gründungsaktivität beobachtet werden, da die Gründungsentscheidung teilweise von objektiven Fakten, wie beispielsweise dem Marktpotenzial, entkoppelt ist. Auch hier ist zu beachten, dass auch eine negative Einstellung zu Gründungen eine regionale Kultur sein kann, was die Gründungsraten niedrig hält. Dies ist ein gravierendes Problem in einigen Regionen und wird für Deutschland insgesamt sogar häufiger attestiert (vgl. Brixey et al. 2009).

Eine empirische Fallstudie in Jena bestätigt diese Zusammenhänge. Zum einen sind 93 Firmen befragt worden und zum anderen wurden qualitative Interviews mit 24 Experten durchgeführt. Als Ergebnis der Firmenbefragungen kann festgehalten werden, dass 36 % der befragten Gründer angaben, dass sie durch andere Gründer aus ihrer Region positiv beeinflusst worden sind. Dabei spielte einerseits die direkte Vorbildwirkung eine große Rolle, und andererseits hatten andere Gründer positive Auswirkungen auf potenzielle Gründer, weil sie gründungsrelevante Informationen weitergaben, den Bekanntheitsgrad Jenas erhöhten oder die regionalen Rahmenbedingungen verbessert haben. Es lässt sich allerdings auf der vorhandenen Datenbasis kein Einfluss der regionalen Vorbilder auf die Gründungsaktivitäten feststellen, d. h. die Vorbilder haben keinen signifikanten Einfluss auf die Anzahl der Gründungen in den jeweiligen Jahren. Die Ergebnisse der qualitativen Interviews unterstützen die grundsätzliche Bedeutung der Vorbilder. Speziell zwei Personen werden in Jena häufig von den Experten als relevant für die Gründungsentwicklung genannt: Lothar Späth (Jenoptik) und Stephan Schambach (Intershop). Hier zeigt sich erneut, dass von unterschiedlichen Unternehmern auch unterschiedlichen Wirkungen auf potenzielle Unternehmer ausgehen. Lothar Späth hatte einen Einfluss auf die Stadtentwicklung und die regionalen Rahmenbedingungen, wohingegen Stephan Schambach eine direkte Vorbildfunktion für Gründer in Jena hatte. Sein Vorbild wird von vielen Experten als der wichtigste Grund für die steigende Gründungsdynamik in Jena angesehen.

10.4 Zusammenfassung und Ausblick

Ziel des Beitrags war es zu beschreiben und zu analysieren, wie spezifische Innovationskulturen entstehen, die trotz gleicher Faktorausstattung zu unterschiedlichen Verhaltensweisen

und ökonomischen Ergebnissen führen. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass nur dann, wenn die direkte Auswirkung der allgemeinen Umweltbedingungen oder der Faktorausstattungen, der Einfluss (geteilter) mentaler Modelle und der Informationszugang in die Analyse integriert werden, die ökonomischen Verhaltensweisen umfassend analysiert werden können.

Soziale Lernprozesse, beruhend auf Kommunikations-, Interaktions- und Beobachtungsprozessen, führen zur Entstehung solcher geteilten, mentalen Modellen in spezifischen Gruppen bzw. zur Herausbildung von Kulturen. In Abhängigkeit von den jeweiligen Kontexten können sich regionale, nationale oder andere gruppenspezifischen Kulturen bilden. Somit spielen spezifische Innovationskulturen eine wichtige Rolle in der Erklärung von persistenten Verhaltensweisen, beeinflussen aber gleichzeitig auch Diffusionsprozesse von neuen Verhaltensmustern, sobald eine kritische Masse überschritten wurde. Wichtig ist dabei festzustellen, dass Kulturen sowohl positive als auch negative Ausprägungen haben können, d. h. zu viel oder zu wenig Aktivität führen können. Dabei können Kulturen in sehr unterschiedlichen Kontexten entstehen. Diese Zusammenhänge wurden am Beispiel von regionalen Gründungskulturen und dem Einfluss von erfolgreichen Unternehmern auf die Gründungsaktivitäten in Regionen dargestellt. Was beobachtet werden kann, ist eine (vorwärts und rückwärts) gerichtete Entwicklung des Akteurs durch unterschiedliche Stadien, die alle für die Entwicklung hin zu einem (erfolgreichen) Unternehmer relevant sind. Diese Entwicklung wird durch unterschiedliche Faktoren beeinflusst. Die Betrachtung von Informationsaustausch und mentalen Modellen, die durch geographische Nähe und regionale Netzwerke beeinflusst werden, geben wichtige Einblicke. In diesem Beitrag wurde ein Modell vorgestellt, das zeigt, wie regionale Unternehmer als positive Beispiele für andere Akteure dienen können und diese folglich ihr Verhalten durch Lernprozesse ändern. Das wurde im Rahmen eines Phasenmodells getan, in dem positive Beispiele die Entwicklung durch die Stadien in unterschiedlichen Weisen beeinflussen können.

Neben Gründungen gibt es aber viele andere Kontexte, in welchen spezifische Kulturen beobachtet werden können. Dies sind beispielsweise Innovations- oder Konsumkulturen. Verschiedene Gruppen von Technikern verfolgen unterschiedliche Entwicklungsrichtungen einer neuen Technologie. Manche Konsumenten wollen immer die Ersten sein, wenn es um den Kauf und die Anwendung neuer Technologien geht. Guido Buenstorf und Christian Cordes haben untersucht, wie nachhaltige Konsummuster in einer Population durch soziale Lernprozesse diffundieren können (vgl. Buenstorf/Cordes 2008). Die Lernprozesse basieren dabei auf evolvierten, kognitiven Dispositionen, welche bereits oben teilweise beschrieben wurden.

Dies sind ein sogenannter „hedonistic bias“, welcher die Tendenz zu Alternativen mit höherem Potenzial zur Befriedigung individueller Bedürfnisse widerspiegelt. D. h., es gibt positive individuelle Erfahrungen für nicht-nachhaltiges Verhalten. Des Weiteren existieren ein Einfluss von Rollenmodellen, welcher oben beschrieben wurde, und ein Konformitätsbias, welche dafür sorgt, dass man sich so verhält wie die soziale Vergleichsgruppe. Aus dem Zusammenspiel dieser Einflussfaktoren ergibt sich ein spezifisches Gruppenverhalten bzw. eine Verteilung von unterschiedlichen Verhaltensweisen in einer Gruppe. Die Autoren stellen fest, dass nachhaltige Konsummuster entstehen können, diese aber nicht selbstverstärkend sind. D. h., es gibt keinen automatischen lock-in in nachhaltigem Konsum. Neue „hedonistische“ Alternativen können das Lernen umkehren und wieder zu nicht-nachhaltigen Verhalten führen. Somit sind immer wieder neue Impulse zur Erhaltung nachhaltigen Verhaltens notwendig.

