

## Annäherung an den Begriff. Ihre Bedeutung für die heutige Gesellschaft.

Hermann Glaser

Im Wesentlichen handelt es sich um zwei Vorgehensweisen, mit deren Hilfe ich das komplexe Thema zu behandeln trachte: einmal eine historische Annäherung, die auf die Essenz des Begriffs „Kultur“ im Rahmen neuzeitlicher Entwicklung eingeht, und eine definitorische Annäherung, die auf die aktuelle Wirksamkeit des geschichtlich gewordenen Begriffs „Kultur“ zielt.

### I.

Als 1755 ein furchtbares Erdbeben mit Flutwelle und Feuersbrunst im Gefolge die Stadt Lissabon zerstörte – es starben weit über 30000 Menschen –, nahm eine breite Öffentlichkeit lebhaften Anteil am schrecklichen Geschehen (Zeitungen, Zeitschriften und Bücher hatten die Schreckensszenen verbreitet). Die Katastrophe bedeutete den Zusammenbruch des Optimismus der frühen Aufklärer; auch Goethe zeigte sich später noch tief betroffen.

Die von Gottfried Wilhelm Leibniz in der Schrift „Theodizee“ (1710) gegebene beruhigende Erklärung für das Bestehen des Bösen in der Welt, verbunden mit der Überzeugung, dass diese dennoch die beste aller möglichen Welten sei, schien die Eruption der Natur ad absurdum geführt zu haben. Es heißt, dass Voltaire aufgrund des Erdbebens zum Atheismus „konvertiert“ sei.

Vor allem die Theologie suchte nach einer metaphysischen Begründung der Katastrophe. Protestantische Prediger bezeichneten die reiche, barock-sinnliche Stadt als „neue Hure Babylon“ und das Erdbeben als Gottes direkte Intervention gegen die Inquisition, die ihre Häretiker immer am Allerheiligsten Tag (dem Tag des Erdbebens) zum Scheitern führen ließ. Katholische Theologen wiederum sahen im Beben ein Strafgericht Gottes angesichts protestantischer Blasphemie und verwiesen auf in der Stadt ansässigen Hamburger Kaufleute. Auf allen Seiten diente die Konfessionspolemik dem Rufe zur Buße und Umkehr; Gott habe eine verblendete

Menschheit an die Vergänglichkeit der Welt erinnern wollen.

In unserem Zusammenhang („Annäherung an den Begriff, Kultur“) ist Lissabon insofern signifikant, als hier zum einen deutlich wurde, dass eben die Natur nicht zu zähmen sei, obwohl die Hoffnung auf ihre Beherrschung seit der Renaissance weit verbreitet war. Zum anderen beförderte solche Einsicht die e contrario entwickelte Hoffnung auf die Domestikation des Menschen. Nun wird *Kultur* zur großen Hoffnung. Ästhetik erweist sich als eine neue philosophische Disziplin, mit Alexander Gottlieb Baumgarten und Immanuel Kant als führenden Vertretern. Vor allem im Idealismus der Klassik verbindet sich Ästhetik mit Anthropologie und Ethik; im Rückgriff auf die Antike wird Schönheit als Ausdruck von Gutheit (Kalokagathie) empfunden bzw. der Schönheitsbegriff verinnerlicht („schöne Seele“).

Während bei Lessings programmatischer Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ (1780) noch die religiöse Thematik im Vordergrund steht (die geoffenbarten Religionen seien nur Übergangsstadien zu einer weltumfassenden Vernunftreligion), sind für Friedrich Schiller in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ Kunst und Spiel die Kräfte, die es ermöglichen, sich des natürlichen Zustandes zu entledigen und zu humaner Entfaltung zu gelangen. „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“

Der Prozess der Enkulturation (später bei Norbert Elias der Prozess der Zivilisation) ermöglicht es, vom Tier zum menschlichen Wesen aufzusteigen; damit wendet man sich auch gegen eine materialistisch-mechanistische Menschenkunde, in deren Mittelpunkt die Lehre von der Unfreiheit des Willens und dem alles menschliche Handeln steuernden Selbsterhaltungstrieb steht. Es herrscht nicht mehr, wie Thomas Hobbes meinte, der Kampf aller gegen alle (Homo homini lupus – der Mensch

ist des Menschen Wolf), sondern es gibt die Möglichkeit, seine Triebdynamik auf höhere Ziele hin umzuorientieren; Sigmund Freud nennt dies später „Sublimierung“.

Der Glaube der Aufklärung an die veredelnde Kraft der Kultur ist keineswegs frei von Anfechtungen, Pessimismus und Melancholie; sie in der Wirklichkeit am Werk zu sehen, ist selten; sie erscheint somit als Konjunktiv und Optativ: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut.“ (Johann Wolfgang Goethe) Damit der Mensch zum menschlichen Menschen, also zum kulturellen Wesen aufsteige, muss er es wollen. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (Immanuel Kant)

Die Erziehung des Menschengeschlechts bedeutet also Selbsterziehung; dass es dazu fähig ist bzw. (eben durch Aufklärung) dazu befähigt werden kann, ist Folge der Individualisierung, der Entdeckung des Ich, wie sie sich im Laufe einer langen Geschichte ergab. Im christlichen Abendland hat sie ihren Ursprung in den Mönchszellen des Mittelalters, in denen bereits revolutionär gedacht wurde; in und mit der Renaissance erreichte sie einen ersten Höhepunkt. Nicht mehr der gramgebeugte und alles Leid demütig hinnehmende Hiob ist die Leitfigur, sondern der sich emanzipierende Adam, der das Experimentum medietatis (den Versuch, sich selbst anstelle Gottes in die Mitte der Welt zu rücken) wagt.

