

Harm-Peer Zimmermann

## Second Hand World?

Zur Kritik der *Heritage*-Kritik in Hinblick auf das Kasseler Welt dokumententeerbe

UNESCO-Programme zum Schutz des Weltkulturerbes und die Praktiken, die sich daraus ergeben haben, sind seit den 1990er Jahren starker kulturwissenschaftlicher Kritik ausgesetzt. Diese Auseinandersetzungen werden unter der Bezeichnung *heritage*-Debatte geführt, wobei die gedanklichen Erkenntnisse und empirischen Befunde sich teils innerhalb der im vorigen Beitrag analysierten axiologischen Konstellationen bewegen, teils darüber hinausführen. Argumente, die aus der Konstellations-Analyse bereits bekannt sind, werden im Folgenden nicht weiter ausgeführt, um die Aufmerksamkeit ganz auf kulturtheoretische Aspekte zu richten. Dabei wird sich herausstellen, dass wesentliche Argumente der aktuellen Debatte sich auf einen etwas älteren Fachmann für Kulturerbefragen zurückführen lassen: auf Friedrich Nietzsche. Vor diesem Hintergrund konzentrieren sich die Überlegungen zur aktuellen Debatte exemplarisch auf die *heritage*-Kritikerin Barbara Kirshenblatt-Gimblett sowie auf die inzwischen rege Diskussion in Deutschland und Österreich.

### Die aktuelle *Heritage*-Kritik und ein alter Zeuge

Von der Unterscheidung zwischen 'professional protection' versus 'marketing and publicity' gehen im Grunde alle Beiträge zur aktuellen *heritage*-Debatte aus, die ein Kulturerbe von Medien und Märkten, insbesondere von der Tourismusindustrie und der Kulturindustrie vereinnahmt, instrumentalisiert oder ausgebeutet sehen. Und diese Gefahr ist zweifellos in erheblichem Maße gegeben: Historische und kulturelle Erbstücke und Erinnerungsorte werden Reihenweise als "destination", "location" oder "event" inszeniert und vermarktet und von einem erlebnishungrigen Publikum „bereist“ und „konsumiert“. <sup>1</sup> Schon für dieses Problem aber erweist sich Nietzsche als Vordenker: Das „allgemein beliebte ‚Popularisieren‘ (auch ‚Feminisieren‘ und ‚Infantisieren‘) der Wissenschaft, das heißt das berüchtigte Zuschneiden des Rockes der Wissenschaft auf den Leib des ‚gemischten Publicums‘“ passe „die Vergangenheit der zeitgemässen Trivialität“ an; nichts als „Dummheit, Nachäfferei“ komme dabei heraus. <sup>2</sup> Dagegen auf „Ernst“, Seriosität und Professionalität zu pochen erscheint Nietzsche ebenso selbstverständlich wie heutigen Kritikern der Instrumentalisierung und Trivialisierung eines Kulturerbes.

Zugleich aber ist gerade Nietzsche eine der ersten Adressen, wenn es, wie in der gegenwärtigen *heritage*-Debatte, um Kritik am Professionalismus und Szientismus, am „Expertenblick“ mit seiner Neigung zu „Evaluation und Beurteilung, Stellungnahmen und Dossiers“ geht. <sup>3</sup> Gegen solche Professionalisierungs-, Verrechtlichungs- und Bürokratisierungsprozesse wird derzeit besonders das Popularitätsprinzip beziehungsweise das Vertrauen in die Lebendigkeit populärer Erbräger aufgeboten: Die Vorstellung, „Gedächtnis und Praxis bedürften der Kontrolle durch Experten“, sei „obsolet geworden“. Die „Lebendigkeit eines Kulturerbes“ habe vielmehr mit der „Intensität des Erlebens zu tun“, und das lebendige „Verfügen über Erinnerung“ sei „als menschliches Grundrecht anzuerkennen“. <sup>4</sup> Dabei handelt es sich zweifellos um aktualisierte Argumente Nietzsches: Der Szientismus, der „analytische Trieb“ sei es, der „immer das Lebende untergräbt und zu Falle bringt“, „dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende seiert ist“. Dagegen gelte es, die „Zwecke des Lebens“ zu behaupten. <sup>5</sup>

Die aktuelle Kritik an Szientismus und Professionalismus stützt sich überdies auf das *diversity*-Prinzip, wenn sie das „Heritage-Regime“ der UNESCO mit seiner Antrags- und Bewertungsmaschinerie als Ausbund ‚westlicher‘ Bürokratisierung und als Zwang zur Homogenisierung kultureller Unterschiede beziehungsweise als systemisch-administrative Kolonialisierung der Lebenswelt verurteilt. <sup>6</sup> Jede Welterbestätte steckt mithin immer schon in der ‚Krise der Repräsentation‘: Für wen maßt sie sich an zu sprechen? Wer spricht überhaupt, noch dazu mit welchem Vokabular und nach welcher Grammatik? Im Anschluss an diesen *diversity*-Standpunkt kann schließlich das gesamte *heritage*-Programm in Zweifel gezogen werden, nicht nur seine bürokratischen Mechanismen und Auswüchse oder seine Instrumentalisierung und Trivialisierung unter dem Einfluss von Märkten und Medien. Der *heritage*-Gedanke lässt sich grundlegend als Phänomen vor allem ‚westlicher‘ Kulturen, das heißt abendländischer Wertpräferenzen vorführen und kritisieren.

Wesentlich ‚westlicher‘ Herkunft ist schon der basale Begriff „Kulturerbe“ mit seinen pastoralen Implikationen (retten und bewahren, hegen und pflegen), mit der abendländischen Hochschätzung des authentisch Alten und des ästhetisch Markanten (Aciennität und Ästhetik), des macht- und kunsthistorisch Monumentalen. Aber auch für diese Kritik ‚westlicher‘ Hegemonie ist wiederum Nietzsche als Ideengeber, wenn nicht Urheber auszumachen. Und mit dieser Erkenntnis hat er zugleich einige der kulturtheoretisch avanciertesten Positionen der heutigen *heritage*-Debatte vorweggenommen; ja, heute finden sich nur wenige Argumente, die über Nietzsches Überlegungen hinauskommen. <sup>8</sup> Deswegen werden im Folgenden Nietzsches Gedanken ins Zentrum gestellt, und diesen werden dann die entsprechenden Argumente aus der aktuellen Debatte zugeordnet.

Nietzsche hat die ‚westliche‘ Perspektive, die dem Begriff ‚Kulturerbe‘ zugrunde liegt, mit einer Frage aufgedeckt, die zugleich ihre Antwort enthält: „Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur?“ <sup>9</sup> Das ungeheure Bedürfnis des „modernen Menschen“ an Geschichte, sein geradezu existentielles Bedürfnis, historische Erbschaften anzutreten, sich als Universalerbe der Geschichte zu verstehen, dieses Bedürfnis ver-

Harm-Peer Zimmermann

## Second Hand World?

Zur Kritik der *Heritage*-Kritik in Hinblick auf das Kasseler Welt dokumententeerbe

UNESCO-Programme zum Schutz des Weltkulturerbes und die Praktiken, die sich daraus ergeben haben, sind seit den 1990er Jahren starker kulturwissenschaftlicher Kritik ausgesetzt. Diese Auseinandersetzungen werden unter der Bezeichnung *heritage*-Debatte geführt, wobei die gedanklichen Erkenntnisse und empirischen Befunde sich teils innerhalb der im vorigen Beitrag analysierten axiologischen Konstellationen bewegen, teils darüber hinausführen. Argumente, die aus der Konstellations-Analyse bereits bekannt sind, werden im Folgenden nicht weiter ausgeführt, um die Aufmerksamkeit ganz auf kulturtheoretische Aspekte zu richten. Dabei wird sich herausstellen, dass wesentliche Argumente der aktuellen Debatte sich auf einen etwas älteren Fachmann für Kulturerbefragen zurückführen lassen: auf Friedrich Nietzsche. Vor diesem Hintergrund konzentrieren sich die Überlegungen zur aktuellen Debatte exemplarisch auf die *heritage*-Kritikerin Barbara Kirshenblatt-Gimblett sowie auf die inzwischen rege Diskussion in Deutschland und Österreich.

### Die aktuelle *Heritage*-Kritik und ein alter Zeuge

Von der Unterscheidung zwischen 'professional protection' versus 'marketing and publicity' gehen im Grunde alle Beiträge zur aktuellen *heritage*-Debatte aus, die ein Kulturerbe von Medien und Märkten, insbesondere von der Tourismusindustrie und der Kulturindustrie vereinnahmt, instrumentalisiert oder ausgebeutet sehen. Und diese Gefahr ist zweifellos in erheblichem Maße gegeben: Historische und kulturelle Erbstücke und Erinnerungsorte werden Reihenweise als "destination", "location" oder "event" inszeniert und vermarktet und von einem erlebnishungrigen Publikum „bereist“ und „konsumiert“. <sup>1</sup> Schon für dieses Problem aber erweist sich Nietzsche als Vordenker: Das „allgemein beliebte ‚Populärisieren‘ (auch ‚Feminisieren‘ und ‚Infantisieren‘) der Wissenschaft, das heißt das berüchtigte Zuschneiden des Rockes der Wissenschaft auf den Leib des ‚gemischten Publicums‘“ passe „die Vergangenheit der zeitgemässen Trivialität“ an; nichts als „Dummheit, Nachäfferei“ komme dabei heraus. <sup>2</sup> Dagegen auf „Ernst“, Seriosität und Professionalität zu pochen erscheint Nietzsche ebenso selbstverständlich wie heutigen Kritikern der Instrumentalisierung und Trivialisierung eines Kulturerbes.