Literatur

- Bandura, A. (1986): *Social Foundations of Thought and Action. A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs, NJ
- Bass, F. M. (1980): The Relationship between Diffusion Rates, Experience Curves, and Demand Elasticities for Consumer Durable Technological Innovations. In: *The Journal of Business*, vol. 53, no. 3, part 2: *Interfaces Between Marketing and Economics*, pp. S51-S67
- Brixy, U.; Hundt, C.; Sternberg, R.; Stüber, H. (2009): *Deutschland – Eine Gründungswüste? Nürnberg (Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung) (IAB Kurzbericht, Nr. 15/2009)*
- Brökel, T. (2007): *Jacobs vs. Marshall – Externalities' Impact on Regional Innovation performance. An Application of a Conditional Order-m Analysis*. Paper presented at the Workshop on Regional technological and industrial trajectories – Theoretical Background and Empirical Observations. MPI Evolutionary Economics Group, Jena, Germany
- Camagni, R. (1991): Local “Milieu”, Uncertainty and Innovation Networks. Towards a New Dynamic Theory of Economic Space. In: Camagni, R. (ed.): *Innovation Networks: Spatial Perspectives*. London, pp. 121-144
- Denzau, A. T.; North, D. C. (1994): Shared Mental Models: Ideologies and Institutions. In *Kyklos*, vol. 47, no. 1, pp. 3-31
- Dosi, G. (1988): Sources, Procedures and Microeconomic Effects of Innovation. In: *Journal of Economic Literature*, vol. 26, pp. 1120-1171
- Feldman, M. P. (2001): The Entrepreneurial Event Revisited. Firm Formation in a Regional Context. In: *Industrial and Corporate Change*, vol. 10, pp. 861-891
- Fornahl, D. (2003): Firm Foundings in a Regional Context. In: Fornahl, D.; Brenner, T. (eds.): *Cooperation, Networks and Institutions in Regional Innovation Systems*. Cheltenham, UK/Northampton, MA, pp. 38-57
- Fornahl, D. (2007): *Changes in Regional Firm Founding Activities. A Theoretical Explanation and Empirical Evidence*. London/New York
- Granovetter, M. (1973): The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology*, vol. 78, pp. 1360-1380
- Moore, G.; Davis, K. (2004): Learning the Silicon Valley Way. In: Breshnahan, T.; Gambardella, A. (eds.): *Building High-tech Clusters. Silicon Valley and Beyond*. Cambridge, MA, pp. 7-39
- Romanelli, E.; Khessina, O. M. (2005): Regional Industrial Identity. Cluster Configurations and Economic Development. In: *Organization Science*, vol. 16, no. 4, pp. 344-358
- Saxenian, A. (1994): *Regional Advantage. Culture and Competition in Silicon Valley and Route 128*. Cambridge, MA
- Shane, S. (2000): Prior Knowledge and the Discovery of Entrepreneurial Opportunities. In: *Organization Science*, vol. 11, pp. 448-469
- Stahl, S. R. (1998): Persistence and Change of Economic Institutions. A Social-Cognitive Approach. Jena (Max-Planck-Institut zur Erforschung von Wirtschaftssystemen) (*Papers on Economics and Evolution*, no. 9808)

11 Kulturpatriotismus im klassischen Weimar

Jürgen Schramke

Der heute meist obsolet oder fragwürdig (oder beides) erscheinende Begriff des Patriotismus spielte im 18. Jh. eine große Rolle, wurde viel diskutiert und gestaltete sich in der Debatte zunehmend komplexer. Um diese Art von Patriotismus zu verstehen, ist es wichtig, ihn „als eigenständige Erscheinung und nicht bloß als Teil des Nationalbewusstseins oder als Frühform des Nationalismus“ aufzufassen (vgl. Vierhaus 1980, S. 9). In der Frühaufklärung wurde das Attribut „patriotisch“ fast wie ein Synonym für „gemeinnützig“ verwendet. Es entstanden „Patriotische Gesellschaften“, faktisch Vereine von Privatleuten, die Verantwortung fürs Gemeinwohl übernehmen wollten und sich der Förderung des Erziehungswesens und der gewerblichen Belange, der Wissenschaften und Künste, des Gesundheitswesens etc. widmeten oder einfach Wohltätigkeit übten. Sie hatten häufig auch eigene Publikationsorgane. Die Hamburger „Patriotische Gesellschaft“ gab von 1724 bis 1726 die Zeitschrift „Der Patriot“ heraus, die zugleich als die erste „Moralische Wochenschrift“ in Deutschland gilt. Nun waren solche Vereinigungen in der Ständegesellschaft des Feudalabsolutismus eigentlich nicht vorgesehen. Organisierte Geselligkeit sollte nur im Rahmen der Zünfte stattfinden, und fürs Gemeinwohl sollte nur die paternalistisch sorgende Obrigkeit zuständig sein. So etwas wie eine rasonnierende Öffentlichkeit durfte es gar nicht geben, und vollends die Politik blieb als Arkanwissenschaft den fürstlichen Kabinetten und sonstigen Geheimräten vorbehalten. Die patriotischen Gesellschaften waren daher defensiv eingestellt und beteuerten ständig ihren unpolitischen Charakter und ihren Respekt vor allen Autoritäten im Staat und in der Kirche. Ihre Bestrebungen waren tatsächlich auf die Zivilgesellschaft (wie man heute wohl sagen würde) gerichtet. In dem praktischen und diskursiven Rahmen dieser Honoratioren-Vereine ist der Patriotismusbegriff vorpolitisch⁶³ geblieben. Außerdem war und blieb die jeweilige Heimatstadt (oder eventuell die engere Provinz) der Honoratioren das Handlungsfeld, so dass ihr Patriotismus sich de facto auf einen Lokalpatriotismus beschränkte und kein Gegengewicht gegen den Partikularismus des zerklüfteten Römisch-deutschen Reiches bilden konnte. Im luftigen Reich der Ideen allerdings setzten sich die „Patrioten“ über die bornierten Verhältnisse hinweg und beschworen den *Kosmopolitismus* (die weltbürgerliche Haltung, wie die zeitgenössische Lehnübersetzung lautet) als komplementäre Gesinnung zu ihrer lokalpatriotischen Praxis. Die Begriffe Patriotismus und Kosmopolitismus, die in anderen historisch-theoretischen Zusammenhängen als unvereinbare Gegensätze gelten können, wurden in der Aufklärung als problemlos

⁶³ Die Patriotismus-Variante der Frühaufklärung intendiert, „den Bürger aus seiner rein privaten Sphäre herauszuheben, indem sie ihn zur Wahrnehmung öffentlicher Aufgaben zu verpflichten sucht. Dieses geht aber nicht so weit, daß auch der eigentlich politische Bereich mit beansprucht würde, sondern der Bürger konzentriert sich auf die quasi-politische Ebene karitativen, sozialen wie allgemeiner reformerischen Handelns innerhalb seiner Gemeinschaft“ (Sahmland 1990, S. 125). – Wenn Rudolf Vierhaus im Titel seines Beitrags von einer „moralisch-politischen Haltung“ spricht (vgl. Vierhaus 1980), so besteht hier in der Sache kaum eine Divergenz. Der Anspruch der Aufklärung, mit der Gesellschaft insgesamt auch die Politik zu moralisieren, steht in passiver Opposition zum absolutistischen Politikverständnis, das bei seinen Apologeten wie Kritikern gleichermaßen als a-moralisch galt.

kompatibel angesehen, insofern dieselbe menschenfreundliche Einstellung sich zunächst auf eine begrenzte Anzahl von Mitmenschen, dann aber auf die gesamte Menschheit erstreckt. *Philanthropie* ist die semantische Brücke, die die beiden genannten Begriffe verbindet. Die im 20. Jh. aufgekommene Devise „global denken, lokal handeln“ ist in gewissem Sinne schon vorweggenommen bei jenen Philanthropen, die kosmopolitisch empfinden und patriotisch tätig werden wollten.