In seiner Abhandlung „De dignitate hominis“, „Über die Würde des Menschen“ (1486) lässt der Humanist Giovanni Pico della Mirandola, ein von der offiziellen Lehre der Kirche abweichender Ketzer, der vom Papst verfolgt wurde und mit einunddreißig Jahren starb, Gott zu Adam sagen: „In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus leichter betrachten kannst, was in der Welt geschaffen ist. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich haben wir dich gemacht, damit du gleichsam mit eigenem Verständnis und zu eigener Ehre dein Schöpfer und Bildner seiest, in welcher Form immer du dich ausgestaltest. Du kannst zu den niedersten Geschöpfen der Tierwelt entarten. Du kannst dich aus eigenem Willensent-

schluß in die höheren, das heißt die göttlichen Regionen wiedergebären.“

Die vor allem von den Humanisten bekundete Ichstärke – der Mensch als Homo faber und Krea-tor, die auch in der „Historia von D. Johann Fausten“ (1587) zutage tritt (hier allerdings noch von dem evangelischen oder katholischen Verfasser als Warnung gemeint) –, diese mit *Adam* verknüpfte Souveränität des Ich stellt eigentlich eine mythisch-religiöse Ungerechtigkeit dar. Denn in der Genesis, der Schöpfungsgeschichte, erweist sich *Eva* (im Hebräischen „die Frau“), die den Apfel vom Baum der Erkenntnis bricht, als die eigentliche ich-starke Kulturbringerin: ist doch, zumindest im modernen Verständnis, Kultur im besonderen Maße verknüpft mit der Frage, was gut und schlecht, richtig und falsch sei. Der Erzähler der Schöpfungsgeschichte, der wohl in der israelischen Königszeit zwischen dem 10. und 7. Jahrhundert vor Chr. lebte, nach dem hebräischen Gottesnamen Jahwe „Jahwist“ genannt, denunziert freilich solches Streben nach Wissen; denn es ist die Schlange als Symbol des Bösen, die dem Weib suggeriert, dass sie Gott ähnlich werden könne, wenn sie nach Wahrheit sucht. In der Vulgata („Die Verbreitete“), der für die römisch-katholische Kirche maßgebenden lateinischen Übersetzung der Bibel, eine Bearbeitung altlateinischer Fassungen durch den Kirchenlehrer Hieronymus, heißt es: „scientes bonum et malum – wissend das Gute und das Böse“; „Malum“ heißt lat. „Apfel“; „malus“ (Akkusativ „malum“) „böse“; durch Verwechslung oder Manipulation erhielt ein Abstraktum, das „Böse“, in Form des Apfels sinnliche Gestalt; heraus kam ein „böser Apfel“.

Vom theokratischen Standpunkt aus, also im Sinne einer Herrschaftsform, die sich göttlich legitimiert sieht, ist das von Eva begonnene Experimentum medietatis insofern gefährlich, als man das Wissen um Wahrheit, das Gott allein zustünde und auf Erden stellvertretend von der Kirche „verwaltet“ wird, nicht ans Individuum delegieren darf. Die Unterdrückung der Frau, die in der katholischen Kirche auch nicht das Priesteramt ausüben darf, ist in deren kultur-schaffender Neu-gier (*vana curiositas*) begründet, während der träge Adam im Paradies gerne weiter dahinvegetiert hätte, zum Wissen-Wollen erst angestachelt werden musste. Die Erbsünde erweist sich als ein als Instrument, mit dem der Prozess der Enkulturation blockiert wird. Zumindest ist dies die Meinung derjenigen, die unter Kultur und „Kultivierung“ die Möglichkeit sehen, selbstbestimmt zu „Höheren“ aufzusteigen. Während Martin Luther einerseits die Freiheit des Christenmenschen einforderte, sah er andererseits, in der Tradition des Au-

gustinus, den Menschen als ein schwaches, elendes, hilfloses, durch den Sündenfall von Grund auf verderbtes und für alle Besserungsversuche unzugängliches Wesen; dagegen jubelten die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts über die Befreiung vom Irrglauben der Erbsünde, im Wissen bzw. Streben nach Wissen höchstes Glücksgefühl empfindend: „O Jahrhundert! O Wissenschaften! Es ist eine Freude zu leben... Du nimm den Strick, Barbarei, und mache Dich auf Verbannung gefaßt.“ So Ulrich von Hutten in einem Brief an Willibald Pirckheimer, in Anspielung auf die Arbeit von Kollegen (darunter Erasmus von Rotterdam), die gegen den „Dunst der Theologie“ zu Felde zögen.