Zugleich aber ist gerade Nietzsche eine der ersten Adressen, wenn es, wie in der gegenwärtigen *heritage*-Debatte, um Kritik am Professionalismus und Szientismus, am „Expertenblick“ mit seiner Neigung zu „Evaluation und Beurteilung, Stellungnahmen und Dossiers“ geht. <sup>3</sup> Gegen solche Professionalisierungs-, Verrechtlichungs- und Bürokratisierungsprozesse wird derzeit besonders das Popularitätsprinzip beziehungsweise das Vertrauen in die Lebendigkeit populärer Erbräger aufgeboten: Die Vorstellung, „Gedächtnis und Praxis bedürften der Kontrolle durch Experten“, sei „obsolet geworden“. Die „Lebendigkeit eines Kulturerbes“ habe vielmehr mit der „Intensität des Erlebens zu tun“, und das lebendige „Verfügen über Erinnerung“ sei „als menschliches Grundrecht anzuerkennen“. <sup>4</sup> Dabei handelt es sich zweifellos um aktualisierte Argumente Nietzsches: Der Szientismus, der „analytische Trieb“ sei es, der „immer das Lebende untergräbt und zu Falle bringt“, „dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende seiert ist“. Dagegen gelte es, die „Zwecke des Lebens“ zu behaupten. <sup>5</sup>

Die aktuelle Kritik an Szientismus und Professionalismus stützt sich überdies auf das *diversity*-Prinzip, wenn sie das „Heritage-Regime“ der UNESCO mit seiner Antrags- und Bewertungsmaschinerie als Ausbund ‚westlicher‘ Bürokratisierung und als Zwang zur Homogenisierung kultureller Unterschiede beziehungsweise als systemisch-administrative Kolonialisierung der Lebenswelt verurteilt. <sup>6</sup> Jede Welterbestätte steckt mithin immer schon in der ‚Krise der Repräsentation‘: Für wen maßt sie sich an zu sprechen? Wer spricht überhaupt, noch dazu mit welchem Vokabular und nach welcher Grammatik? Im Anschluss an diesen *diversity*-Standpunkt kann schließlich das gesamte *heritage*-Programm in Zweifel gezogen werden, nicht nur seine bürokratischen Mechanismen und Auswüchse oder seine Instrumentalisierung und Trivialisierung unter dem Einfluss von Märkten und Medien. Der *heritage*-Gedanke lässt sich grundlegend als Phänomen vor allem ‚westlicher‘ Kulturen, das heißt abendländischer Wertpräferenzen vorführen und kritisieren.

Wesentlich ‚westlicher‘ Herkunft ist schon der basale Begriff „Kulturerbe“ mit seinen pastoralen Implikationen (retten und bewahren, hegen und pflegen), mit der abendländischen Hochschätzung des authentisch Alten und des ästhetisch Markanten (Aciennität und Ästhetik), des macht- und kunsthistorisch Monumentalen. Aber auch für diese Kritik ‚westlicher‘ Hegemonie ist wiederum Nietzsche als Ideengeber, wenn nicht Urheber auszumachen. Und mit dieser Erkenntnis hat er zugleich einige der kulturtheoretisch avanciertesten Positionen der heutigen *heritage*-Debatte vorweggenommen; ja, heute finden sich nur wenige Argumente, die über Nietzsches Überlegungen hinauskommen. <sup>8</sup> Deswegen werden im Folgenden Nietzsches Gedanken ins Zentrum gestellt, und diesen werden dann die entsprechenden Argumente aus der aktuellen Debatte zugeordnet.

Nietzsche hat die ‚westliche‘ Perspektive, die dem Begriff ‚Kulturerbe‘ zugrunde liegt, mit einer Frage aufgedeckt, die zugleich ihre Antwort enthält: „Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur?“ <sup>9</sup> Das ungeheure Bedürfnis des „modernen Menschen“ an Geschichte, sein geradezu existentielles Bedürfnis, historische Erbschaften anzutreten, sich als Universalerbe der Geschichte zu verstehen, dieses Bedürfnis ver-

weist auf die Moderne, sprich: auf die ‚westliche‘ Kultur und Zivilisation, die mit dem wirklichen ‚Leben in überlieferten Ordnungen‘, mit der kontinuierlichen Präsenz und selbstverständlichen Geltung von Werten und Normen des traditionellen Gemeinschaftslebens längst gebrochen hat. Nur aufgrund dieses Bruches wird eine Überlieferung überhaupt erst als ‚Kulturerbe‘ erfahrbar, denkbar und deutbar, und nur aus dem ‚Bruch‘ wird das ungeheure historische Bedürfnis, das heißt hier: das intensive und nachhaltige Interesse am Kulturerbe und seinem Schutz überhaupt verständlich.<sup>10</sup> Das gesamte UNESCO-Programm ‚Memory of the World‘ beruht, so lässt sich mit Nietzsche sagen, auf einem ‚westlich‘ gebrochenen Verhältnis zu Überlieferungen und Geschichte. Damit beruht es auf einer Paradoxie, nämlich darauf, dass ihm ein radikaler Bruch mit demjenigen zugrunde liegt, auf das es sich rettend richtet: mit dem Kulturerbe.

Diese Erkenntnis ist fundamental auch für die moderne *heritage*-Debatte, die nun allerdings die sozusagen postmodernen Umbrüche für den gegenwärtigen Kulturerbeboom verantwortlich macht: den „Umbruch zu einer postfordistischen Verfasstheit der kapitalistischen Industriegesellschaften“.<sup>11</sup> Warum aber reagiert der moderne oder eben postmoderne Mensch auf soziokulturelle Umbrüche gewissermaßen mit einem Standardreflex: mit dem „historischen Bedürfnis“, dem *Ruin* auf das ‚Kulturerbe‘? Nietzsche antwortet: Um die Lücken zu füllen, um den Verlusten, den Verunsicherungen, dem Leiden, wie sie aus solchen Brüchen resultieren, etwas entgegen zu setzen. Das historische Bedürfnis ist demnach so „ungeheuer“, wie es die Verluste sind beziehungsweise die Verunsicherungen aufgrund „jenes ‚Bruches‘, von dem Jedermann als von dem Urleiden der modernen Kultur zu reden pflegt“.<sup>12</sup>

Der Verlust eingelebter Werte und Normen ist es, den der moderne Mensch gleichsam verschmerzt, indem er darauf reflektiert. Den Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten der „modernen Kultur“ ausgesetzt, besinnt sich der moderne Mensch auf alte Ordnungen, pflegt deren Relikte und Andenken, um an vormaliger metaphysischer Deutungs- und praktischer Verhaltenssicherheit wenigstens indirekt noch zu partizipieren, um auf diese Weise den eigenen existentiellen Irritationen zu begegnen. Im Kulturerbeschutz erlebt der moderne Mensch „das Glück sich nicht ganz willkürlich und zufällig zu wissen, sondern aus einer Vergangenheit als Erbe, Blüte und Frucht herausgewachsen und dadurch in seiner Existenz entschuldigt, ja gerechtfertigt zu werden“.<sup>13</sup> Beim modernen Kulturerbeschutz geht es also, Nietzsche zufolge, nicht um das Kulturerbe als solches, sondern um den Kulturerben, um den „modernen Menschen“, sein Selbstverständnis, seine Selbstsicherheit und Identität. Das Erbe, das der moderne Mensch hegt und pflegt, ist er selbst. Nietzsche spricht von „Maskerade“: Unter der Maske des Kulturerbeschutzes kümmert sich der moderne Mensch um sich selbst, versucht, vor den permanenten Herausforderungen und Zumutungen, vor der „Subjectlosigkeit“ der „modernen Kultur“ sein Selbst, seine „Persönlichkeit“ zu begründen, zu wahren, zu schützen und auch zu verorten, zu begründen, zu legitimieren.<sup>14</sup> Das ist gleichsam das Geheimnis der denkmalpflegerischen wie „ethnographischen Pastore“.<sup>15</sup>

Diese Diagnose Nietzsches findet sich, aktualisiert, abgewandelt und bereichert zwar, aber insgesamt grundlegend wieder in der gegenwärtigen *heritage*-

Debatte, indem der Kulturerbeboom auch dort als „grundlegendes Phänomen moderner Industriegesellschaften“ beziehungsweise „als Teil spätmoderner Lebenswelt“ begriffen und auf soziokulturelle „Transformationsprozesse“ im Zeichen des „globalen Strukturwandels“ zurückgeführt wird.<sup>16</sup> Zugleich wird dort Nietzsches Diagnose des Identitätskomplexes umfassend reproduziert: Kulturerbeschutz erfüllt auch nach aktueller Interpretation „die Funktion als Verortungshelfer im spätmodernen Leben“; dem Kulturerbe wird ein „Identifikationspotential“, eine „stabilisierende und identitätsstiftende Kraft“ zugeschrieben.<sup>17</sup> Nicht zuletzt schließt auch die Kompensationstheorie von Joachim Ritter, Hermann Lübke und Odo Marquard an Nietzsche an: Durch „Musealisierung kompensieren wir die belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten kulturellen Vertrautheitsschwundes“.<sup>18</sup>

Nietzsche hat – und das macht seine fundamentale Bedeutung für die avanciertesten Positionen der heutigen *heritage*-Debatte aus – solche Identitätsstiftungs- und Kompensationsgeschäfte für illusionär gehalten. Im Wege solcher musealen, denkmalpflegerischen oder insgesamt historiographischen oder ethnographischen ‚Sorge um sich‘ muss der „moderne Mensch“ ein „unbefriedigter“ bleiben; er muss sogar noch unzufriedener, noch unselbständiger, noch unglücklicher werden. Was zur Identitätsstiftung gedacht ist führt zu weiterem Identitätsverlust, zu tieferer Entfremdung und größerer Unmündigkeit. Kulturerbe- und Denkmalschutz gehören nach Nietzsche zu demjenigen epidemischen Problem der „modernen Kultur“, das als „historische Krankheit“ zu bekämpfen sei.<sup>19</sup> Das heißt, aktualisiert und kurz gesagt: Der gegenwärtige *heritage*-Boom ist, mit Nietzsche beurteilt, ein Symptom pathologischer Prozesse der Moderne, eine Erscheinung desjenigen „verzehrenden historischen Fiebers“, von dem der moderne („westliche“) Mensch nahezu hoffnungslos befallen, von dem er aber dennoch so schnell wie möglich zu kurieren sei, um endlich ein adäquates („gesundes“) Verhältnis zu sich selbst und zum Kulturerbe entwickeln zu können. Kulturerbeschutz ist ein Indikator für „die Noth, das innere Elend des modernen Menschen“, für seine „geschwächte Persönlichkeit“ – Indikator und zugleich Intoxikator.<sup>20</sup>

Die „historische Krankheit“ resultiert aus Schwäche, nämlich aus mangelnder Urteilskraft: aus dem Unvermögen, klar und deutlich unterscheiden zu können zwischen „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“. Aufgrund dieser Unterscheidungsschwäche verfällt der moderne Mensch auf „falsche Arzneien gegen die historische Krankheit“. Nietzsche unterscheidet zwei Krankheitsbilder und falsche Arzneien: die „monumentalische und antiquarische Art, die Vergangenheit zu betrachten“. Dagegen aber steht eine „dritte Art“, und das ist „die kritische“.<sup>21</sup> Sie allein eignet sich als Arznei gegen die „historische Krankheit“, indem sie Unterscheidungen trifft, Diagnosen stellt und einen Willen zum Erbe und zum Erbeschutz aufbringt, der nach-historisch, der Moderne angemessen und damit gewissermaßen post-modern, jedenfalls aber „gesund“ zu nennen wäre.