Der beispiellos schnelle und steile Aufstieg der deutschen Literatur im letzten Drittel des 18. Jh.s brachte dann eine Haltung hervor, die ich (in Analogie zum Lokalpatriotismus) als *Kulturpatriotismus* bezeichnen möchte. In dieser Haltung verbindet sich patriotischer Eifer für die weitere Hebung des allgemeinen Kulturniveaus mit patriotischem Stolz auf kulturelle Errungenschaften, besonders auf die Gipfelleistungen der deutschen Hochkultur. Die paradoxe Verteilung von großem Glanz (im Bereich der Literatur) und großem Elend (im Bereich der Politik) hat viele Dichter und Vordenker um 1800 dazu veranlasst, Deutschland exklusiv als Kulturnation zu bestimmen; manche wollten sogar die Deutschen mit einer besonderen kulturellen Mission für die anderen Völker beauftragen. – Wie wir feststellen konnten, hatte der „Patriotismus“ im Zeitalter der Aufklärung drei Merkmale, die man heute überhaupt nicht mit dem Begriff assoziieren würde: er zeigte sich vorpolitisch, partikular und kosmopolitisch zugleich. Solche Merkmale kann man auch in dem eigenartigen Kulturpatriotismus der Epoche um 1800 wiederfinden: Er ist unpolitisch, d. h. er will ausdrücklich die politische Aktualität und die zugehörigen Debatten im Zeitalter der Revolutionskriege zurückdrängen, um der Kultur des Ästhetischen mehr Spielraum zu verschaffen. Er ist partikular, insofern er die Entfaltung und den Wettstreit zahlreicher Pflanzstätten der Kultur besonders in den vielen kleinen Residenzen befürwortet und das Fehlen einer anerkannten Metropole positiv bewertet. Allerdings wird hier die nationale Ebene nicht gänzlich ignoriert, doch erscheint sie als bloße Funktion der deutschen Sprache und ihrer Reichweite. Schließlich versteht sich der Kulturpatriotismus Weimarer Prägung in eminenter Weise als kosmopolitisch. Die deutsche Literatur öffnet sich der Weltliteratur, sie wird zur Pflegestätte und zum Gefäß fremdsprachiger Literaturen vermittels einer Übersetzungstätigkeit, die im Laufe der Jahrzehnte einen erstaunlichen quantitativen Umfang erreichte und um 1800 herum eine kaum noch zu überbietende qualitative Höhe erklomm. Aber es geht nicht nur um den Aufstieg zum Parnass. Alle quasi patriotischen Bestrebungen des 18. Jh.s, sowohl der Früh-, Hoch- und Spätaufklärung wie des Neuhumanismus, hatten das gemeinsame Anliegen, durch die Förderung des *Erziehungs- und Bildungswesens* nachhaltige Fortschritte der menschlichen Gesellschaft in ihrer lokalen, regionalen, nationalen und weltbürgerlichen Dimension zu ermöglichen.

Der Osnabrücker Publizist und Spitzenbeamte *Justus Möser* kann gewissermaßen als Bindeglied zwischen den frühen, bodenständig bleibenden patriotischen Vereinen mitsamt ihren „Moralischen Wochenschriften“ einerseits und der Anfangsgruppierung der sich herausbildenden literarischen Klassik in Deutschland andererseits fungieren. Im Fürstbistum Osnabrück, wo er fast sein ganzes Leben verbrachte, hat Möser nicht nur Karriere gemacht, sondern als Schriftleiter der „Wöchentlichen Osnabrückischen Anzeigen“ in den feuilletonistischen Beilagen derselben zahlreiche Aufsätze im Stil der „Popularphilosophie“, d. h. der gemäßigten Volksaufklärung veröffentlicht. 287 dieser Beiträge erschienen dann ab 1774 in Buchform, in vier Bänden unter dem Titel „*Patriotische Phantasien*“. Für diese Schriften bezeugten Johann Gottfried Herder und Johann Wolfgang von Goethe schon in ihrer „Sturm-und-Drang“-Phase große Hochachtung, während Möser, obwohl rund eine Generation älter, umgekehrt die Werke der jungen Genies und besonders ihre programma-

tische Volksverbundenheit schätzte. Das Manifest des „Sturm und Drang“, der von Herder herausgegebene Sammelband „Von deutscher Art und Kunst“ (1773) enthielt die leicht gekürzte *Vorrede* zu Möser's „Osnabrückischer Geschichte“, hier mit der Überschrift „Deutsche Geschichte“. (Diese *Vorrede* umreißt tatsächlich Grundzüge der Geschichte von Deutschland insgesamt, und zwar mit einem sozialgeschichtlichen Akzent, ausgehend von den Schicksalen der „gemeinen Landeigentümer“.) Möser als bekennender Lokalpatriot verwandelt sich bei Bedarf auch in einen kämpferischen Kulturpatrioten, – so vor allem in seiner Broschüre „Über die deutsche Sprache und Literatur“ (1781). Sie wendet sich gegen das Pamphlet, das König Friedrich von Preußen über die deutsche Literatur (natürlich auf Französisch) erlassen hatte. Dabei ist bezeichnend, wie Möser die Lage der Nation einschätzt: „Wir haben höchstens nur Vaterstädte und ein gelehrtes Vaterland, was wir als Bürger oder als Gelehrte lieben. Für die Erhaltung des deutschen Reichssystems stürzt sich bei uns kein Curtius in den Abgrund“ (Möser 1978, S. 402). Demnach gibt es Patriotismus in Deutschland nur in Gestalt des Lokalpatriotismus, den die Stadtbürger ihrem Heimatort entgegenbringen, oder des Kulturpatriotismus, den die „Gelehrten“, d. h. die Gebildeten angesichts der deutschen Sprache, Literatur, Philosophie, Wissenschaft usw. empfinden. Weder im Besitzbürgertum noch im Bildungsbürgertum gibt es eine Anteilnahme an den Schicksalen des monströsen und verrotteten „Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation“. Übrigens ist aus Möser's Ausführungen auch zu folgern, dass den analphabetischen Landbewohnern, also der Masse des Volks, vaterländische Hochgefühle gänzlich unbekannt sein müssen. In seinem jetzigen desolaten Zustand könne das Reich keine Opferbereitschaft mehr mobilisieren, stellt Möser fest, und gibt damit einen verdeckten (aber für damalige Leser leicht erkennbaren) Hinweis auf den Verfechter des „Reichspatriotismus“, *Friedrich Carl von Moser*. Dieser hatte 1765 eine Schrift „Von dem deutschen Nationalgeist“ veröffentlicht. Wenige Jahre nach Beendigung des verheerenden Siebenjährigen Krieges, der den zumindest moralischen Bankrott des alten Reichs endgültig besiegelt zu haben schien,⁶⁴ fühlte sich der Freiherr von Moser berufen, den Reichsgedanken zu restaurieren. Seine Schrift wurde zwar in Rezensionen und Erwiderungen lebhaft diskutiert, das Thema erschien also aktuell; aber zugleich wurden seine Gedankengänge durchweg abgelehnt. Moser konnte so wenig das „Warum?“ als das „Wie?“ der geforderten Erneuerung des Reichssystems plausibel machen. Seine Argumente waren wolkig, seine Deutungen der politischen Realität idealisierend bis hin zur Verfälschung (wenn er z. B. den Reichstag in eine „Nationalversammlung“ umdeutete) (vgl. Sahmland 1990, S. 110). Allerdings war Moser kein bloßer Idealist, sondern auf seine Weise ein Interessenvertreter. Denn objektive Interessen an der Erhaltung des status quo gab es durchaus. Die Kleinstaaterei war im gewohnten Schlendrian nur unter dem löchrigen Dach des deutschen Reiches aufrecht zu erhalten. Die Souveränität der Duodezfürsten wäre bald liquidiert worden, wenn sie sich nicht mehr hinter den Westfälischen Verträgen von 1648 hätten verstecken können. Moser's Reichspatriotismus kam 1765 nicht nur realhistorisch, sondern auch ideologisch zu spät. Inzwischen hatten die großen Territorialstaaten bereits ihre jeweilige aparte Vaterlandsliebe herangezüchtet. Das gilt in erster Linie für das Königreich Preußen mit seinem Kult um Friedrich den Großen. 1761, als Preußen am Rande des Abgrunds stand, erschien die Schrift „Vom Tode fürs Vaterland“ von *Thomas Abbt*. Der junge Professor wirbt hier Kanonenfutter für

⁶⁴ Zur Erinnerung: Die wichtigsten Glieder des Reichs kämpften gegeneinander; Österreich und Sachsen im Bündnis mit den ausländischen Mächten Frankreich und Russland führten angeblich eine Reichsexekution gegen den mit England verbündeten Landräuber Preußen durch.

seinen König und Brotgeber an, indem er die altrömischen Diskurse über den süßen und ehrenvollen Tod fürs Vaterland für seine Zwecke abwandelt. Während in der römischen Frühgeschichte Vaterlandsliebe auf die begeisterte republikanische Freiheit bezogen wurde, kann und soll Abbt zufolge der gleiche Effekt durch die Bewunderung für einen übertragenden, wenn auch despotisch regierenden Monarchen bewirkt werden. Für diese Art von Patriotismus konnte sich ein Mann wie Gotthold Ephraim Lessing beispielsweise gar nicht erwärmen. Er wollte sich unter dem Vorwand des akuten Krieges weder für einen sächsischen noch für einen preußischen Patriotismus vereinnahmen lassen.⁶⁵