Die humanistischen Autoren beklagten nicht die Nichtigkeit des Menschen, sondern rühmten seine Würde, Größe und Erhabenheit; sie machten den Sündenfall nicht für das Elend menschlichen Daseins verantwortlich, sondern betonten den zivilisatorischen Fortschritt, der vom sogenannten Fehlverhalten Evas und Adams ausgegangen sei. Die durch den Sündenfall geschaffene Situation habe dem Menschen Arbeit, kulturelle Gestaltungskraft und schöpferische Phantasie abverlangt und ihn so zum Subjekt einer neuen, von ihm selbst erschaffenen Welt gemacht. So wird Adam (unter Missachtung von Eva als der eigentlichen „Innovatorin“) als „Vater aller menschlichen Künste und Erfindungen“ gerühmt.

Voltaire hielt die Erbsünde für eine üble Erfindung der christlichen Kirche. Es hieße Gott beleidigen, wenn man ihm unterstelle, dass er die ersten Menschen nur deshalb geschaffen habe, um die aus ihnen hervorgehenden Generationen unter dem Vorwand, dass Adam in einem Garten von einer verbotenen Frucht gegessen habe, durch ewige Verdammnis zu foltern und zu bestrafen.

Für Immanuel Kant bedeutete der Sündenfall – die Vertreibung aus dem paradiesischen Garten, die Entlassung aus dem Mutterschoße der Natur – den „Übergang aus der Rohheit eines bloß thierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“. Künftig werde dem Menschen die Mühseligkeit des Lebens zwar öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Untätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne, ablocken. „Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitze der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der

Rohheit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte. Sie treibt ihn an, die Mühe, die er hasst, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihm grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheut, zu vergessen.“

Kant – so resümiert Odo Marquard dessen Gedankengang – wollte sagen, dass der Sündenfall der Schritt des Menschen zu sich selbst sei. Als Gewinn der Freiheit durch die erste Freiheitstat erweise sich der Sündenfall als eine glückliche Schuld, *felix culpa*, die kaum noch *culpa*, sondern nur noch *felix* sei.

Friedrich Schiller folgt in seiner Jenaer Vorlesung über die „erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde“ (1790) Kants Interpretation des Sündenfalls, wenn er feststellt, dass im Paradies der Mensch zwar vollendet gewesen sei – aber nur als Pflanze und Tier; sein sanfter Anfang diene der Stärkung zum Kampfe; er war zu ganz anderem bestimmt. „Was die Natur in seiner Wiegenzeit für ihn übernommen hatte, sollte er jetzt selbst für sich übernehmen, sobald er mündig war. Er selbst sollte der Schöpfer seiner Glückseligkeit werden, und nur der Antheil, den er daran hätte, sollte den Grad dieser Glückseligkeit bestimmen. Er sollte den Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft, und als ein freier, vernünftiger Geist dahin zurück kommen, wovon er als Pflanze und als eine Kreatur des Instinkts ausgegangen war; aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wär‘ es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinauf arbeiten, einem solchen nämlich, wo er dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte, als die Pflanze und die Thiere diesem noch dienen.“ Mit dem Sündenfall habe er sich in das wilde Spiel des Lebens geworfen, sich auf den gefährlichen Weg zur moralischen Freiheit gemacht. „Wenn wir also jene Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntniß verbot, in eine Stimme seines Instinkts verwandeln, der ihn von diesem Baume zurückzog, so ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anders, als – ein Abfall von seinem Instinkte – also erste Äußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte; von

diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt.“

Ähnlich spricht dann Hegel vom paradiesischen Zustand als einem Zustand sittlicher Indifferenz, der des Menschen unwürdig sei: Zustand des Tiers, der Bewusstlosigkeit, da der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen wisse. Die „wahrhafte Natur“ des Menschen mache seine Freiheit aus, die „freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen“. Die Schlange habe nicht gelogen, als sie zu Eva sagte, diese werde, wenn sie die Frucht vom Baum der Erkenntnis esse, sein wie Gott: um das Gute und Böse wissen.

Im ironisch-lyrischen Parlando beschreibt Heinrich Heine den Weg, den der Mensch mit dem Experimentum medietatis eingeschlagen habe – wobei freilich auch bei ihm (wie schon bei Mirandola und fast allen anderen Humanisten bzw. Aufklärern) in patriarchalischer Stereotypie die Auslösung des Prozesses der Kultur und Zivilisation dem unbeweglich-saturierten Adam und nicht der neugierig-alterten Eva zugeschrieben wird.

„Du schicktest mit dem Flammenschwert  
Den himmlischen Gendarmen,  
Und jagtest mich aus dem Paradies,  
Ganz ohne Recht und Erbarmen!

Ich ziehe fort mit meiner Frau  
Nach andren Erdenländern,  
Doch daß ich genossen des Wissens Frucht,  
Das kannst du nicht mehr ändern.

Du kannst nicht ändern, daß ich weiß,  
Wie sehr du klein und nichtig,  
Und machst du dich auch noch so sehr  
Durch Tod und Donnern wichtig ...

Vermissen werde ich nimmermehr  
Die paradiesischen Räume;  
Das war kein wahres Paradies –  
Es gab dort verbotene Bäume.