Die erste (pathologische) Art und Versuchsweise, „das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur“ zu befriedigen, ist die „antiquarische“: „Dann erblickt man wohl das widrige Schauspiel einer Sammelwuth,

eines rastlosen Zusammenscharrens alles einmal Dagewesenen.“<sup>22</sup> Diese Hochschätzung alles Alten nur um seines Alters willen nennt Nietzsche „Alt- und Allbegier“. Ihr Kennzeichen ist, dass sie überhaupt nicht unterscheidet: „Dann giebt es für die Dinge der Vergangenheit keine Werthverschiedenheiten und Proportionen“. Antiquarische Denkmalpflege nimmt „alles als gleich wichtig“, hält alles gleichermaßen für ehrwürdig und bewahrenswert. Auf diese Weise aber wird sie zum „Apologeten des Thatsächlichen“, der „blinden Fakta“, und sie verdammt die Gegenwart zum Stillhalten im Chaos der „Überschwemmung durch das Fremde und Vergangene“.<sup>23</sup> Was dabei herauskommt ist Entfremdung und Identitätsverlust: Der moderne Mensch schmückt sich mit einer fremden Identität, mit Versatzstücken vergangenem, also ihm fremden oder fremd gewordenem Lebens, und er geistert fortan als „wandelnde Lüge“ durch die Stätten einer trügerischen Erinnerungskultur, seiner dekadent-historischen Projektionen, an deren „Moderduft“ er sich berauscht.<sup>24</sup> Für die wahren Bedürfnisse der Gegenwart und nun gar für Zukunftsperspektiven bleibt unter der Herrschaft der „antiquarischen Historie“ kein Raum.

Diese Diagnose und Kritik ist in der aktuellen *heritage*-Debatte einerseits als Ausblendungsproblem (Ignoranz gegenüber Gegenwart und Zukunft), andererseits als Fetischproblem beziehungsweise Anciennitäts-Fixierung sowie als Pastoralproblem präsent, zumal sich das ganze Phänomen in Zeiten digitaler Speicherungs- und technischer Konservierungsmöglichkeiten sowie kulturindustrieller Interessen am Label ‚alt‘ immens verstärkt hat. In diesem Sinne wird das Retten und Bewahren selbst als problematisch dargestellt<sup>25</sup>, werden „Krankheitsbilder wie jene der ‚Speicherungswut‘, des ‚digitalen Sammelwahns‘“ diagnostiziert, verbunden mit Prognosen, „dass eben kaum noch Zeichen aus einem immer unerträglicheren chaotischen Getöse herauszuhören sind“ und dass „diese Reizaufladung Empfänglichkeitsrückgänge“ verursachen werde.<sup>26</sup> Aber auch der Einwand von Barbara Kirshenblatt-Gimblett, dass der Schutz eines Kulturerbes dieses in eine Ausstellung seiner selbst verwandele („making it to an exhibition of itself“<sup>27</sup>), lässt sich lesen als Fortführung von Nietzsches Kritik an der antiquarischen Perspektive, die das Alte als Zweck an sich selbst ansieht, sammelt, speichert und eben auch ausstellt. Im Übrigen ist das Argument, dass es sich bei rückwärtsgewandter Identitätssuche um Projektion, Konstruktion, Fiktion handele, eines der am häufigsten vorgebrachten.

Die zweite (pathologische) Art und Versuchsweise, „das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur“ zu befriedigen, ist nach Nietzsche die „monumentalische“. Diese trifft nun zwar eine Unterscheidung, Wertung und Auswahl, aber eine problematische: Nur das Große, Bedeutende, Mächtige wird als Erbe anerkannt: „so leidet die Vergangenheit selbst Schaden: ganze grosse Theile derselben werden vergessen, verachtet [...], und nur einzelne geschmückte Fakta heben sich als Inseln heraus“.<sup>28</sup> Wiederum handelt es sich um eine Form des Faktenpositivismus, nämlich um eine Apologie dessen, was sich historisch-faktisch durchgesetzt hat und erfolgreich gewesen ist: um eine „Vergötterung des Erfolgs“, somit um eine Projektion und Anwendung zeitgenössischer, nämlich liberalistischer Maßstäbe auf die Geschichte. Dieser apologetischen Krankheit rechnet Nietzsche übrigens auch eine Kunstgeschichte und Äs-

thetik zu, durch welche die (aus zweifelhaften Gründen) „erfolgreichen“ Überlieferungen auch noch „in's Schöne umgedeutet“ würden, was nicht selten auf die „Beschönigung des selbstsüchtigen Lebens und der feigen und schlechten That“ hinauslaufe.<sup>29</sup>

Diese Diagnose und Kritik ist in der heutigen *heritage*-Debatte als Problem der Auswahl und Isolierung eines Kulturerbes von entscheidender Relevanz: Wohl kein kritischer Beitrag versäumt den Hinweis, dass Kulturerbeschutz auf der Hervorhebung und Herauslösung von kulturellen Fragmenten beruhe, dass es sich um eine wertende Auswahl handele, die bestimmte Stücke von ihren ursprünglichen kulturellen Kontexten abhebe, sie isoliere, dramatisiere, inszeniere und performiere.<sup>30</sup> Darüber hinaus ist Nietzsches Monumentalismus-Kritik präsent in allen Argumenten, die den Status des Überlieferten als Frage der Macht angehen: Überliefert worden sei, was sich als machtvoll genug erwiesen habe, um sich zu behaupten; und diese Macht werde im Kulturerbeschutz abermals bestätigt. Die UNESCO folgt demnach in der Hauptsache den ‚Dispositiven der Macht‘. Wer aber kümmert sich um den Schutz der ‚verdeckten, unterdrückten ‚Gegendiskurse‘“?<sup>31</sup> Außerdem schützt die UNESCO mit ihrer Neigung, das kunsthistorisch Herausgehobene als „Kulturerbe“ zu prämiieren, vor allem Phänomene der Hochkultur. In dieser kunsthistorischen Grundorientierung verbindet sich die historische mit der ästhetische Machtperspektive zu einem *non plus ultra* der *heritage*-Monumentalisierung.<sup>32</sup>

Die Analyse der „historischen Krankheit“ läuft bei Nietzsche auf die Begründung einer „kritischen Historie“ hinaus, der dritten Art, „das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur“ zu befriedigen. Diese Art zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie scharf und stringent unterscheidet zwischen „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“. Schon mit diesem Titel markiert und akzentuiert Nietzsche die erste und letzte Instanz der kritischen Urteilskraft: das Leben. Der Nutzen für das Leben ist demnach das axiomatisch-axiologische Fundamentalkriterium zur Beurteilung der Geschichte und zum Umgang mit ihr. Auch für die Kulturerbefrage gilt: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen“. Was ihm aber nicht dient, das kann verurteilt und vergessen werden, dessen Wert besteht darin, „dass es zu Grunde geht“.<sup>33</sup> Die „kritische Historie“ ist eine wertende und auswählende Historie: Vom Standpunkt des Lebens aus werden die „Werthverschiedenheiten und Proportionen“ unter den „Dingen der Vergangenheit“ bestimmt.<sup>34</sup> Das Leben ist Legislative, Judikative und Exekutive in einem, indem es unter den historischen Fakten über Relevanzen befindet und Ordnung schafft, indem es Wertpräferenzen vorgibt, das Erkenntnisinteresse anleitet, die Auswahl und Rekonstruktion der Erbstücke reguliert.

Diese lebensphilosophische Begründung einer „kritischen Historie“ ist es, an die die aktuelle *heritage*-Debatte nicht wenig erinnert, wenn sie ihren Fokus auf das Leben, die Lebendigkeit, die Vitalität eines Kulturerbes richtet und überdies auf die Bedeutung von „Intensität des Erlebens“, von lebendigem „Verfügen über Erinnerungen“ wie überhaupt der „Lebenswelt“ für den Kulturerbeschutz hinweist.<sup>35</sup> Nietzsches wertphilosophische Begründung von Aufmerksamkeiten, Erkenntnisinteressen, Auswahlpraktiken, Projektionsweisen usw. findet

sich in der aktuellen *heritage*-Debatte wieder, wenn der Kulturerbeschutz als „wertende Auswahl“, als „Auf- und Umwertung“, als sinnstiftend, sinnprojizierend und sinnproduzierend, als Fiktion und Konstruktion thematisiert wird.<sup>36</sup> Kurz gesagt: Nietzsches Frage nach „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ ist grundlegend für die heutige *heritage*-Debatte, sei es nun in Kenntnis dieses Hintergrunds oder nicht. Was aber über Nietzsche hinausgeht, das geht dennoch auf ihn zurück.