In der Szene „Auerbachs Keller“ (im „Faust“)⁶⁶ stimmt der kneipende Student Frosch ein Lied an und singt: „Das liebe heil’ge Röm’sche Reich, / Wie hält’s nur noch zusammen?“ Doch sein Kommilitone Brander fährt ihm gleich übers Maul: „Ein garstig Lied! Pfu! Ein politisch Lied, / Ein leidig Lied! Dankt Gott mit jedem Morgen, / Daß ihr nicht braucht für’s Röm’sche Reich zu sorgen!“ Das deutsche Volk verhielt sich genau so, es kümmerte sich nicht um das Reich bzw. die Nation. Für diejenigen Deutschen, die auf der Suche nach ihrer kollektiven Identität waren, konnte es so etwas wie einen „Nationalstolz“, der sich an den heroischen, einheitstiftenden Taten einer nationalen Geschichte festmachte, nicht geben. Sie mussten ihr Selbstwertgefühl aus anderen Quellen beziehen; sie mussten ihren Anspruch auf „patriotisches“ Verhalten, d. h. auf Mitwirkung am Gemeinwohl in anderen Bereichen zur Geltung bringen. Dass die Kulturträger, in erster Linie die Bildungsbürger unter diesen Umständen die kulturelle Ebene maximal aufzuwerten versuchten, ist nicht weiter erstaunlich. Die Beschwörung einer deutschen Kulturnation unter Verzicht auf eine Staatsnation konnte ihren *kompensatorischen* Charakter niemals verleugnen.⁶⁷ Es gab auch andere Handlungsfelder, die ökonomische Sphäre z. B. wurde nicht ignoriert. Was den heutigen Betrachter jedoch befremdet, ist der Eindruck, dass die großen Schriftsteller und sonstigen Vordenker der Zeit offenbar den direkten Zusammenhang zwischen der politischen Zersplitterung und der ökonomischen Rückständigkeit Deutschlands nicht erfasst haben. Die Folgen der Zerstückelung – Wirrwarr der Verwaltungsstrukturen, Willkür und Dirigismus, Chaos in den Währungen, Maßen und Gewichten, Zollschraken und viele andere Handelshemmnisse, etc. – werden nur selten und niemals umfassend thematisiert.

Betrachten wir zwei kurze Textpassagen der Weimarer Mit-Klassiker *Christoph Martin Wieland* und *Johann Gottfried Herder*, in denen Klagen über die Zersplitterung Deutschlands und Bekundungen des Stolzes über den hohen Stand seiner Bildung und Kultur eine seltsame Mischung eingehen. Im ersten Band seiner „*Briefe zu Beförderung der Humanität*“ (1793) veröffentlichte Herder eine Epistel „Über die Verbindung der deutschen Völker [Plural!] und Provinzen zum Anbau der Humanität“ (I/6); dort wird ausgeführt: „Wahrlich, unser

⁶⁵ Vgl. Lessings Briefe an Johann Wilhelm Ludwig Gleim vom 16. Dezember 1758 und 14. Februar 1759 in: Lessing 1987, S. 305f. u. 310-312.

⁶⁶ Der Wortlaut ist in „Faust. Ein Fragment“ und in „Faust. Der Tragödie erster Teil“ (Verse 2090ff.) identisch. Als die vorläufige Fassung erschien (1790), war das „Heilige Römische Reich“ formell noch existent; als die endgültige Fassung erschien (1808), war es bereits liquidiert.

⁶⁷ Diese kompensatorische Funktion wird bei Georg Bollenbeck mehrfach angesprochen: „Die fehlende nationalstaatliche Einheit erhöht den Bedarf an symbolischer Kompensation“ (Bollenbeck 1996, S. 220), „die eher kompensatorische Bestimmung von ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘ als individuelle und nationale Identitätsgaranten“ (ebd., S. 165), „Sprache, Literatur und Kunst dienen als Berechtigungstitel für die erhoffte nationale Erneuerung. Als ‚Kultur‘ zusammengefaßt, erlangen sie in Deutschland gerade infolge der nicht vorhandenen staatlichen Einigung eine hohe kompensatorische Bedeutung“ (ebd., S. 21).

Vaterland ist zu beklagen, daß es keine allgemeine Stimme, keinen Ort der Versammlung hat, wo man sich sämtlich höret. Alles ist in ihm zerteilt, und so manches schützt dieser Zerteilung: Religionen, Sekten, Dialekte, Provinzen, Regierungen, Gebräuche und Rechte. [...] Ruhm und Dank verdient also ein jeder, der die Gemeinschaft der Länder Deutschlands durch Schriften, Gewerbe und Anstalten zu befördern sucht, er erleichtert die Zusammenwirkung und Anerkennung mehrerer und der verschiedensten Kräfte, er bindet die Provinzen Deutschlands durch geistige und also die stärksten Bande. – Daß uns eine Hauptstadt fehle, tut zu unsrer Sache gewiß nichts. [...] In jeder Provinz Deutschlands leben Männer, die ohne französische Eitelkeit, ohne englischen Glanz, gehorsam, oft leidend Dinge tun, deren Anblick jedermann schönen und großen Mut einsprüche, wenn sie bekannt wären. [...] Der deutsche Namen, den jetzt viele Nationen gering zu halten sich anmaßen, würde vielleicht als der erste Name Europas erscheinen, ohne Geräusch, ohne Anmaßung, nur in sich selbst stark, fest und groß“ (Herder 1991, S. 33-35).

Im selben Jahr 1793 brachte Wielands Zeitschrift „Teutscher Merkur“ seine umfangreichen „*Betrachtungen über die gegenwärtige Lage des Vaterlandes*“; darin heißt es: „Wo ist ein Volk in Europa, das sich einer nähern Anlage zu immer zunehmender Verbesserung seines Zustandes, eines größern Flors der Wissenschaften, [...] so vieler und so gut eingerichteter öffentlicher Erziehungsanstalten, Schulen und Universitäten, einer größern Denk- und Pressefreiheit und, was eine natürliche Folge von diesem allen ist, einer hellern und ausgebreitern Aufklärung zu rühmen hätte, als die Deutschen im Ganzen genommen? – und das alles ungeachtet wir der Vorteile einer anerkannten Hauptstadt von Deutschland (gern) ermangeln!“ (Wieland 1930, S. 581). Wenn Wieland das hohe Niveau der Erziehungsanstalten aller Art in Deutschland rühmt, so ist dabei – vermittelt über die Funktion der Berufsausbildung – auch der wirtschaftliche Nutzen eines anspruchsvollen Schulwesens mitgedacht. Ein gleiches gilt für die zahlreichen Akademien und gelehrten Gesellschaften, die sich in der Regel nicht einer bloß theoretischen Neugierde verschrieben hatten, sondern technologische Innovationen und überhaupt die Produktivkraftentwicklung fördern wollten. Bei Herder erscheinen zwar die „geistigen Bande“ als die stärksten, und in der dreigliedrigen Formel „durch Schriften, Gewerbe und Anstalten“ steht die Buchkultur wohl an erster Stelle, doch immerhin kommen danach auch die Gewerbe; wobei die an dritter Stelle genannten Anstalten wahrscheinlich wieder als Einrichtungen für Erziehung und Wissenschaft zu verstehen sind.