Ich will mein volles Freiheitsrecht!  
Find ich die geringste Beschränkung,  
Verwandelt sich mir das Paradies  
In Hölle und Gefängnis.“

Der in Auseinandersetzung mit der Erbsündenlehre auf die Souveränität des vernünftigen Ich setzende Kulturbegriff ist „diesseitig“; das Prinzip Hoffnung zielt auf eine Wiedergewinnung des Paradieses auf Erden – in der säkularen Eschatologie des Marxismus mit Hilfe einer durch Klassenkampf zu bewirkenden sozialen Gerechtigkeit. Die seit der Renaissance und dann vor allem seit der Aufklärung entwickelten Utopien sind dabei immer wieder im Topos des Gartens lokalisiert – denn in den Gärten „da lebt die Natur geduldig und häuslich, / pflegend und wieder gepflegt / mit den fleißigen Menschen

zusammen“ (Friedrich Hölderlin). Die auf ein kulturelles Menschenland (terre des hommes) zielenden Visionen bringen wieder die Natur ins Spiel: nicht als zerstörerisch-eruptive (wie bei Lissabon), sondern als Natur-Kultur. Man kritisiert den Fortschritt von Kultur und Zivilisation und empfindet diese als Pervertierung und Vergewaltigung der menschlichen Natur, die in sich die eigentlichen kulturellen Werte trage. „Zurück zur Natur“ (Jean-Jacques Rousseau) bedeutet, im Natürlichsein das Humane zu entdecken.

Im Zuge der aufklärerischen Abwendung von der kirchlich-inquisitorischen Ideologie, die nicht-christliche Völker als minderwertig empfand und, wie die Indianer, ausrottete, wird der Wilde immer mehr ob seiner „paradiesischen Natürlichkeit“ gepriesen – weil er nicht „Europens übertünchte Höflichkeit“ kennt und somit sich als ein besserer Mensch erweist.

Das Jahr 1771 stellte unter diesem Aspekt ein wichtiges Datum dar. Der französische Seefahrer Louis Antoine Bougainville, der von 1766 bis 1769 im Auftrag Ludwigs XV. eine Weltreise unternommen hatte, legte über die dabei gemachten Erfahrungen einen Bericht vor. Tahiti – 1767 von Samuel Wallis entdeckt – erschien ihm als der wiedergefundene Garten Eden: voll der schönsten Wiesen, von kleinen Flüssen durchschnitten, mit den herrlichsten Fruchtbäumen; alles in köstlichster Frische; er konnte gar nicht verstehen, warum die Inselbewohner da überhaupt noch Gärten anlegten. Die Weiber und Männer saßen im Schatten der Platanen, Ruhe, sanfte Freude und Glück ausstrahlend. Vor allem lebten die Menschen dort in einer sexuellen Freiheit sondergleichen; keine Moralvorschriften engten sie ein, keinerlei Gewissensbisse bedrückten sie.

In seinem „Nachtrag“ zu Bougainvilles Reise hat Denis Diderot in Form eines „Gesprächs zwischen A und B über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen“, eine Deutung des Reiseberichts geliefert. Der Tahitianer, so heißt es, stehe dem Anfang der Welt, der Europäer ihrem Greisenalter nahe: „Der Abstand, der ihn von uns trennt, ist größer als der Abstand zwischen dem neugeborenen Kind und dem Menschen in der Auflösung des Alters.“ An den fernen Gestaden herrsche ein paradiesisches Dasein; aus der Unschuld erwachse Glück; der reine Trieb der Natur ermögliche ein Glück in der Lust und die Lust als Glück.

Die Vorstellung von einer „natürlichen Kultur“ ist harmonistisch und eskapistisch und noch dazu dogmatisch; suggeriert wird, dass der Mensch, wenn er nur Natur sei, das sei, was die Kultur nicht nur

nicht erreiche, sondern sogar verhindere: Mensch zu sein. Man verdrängt damit, dass Humanisierung sich auch immer wieder gegen die Natur des Menschen wenden muss, da diese seiner Enkulturation durchaus entgegen stehen kann. Die menschliche Anlage sowohl zum Guten als auch zum Bösen, die Tatsache, dass er sich nicht nur, wie es bei Miranda heißt, in die höheren Regionen „hinaufgebären“, sondern auch zu den niedersten Geschöpfen der Tierwelt absinken kann, bleibt dann unbeachtet. Aufklärung, die die Anstrengung der Kultur auf sich nimmt, erkennt solchen Dualismus; sie weiß, dass jede Progression von Regression bedroht ist.

Aufgeklärte Kultur, wegen der Einsicht in die Natur des Menschen von Melancholie und Pessimismus umstellt, ist auf der Suche nach Wahrheit, ohne sich in deren Besitz zu wissen. Jenseits dogmatischer Sicherheit sieht sie im persönlichen Streben, nicht in absoluter Sicherheit, das Merkmal von Humanität. Gotthold Ephraim Lessing hat dies in der Ringparabel von „Nathan der Weise“ allegorisch verdeutlicht, eine für die damalige Zeit und heute revolutionäre Botschaft, die den Existenzialismus des 20. Jahrhunderts, soweit er sich als Humanismus begreift, vorwegnimmt: Jeder kann durch und mit seiner Existenz zur Essenz vorstoßen.