Die lebens- und wertphilosophische Hintergrundbedeutung Nietzsches lässt sich exemplarisch vor allem an einer, auch im deutschen Kulturerbediskurs hochgeschätzten *heritage*-Kritikerin ermessen: Barbara Kirshenblatt-Gimblett. Keine andere *heritage*-Kritik macht einen derartig intensiven Gebrauch vom Lebensbegriff und überdies vom Wertbegriff wie diese. Kulturerbeschutz im ‚westlichen‘, im modernen oder postmodernen Sinne, das heißt demnach, etwas an und für sich nicht mehr Lebensfähiges künstlich am Leben zu erhalten beziehungsweise ihm ein fragwürdiges „zweites Leben als Kulturerbe“ („a second life as cultural heritage“) einzuhauchen, und das könne immer nur ein unechtes, simuliertes, virtuelles Leben sein.<sup>37</sup> Solche Bemühungen seien indes nicht nur kulturtheoretisch inakzeptabel, sondern auch praktisch zum Scheitern verurteilt; denn etwas bereits Totes zu pflegen, sei nutzlos, während ein noch lebenskräftiges Kulturphänomen des UNESCO-Schutzes überhaupt nicht bedürfe: „if it is truly vital, it does not need safeguarding; if it is almost dead, safeguarding will not help“.<sup>38</sup> Und noch ein weiterer zentraler Gedanke von Kirshenblatt-Gimblett weist deutliche Nietzsche-Bezüge auf, nämlich der Gedanke, dass Kulturerbeschutz auf wertender Auswahl beziehungsweise Umwertung und Wertzuschreibung beruhe („adds new value to the outmoded“), also weniger Altes schütze als vielmehr Neues stifte („produces something new“), ein Modus kultureller Produktion und Konstruktion sei („a modus of cultural production“).<sup>39</sup>

### Zur Kritik der *heritage*-Kritik

In lebens- wie in wertphilosophischer Hinsicht schließt die *heritage*-Kritik von Barbara Kirshenblatt-Gimblett an Nietzsche an, was allerdings auch erheblichen Anlass zur Kritik der *heritage*-Kritik gibt. Denn nach Nietzsche wie nach Kirshenblatt-Gimblett ist es die Lebendigkeit, ja Lebenskräftigkeit und Lebensfrische (Vitalität), die das Daseinsrecht eines Kulturerbes ausmacht. Kulturtheoretisch durch die Debatte um die ‚Krise der Repräsentation‘ geschult, modifiziert Kirshenblatt-Gimblett zwar Nietzsches Position, was aber nicht auf eine Relativierung, sondern auf eine Radikalisierung des Lebensprinzips durch Reduktion hinausläuft: Was von sich aus nicht mehr lebensfähig ist, ist nur mehr wert, dass es zugrunde geht. Ein „zweites Leben“ kann kein echtes sein, nur Abklatsch oder Fremdrepräsentation. Mit dieser Argumentation weist Barbara Kirshenblatt-Gimblett übrigens eine erstaunliche Nähe auch zu kulturwissenschaftlichen Positionen der 1950er und 1960er Jahre auf, wonach der moderne Mensch in der modernen Kultur immer nur Erfahrungen zweiter Hand machen könne, immer schon in einer *second-hand-world* lebe (Arnold Gehlen), wonach moderne Kul-

turerbepflege („Folklorismus“) immer nur „Vermittlung und Vorführung von Volkskultur aus zweiter Hand“ sein könne (Hans Moser).<sup>40</sup>

Nietzsche dagegen hat sehr viel offener im Hinblick auf die historischen, erbpolitischen und folkloristischen Möglichkeiten einer „kritischen Historie“ argumentiert und damit auch dem Kulturerbeschutz sozusagen eine zweiten Chance eingeräumt. Mit Nietzsche lässt sich fragen: Warum sollte ein ‚zweites Leben‘ weniger Leben und weniger wert sein als ein ‚erstes‘? Warum nicht sogar mehr? Warum wird der (post-)modernen Reproduktion oder Revitalisierung eines Kulturerbes von vornherein die Lebensfrische abgestritten? Welchen Gruppen kommt denn eigentlich diese Frische erster Hand zu? Und warum sollte ein Mensch, der auf der Höhe der Moderne beziehungsweise Postmoderne lebt, die alten Werte nicht umwerten oder ihnen neue hinzufügen? Ja, Umwertung könnte doch gerade Kennzeichen einer lebendigen Erinnerungskultur sein? Eine solche „Umwertung der Werte“ hat Nietzsche später geradezu zum Programm erhoben<sup>41</sup>, und der Grundgedanke dieser Formel findet sich bereits in seiner Historismus-Kritik von 1874: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“. Kulturerbeschutz erhält demnach seine reizvollste und kritischste Form als bewusste, offensive, sozusagen fröhliche Projektion und Fiktion, nämlich als „Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt“.<sup>42</sup>

Die Bedeutung von Nietzsches Lebensphilosophie erweist sich mithin als grundlegend für die aktuelle Debatte auch in dem Sinne, dass mit Nietzsche eine sozusagen lebensfrische Kritik der *heritage*-Kritik möglich ist. Während für Barbara Kirshenblatt-Gimblett die Vitalität eines Kulturerbes wesentlich reduziert ist auf vermeintlich originäre kulturelle Konstellationen, kann nach Nietzsches Leben sich überall und jederzeit ereignen, und das heißt aktualisiert: möglicherweise sogar in den Gremien der UNESCO oder in den Agenturen der Medien und Märkte. Solchen Interessen und Aktivitäten pauschal Lebensfremdheit zu unterstellen, das wäre selbst lebensfeindlich, wäre eine Bejahung der „Tragik“ des modernen Kulturerbeschutzes im Wege der Verneinung: Unter Berufung auf Vitalität streitet Barbara Kirshenblatt-Gimblett der aktuellen globalen Form der *heritage*-Pflege die Lebendigkeit ab, während dagegen Nietzsche das Leben als „die höhere, die herrschende Gewalt“ gerade und grundlegend auch für eine avancierte moderne Erinnerungskultur reklamiert. Bei Nietzsche findet das ‚zweite Leben‘ eines Kulturerbes Legitimation als Versuch des modernen Menschen, „sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte“. Was indes nicht nur bei Kirshenblatt-Gimblett, sondern auch bei Nietzsche im Argen bleibt, das ist der Begriff des Lebens und damit der Willkür möglicher Projektionen.

Während Jürgen Habermas mit der Theorie der Lebenswelt und ihres kommunikativen Handelns eine rationale Reformulierung des Lebensbegriffs unternimmt, ist in der *heritage*-Debatte wie überhaupt in derzeit gängigen kulturalistischen Argumentationen ein zwar lebensfrischer, zugleich aber sehr unklarer und undeutlicher Lebensbegriff akut, der wiederum nicht wenig an Nietzsche erinnert. Dieser hatte Leben als eine „dunkle, treibende, unersättlich sich selbst

begehrende Macht“ definiert, die in einem „geheimnisvollen Dunstkreis“ am besten gedeihe.<sup>43</sup> Mit anderen Worten: Was Leben heißt bleibt in einem geheimnisvollen Zirkel der Selbstreferentialität des Lebens beschlossen, wenigstens aber jeder Wissenschaft ewig und überall unzugänglich und unverständlich. Das ist die „tragische Erkenntnis“, der sich der „moderne Mensch“ in der „modernen Kultur“ stellen muss, dass er, forschend dem Leben nach, „in das Unaufhellbare starrt“. Damit hat Nietzsche alle Ansprüche der Aufklärung auf das Leben bestritten, insbesondere den „Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung und universale Zwecke“.<sup>44</sup>

Diese lebensphilosophische Kritik am modernen, ‚westlichen‘ Universalismus antizipiert nun eine der bedeutendsten, wenn nicht die bedeutendste Position gegenwärtiger kulturalistischer und postkolonialistischer Diskurse. Das heißt aber auch, dass sich die epistemologischen, axiologischen und pragmatischen Probleme von Nietzsches Lebensphilosophie im heutigen *heritage*-Diskurs wiederfinden. Diese Probleme lassen sich exemplarisch wiederum aufzeigen an Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Vitalität ist demnach das entscheidende Kriterium in der Kulturerbefrage; und Vitalität hat ihren Grund in kulturellen Konstellationen; mit den Worten der UNESCO: in gruppenspezifischen und einzigartigen „Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesystemen, Traditionen und Überzeugungen“.<sup>45</sup> Vitalität wird damit in erster Linie gebunden an Lebensprozesse innerhalb von indigenen oder lokalen, regionalen und anderen kulturellen Gruppen, und das heißt an Zirkel kultureller Selbstreferentialität, an Kreise, die sich ‚westlichen‘ Aufklärungsansprüchen entziehen beziehungsweise genau davor geschützt werden sollen.

Nietzsches Kritik des Universalismus setzt sich in der heutigen Debatte fort als Kritik universalistischer, sprich: ‚westlicher‘ Deutungsmacht. An die Stelle von Nietzsches „geheimnisvollem Dunstkreis“ des Lebens sind kulturelle Kreise getreten, deren Leben und Macht ebenso dunkel treibend, geheimnisvoll in sich beschlossen bleibt, wie es nach Nietzsche das Leben überhaupt bleibt, da ihm keine „universalen Zwecke“ gerecht würden, da keine Deutung mit „universalen Geltung“ möglich sei. In diesem Sinne verurteilt die kulturalistische *heritage*-Kritik alle universalistischen Zwecksetzungen und Deutungsansprüche der UNESCO als ‚westlich‘ beziehungsweise als nicht hilfreich. Somit blickt auch die multikulturalistische *heritage*-Debatte, forschend sie der Lebendigkeit eines Kulturerbes nach, letztlich ‚in das Unaufhellbare‘.

Dieser Respekt vor dem ‚Geheimnis‘ von Lebens- und Handlungsgründen sollte nun nicht vorschnell als unkritisch, anti-aufklärerisch oder gar irrational verurteilt werden, denn er gehört in prominentester Weise zum aufklärerisch-kritischen Erbe ‚westlicher‘ Kulturen selbst. Die kritische Theorie der „Persönlichkeit“ und „menschlichen Würde“, wie sie Kant und Schiller mit den Begriffen „Zweck an sich selbst“ und „Eigentümlichkeit der Persönlichkeit“ begründet haben<sup>46</sup>, kann als aufklärerischer Ausgangspunkt für jene Argumentationen angesehen werden, nach denen die Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit einer jeden Kultur letztlich unergründlich bleiben muss. Das Zweifelhafte dieser Argumentation beginnt indes dann, wenn sie, indem sie zu Recht die Kreise des ‚Unaufhellbaren‘ und den ‚geheimnisvollen Dunstkreis‘ des Lebens respektiert,

das Geheimnisvolle, Dunstige und Dunkle zum Selbstzweck werden lässt. Das Geheimnis wird damit unversehens zum Zweck des Lebens erhoben; dem Leben wird also doch ein Zweck unterstellt, obwohl jede Unterstellung, jede Zwecksetzung das Geheimnis lüftet, auch wenn sie Geheimnis heißt.

So ausgeführt, mündet die Lebensphilosophie in einer Aporie. Darauf hat übrigens schon Kant hingewiesen, und außerdem darauf, dass das Unaufhellbare der Persönlichkeit auch den radikalen „Hang zum Bösen“ umfasse; und in diesem Sinne ist einer der Haupteinwände gegen Nietzsches Lebensphilosophie, dass auch Barbarei ein Zeichen von Vitalität sein könne.<sup>47</sup> Dieser Kritik folgend wäre ein Haupteinwand gegen das Lebendigkeitspostulat in der *heritage*-Debatte, dass kulturelle Lebendigkeit an und für sich ein Kulturerbe noch keineswegs rechtfertigen, einen Kulturerbeschutz noch keineswegs garantieren kann.