Wie eine Präzisierung der Anregungen Herders klingt ein Vorschlag, den *Rudolf Zacharias Becker*, der mit Abstand erfolgreichste unter den sogenannten Volksaufklärern, ein Jahr später gemacht hat. Im „Reichs-Anzeiger“ veröffentlichte er einen Aufsatz unter dem Titel „Vorschlag einer Verbindung der Gelehrten Ökonomischen- und Industrie-Gesellschaften deutscher Nation zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit“ (1794). Hier geht es also um eine Gelehrsamkeit, die auf das praktische, wirtschaftliche Leben orientiert; doch will der Autor keinen Gegensatz zwischen dem materiellen und dem „moralischen“ Nutzen aufbauen. Sein Gedankengang ist in hohem Maße repräsentativ für die gesamte Zeitgenossenschaft. Er tröstet sich und seine Leser damit, „daß, wenn bei der eigentümlichen Verfassung des deutschen Reiches Bewußtsein politischer Würde und Macht nicht das Band sein kann, das uns zu einem Volke verknüpft, wir hingegen ein moralisches, weit edleres National-Interesse haben können und zum Teil wirklich haben, – nämlich die vorzüglichere Kultur und Ausbreitung gemeinnütziger Wissenschaften und Künste“ (zit. n. Sahmland 1990, S. 104). Also auch bei diesem auf die Praxis bedachten Aufklärer finden wir die Überzeugung, dass die soziokulturellen Belange wichtiger und sogar moralisch wertvoller seien als staatli-

che Einheit und politisches Prestige. Freilich ist der Verdacht naheliegend, dass aus der Not eine Tugend gemacht wird. In vielen einschlägigen Texten lässt sich an bestimmten Redefiguren die Tendenz ablesen, Nachteile der Zerstückelung als im Grunde vorteilhaft umzu-
deuten.⁶⁸ Es wird geradezu ein Gemeinplatz, das Fehlen eines molochartigen nationalen Zentrums wie London und Paris zu begrüßen und stattdessen auf die gleichmäßige kulturelle Ausstrahlung einer Vielzahl von mittleren bis kleinen Residenzstädten zu verweisen. Nur einmal, in dem Aufsatz „*Literarischer Sanscülottismus*“ (1795), beurteilt Goethe die Sachlage ambivalent und scheint das Fehlen eines gesellschaftlich-kulturellen Mittelpunkts und somit einer „allgemeinen Nationalkultur“ in Deutschland wenigstens partiell zu bedauern (Goethe 1986, S. 15-20⁶⁹).

Ein weiteres kompensatorisches Verfahren besteht darin, das scheinbar etwas zurückgebliebene Kind unter den Nationen Europas als verkannten Klassenprimus hinzustellen. So am Ende von *Herders* Text, der suggeriert, dass Deutschland vielleicht schon jetzt den ersten Platz beanspruchen könnte. *Friedrich Schiller* geht noch einige Schritte weiter, projiziert allerdings die führende Rolle der Deutschen in eine ferne Zukunft: Fragmente aus den Jahren 1801/02 (überwiegend in Prosa) zu einem geplanten längeren Gedicht über „*Deutsche Größe*“ geben Einblick in seine spekulativen Gedankengänge zu diesem Thema. Schiller nimmt eine radikale Trennung zwischen der politischen Verfassung und dem kulturell-sittlichen Zustand der Deutschen vor: „Deutsches Reich und deutsche Nation sind zweierlei Dinge. Die Majestät des Deutschen ruhte nie auf dem Haupt seiner Fürsten. Abgesondert von dem Politischen, hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. – Sie ist eine sittliche Größe, sie wohnt in der Kultur und im Charakter der Nation, der von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. Dieses Reich blüht in Deutschland, es ist in vollem Wachsen, und mitten unter den gotischen Ruinen einer alten barbarischen Verfassung bildet sich das Lebendige aus.“ Die Argumentation steigert sich zur prophetischen Rede: Der

⁶⁸ Bezeichnend ist die Schlusskadenz im eben angeführten Text Wielands, die zunächst das Fehlen einer anerkannten Hauptstadt konstatiert, dann aber mit einer unerwarteten Wendung behauptet, dass wir die Vorteile einer Metropole „gern“ entbehren. Das Adverb *gern* (noch dazu in Klammern gesetzt) reicht wohl kaum aus, um glauben zu machen, dass der Mangel sich in einen puren Segen verwandelt habe.

⁶⁹ Dort heißt es: „Nirgends in Deutschland ist ein Mittelpunkt gesellschaftlicher Lebensbildung, wo sich Schriftsteller zusammen fänden und nach Einer Art, in Einem Sinne, jeder in seinem Fache sich ausbilden könnten“ (Goethe 1986, S. 17). Daher sei es keinem der talentierten deutschen Schriftsteller möglich gewesen, „früher die Eigenheiten seines originellen Genius einer allgemeinen Nationalkultur, die er leider nicht vorfand, zu unterwerfen“ (ebd., S. 18). – Die Ambivalenz der Wertung hängt mit der polemischen Stoßrichtung des Aufsatzes zusammen. Goethe verwahrt sich heftig gegen einen Vertreter der Berliner Spätaufklärung, der die „Armseligkeit der Deutschen an vortrefflichen klassisch-prosaischen Werken“ glaubt feststellen zu müssen. Dies gibt Goethe Anlass, die Frage zu formulieren: „Wann und wo entsteht ein klassischer Nationalautor?“ (ebd., S. 16). Die selbst gegebene Antwort endet mit dem Fazit: „einen vortrefflichen Nationalschriftsteller kann man nur von der Nation fordern“ (ebd., S. 17). Die darauf folgende Nutzenanwendung klingt etwas paradox: „Aber auch der deutschen Nation darf es nicht zum Vorwurfe gereichen, daß ihre geographische Lage sie eng zusammen hält, indem ihre politische sie zerstückelt. Wir wollen die Umwälzungen nicht wünschen, die in Deutschland klassische Werke vorbereiten könnten“ (ebd.). Dass Goethe revolutionäre Veränderungen aller Art grundsätzlich ablehnte, ist bekannt. Es wäre jedoch weniger missverständlich gewesen, hier statt von „klassischen“ Werken (die ja schon entstanden oder im Entstehen begriffen waren) von „nationalen“, für die ganze Staatsnation und ihre Nationalgeschichte repräsentativen Werken zu sprechen. Jedenfalls wird der zentrale Begriff „klassischer Nationalautor“ in diesem Aufsatz unverkennbar nach dem Paradigma der englischen und der französischen Literaturgeschichte verwendet.

Deutsche „ist erwählt von dem Weltgeist, während des Zeitkampfs an dem ewigen Bau der Menschenbildung zu arbeiten, zu bewahren was die Zeit bringt. Daher hat er bisher Fremdes sich angeeignet und es in sich bewahrt. Alles was Schätzbare bei andern Zeiten und Völkern aufkam, mit der Zeit entstand und schwand, hat er aufbewahrt“ (Schiller 1992, S. 735f., 738).

Der Weltgeist soll also Deutschland mit einer kosmopolitischen Kulturmission betraut haben, so dass diese besondere Nation als Depositär der kulturellen Schätze aller Völker und Zeiten paradoxerweise nicht mehr eine begrenzte nationale Entität darstelle, sondern Statthalter der weltumspannenden Humanitätsidee sei. Solche überschwänglichen Phantasien waren sicherlich arglos gemeint und hatten keine Hintergedanken hinsichtlich einer politisch-militärischen Hegemonie, sind aber nicht gegen Missbrauch gefeit. Außerdem könnte die (an sich schon unsinnige) Formulierung „Unsre Sprache wird die Welt beherrschen“ als Einfallstor für krude nationalistische Propaganda genutzt werden. Tatsächlich kamen schon wenige Jahre nach Schillers Tod (1805) im Rahmen der ideologischen Aufrüstung gegen die napoleonische Fremdherrschaft deutschnationale Großmachtbestrebungen auf, die von einer deutschen Kulturnation bzw. Kulturmission nur noch redeten, um den Wunsch nach Errichtung eines neuen, einheitlichen Kaiserreichs als Staatsnation mit Frontstellung gegen Frankreich und England entweder zu verschleiern oder auszusmücken.

Zwei aufeinander folgende und sich ergänzende Epigramme aus den von *Goethe* und *Schiller* gemeinsam verfassten „*Xenien*“ (1797) bringen die Auffassung der Weimarer Klassik (im engeren Sinne) über die nationale Frage in konzentrierter Form zum Ausdruck:

„Das deutsche Reich
Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land nicht zu finden,
Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.

Deutscher Nationalcharakter
Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens.
Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus“ (Goethe 1988, S. 787).