Ein Vater hatte drei Söhne, die ihm alle gleich lieb sind, aber nur einen Ring „von unschätzbarem Wert“, der in der Familie immer dem liebsten Sohn vermacht wird. „So kam nun dieser Ring von Sohn zu Sohn / Auf einen Vater endlich von drei Söhnen / Die alle drei ihm gleich gehorsam waren / Die alle drei erfolgreich gleich zu lieben / Sich nicht entbrechen konnte.“ Was zu tun?

„Er sendet in geheim zu einem Künstler,  
Bei dem er, nach dem Muster seines Ringes,  
Zwei andere bestellt und weder Kosten  
Noch Mühe sparen heißt, sie jenem gleich,  
Vollkommen gleich zu machen. Das gelingt  
Dem Künstler. Da er ihm die Ringe bringt,  
Kann selbst der Vater seinen Musterring  
Nicht unterscheiden. Froh und freudig ruft  
Er seine Söhne, jeden insbesondere,  
Gibt jedem insbesondere seinen Segen  
Und seinen Ring – und stirbt...“

Kaum ist der Vater tot, kommt ein jeder mit seinem Ring „und will der Fürst des Hauses sein“. Man untersucht, man zankt, man klagt und schwört dem Richter, unmittelbar aus des Vaters Hand den Ring zu haben – wie auch wahr. Der Richter will, da er sich unfähig fühlt, das Rätsel zu lösen, die Söhne von seinem Stuhle weisen.

„Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring  
Besitzt die Wunderkraft, beliebt zu machen,  
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß  
Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden  
Doch das nicht können! – Nun, wen lieben zwei  
Von euch am meisten? – Macht, sagt an! Ihr  
schweigt?

Die Ringe wirken nur zurück? und nicht  
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur  
Am meisten? – O, so seid ihr alle drei  
Betrogene Betrüger! Eure Ringe  
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring  
Vermutlich ging verloren. Den Verlust  
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater  
Die drei für einen machen...“

Trotz verlorener Wahrheit bzw. der Unmöglichkeit  
„letztliches Wissen“ zu haben – theologisch gesehen  
ist Lessing wie viele Aufklärer Agnostiker –, weiß  
der Richter einen Rat, der Wahrheit rekonstituiert  
– nicht als objektive Gültigkeit, sondern im subjektiven Tun:

„... Wohlan!  
Es eifre jeder seiner unbestochnen,  
Von Vorurteilen freien Liebe nach!  
Es strebe von euch jeder um die Wette,  
Die Kraft des Steins in seinem Ring am Tag  
Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut,  
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,  
Mit innigster Ergebenheit in Gott  
Zu Hilf! Und wenn sich dann der Steine Kräfte  
Bei euren Kindes-Kindeskindern äußern:  
So lad' ich über tausend tausend Jahre  
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird  
Ein weis'rer Mann auf diesem Stuhle sitzen  
Als ich, und sprechen. Geht! – So sagte der  
Bescheid'ne Richter...“

## II.

In der zweiten Annäherung an den Begriff „Kultur“ will ich von aktueller Praxis ausgehen (Kulturarbeit, Kulturpolitik), soweit diese den vorab beschriebenen, historisch entwickelten, aufgeklärten, auf Pluralismus und humanes Streben setzenden Kulturbegriff akzeptiert und praktiziert. Ich tue dies in Form eines kulturpolitischen „Breviers“, in dem ich relevante zentrale „Verdichtungen“ (häufig aus der Dichtung) exegetisch auffächere und daraus Maximen („subjektive Vorsätze für das eigene sittliche Handeln) abzuleiten trachte.

„Mir war so wohl, wie sie so fröhlich und vertraulich neben mir plauderte, ich hätte bis zum Morgen

zuhören mögen. Ich war so recht seelenvergnügt und langte eine Hand voll Knackmandeln aus der Tasche, die ich noch aus Italien mitgebracht hatte. Sie nahm auch davon und wir knackten nun und sahen zufrieden in die stille Gegend hinaus.“ (Joseph von Eichendorff)

Kultur sollte von Kulturpolitik so „umsorgt“ werden, dass sie es sich leisten kann, die Taugenichtsrolle zu spielen. Der sonore Anfrage nach ihrem Zweck und Sinn setzt sie ein interesseloses Versunkensein in die Heiterkeit der Existenz (oder aber in die Traurigkeit des Soseins) entgegen; eigentlich nicht einmal „entgegen“, denn sie tut gar nichts; sie „ist“. Wo Leistungsdruck und Systemzwänge drohen, sucht sie eine Nische und „knackt Mandeln“. Der Pädagoge würde zwar gleich fordern: harte Nüsse sollten es sein; in nuce sollte die Welt durch Kunst offenbar werden. Doch hat sich – ehe die Stringenz des Begriffes ihn erreicht – der Taugenichts Kultur schon nach Italien oder anderswohin abgesetzt. Standhalten, nicht Flüchten! Keineswegs! Kultur als Fluchthelfer. „So zog ich zwischen den grünen Bergen und an lustigen Städten und Dörfern vorbei gen Italien hinunter.“

„Wir brauchen“, heißt es bei Franz Kafka, „die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wieder Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie, wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns. Das glaube ich.“