Das Problem der Kulturerbekritik bei Nietzsche wie bei Kirshenblatt-Gimblett lässt sich zusammenfassend auf wenigstens drei Paradoxien zurückführen: Die erste Paradoxie besteht darin, dass die anti-universalistische Position den Anspruch auf universale Geltung impliziert, und zwar gleich in doppelter Weise: Die kulturalistische und kulturrelativistische Perspektive soll *überall* gelten und zugleich dem *generellen* Zweck des Kulturlebens dienen. Somit bilden Kulturalismus und Kulturrelativismus selbst eine ‚westliche‘ Position. Mit dem späten Nietzsche ließe sich polemisieren: Sie sind einer Kultur der „Dekadenz“ geschuldet, die sich noch damit schmückt und vor anderen brüstet, dass sie den „Willen zur Macht“ eingebüßt hat.<sup>48</sup> (Oder lebt eben dieser Wille nicht doch auf differenzierte, sublimale beziehungsweise perfide Art und Weise, aber dadurch um so mächtiger, im Kulturrelativismus fort?)

Die zweite Paradoxie steckt im Lebensbegriff selbst: Nietzsche weist das Leben ja gerade als *universalen* Real- und Erkenntnisgrund aus, als „das Unhistorische und das Ueberhistorische“ schlechthin, das sich als ‚Zweck an sich selbst‘ jeder Bestimmung und damit auch jeder kulturellen Relativierung entzieht. Leben wird als transkulturelle oder metakulturelle Triebfeder der Kultur relevant, und das heißt als „universalen Zweck“ mit „universalen Geltung“. Demnach wäre es nachgerade die zu sich selbst gekommene Moderne, die nicht als ‚zweites Leben‘, sondern als erste Zeit wahren Lebens aufgefasst und gewürdigt werden müsste, jedenfalls als eine Zeit, die erstmals die Möglichkeit eröffnet, bewusst „Historie zum Zwecke des *Lebens* zu treiben“.<sup>49</sup> Ein Plädoyer für die zu sich selbst gekommene post-‚moderne Kultur‘, ja eine Hymne auf den post-modernen als den nachhistorischen, den überhistorischen Menschen, den Übermenschen, der seine historisch erst- und einmaligen Gelegenheiten ergreift – das ist die Provokation, die von Nietzsches „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ bis heute ausgeht und hinter die, mit richtiger Distanz und Selbstbescheidung zwar, aber dabei mit erheblichen Einbußen an kritischem Potential, Barbara Kirshenblatt-Gimblett zurückfällt, indem sie einer dunklen Vitalität kultureller Konstellationen das Wort redet. Sie tut das auf theoretischer Augenhöhe mit dem postkolonialistischen Kulturalismus, aber sie übernimmt damit auch dessen argumentative Widersprüche.

Auf eine dritten Paradoxie sei exemplarisch hingewiesen: Die Lebenskräfte von lokalen, regionalen und anderen kulturellen Konstellationen kulturwissenschaftlich zu würdigen, das reproduziert, aller kulturalistischen Korrektheit



zum Trotz, eine zutiefst universalistische, ‚westliche‘ Tradition, nämlich diejenige des Liberalismus. Wenn es nach Adam Smith die Kräfte des Marktes sind, die ohne staatliche Regulierung, also gleichsam wie mit „unsichtbarer Hand“ die Wohlfahrt der Völker herbeiführen, dann sind es nach Barbara Kirshenblatt-Gimblett die Kräfte des Kulturlebens, die ohne Regulierungen durch die UNESCO, also gleichsam mit ‚unsichtbarer Hand‘ das Gedeihen des Kulturerbes optimal gewährleisten.

Das dreifache Geheimnis des Kulturalismus und Kulturrelativismus ist also seine heimliche Referenz an die ‚westliche‘ Aufklärungstradition: an den Universalismus, an das Überhistorische und an den Liberalismus. – Aber lässt sich eine *heritage*-Kritik jenseits solcher Selbstwidersprüche entwickeln? Womöglich sogar unter Berufung auf die ‚Lebendigkeit‘ des Kulturerbes? Dieser Versuch soll abschließend und resümierend im Hinblick auf das Kasseler Weltkulturerbe und seine Popularisierung unternommen werden.

### Schlussfolgerungen für das Kasseler Kulturerbe und seine Popularisierung

Das Marburger Forschungsprojekt „Zwischen Identität und Image. Die Popularität der Brüder Grimm und ihrer Märchen in Hessen“, dessen Ergebnispräsentation mit diesem Fazit zum Ende kommt, ist Phänomenen der Popularisierung eines Kulturerbes grundsätzlich aufgeschlossen, ja mit Sympathie begegnet. Das lässt sich zunächst mit der fachspezifischen Verortung des Forschungsprojektes begründen, nämlich mit der Tradition der Volkskunde, Europäischen Ethnologie, Empirischen Kulturwissenschaft, Kulturanthropologie – eines Faches, das sich seit seiner Etablierung der Lebens- und Alltagswelt breiter Bevölkerungsschichten gewidmet hat, dessen Forschungsgegenstand also weniger Phänomene der Hochkultur als vielmehr Phänomene der Popularkultur sind. Frühzeitig ist bei diesen Forschungen auch thematisiert worden, dass Popularkulturen sich Phänomene der Hochkultur aneignen, diese dabei umwandeln, umwerten, verwerthen, nach eigenem Geschmack, eigenen Vorstellungen und Interessen reproduzieren, neu kombinieren oder etwas hinzufügen oder Neues daraus schaffen. Solche Rezeptions- und Transformationsprozesse werden heute in der Regel als Zeichen für lebensweltlichen Eigensinn, für Phantasie, Erfindungs- und Gestaltungsvermögen von Popularkulturen gedeutet, in keinem Fall aber von vornherein etwa als Banalisierungen und Trivialisierungen abgetan.<sup>50</sup>

Diese fachspezifische Sympathie für die Popularkultur und Lebenswelt kommt auch in der aktuellen *heritage*-Debatte zum Tragen, wird offenkundig insbesondere in Argumenten wie: Kulturerbeschutz müsse kulturell eingebettet sein, sich auf die Lebendigkeit der Lokal- und Regionalkulturen stützen, dürfe sich nicht allein auf Experten verlassen. Man könnte sagen: Diese fachtypische Sympathie ist auf internationaler Ebene in der Position des Kulturalismus zur ethnologisch-kulturanthropologische Regel und Norm geworden, und sie ist wesentlich von dieser Position aus den UNESCO-Programmen zum Schutz des Weltkulturerbes implementiert worden. Für zwei der UNESCO-Grundprinzipien, „diversity“ und „popularisation“, gibt es wohl keinen stärkeren wissen-

schaftlichen Fürsprecher als die Ethnologie und Kulturanthropologie; während die beiden anderen Grundprinzipien, Originalität und Professionalität, ihre Fürsprecher eher in denjenigen Kulturwissenschaften haben, die an der Hochkultur orientiert sind. Für das Fach Volkskunde, Europäische Ethnologie, Empirische Kulturwissenschaft, Kulturanthropologie aber gelten Popularkulturen und Lebenswelt als unverzichtbar für den Kulturerbeschutz: für dessen Lebendigkeit, Erlebnisintensität und nachhaltiges Gelingen.

Jedoch würde diese Sympathie für Phänomene der Popularkultur und für die Popularisierung des Kulturerbes geradezu kontraproduktiv oder absurd, wenn die Prinzipien „popularisation“ und „diversity“ so weit strapaziert würden, dass jede Unterscheidung verwischen, jedem Urteil die Berechtigung entzogen würde. Und außerdem: Warum sollten die Kulturwissenschaften auf etwas verzichten, was in den Alltags- und Lebenswelten allemal selbstverständlich ist, nämlich zu urteilen, zu unterscheiden etwa zwischen gediegen und gemein, anspruchsvoll und dürftig, geistreich und einfallslos. Zugespitzt gefragt: Warum sollten offenkundige Banalisierungen, Trivialisierungen und andere Geschmacklosigkeiten im Hinblick auf den Umgang mit einem Kulturerbe nicht auch so benannt und als solche kritisiert werden? Die begründete Sympathie für die Popularkultur einzusetzen, um jede Form der Popularisierung zu rechtfertigen, das hieße, sämtliche Maßstäbe aufzugeben und damit auch die Möglichkeit einer avancierten, nämlich kritischen Sympathie. Wie aber lassen sich durchaus auch kräftige kulturwissenschaftliche Urteile und sogar Interventionen begründen, ohne die Sympathie zu verlieren, ohne die Prinzipien „popularisation“ und „diversity“ aufzugeben oder auch nur zu schwächen? Möglicherweise kann eine solche Begründung doch unter Berufung auf Vitalität gelingen, nämlich im Wege einer kritisch-lebendigen Reformulierung des Lebendigkeitspostulats.

Bei dieser Reformulierung auf *Lebendigkeit* abzielen, das bedeutet zunächst, an die kulturalistische Perspektive anzuschließen, deren empirische Befunde und theoretische Argumente die hohe Bedeutung von kultureller Eigenständigkeit und Lebendigkeit für den Kulturerbeschutz belegen und begründen. Lebendigkeit, das heißt nach Kirshenblatt-Gimblett, dass Kulturen ihr Erbe leben: erleben, ausleben, vorleben usw., aber auch verleben und überleben, was das Ableben und das Wiederaufleben eines Kulturerbes einschließt. Eine solche lebendige Erinnerungskultur kann sich indes, und auch in dieser Beziehung wäre Kirshenblatt-Gimblett zuzustimmen, nur entwickeln und behaupten, solange sie nicht etwa von der UNESCO-Bürokratie gegängelt, von Experten und Professionellen an sich gezogen, von Märkten und Medien in bestimmte Richtungen gedrängt wird. Denn solche Eingriffe oder Bevormundungen schwächen die kulturelle Eigenständigkeit und damit auch die Lebendigkeit möglicher Erinnerungskulturen. In diesem Sinne hat nicht zuletzt Jürgen Habermas mit dem Begriff „Kolonialisierung der Lebenswelt“ argumentiert.