Das erste Epigramm macht klar, dass ein untotes Wesen mit Namen „das deutsche Reich“ zwar noch als politisches Gespenst existiert, aber in keiner Weise mehr befragt werden darf, was unter „Deutschland“ zu verstehen wäre. Die beiden Begriffe schließen sich aus. „Deutschland“ verweist auf die deutsche Nation, die aber in ihrer Gesamtheit keinen politischen Status besitzt. Positiv konnotiert erscheint die nationale Identität nur, insoweit das „gelehrte“ Deutschland, also der Hort von Bildung und Kultur ins Auge gefasst wird. – Der im zweiten Epigramm kursiv gesetzte Begriff „Nation“ ist für den gegebenen Kontext eindeutig als Staatsnation aufzufassen. Doch die weitere Bedeutung ist damit nicht ausgeschlossen, denn andernfalls könnte den Deutschen nicht ein spezifischer „Nationalcharakter“ zugeschrieben werden. Dieser ist und bleibt unpolitisch, zeichnet sich aber ersatzweise durch humanitäre und weltbürgerliche Eigenschaften aus. Freies Menschentum wird nicht von einer freiheitlichen Staatsverfassung, sondern von individuellen Bildungsanstrengungen erwartet. Die zum Wortfeld der „(Aus-)Bildung“ gehörigen Verbformen spielen zusätzlich auf das neuhumanistische Bildungsprogramm an. Es geht darum (wie Schiller in den zitierten Notizen sagt), „am ewigen Bau der Menschenbildung zu arbeiten“. Das unscheinbare

Wörtchen „dafür“ verrät den kompensatorischen Charakter der ganzen gedanklichen Konstruktion.

Die behaupteten Vorzüge einer kulturpolitischen Konkurrenz zwischen den Höfen waren keine bloße Einbildung. Ihre machtpolitische Nullität konnten die Fürsten „im Duodezformat“ nur durch ein vielfältiges Mäzenatentum einigermaßen auszugleichen hoffen. Der Herzog von Sachsen-Weimar-Eisenach profilierte sich daher konsequent als Kulturförderer. Mit der Einladung Wielands durch die Herzoginwitwe Anna Amalia (1772) und Goethes durch ihren Sohn Carl August (1775), mit der Berufung Herders auf Betreiben Goethes (1776) und der Niederlassung Schillers (1787) waren die Grundlagen für den Aufstieg Weimars zu einer deutschen Kulturhauptstadt geschaffen, welcher andere Residenzen nacheifern mochten. In einem autobiographischen, seine Stellung zu den Machthabern reflektierenden Gedicht hat Goethe den selbst gewählten Landesherrn als seinen Gönner gepriesen. Der Anfang lautet: „Klein ist unter den Fürsten Germaniens freilich der meine; / Kurz und schmal ist sein Land, mäßig nur, was er vermag.“ Abschließend heißt es dann: „Niemand frug ein Kaiser nach mir, es hat sich kein König / Um mich bekümmert, und er war mir August und Mäcen“ (Goethe 1990, S. 132, frühere Fassung S. 93; – das Gedicht wurde den „Venezianischen Epigrammen“ (1790) zugeordnet). Selbstbewusst parallelisiert Goethe die Weimarer Blütezeit mit der klassischen Epoche der römischen Literatur unter Kaiser Augustus. Freilich besteht eine riesige Diskrepanz zwischen der Herrschergewalt des Octavianus Augustus und derjenigen Carl Augusts; doch die Rolle des kaiserlichen Kulturberaters und Dichterfreundes Maecenas, der die besten Künstler mit irdischen Gütern belohnte, konnte der „schmale“ Herzog durchaus übernehmen. In dem genannten Gedicht stilisiert sich Goethe ein wenig als weltfremden Poeten: „Der ich mich auf den Erwerb schlecht, als ein Dichter, verstand.“ Aber im Unterschied zu einem Nur-Poeten wie etwa Horaz war Goethe auch in der Lebenspraxis zu Hause und bekleidete viele öffentliche Ämter. Auffällig ist nun, dass der Geheimrat, der in seinem ersten Jahrzehnt in Weimar dem Regierungskabinett („Geheimes Consilium“) und mehreren zentralen Behörden (Bergbau-, Wegebau-Kommission, u. a.) angehört hatte – wobei sein Reformeifer durch die Trägheitskraft der ständischen Strukturen und der absolutistischen Bürokratie nicht selten frustriert worden war – nach seiner Rückkehr aus Italien sich ganz auf kulturpolitische Angelegenheiten konzentrierte und mit der Oberaufsicht über die „unmittelbaren Anstalten für Wissenschaft und Kunst“ im ganzen Herzogtum betraut wurde. Für die Universität Jena war er die graue Eminenz und nahm Einfluss auf die Personalpolitik, konnte allerdings nicht offiziell als Kurator (oder ähnliches) fungieren, denn die Stadt Jena gehörte zwar zu Sachsen-Weimar, aber die Universität (die „Salana“) war ein Gemeinschaftsunternehmen von vier ernestinischen Herzogtümern.⁷⁰ Zeitgleich mit der Herausbildung der Weimarer Klassik entwickelte sich Jena zur Hochburg der neuen idealistischen Philosophie: als junge außerplanmäßige Professoren wurden der Reihe nach Karl Leonhard Reinhold, der Verkünder des Kantianismus (ein Schwiegersohn Wielands), Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel berufen. Nur am Rande sei erwähnt, dass sich ein Freundeskreis der Frühromantik kurz vor der Jahrhundertwende in Jena zusammenfand. Goethe unterhielt Beziehungen zu vielen akademischen Lehrern und Forschern, besonders aus dem naturwissenschaftlichen Bereich. In einem Dankschreiben

⁷⁰ Neben Sachsen-Weimar-Eisenach die noch kleineren Herzogtümer Sachsen-Gotha-Altenburg, Sachsen-Coburg-Saalfeld und Sachsen-Meiningen. In den Grenzen des späteren Landes Thüringen gab es noch erheblich mehr Zwergstaaten, zudem mit zersplitterten und weit verstreuten Territorien.

an den Senat der Universität findet er die bildhafte Formulierung, dass man „Jena und Weimar wie zwei Enden einer großen Stadt“ betrachten solle, „welche im schönsten Sinne geistig vereint, eins ohne das andere nicht bestehen könnten“ (Goethe 1907, S. 154). Materiell betrachtet gab es lediglich zwei benachbarte Städtchen, aber in geistiger Hinsicht expandierten sie zu einer Metropole. – Goethe machte nicht nur Kulturpolitik, er schuf auch Kulturereignisse. Das 1791 gegründete Theater mit festem Standort in Weimar und festem Ensemble nannte sich „Hoftheater“ – nicht „Nationaltheater“, wie etwa das Schauspielhaus in der kurpfälzischen Residenz Mannheim –, doch es stand einem (zahlenden) bürgerlichen Publikum offen und hatte selbstverständlich den Anspruch, zur Nationalerziehung und Menschenbildung beizutragen. 26 Jahre lang war Goethe der Theaterleiter, nicht bloß als Intendant, sondern ganz praktisch als Regisseur und Dramaturg.⁷¹

Der empfindsame, humoristische, metaphernreiche Romanschriftsteller Jean Paul hat, obwohl der klassischen Doktrin fernstehend, die schon klassisch gewordenen Kulturstätten seiner Epoche mit bemerkenswerten Ausdrücken gewürdigt. In seiner „Friedenspredigt an Deutschland“ (1808), dort im Kapitel „Vaterlands- oder Deutschlands-Liebe“, schreibt er: „Man kann überall geboren werden, z. B. in Bethlehem, aber nicht überall gepflegt; die Erhaltung eines Genius ist, wie in der Theologie, die zweite Schöpfung; und so hat die ästhetische Wiedergeburtstadt Weimar die Ehre, die Geburtsstadt von vier großen Dichtern zu sein, so wie Jena die Ehre einer Entbindungsanstalt mehrerer Philosophen“ (Jean Paul 1963, S. 887).⁷² Im Jahr 1808, auf dem Höhepunkt der Macht Napoleons, auf einem Tiefpunkt der Nationalgeschichte, da Deutschland in politischer Hinsicht weder faktisch noch nominell mehr existierte und zu einem rein geographischen Begriff geschrumpft zu sein schien, konnte sich so etwas wie Vaterlandsliebe bloß noch an die Leistungen der Kulturkammern klammern.