Kulturpolitik will Kultur ermutigen, Verhältnisse und Befindlichkeiten, durch deren Fassaden hindurch, rücksichtslos anzugehen; realistisch oder symbolisch, resignativ oder verletzend, scheiternd oder transzendierend. In der Wirklichkeit waltet der stete Versuch, Wunden heilen zu lassen; Kunst muss Wunden offen halten, stellvertretend Schmerz erleiden „helfen“, durch Direktheit Mitfühlen bewirken. Man sagt, den Ersten Weltkrieg hätten nur die Expressionisten und die Sozialisten in „schwarzer Vision“ vorausgesehen. Kunst öffnet in besonderem Maße die Dimension der Ahnung und Angst, antizipiert Gefahr und Not. Die Sensibilisierung für die Warnungen der Kunst können Fatalität verhindern helfen – ein Lernen a priori, ehe es, im Nachhinein zu spät ist. Der Skandal in der Kunst signalisiert das Unverständnis gegenüber der Chance der Destruktion. Beliebigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der künstlerischen Provokation – all is pretty – machen deutlich, dass entweder die Axt stumpf oder das gefrorene Meer in uns undurchdringlich geworden ist.

„Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die partie honteuse der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen.“

Dieses Wort von Karl Marx bedarf, auf Kunst und Kultur bezogen, einer Korrektur: es geht nicht ums „Zwingen“, sondern ums „Bringen“: „...zum Tanzen bringen“. Indem Kulturpolitik Institutionen, Foren, Informationsverarbeitungsstätten, Diskursorte schafft – zentral und dezentral, spartenbezogen oder synästhetisch –, wird Stereotypie aufgelöst, werden die Ganglien vorgefasster Welt-Anschauung und Lebens-Art gelockert, werden neue „Übersprünge“ (Synapsen) eingeübt und das Vorgefundene, Vorgegebene, das Vorgehabte durcheinander gewirbelt. Museen sind dann keine Verehrungsdeponien mehr, Theater keine Seelenbadeanstalten. Affirmative Kultur weicht einer dialektischen – einer, die eben Lieder singt, die man aus ihrem Munde nicht erwartet. Hier liegt der Sinn der öffentlich finanzierten Kultur, dass sie – um ein anderes Wort von Günter Eich zu nehmen – Sand, nicht Öl im Getriebe der Welt sein kann (soll, darf).

„Man geht meistens viel eher mit der Zeit / indem man gegen die Zeit geht / in letzter Zeit ist es allerdings / vielfach üblich geworden / gegen die Zeit zu gehen / so daß das Gegendiezeitgehen zum Schluss / ein Mitterzeitgehen wieder geworden ist / deshalb gehen manche wieder mit der Zeit / in des Wortes ursprünglicher Bedeutung / um so wiederum auf ihre ganz eigene Art und Weise / gegen die Zeit zu gehen eigentlich / und vor allem um dadurch wiederum viel eher / mit der Zeit gehen zu können.“

Man darf dieses Wortspiel von G. F. Jonke nicht als Spielerei begreifen; es trifft die Essenz von Kultur, die immer zu neuen Ufern aufbricht, die das Wagnis des Ganz-Anderen (jenseits von Epigonentum) eingeht und dem Publikum zumutet, andere als die üblichen Wege zu gehen, oder überhaupt weglos sich in Formen und Inhalte „verliert“, die weiße Flecken der Denk- und Gefühlslandschaft exploriert und dort, wo man das Land künstlerisch bestellt glaubt, immer wieder neue Schichten des tragenden Untergrunds sondiert. Vieles, was zwischen Himmel

und Hölle, weit ausholender Ferne und detaillierter Nähe Schulweisheit nicht kennt und vermutet, entdeckt die Kunst, wenn Kulturpolitik sie mit den Möglichkeiten für solche Erforschung ausstattet.

„Wir traten ans Fenster. Es donnerte abseitswärts, und der herrliche Regen säuselte auf das Land, und der erquickendste Wohlgeruch stieg in aller Fülle einer warmen Luft zu uns auf. Sie stand auf ihren Ellenbogen gestützt, ihr Blick durchdrang die Gegend, sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte: – Klopstock! – Ich erinnerte mich sogleich der herrlichen Ode, die ihr in Gedanken lag, und versank in dem Strome von Empfindungen, den sie in dieser Losung über mich ausgoß.“

Die Aufgabe der ästhetischen Erziehung als Sensibilisierung für Umwelt ist damit (eine Zentralstelle aus Goethes „Leiden des jungen Werthers“) poetisch formuliert. Demokratische Ästhetik impliziert Demokratisierung kultureller Zeichen: Jeder muss „Klopstock!“ sagen können, wenn er die Heiterkeit des Gewitternachregens erlebt. Demokratisierung des Schönen bedeutet:

- Verfügbarkeit über „Kürzel“ und die Fähigkeit, diese zu entschlüsseln;
- Aufnahmefähigkeit für kulturelle und künstlerische Signale;
- geistiger und seelischer Nachvollzug dessen, was vorgedacht, „vorgefühlt, vorgelebt, vorge-staltet“ wurde;
- Vermögen sich auszudrücken, sich zu artikulieren, seiner Kreativität zu leben.