Auf eine *kritische* Reformulierung des Lebendigkeitspostulats abzielen, das bedeutet nun aber keineswegs, die kulturalistische Perspektive aufzugeben, sondern das bedeutet (wie schon oben dargelegt worden ist und jetzt abschließend vertieft werden soll), den kulturalistischen Lebensbegriff ernst zu nehmen und zu verstärken. Dafür wird vorgeschlagen, das kulturalistische Lebendigkeitspo-

stulat auf seinen lebensphilosophischen Hintergrund zurückzuführen und daran zu spiegeln, um auf diese Weise kritische Maßstäbe sozusagen aus dem ureigenen Milieu des Kulturalismus selbst zu gewinnen.

Mit Nietzsche, dem Ideengeber, wenn nicht Urheber relativistischer Lebensperspektiven wie des Perspektivismus und Relativismus überhaupt, lässt sich zunächst und vor allem das kulturalistische Bestreben in Zweifel ziehen, die Lebendigkeit einer Erinnerungskultur auf bestimmte kulturelle Konstellationen zurückzuführen und festlegen zu wollen. Noch in den „antiquarischen“ Bemühungen, wie sie kennzeichnend für den administrativ-technokratischen UNESCO-Kulturerbeschutz sein mögen, regt sich und äußert sich, mit Nietzsche interpretiert, nichts anderes als Leben, und zwar durchaus leidenschaftliches, sogar fiebernd-intensives Leben, das eben nicht an bürokratischer Austrocknung und Kälte, sondern gerade im Gegenteil: an Schwüle und Überhitzung leidet, und zwar bedingt gleichsam durch eine perspektivische Gefäßverengung. Das Problem der Sammel- und Speicherwut mitsamt Bürokratielust und Expertenwut liegt demnach keineswegs darin, dass etwa zu wenig Lebendigkeit im Spiel sei oder nur sekundäres Leben dabei herauskommen könne, sondern das Problem liegt darin, dass das Leben bei Überspannung einer Perspektive Formen ausbildet, die es einseitig fixieren, zuspitzen, scharf machen. Nicht Depotenzierung oder Impotenz, sondern Hyperpotenz, Geilheit, „hypertrophisches Laster“ beziehungsweise der Fetischcharakter ist nach Nietzsche die für die „moderne Kultur“ und ihre „historisch Krankheit“ typische Problematik, „bei der das Leben verkümmert und entartet“.<sup>51</sup>

Diese Problemstellung ist nun von ganz entscheidender Bedeutung für eine kritische Reformulierung des Lebendigkeitspostulats und zugleich für die Kritik der *heritage*-Kritik. Nach Nietzsche gibt es nämlich kein inhaltliches, axiologisches oder gar existentielles Kriterium, um über die Lebendigkeit von Kulturen oder Erinnerungskulturen zu befinden. Kategorien wie ‚erstes Leben‘, ‚truly vital‘ oder ‚new value‘ treffen zwar das Leben, eignen sich aber dennoch nicht als Urteilkriterien, weil eben jedes Leben ‚truly vital‘, ein erstes, ein wertstiftendes und ein ‚modus of cultural production‘ ist. Das Leben ist, was es ist. Es gibt nur Leben aus erster Hand. Man kann sagen: Nietzsche nimmt das Geheimnis des Lebens ernst und wahrt es, indem er nicht über Inhalte, Werte und Prozesse des Lebens als solche rechnet, und vor allem nicht ein bestimmtes Leben (und sei es das moderne) verurteilt. Das ist der Kerngedanke von Nietzsches wertphilosophischen Relativismus: Jede Eigentümlichkeit und Eigenart ist *per se* gerechtfertigt; kein Lebensinhalt, keine Wertpräferenz fällt unter universale Kategorien, und sei es eine Kategorie wie primär, sekundär, tertiär usw.

Dagegen ist der Kerngedanke von Nietzsches Relativismus und Perspektivismus, dass alle Inhalte und Werte des Lebens und alle daraus resultierenden Willensrichtungen und Perspektiven an und für sich legitim sind; und das heißt im Hinblick auf die Historie: Das Problem einer historischen Perspektive besteht nicht darin, was sie an und für sich ist und will. Jede historische Perspektive dient dem Leben auf ihre ureigene Weise. Noch die antiquarische Richtung ist von Nutzen für das Leben, und zwar nicht von sekundärem, sondern von primärem: Man soll „nicht die karrenden, aufschüttenden, sichtenden Arbeiter geringschät-

zen“, den „genauen Kenner des Vergangenen“.<sup>52</sup> Zum Nachteil gereicht die antiquarische oder überhaupt irgendeine Perspektive nicht als solche, nicht durch ihre inhaltlichen Eigenarten, Wertorientierungen und Willensrichtungen. Worin aber liegt dann das Problem? Nietzsche hat eine Problemstellung entwickelt, die ihm einerseits erlaubt, Relativismus und Perspektivismus noch zu stärken, andererseits die Volte der Relativierung des Relativismus, der Perspektivierung des Perspektivismus zu schlagen. Mit dieser gedanklichen Rahmung nimmt er nicht nur die kulturalistische *heritage*-Kritik vorweg, sondern zugleich die Kritik der Kritik. Die Problemstellung aber besteht in der Formalisierung des Lebensproblems.

Nicht die Inhalte, Wertpräferenzen und Willensrichtungen sind das Problem, sondern das Problem entsteht nach Nietzsche erst dann, wenn eine Perspektive einseitig, überspannt und ignorant verfolgt wird. Der „Nutzen“ einer Perspektive für das Leben schlägt in „Nachtheil“ um, wird zur „Last“ und „Lähmung“, wenn der „Wille zum Leben“ einseitig und eindimensional wütet, „wenn er *ungebändigt* waltet und alle seine Konsequenzen zieht“, wenn er nichts anderes fühlt und fordert, wahrnimmt und will als eine oder wenige Willensrichtungen.<sup>53</sup> Das Problem des Lebens, alles, was ihm zum Nachteil gereicht, resultiert aus Einseitigkeit bestimmter Lebensregungen. Das Leben wird zum Problem seiner selbst, sobald es einseitig überspannt, sobald es obsessiv agiert. Denn dadurch schränkt und engt es sich selbst ein, weil es als eindimensionales, „immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt“, „den schaffenden Instinct entkräftigt und entmuthigt“.<sup>54</sup> Folglich richtet sich die Beurteilung des Lebens nach Nietzsche nirgends auf *Lebensinhalte*, sondern überall auf Erscheinungen der Überspanntheit als des Übels Wurzel. Die „Arznei“ aber gegen das Fiebern, Wüten, Rasen einer Lebensrichtung liegt im Perspektivismus selbst, und zwar in seiner bewussten und konsequenten Umsetzung, der einzigen Konsequenz, die sich sozusagen selbst im Zaum hält. Mit anderen Worten: Der lebensphilosophische Perspektivismus fordert und fördert die Vielfalt der Perspektiven, und zwar mit einem simplen formal-pragmatischen Programm: dem *diversity*-Prinzip beziehungsweise dem Pluralismus.

Die Lebendigkeit des Lebens im Ganzen bemisst sich aus dem Grad vorhandener Vielfalt und Vielschichtigkeit von Lebensinhalten und Lebensperspektiven. Diese Vielfalt und Vielschichtigkeit zu wahren und zu mehren heißt, sie zu ermöglichen. Man könnte das angewandte *diversity*-Prinzip oder angewandten Perspektivismus nennen. Das heißt nun nicht, dass einzelne Menschen oder einzelne Kulturen nicht etwa einseitigen historischen und anderen Neigungen sogar obsessiv nachgehen könnten: Wer's „mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker“; wer's „will“ und „braucht“, der „bemächtigt sich ihrer [der Vergangenheit] vermittels der monumentalischen Historie“. Wem aber solche Einseitigkeit „die Brust beklemmt und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heißt richtenden und verurteilenden Historie“.<sup>55</sup> Gerichtet und verurteilt wird indes kein einziger einzelner Lebensinhalt, nicht einmal die Obsessivität im Einzelnen, sondern allein die ungebändigte Verallgemeinerung *eines* Lebensimpulses, die allen anderen Lebensimpulsen den Raum, die Luft, „ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können“.<sup>56</sup>



Aus Interesse an der Vielfalt des Lebens empfiehlt Nietzsche jeder obsessiven Erinnerungskultur quasi als Gegengift das große Vergessen und Verurteilen: „die Kunst und Kraft vergessen zu können“; „jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden“.<sup>57</sup> Das „Unhistorische und Ueberhistorische“, auf das Nietzsche hinauswill, ist der „Wille zum Leben“ in seiner reinen Form: der Wille zur Vielfalt des Lebens, zum Pluralismus, verstanden gleichermaßen als historische Kunst und Lebenskunst. Demnach bestünde die Kunst einer „kritischen“ Erinnerungskultur und „kritischen Historie“ darin, „dass man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert“, dass man weiß oder „herausfühlt, wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden“.<sup>58</sup>

Die kritisch-lebendige Reformulierung des Lebendigkeitspostulats läuft somit darauf hinaus, kulturelle Lebendigkeit und lebendige Erinnerungskulturen auf eine formale Kunst zurückzuführen: die Kunst, kulturelle Vielfalt zu wollen, zu wahren, zu mehrern und auszubalancieren, was die Kunst einschließt, zur rechten Zeit am rechten Ort zu vergessen. Diese Kunst führt nun aber auch aus der Sackgasse heraus, in der die kulturalistische *heritage*-Kritik steckt: Umständlich und ungnädig trennt sie ein ‚zweites‘ vom ‚ersten‘ Leben; unklug und unglaublich behauptet sie, ein definitiv wahrhaftiges Kulturleben zu kennen (‘truly vital’); unbedenklich und unkritisch kritisiert sie eine vermeintlich sekundäre Erinnerungskultur als künstlich, als bloß gemacht, fiktiv, konstruiert. Nach Nietzsche wäre sogar vom genauen Gegenteil auszugehen: Das künstliche Gemachte und künstlich Gemachte in seiner avanciertesten Form, als Kunst und Kunstwerk, wäre das Lebendigste. Das heißt in historischer Hinsicht: Die lebendigste Historie wäre diejenige, die es „erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden“.<sup>59</sup> Daraus folgt: Das Lebendigkeitspostulat der kulturalistischen *heritage*-Kritik verfehlt die Lebendigkeit, die eben in der *Kunst* der Multikulturalität liegt, nicht in der Intensität oder Dramatik der einen oder anderen kulturellen Konstellation oder Situation.