Im Jahr 2008 ist die Frage Kulturnation/Staatsnation kein Thema mehr. Die damaligen Diskurse sind obsolet geworden, aber die Sache selbst ist nicht erledigt. In menschenheitsgeschichtlicher Perspektive muss der Bildungsauftrag ständig erneuert werden. Aktuell haben wir es mit einem anderen Widerspruch zu tun, der eigentlich ohne weiteres zu überwinden wäre: Deutschland als kraftstrotzende Wirtschaftsnation betreibt oder toleriert die Auszehrung seines Bildungswesens (wie eine robuste, korpulente Person, die sich in Begleitung eines magersüchtigen Kindes zur Schau stellt). Ein Richtungswechsel wäre überfällig.

Literatur

- Bollenbeck, G. (1996): *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main
- Goethe, J. W. (1907): Brief vom 7. Dezember 1825. In: Goethe, J. W.: *Werke*. IV. Abt.: *Goethes Briefe*. Bd. 40. Weimar
- Goethe, J. W. (1986): *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Bd. 4.2. München

⁷¹ Dem professionellen war ein Liebhabertheater vorhergegangen, das besonders in den Jahren 1775 bis 1783 das Kulturleben Weimars bereicherte und zur Integration des höfischen und des literarischen Milieus beitrug. Es gab mehrere Spielstätten, auch Freilichtaufführungen im Park von Tiefurt. Mit dem Gedicht „Auf Miedings Tod“ hat Goethe dieser anspruchsvollen Laienbühne ein Denkmal gesetzt.

⁷² Johann Paul Friedrich Richter (1763 – 1825), der aus Oberfranken stammte und dort auch den größten Teil seines Lebens verbrachte, hatte sich zeitweilig (1798 – 1800) in Weimar niedergelassen, wo er freundschaftlichen Umgang mit Herder pflegte.

- Goethe, J. W. (1988): *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Bd. 4.1. München
- Goethe, J. W. (1990): *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Bd. 3.2. München
- Herder, J. G. (1991): *Werke*. Bd. 7. Frankfurt am Main
- Jean Paul (1963): *Sämtliche Werke*. Abt. I. Bd. 5. München
- Lessing, G. E. (1987): *Werke und Briefe*. Bd. 11.1. Frankfurt am Main
- Möser, J. (1978): *Anwalt des Vaterlands. Ausgewählte Werke*. Hg. v. F. Berger. Leipzig/Weimar
- Sahmland, I. (1990): *Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum*. Tübingen
- Schiller, F. (1992): *Werke und Briefe*. Bd. 1: *Gedichte*. Frankfurt am Main
- Vierhaus, R. (1980): „Patriotismus“ – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung. In: Vierhaus, R. (Hg.): *Deutsche patriotische und gemeinnützige Gesellschaften*. München, S. 9-29 (*Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 8)
- Wieland, Chr. M. (1930): *Gesammelte Schriften*. Abt. 1: *Werke*. Bd. 15. Berlin

12 Ausgewählte Publikationen zum Thema Kulturelle Nachhaltigkeit



Kultur – Kunst – Nachhaltigkeit

Die Bedeutung von Kultur für das Leitbild Nachhaltige Entwicklung

Hildegard Kurt; Bernd Wagner (Hg.)

Essen: Klartext Verlag 2002, 271 S.

ISBN 3-89861-093-4

Inhalt

Andreas Troger

Zum Geleit

9

Hildegard Kurt; Bernd Wagner

Einführung

13

*Kultur – Kunst – Nachhaltigkeit**Fachtagung am 10./11. Januar 2002, Akademie der Künste, Berlin*

Werner Schenkel Kultur, Kunst und Nachhaltigkeit?	31
Michael Wehrspaun; Harald Schoempfs Schwierigkeiten bei der Kommunikation von Nachhaltigkeit. Ein Problemaufriss	43
Monika Griefahn Nachhaltigkeitspolitik und Kulturpolitik – eine Verbindung mit Zukunft?	59
Dorothea Kolland Das Leitbild „Nachhaltigkeit“ in der kommunalen Kulturpraxis	69
Tina Jermann Interkulturelle Kompetenz in der Herausforderung der Agenda 21	83
Wolfgang Zacharias Sinnes- und Wahrnehmungsbildung. Ein kulturell-ästhetisches Programm zur Ökologie von Lernen und Erfahrung	93
Michael Haerdter Leben und Kunst: ein Gegensatz auf Einheitskurs?	107
Joachim Borner; Albert Heiser „Der Nachhaltige Filmblick“	121
Andreas Pallenberg Theater und Nachhaltigkeit. Ein Praxisbericht	125
Michael Haerdter EST – Skulpturen von Eleonore Straub	135
Samuel Fleiner „Die Murmelmaschine“. Kunst als Kommunikationsmedium für Umweltthemen	141
Adam Page; Eva Hertzsch Interventionen für eine Kunst gesellschaftlicher Relevanz	149
Larissa Buchholz; Ulf Wuggenig Nomadische Treibhäuser. Da Petermans Projekt „Greenhouse“	155
Anu Liivak „Die Rückkehr des Raumes“. Eine nachhaltige Skulptur von Georg Steinmann	175
<i>Interviews</i>	
Jochen Flasbarth Was ist ein gutes Leben?	181
Edda Müller Die Augen für andere Sichtweisen öffnen	185
Josef Sayer Kultur und Nachhaltigkeit aus der Perspektive des „Südens“	189

Jürgen Uwe Ohlau Nachhaltigkeit im kulturellen Dialog mit Osteuropa	179
Elmar Zorn Die neue Rolle der KünstlerInnen	205
Heike Strelow Wertegestaltung – eine Aufgabe für die Kunst?	213
Hans Glauber Lebens-Mittel Schönheit	221
Samuel Fleiner Die Menschen zum Fragen bringen	231
George Steinmann Die Kunst ist dem Leben nicht mehr überlegen	239
Hildegard Kurt, Bernd Wagner Versuchsarrangierungen für Zukunft. Resümee und Ausblick	247
Anhang: Das „Tutzinger Manifest“	265



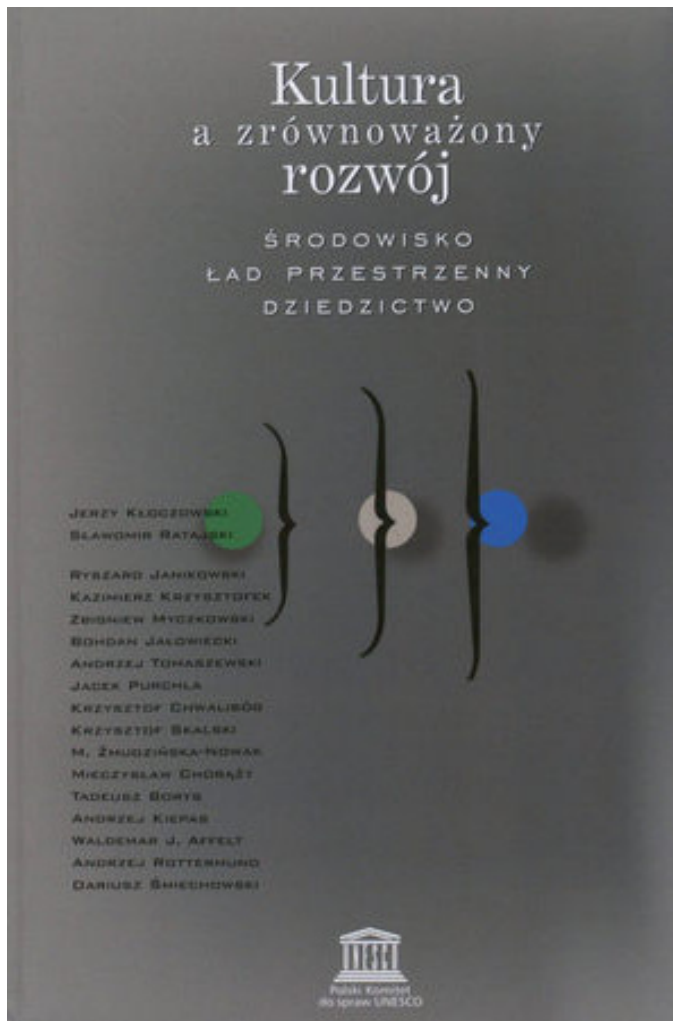
Kulturelle Nachhaltigkeit
Konzepte, Perspektiven, Positionen