„Schönheit ist  
Freyheit in der Erscheinung  
deshalb geht Schönheit  
der Freyheit voraus ...  
Eh die Structuren der Gesellschaft  
sich verändern lassen  
muß der Mensch  
verändert werden“;

so Schiller zu Hölderlin (in Peter Weiss' Stück „Hölderlin“); und Marx zu Hölderlin:

„Zwei Wege sind gangbar  
zur Vorbereitung  
grundlegender Veränderungen  
Der eine Weg ist  
die Analyse der konkreten  
historischen Situation  
Der andere Weg ist  
die visionäre Formung  
tiefster persönlicher Erfahrung.“

Der „andere Weg“ ist der ästhetische Weg: Visionäre Formung tiefster persönlicher Erfahrung. Vor allem die Fähigkeit, visionäre Erfahrung nachzu-

vollziehen. Man muss ästhetische „Losungen“, im engeren Sinne die der Kunst, verstehen, entziffern, ihre Zeichen und Signale – eben im Interesse antizipatorischen Lernens – aufnehmen und verarbeiten können. Der „objektive Faktor Subjektivität“ ist ein wichtiges Element für die Vorstellungskraft des Menschen, für die Aktivierung von geistig-seelischen Ressourcen, welche die Begrenzung des materiellen Fortschritts mit innerer Zufriedenheit ertragen lassen.

In der gegenwärtigen Gesellschaft, die vorwiegend von Nützlichkeits erwägungen bestimmt ist, wird das Ästhetische missachtet oder nicht genügend in seiner politischen und sozialen Bedeutung gewürdigt. Schon in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (1793) hat Schiller die Deformation des Menschen durch „Stofflichkeit“ erkannt. Die Tyrannei des Nützlichkeitsdenkens hat heute eine ganz besonders penetrante Dimension – gerade weil das Nützliche mit dem (Pseudo)-Schönen verbunden wird. Und zwar auf eine scheinbar demokratische Weise; das Schöne ist nämlich allen zugänglich, für alle „umfassend“, greifbar: in der Warenästhetik der Reklamewelt, vermittelt durch Trivialmythen.

Innenwelt materialisiert sich hier in der Außenwelt der Werbung, und umgekehrt entlehnen die menschlichen Beziehungen ihre Ausprägungen den Waren. „Gäbe es jene Warensseele“, meinte einmal Walter Benjamin, „von der Marx gelegentlich im Scherz spricht, so wäre sie die einfühlsamste, die im Seelenreich je begegnet ist. Denn sie müßte in jedem den Käufer sehen, in dessen Hand und Haus sie sich schmiegen will.“

Die Warenästhetik bewirkt keinen kontinuierlichen Lernprozess, keinen Kommunikationsprozess. Ästhetik, die durch Entfremdung von Wirklichkeit den Menschen zu „veredeln“ hätte, führt als Warenästhetik diesen unter dem Vorwand der Sublimierung zur Stofflichkeit zurück. „Frischwärts“ bedeutet rückwärts. Selbstreflexion geht im sinnlichen Sog verloren; das Interesse an Mündigkeit wird durch Profitinteresse ersetzt. Die Identität des Menschen mit dem Gegenständlichen wird aufgehoben, indem der Mensch dem Gegenständlichen unterworfen wird. Er verfügt nicht über die Dinge; die Dinge verfügen über ihn. Die Verpackung ist die Botschaft. Indem im Trivialmythos das Bild vom Begriff sich löst und seine eigene Wirkungskraft ausübt, der Sinn in Form übergeht, verliert das Bild sein Wissen. Die Form ist leer, aber faszinierend; der Sinn ist abwesend, doch die Mythe tut so, als ob sie einen Sinn habe – eben ihre Form. Die Reklamewelt arbeitet mit Goldgrundfolien, die es ermöglichen,

die Tiefendimension wegzuspiegeln. Die Plattitüde ist fotogen. Nicht Narziss spiegelt sich, sondern in der Spiegelung wird der Konsument zum Narziss. Er kann nicht mehr sich selbst sehen, sondern nur sein Glamourbild. Im Spiegel der Werbung wird er zum Teil des Scheins. So wie die Kommunikation mit dem Anderen lädiert ist, da die Buntdrucke kein Fenster nach außen sind, sondern den Wahn vom eigenen Ich zurückwerfen, erlischt auch der Bezug zum Gegenständlichen, die Freude an den Gegenständen. Grundphänomene der provinziellen Beschränktheit: Der Mangel an Selbsterkenntnis, die Stilisierung der Mittelmäßigkeit, die Befriedigung im Oberflächenreiz, die existentielle Saturiertheit verdinglichen sich im Mythos. Verdrängt ist die Not der täglichen Plackerei; die Vertikale schlägt in die Horizontale um. Nirgends Himmel, nirgends Hölle, stattdessen farbenfrohe Partituren fürs Loblied auf das Idyll.