Nietzsche, so ließe sich sagen, nimmt das Lebendigkeitspostulat ernst, indem er es an das *diversity*-Prinzip rückkoppelt und zu einer metakulturellen Kunst erhebt: zum Pluralismus. Somit geht Nietzsches Perspektivismus auf in einem Universalismus, der klassisch übersetzt heißen würde: freies und fröhliches Spiel der Perspektiven. Dem möglichen Einwand, es handele sich um ein Konstrukt aus ‚westlicher‘ Produktion, ließe sich mit der Frage begegnen: Wie anders als durch einen universalistischen Perspektivismus und Pluralismus sollte denn kulturelle Vielfalt gesichert werden? „Die Verteidigung kultureller Vielfalt ist ein ethischer Imperativ“, erklärt die UNESCO in kategorischer Manier. Und dieser Kategorische Imperativ wird gelebt als „Respekt vor der Vielfalt der Kulturen, Toleranz, Dialog und Zusammenarbeit in einem Klima gegenseitigen Vertrauens und Verstehens“.<sup>60</sup> Überdies: Warum sollte solcher Respekt nicht sozusagen polygenetisch als je eigene lebendig-ursprüngliche Einsicht und Erkenntnis jeder Kultur aufgefasst werden?<sup>61</sup> Den vielfältigen Kulturen der Welt sozusagen pluralistische Erfahrungen, Einsichten und Erkenntnisse abzusprechen, das wäre in der Tat eine eklatant ‚westliche‘ Unterstellung, reklamierte sie doch, sei es implizit, sei es expliziert, ein ‚westliches‘ Urheberrecht und Ideen-

monopol für universalistische Standards wie Respekt, Vertrauen, Toleranz, Verstehen.

Im Interesse eines lebendigen Kulturerbeschutzes das kulturalistische Lebendigkeitspostulat mit Nietzsche zu reformulieren, das bedeutet, das *diversity*-Prinzip zu formalisieren und zu universalisieren: Lebendiger Kulturerbeschutz ist demnach eine Frage der Pluralität und des Pluralismus, möglichst vielfältigen und vielschichtigen Umgangs mit einem Kulturerbe. Lebendiger Kulturerbeschutz richtet sich mithin nicht nur auf das Erbe als solches, sondern auch auf die es tragende Erinnerungskultur, und er schützt diese vor einseitigen Aneignungsmächten, vor Deutungshegemonien, nämlich etwa vor Bürokratismus und Expertenwahn ebenso wie vor Erlebniswahn und Eventisierungs-*overkill*. Die Kunst einer lebendigen Kulturerbepflege bestünde darin, so ließe sich scheinbar paradoxerweise mit Nietzsche sagen, „zur rechten Zeit“ auszumitteln, „wann es nöthig ist, historisch, wann unhistorisch zu empfinden“.<sup>62</sup> Das heißt für die aktuelle Debatte: Auch nicht-historische, nicht-germanistische, nicht-wissenschaftliche Umgangsweisen mit dem Grimmschen Kulturerbe sind konstitutive Bestandteile lebendiger Erinnerungskulturen und Kulturerbepflege. Diese ist keine Domäne der Wissenschaft und auch nicht von Geschichts- und Heimatvereinen oder der Politik. Jede Monopolisierung wäre kontraproduktiv; denn sie wäre, mit Nietzsche zu sprechen, eine „Maasslosigkeit“, eine Anmaßung, einseitige Vereinnahmung eines Kulturerbes, so dass es nur mehr „schmerzlich krankhaft lebt“ oder „dass es aufhört zu leben“.<sup>63</sup>

Erinnerungskultur ist nach Nietzsche als offenes und spannungsreiches Feld zu behaupten, dessen Lebendigkeit von den Teilnahmekanzen unterschiedlichster Kraftrichtungen abhängt. Und selbstverständlich gehören populäre, sogar trivialisierende Aneignungsweisen, gehören auch „business and commerce“, „heritage-industry“, „events“, „showmanship“ u. dgl. dazu. Was aber nicht heißt, dass Triviales und Geschmackloses nicht kritisiert werden sollte. Kulturerbepflege lebt auch von klaren und deutliche Positionierungen, Gegensätzen, Konfrontationen. Pluralismus und Perspektivismus laufen nach Nietzsche keineswegs darauf hinaus, dass jedes Interesse an einem Kulturerbe sich immer schon selbst relativieren müsste. Auf diese Weise könnte keinerlei markantes kulturelles Profil ausgebildet werden und überdies keine Relativierung des Relativismus möglich sein. Wenngleich also das Berufsethos von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern auf Sachlichkeit und ausgewogene Urteile abzielt, haben sie gleichsam im Konzert der Interessen die Stimme der Wissenschaftlichkeit und Professionalität zu vertreten und somit aus wissenschaftlicher Sicht unsachgemäße Vereinnahmungen, Vermarktungen, Verballhornungen eines Kulturerbes zu kritisieren und zu verurteilen. Ebenso wie andererseits ökonomische, insbesondere touristische Interessen das Recht haben, an einer Erinnerungskultur zu partizipieren und davon zu profitieren.

Die Kunst einer lebendigen Kulturerbepflege, so sei abschließend mit Nietzsche und zugleich im Sinne des UNESCO-Programms hervorgehoben, bestünde darin, die unterschiedlichen Interessen an einem Kulturerbe auszutarieren, in einer Balance zu halten; denn wissenschaftliche wie nicht-wissenschaftliche Perspektiven sind für eine vielseitige, sprich: lebendige Erinnerungskultur gleicher-

maßen unverzichtbar. Mit den Worten Nietzsches: „das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.“<sup>64</sup>

## Quellen:

Declaration 2001: Declaration on Cultural Diversity. Paris, 02.11.2001. Unter: <http://portal.unesco.org/culture/en> (eingesehen am 1. März 2008).  
Memory of the World 2002: General Guidelines to Safeguard Documentary Heritage. Revised Edition 2002. Prepared for UNESCO by Ray Edmondson. Paris 2002. Unter: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001256/125637e.pdf> (eingesehen am 1. September 2007).

## Literatur:

Bendix, Regina 2007: Kulturelles Erbe zwischen Wirtschaft und Politik. Ein Ausblick. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 337–356.  
Bockhorn, Olaf 2005: „Kulturelles Erbe“? Von der Schwierigkeit, einen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Thema zu schreiben. In: *bricolage* 3: 78–90.  
Bodner, Reinhard / Sohm, Kathrin 2005: Vorüberlegungen. In: *bricolage* 3/2005: 9–34. *bricolage* 3/2005.  
Clifford, James 1993: Über ethnographische Allegorie. In: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: 200–239.  
Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht*. Berlin 1978.  
Frank, Sybille 2007: Grenzwerte. Zur Formation der „Heritage Industry“ am Berliner Checkpoint Charly. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 297–322.  
Gehlen, Arnold 1958: Bestimmung des gegenwärtigen Kulturzustandes. In: Ders.: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*. (= Gesamtausgabe Bd. 6). Frankfurt am Main: 294–409.  
Habermas, Jürgen 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt am Main.  
Hemme, Dorothee 2007: „Weltmarke Grimm“. Anmerkungen zum Umgang mit der Erneuerung der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen zum „Memory of the World“. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 225–251.  
Hemme, Dorothee / Tauschek, Markus / Bendix, Regina (Hrsg.) 2007: *Prädikat Heritage. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen*. Berlin.  
Kant, Immanuel 1788/1983: *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. In: Ders.: *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 4. 4. Aufl. Darmstadt: 107–302.  
Kant, Immanuel 1793/1983: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Ders.: *Werke in sechs Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Bd. 4. 4. Aufl. Darmstadt: 645–879.  
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998: *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley u. a.  
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2004a: *Intangible Heritage as Metacultural Production*. In: *Museum* 56: 52–65.  
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2004b: *From Ethnology to Heritage: The Role of Museum*. SIEF Keynote, Marseilles. Unter: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/SIEF.pdf> (eingesehen im März 2008).

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 2006: *World Heritage and Cultural Economics*. Unter: <http://www.nyu.edu/classes/bkg/web/heritage.pdf> (eingesehen im März 2008).  
Korff, Gottfried 2002: *Museumsdinge. deponieren – exponieren*. Köln, Weimar, Wien 2002.  
Krause, Burkhardt 1986: Über die Aktualität der Erbe-Diskussion. In: Thum/Haubrichs 1986: 16–46.  
Lübbe, Hermann 1982: *Der Fortschritt und das Museum. Über den Grad unseres Vergnügens an historischen Gegenständen*. The 1981 Bithell Lecture Memorial Lecture. London.  
Maase, Kaspar 1996: *Das Recht der Gewöhnlichkeit. Zur Durchsetzung von Gemeinkultur in der Bundesrepublik*. In: MKF - Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung 19: 102–120.  
Maase, Kaspar 2001: *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850–1970*. 3. Auflage. Frankfurt am Main.  
Maase, Kaspar / Warneken, Bernd Jürgen (Hrsg.) 2003: *Unterwelten der Kultur. Themen und Theorien der volkskundlichen Kulturwissenschaft*. Köln.  
Merkur 700/2007: Sonderheft: *Kein Wille zur Macht. Dekadenz*.  
Moser, Hans 1962: *Vom Folklorismus in unserer Zeit*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 58: 177–209.  
Nietzsche, Friedrich 1872/1999: *Die Geburt der Tragödie* [1872]. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuausgabe. Berlin: 9–156.  
Nietzsche, Friedrich 1874/1999: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874]. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuausgabe. Berlin.  
Nietzsche, Friedrich 1999: *Der Antichrist*. In: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuausgabe. Berlin: 165–252.  
Schiller, Friedrich 1895/1962: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [1795]. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 20. Weimar: 309–412.  
Schnädelbach, Herbert 1974: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg, München.  
Schneider, Ingo 2005: *Zur Semantik des kulturellen Erbes. Mehr Fragen als Antworten*. In: *bricolage* 3: 37–51.  
Tönnies, Ferdinand 1935/1988: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Neudruck der 8. Auflage von 1935. Darmstadt.  
Tschofen, Bernhard 2007: *Antreten, ablehnen, verwalten? Was der Heritage-Boom den Kulturwissenschaften aufträgt*. In: Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 19–32.