Larissa Krainer, Rita Trattnigg (Hg.)
München: oekom Verlag 2007, 440 S.
ISBN 978-3-86581-080-9

Inhalt

Larissa Krainer, Rita Trattnigg Nachhaltigkeit ist eine Frage der Kultur	9
<i>Theoretische Grundlegungen zur Kulturellen Nachhaltigkeit</i>	
Peter Heintel Philosophie der Nachhaltigkeit. Anmerkungen zur Kultur nachhaltiger Entscheidungen	29
Peter Heintel Über Nachhaltigkeit. Geschichtsphilosophische Reflexionen	37
Peter Heintel Kulturelle Nachhaltigkeit. Eine Annäherung	65

Larissa Krainer Nachhaltige Entscheidungen. Zur Organisation demokratisch-partizipativer Entscheidungsfindungsprozesse	169
<i>Interdisziplinäre Anknüpfungspunkte und Konkretisierungen von Nachhaltigkeit</i>	
Ines Oehme Stand der Nachhaltigkeitsdiskussion: Eine Übersicht zur Konzeptualisierung im deutschsprachigen Raum	203
Renate Hübner Materielle Kultur – eine Kultur des Materiellen?	223
Rita Trattnigg Politik und Nachhaltige Entwicklung - eine wechselvolle Beziehung mit Zukunft?	259
Helmut Friessner Ein Feld des kollektiven Unbehagens – die Nachhaltigkeitsdebatte im Kontext der Zivilgesellschaft	311
Larissa Krainer Journalistinnen von heute - Intellektuelle von morgen? Anmerkungen zu Perspektiven für einen nachhaltigen Journalismus	327
Larissa Krainer Nachhaltige Wissenschaften? Vorhandene und mögliche Perspektiven für die Begleitung der Etablierung Kultureller Nachhaltigkeit durch Bildung, Wissenschaft und Forschung	343
Martin Schmid Zur Rolle von Wissenschaft in einer vorsorgenden Gesellschaft: Ein normativer Entwurf am Beispiel historischer Wissenschaften	369
Horst Peter Groß Universität und Region, Wissenschaft und Wirtschaft. Vom Versuch, Kulturelle Nachhaltigkeit institutionell zu verankern	395
Quellen- und Literaturverzeichnis	423
Kurzbiografien der Autorinnen und Autoren	439



Kultura a zrównoważony rozwój
Środowisko ład przestrzenny dziedzictwo

[Kultur und nachhaltige Entwicklung. Umwelt, Raumordnung, kulturelles Erbe]

Ryszard Janikowski, Kazimierz Krzystofek (red.) (poln.)
 Warszawa: Polski Komitet do Spraw UNESCO 2009, 315 S.
 ISBN 978-83-902939-4-3

Inhalt

Jerzy Kłoczowski Vorwort	5
Sławomir Ratajski Vorrede	7
<i>Kapitel 1 Kultur als Voraussetzung der heutigen Entwicklung</i>	
Ryszard Janikowski Kultur als Achse der nachhaltigen Entwicklung	17

Kazimierz Krzysztofek Das natürliche und kulturelle Kapital Polens als Ressource nachhaltiger Entwicklung	41
Zbigniew Myczkowski Über den Bedarf eines integrierten kulturellen und natürlichen Umweltschutzes	65
Bohdan Jałowicki Kultur als Basis lokaler Identität	87
<i>Kapitel 2 Kulturelles Erbe, Raumordnung, Bürgergesellschaft</i>	
Andrzej Tomaszewski Die Evolution der Betrachtungsweise zum Kulturerbe im internationalen Forum	101
Jacek Purchla Kulturerbe – Ballast oder Chance? Das heutige Dilemma der Entwicklung historischer Städte	117
Krzysztof Chwalibóg Die architektonische Politik Polens	127
Krzysztof Skalski Der Bereich der Kultur in Programmen der Revitalisierung	149
Magdalena Żmudzińska-Nowak, Mieczysław Chorąży Stadtraumplanung und nachhaltige Entwicklung der Stadt	173
<i>Kapitel 3 Erbe der Technik</i>	
Andrzej Kiepas Technik als kultureller Faktor nachhaltiger Entwicklung	193
Waldemar J. Affelt Das Erbe der Technik in der nachhaltigen Entwicklung	205
<i>Kapitel 4 Kultur und Bildung</i>	
Tadeusz Borys Bildung für Nachhaltigkeit – eine axiologische Perspektive	243
Andrzej Rottermund Bildung durch Kulturerbe	263
Dariusz Śmiechowski Kulturelle Bildung für Nachhaltigkeit. Kultur des Dialogs mit der Umwelt	277
Bibliografie	300
Dokumente der UNESCO und anderer internationaler Organisationen	303

13 Autoren

- Gerhard Banse, Prof. Dr. sc. phil., Forschungszentrum Karlsruhe GmbH in der Helmholtz-Gemeinschaft, Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Hermann-von-Helmholtz-Platz 1, 76344 Eggenstein-Leopoldshafen, gerhard.banse@itas.fzk.de
- Dirk Fornahl, Dr., BAW Institut für regionale Wirtschaftsforschung GmbH, Wilhelm-Herbst-Straße 5, 28359 Bremen, d.fornahl@baw-bremen.de
- Susanne Hartard, Prof. Dr.-Ing., Fachhochschule Trier – Umwelt-Campus Birkenfeld, Lehrstuhl Industrial Ecology, Postfach 1380, 55761 Birkenfeld, s.hartard@umwelt-campus.de
- Robert Hauser, Dr., Forschungszentrum Karlsruhe GmbH in der Helmholtz-Gemeinschaft, Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Hermann-von-Helmholtz-Platz 1, 76344 Eggenstein-Leopoldshafen, robert.hauser@itas.fzk.de
- Renate Hübner, Ass.-Prof. Dr., Alpen-Adria Universität Klagenfurt, Fakultät für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung (IFF), Institut für Interventionsforschung und Kulturelle Nachhaltigkeit, Sterneckerstraße 15, 9020 Klagenfurt, Österreich, renate.huebner@uni-klu.ac.at
- Jürgen Kopfmüller, Dipl.-Volksw., Forschungszentrum Karlsruhe GmbH in der Helmholtz-Gemeinschaft, Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Hermann-von-Helmholtz-Platz 1, 76344 Eggenstein-Leopoldshafen, kopfmueller@itas.fzk.de
- Jan Kowalski, Prof. Dr., Universität Karlsruhe (TH), Institut für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsforschung, Kaiserstraße 12, 76131 Karlsruhe, jan.kowalski@iww.uni-karlsruhe.de
- Oliver Parodi, Dr. phil. Dipl.-Ing., Forschungszentrum Karlsruhe GmbH in der Helmholtz-Gemeinschaft, Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse, Hermann-von-Helmholtz-Platz 1, 76344 Eggenstein-Leopoldshafen, oliver.parodi@itas.fzk.de
- Caroline Y. Robertson-von Trotha, Prof. Dr., Universität Karlsruhe (TH), Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale (ZAK), Kaiserstraße 12, 76131 Karlsruhe, caroline.robertson@zak.uni-karlsruhe.de
- Axel Schaffer, PD. Dr., Universität Karlsruhe (TH), Institut für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsforschung, Kaiserstraße 12, 76131 Karlsruhe, axel.schaffer@iww.uni-karlsruhe.de
- Jürgen Schramke, PD. Dr., Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Deutsche Philologie, Wilhelmsplatz 1, 37073 Göttingen, jschram@gwdg.de
- Carsten Stahmer, Prof. em. Dr., Thorwaldsenanlage 19, 65195 Wiesbaden, carsten.stahmer@uni-bielefeld.de