Geliefert werden die Stanzmuster des Modischen. Glücklich sein bedeutet konsumieren. Inmitten der Umwelt- und Informationsverschmutzung vermitteln die modernen Trivialmythen die Vision vom schöneren Leben, schöneren Wohnen, schöneren Lieben, schöneren Essen, schöneren Trinken, schöneren Reisen. Mit der Zigarette kauft man den Duft der großen weiten Welt, mit dem Whisky raue Männlichkeit, mit den Dessous den Orgasmus. Die Strategie der totalen Mythisierung wird in den Marketing-Büros entworfen. Die Außenwelt wird zur Innenwelt, und diese, als verinnerlichte Außenwelt, bestimmt wiederum die Umwelt; außengeleitete Innenwelt hat sich profitmaximierend materialisiert. Das Ich wird vermarktet.

Die beiden, von denen nachfolgend die Rede ist, befinden sich in heftigster Auseinandersetzung. Es geht um Leben und Tod. Guter Gott, kleine Idiotin, sagt ER zu IHR, versuch doch endlich eine Minute zu begreifen. Es muss solche geben, die „ja“ sagen, es muss solche geben, die das Steuer halten, wenn das Schiff überall leck ist. Glaubst du, dass man die Zeit hat, den Ästheten zu spielen, dass man die Zeit hat, sich zu fragen, ob man ja oder nein sagen soll, sich zu fragen, ob der Preis nicht eines Tages zu hoch ist und man später noch ein Mensch sein kann? Begreifst du das? Antigone begreift nicht Kreon (in Jean Anouilhs gleichnamigem Drama). Der sprachgewaltige Kreon verkörpert das Realitätsprinzip, die pragmatische Staatsräson; er will Antigone überzeugen, dass sie den Bruder Polyneikos nicht begraben darf; als Aufrührer soll er unbestattet auf dem Schlachtfeld liegen bleiben, den Raben und Schakalen zum Fraß, zur Warnung für all diejenigen,

die sich mit ähnlichen revolutionären Gedanken tragen. Werde sie das Gebot nicht erfüllen, müsse sie mit dem Tod bestraft werden. Vergeblich versucht er ihr beizubringen, dass Pflicht nicht etwas Unbedingtes und Absolutes sei, sondern an den jeweiligen Notwendigkeiten gemessen werden müsse. Aber Antigone sagt nein. „Ich will nicht begreifen. Das ist gut für Euch. Ich bin für etwas anderes da, als zu begreifen. Ich bin da, um nein zu sagen und zu sterben.“

Antigone verkörpert den Trotz der Humanität. Indem sie ganz auf die Stimme ihres Gewissens hört, kann sie sich den drohenden und einschmeichelnden, überredenden und „verständnisvollen“ Argumenten Kreons verschließen. Gerade weil Antigone die Realität verkennt, wird sie der Essenz der Existenz gewahr. Der Stimme ihres Ichs folgend, eröffnet sie der Welt einen Weg, aus der Verdorbenheit herauszugelangen. Für die Verletzung des positiven Rechts muss sie mit dem Tode büßen; verloren im eigentlichen Sinne hat jedoch der Realpolitiker Kreon, da er die Jugend nicht von „seinem“ Sinn des Staates zu überzeugen vermag.

Literarität (wie Kunst generell) macht deutlich: Der Mensch ist frei und wär' er in Ketten geboren. Natürlich ist der Idealismus eine Kopf-Geburt. Ihn vom Kopf auf die Füße zu stellen, darf aber nicht bedeuten, ihn von parterre aus als Hirngespinnst entlarven zu wollen. Ideen werden nie verwirklicht; aber ohne den Vor-Schein von Ideen ist eine republikanische Identität nichts anderes als eine Hülse, gefüllt mit Systemzwängen und Zweckhaftigkeiten. Natürlich wissen wir, dass das Schöne vergeht, dass das Vollkommene stirbt; aber wie wollten wir die dennoch reale Utopie von Menschenwürde über die Misere hinwegretten, wenn nicht etwa in der Lesekultur das „ganz andere“ aufleuchtete? „Auch ein Klagelied zu sein im Munde der Geliebten, ist herrlich, / denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.“ (Friedrich Schiller)

„Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen. „In der lyrischen Interpretation von Hans Magnus Enzensberger: „was du tust, ist aussichtslos. gut / du hast es begriffen, gib es zu, / aber finde dich nicht damit ab/mann mit dem Stein. niemand / dankt dir ...“ Sisyphos vermag die Rolle des Kulturellen im Gesellschafts- und Menschheitsprozess zu personifizieren. Er weiß, dass sein Handeln vergeblich ist, aber er handelt. Der Vor-Schein der Ideen animiert ihn, den Stein auf den Gipfel zu rollen. Anscheinend kommt er voran, doch die Progression ist nur scheinbar; sie fällt mit dem niederrollenden Stein

wieder in sich zusammen. Die Vergeblichkeit seines Bemühens verändert ihn freilich; er wird ein anderer, kann als Vor-Bild die vielen anderen bewegen, auf dem Weg der Vergeblichkeit vorankommen zu wollen. Behagen in der Kultur motiviert zu solch „schwieriger Arbeit“ nicht; aus Unbehagen wird sie geleistet:

„ungeduldig  
im namen der zufriedenen  
verzweifeln

geduldig  
im namen der verzweifelten  
an der verzweiflung zweifeln

ungeduldig geduldig  
im namen der unbelehrbaren  
lehren“

*(Hans Magnus Enzensberger)*