## Anmerkungen:

- 1 Vgl. Kirshenblatt-Gimblett 1998. Vgl. aus deutscher Sicht exemplarisch am Grimm-Tourismus: Hemme 2007: 237 ff.
- 2 Nietzsche 1874/1999: 301, 289, 320.
- 3 Vgl. im Überblick: Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 10.
- 4 Tschofen 2007: 30f.
- 5 Nietzsche 1874/1999: 295, 297, 257.
- 6 Vgl. dazu: Bodner/Sohm 2005: 9; Bendix 2007: 342.
- 7 Vgl. Clifford 1993: 219.
- 8 Auf die grundlegende Anwendbarkeit von Gedankengängen Nietzsches auf die heritage-Frage haben insbesondere hingewiesen: Schneider 2005: 37f.; Bodner/Sohm 2005: 13.
- 9 Nietzsche 1872/1999: 146.
- 10 Nietzsche 1874/1999: 266; Nietzsche 1872/1999: 101, 118f.
- 11 Frank 2007: 298f. Dort werden die wichtigsten Beiträge zur internationalen heritage-Debatte

- te angeführt, die diesen Umbruch ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen.
- 12 Nietzsche 1872/1999: 119.
  - 13 Nietzsche 1874/1999: 266 f.
  - 14 Nietzsche 1874/1999: 281, 283 f.
  - 15 Clifford 1993: 219.
  - 16 Vgl. Bodner/Sohm 2005: 18; Bendix 2007: 339; Frank 2007: 301 f. (vgl. dort auch zahlreiche Literaturhinweise auf die wichtigsten Beiträge zu dieser Frage in der internationalen Debatte).
  - 17 Vgl. Hemme 2007: 249; Bendix 2007: 338; Bodner/Sohm 2005: 15.
  - 18 Lübke 1982: 18. Vgl. dazu: Korff 2002: 168.
  - 19 Nietzsche 1874/1999: 329, 246.
  - 20 Nietzsche 1874/1999: 281, 279.
  - 21 Nietzsche 1874/1999: 269. Vgl. dazu auch: Nietzsche 1872/1999: 118 f.
  - 22 Nietzsche 1874/1999: 268.
  - 23 Nietzsche 1872/1999: 268, 267, 310 f., 333.
  - 24 Vgl. Nietzsche 1874/1999: 333, 268.
  - 25 Vgl. Clifford 1993: 219.
  - 26 Vgl. Bodner/Sohm 2005: 25. Vgl. dort auch weitere Literaturhinweise zu diesem Problem.
  - 27 Kirshenblatt-Gimblett 1998: 149 f.
  - 28 Nietzsche 1874/1999: 262.
  - 29 Nietzsche 1874/1999: 311, 321, 362, 245.
  - 30 Vgl. u. a. Hemme/Tauschek/Bendix 2007: 9 f.; Bendix 2007: 338 f.; Bodner/Sohm 2005: 14 ff., 24.
  - 31 Bodner/Sohm 2005: 10 f.; Krause 1986: 37. Mit der Frage nach der Macht schließt die aktuelle heritage-Debatte vor allem an Michel Foucault an, der sich seinerseits auf Nietzsche beruft. Vgl. Foucault 1978.
  - 32 Vgl. Bockhorn 2005: 80.
  - 33 Nietzsche 1874/1999: 245, 269.
  - 34 Nietzsche 1874/1999: 267.
  - 35 Vgl. z. B. Tschofen 2007: 30 f.; Bendix 2007: 339.
  - 36 Vgl. z. B. Schneider 2005: 42; Bodner/Sohm 2005: 16; Bendix 2007: 344 f.
  - 37 Kirshenblatt-Gimblett 1998: 149 f.
  - 38 Kirshenblatt-Gimblett 2004a: 56
  - 39 Kirshenblatt-Gimblett 2004b.
  - 40 Gehlen 1958; Moser 1962: 180.
  - 41 Vgl. Nietzsche 1999.
  - 42 Nietzsche 1874/1999: 293 f., 270.
  - 43 Nietzsche 1874/1999: 269, 298.
  - 44 Nietzsche 1872/1999: 101, 118.
  - 45 Declaration 2001: Präambel, Abs. [5].
  - 46 Vgl. Kant 1788/1983: 145; Schiller 1895/1962: 314, 317 f.
  - 47 Vgl. Schnädelbach 1974: 281; vgl. auch schon bei Kant 1793/1983: 686 f., 694.
  - 48 Vgl. dazu: Merkur 700/2007.
  - 49 Nietzsche 1874/1999: 330, 270, 257.
  - 50 Vgl. exemplarisch: Maase 1996; Maase 2001; Maase/Warnecken 2003.
  - 51 Nietzsche 1874/1999: 246.
  - 52 Nietzsche 1874/1999: 294.
  - 53 Nietzsche 1874/1999: 295 f.
  - 54 Nietzsche 1874/1999: 295 f.
  - 55 Nietzsche 1874/1999: 264.
  - 56 Nietzsche 1874/1999: 295.
  - 57 Nietzsche 1874/1999: 330, 269.

- 58 Nietzsche 1874/1999: 252.
- 59 Nietzsche 1874/1999: 296.
- 60 Declaration 2001: Art. 4, Art. 5 und Präambel, Abs. [7].
- 61 In diesem Sinne hat wiederum ein älterer Fachmann für Kulturerbefragen argumentiert, Ferdinand Tönnies (1935/1988), der seinerseits auch an Nietzsche anschließt.
- 62 Nietzsche 1874/1999: 252.
- 63 Nietzsche 1874/1999: 297.
- 64 Nietzsche 1874/1999: 252.

Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung  
Herausgegeben von der Hessischen Vereinigung für Volkskunde  
Geschäftsstelle der Vereinigung und Redaktion:  
D-35037 Marburg, Biegenstr. 9

Gedruckt mit Unterstützung  
des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst,  
des Landkreises Marburg-Biedenkopf  
und der Sparkasse Marburg-Biedenkopf

Anschriftenänderungen, Abonnements und Einzelbestellungen  
auch älterer Bände über Jonas Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

© 2009 Jonas Verlag  
für Kunst und Literatur GmbH  
Weidenhäuser Straße 88  
D-35037 Marburg

Druck Fuldaer Verlagsanstalt  
ISBN 978-3-89445-414-2  
ISSN 0175-3479

## HESSISCHE BLÄTTER FÜR VOLKS- UND KULTURFORSCHUNG

Neue Folge der Hessischen Blätter für Volkskunde

Band 44/45

### **Zwischen Identität und Image**

**Die Popularität der Brüder Grimm in Hessen**

Herausgegeben  
von der Hessischen Vereinigung für Volkskunde  
durch  
Harm-Peer Zimmermann

Marburg 2009

Jonas Verlag

# Inhalt

Grußwort der Hessischen Ministerin für Wissenschaft und Kunst . . . . .	7
Grußwort des Präsidenten der Philipps-Universität . . . . .	9
<i>Harm-Peer Zimmermann</i>	
Zwischen Identität und Image. Die Popularität der Brüder Grimm in Hessen. Einleitung. . . . .	13
<i>Richard Schaffer-Hartmann</i>	
Das Brüder Grimm-Denkmal in Hanau . . . . .	27
<i>Welf-Gerrit Otto</i>	
Von Grimm war wenig die Rede. Wandlungen im Gebrauch des Hanauer Nationaldenkmals . . . . .	52
<i>Welf-Gerrit Otto</i>	
Entrückte Orte. Zur Popularität der Märchenillustrationen von Otto Ubbelohde in Marburg und Umgebung . . . . .	120
<i>Melanie Meyer</i>	
„Die größten Söhne des Hessenlandes“. Rezeption der Brüder Grimm im Nationalsozialismus, hauptsächlich an hessischen Beispielen . . . . .	171
<i>Kerstin Pfriem</i>	
Öffentliche Benennungen nach den Brüdern Grimm in Hessen: Straßen und Schulen . . . . .	186
<i>Dorothee Hemme</i>	
Die Deutsche Märchenstraße. Eine touristische Themenstraße auf den Spuren der Brüder Grimm . . . . .	204
<i>Viola Schultze</i>	
Die Bedeutung der Märchen im 21. Jahrhundert. Am Beispiel der Brüder Grimm Märchenfestspiele Hanau . . . . .	236
<i>Nicole Nieraad</i>	
Märchen-Spaß und Grimms-Krams. Die „Marke Grimm“ im hessischen Kultur- und Tourismusmarketing . . . . .	257
1. Die touristische Vermarktung des Märchenbooms in Hessen	

2. Der Steinauer Märchensonntag – Eine Stadt spielt Märchen?
3. Märchenmarketing in Alsfeld: Rotkäppchenstadt und Märchenhaus
4. Der Familien-Erlebnispark Ziegenhagen am Rande des „Frau-Holle-Landes“

*Bernhard Lauer*

Wem gehört „Sneewittchen“? Ein Beitrag zur Verortung von Märchenstoffen und zur Herausbildung von Stereotypen . . . . . 390

*Welf-Gerrit Otto*

Das Superweib vom Märchenteich.  
Kontroversen um eine Skulptur der Frau Holle auf dem Hohen Meißner . . 426

*Toshio Ozawa*

Grimm in Japan . . . . . 456

*Yun-Young Choi, Seoul*

Grimms Märchen in Korea.  
Unter besonderer Berücksichtigung der *Sneewittchen*-Rezeption . . . . . 465

*Akemi Kaneshiro-Hauptmann*

Märchenland Deutschland: Märchenhaftes Hessen? Die Brüder Grimm und ihre Märchen in japanischen Reiseführern und Reisebeschreibungen . 474

*Ramona Kahl*

Grimms Märchen im japanischen Comic.  
Ein Vergleich des Märchens und des Manga „Die zwölf Jäger“ . . . . . 488

*Andrea Gröppel-Klein, Anja Spilski*

Grimmsche Märchenfiguren und Archetypen in der Werbung . . . . . 506

*Simone Stiefbold*

Grimms Märchen erinnern. Die narrativen Strukturen (post)moderner Erinnerungsräume am Beispiel von Märchenparks . . . . . 530

*Harm-Peer Zimmermann*

Memory, Markt und Medien. Analyse des UNESCO-Programms  
“Memory of the World“ in Hinblick auf Fragen der Kommerzialisierung und Popularisierung . . . . . 542

*Harm-Peer Zimmermann*

Second Hand World? Zur Kritik der *Heritage*-Debatte im Hinblick auf das Kasseler Weltdokumentenerbe . . . . . 572

Autorenverzeichnis . . . . . 592