

Christof Mandry (Hg.)

# Kultur, Pluralität und Ethik

Perspektiven in Sozialwissenschaften und Ethik

Mit Beiträgen von

Burkhard Liebsch, Siegfried Weichlein, Brigitte Rauschenbach,  
Jens Badura, Regina Ammicht Quinn und Thomas Biebricher

## Die Entdeckung der Vielfalt. Die Historiker und die Kultur

Siegfried Weichlein

Die Geschichte scheint ohne das Unbedingte nicht auszukommen – zumindest nicht in Deutschland. Kritisiert wird allenthalben die strukturelle Determiniertheit sozialgeschichtlicher Argumentation, wie sie sich in den siebziger Jahren herausgebildet hatte – damals ihrerseits in Opposition gegen eine Politikgeschichte, die am Primat der Außenpolitik gegenüber der Innenpolitik und des Staates gegenüber dem Individuum festhielt. Wer heute den Primat von Kulturgeschichte gegen Politik- und Sozialgeschichte, vom Individuellen gegenüber dem Strukturellen verteidigt, tut dies nicht selten mit der gleichen Unbedingtheit, die doch eigentlich ein Kennzeichen der angegriffenen Richtung sein sollte. Friedrich Nietzsche, gerne für Neuerungen in der Geschichtswissenschaft in Anspruch genommen, hatte alles Unbedingte dagegen pathologisch genannt:

Der Einwand, der Seitensprung, das fröhliche Misstrauen, die Spottlust sind Anzeichen der Gesundheit: alles Unbedingte gehört in die Pathologie. [Nietzsche, 100 (Nr. 154); zum folgenden vgl. Daniel 2001, 39-53]

Solange Geschichte geschrieben, umgeschrieben, gedeutet und immer neu interpretiert wird, scheint sich die Problematik der unbedingten Historisierung eines Unbedingten nicht aufzulösen, sondern nur fortzusetzen. Die von Nietzsche als Wurzel aller Verwirrung angesehene Unterscheidung von ‚richtig‘ und ‚falsch‘<sup>48</sup> verflüchtigte sich nicht mit dem Vordringen der Kultur in der Geschichtswissenschaft, sie fand vielmehr neue Nahrung.

Die Ambivalenz der Aufwertung von Kultur in der Geschichtswissenschaft wird deutlich bei den Wandlungen der neueren Sozial- und Gesellschaftsgeschichte. Die Gesellschaftsgeschichte hatte die Kultur als einen eigenen Gegenstandsbereich begriffen und ihn in der Trias Politik – Wirtschaft – Kultur dem Gesellschaftsbegriff einverleibt. Pate gestanden hatte dabei ein Modell von Individualität, das durch Herrschaft – Arbeit – Sprache gekennzeichnet war [vgl. Wehler 1987, 6-30]. Die Kulturgeschichtsschreibung begnügt sich indessen

<sup>48</sup> „Und es ist endlich an der Zeit, die Kantische Frage ‚wie sind synthetische Urteile a priori möglich?‘ durch eine andere Frage zu ersetzen ‚warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?‘ – nämlich zu begreifen, dass zum Zweck der Erhaltung von Wesen unserer Art solche Urteile als wahr *geglaubt* werden müssen; weshalb sie natürlich noch *falsche* Urteile sein könnten.“ [Nietzsche, 25]

nicht mit dieser Kategorialisierung von Kultur. Sie spürt Deutungsmustern und Weltbildern in allen Bereichen menschlichen Lebens nach. Wird also die Kulturgeschichte die neue Groß- und Meistererzählung und beerbt sie den bisherigen Leitbegriff „Gesellschaft“?

Das Thema „Kultur im Fokus von Sozialwissenschaften und Ethik“ hat aus historischer Sicht mindestens zwei Seiten:

- Zum einen meint es das Verhältnis der Geschichtswissenschaft zur Kultur, die Versuche ihrer Integration, Zurichtung und Begriffsbildung.
- Zum anderen aber meint es das Verhältnis von Kultur zur Geschichte, genauer die Problematik der Historisierung von Kultur oder Kulturwerten, wie sie in der Historismusdebatte der bürgerlichen Krisenepoche um die Jahrhundertwende von Denkern wie Ernst Troeltsch und Max Weber zum Gegenstand wurde.

Beiden Aspekten möchte ich im folgenden nachgehen.

## 1. Geschichte und Kultur

Die Aufwertung von Kultur in der Geschichtswissenschaft während der letzten zwanzig Jahre griff an mindestens vier Stellen in das Selbstverständnis von Geschichtswissenschaft ein. Beide, Geschichte und Kultur, veränderten ihre Inhalte dabei, blieben aber gleichzeitig über Oppositionsbegriffe aufeinander bezogen.

### 1.1 Homogenität versus Heterogenität

Die Geschichtswissenschaft war seit ihren Anfängen stark auf politische Ordnungsgrößen, in erster Linie den Staat, später den Nationalstaat hin orientiert. Gerade die Geschichtswissenschaft trieb die Historisierung der Nation im 19. Jahrhundert voran, die Rückprojektion gegenwärtiger Ordnungsvorstellungen in die Geschichte, vorzugsweise in das Mittelalter. Dies wurde exemplarisch deutlich bei der Auseinandersetzung der beiden deutschen Historiker Heinrich von Sybel und Julius Ficker um die Italienpolitik der mittelalterlichen Kaiser. Der nationale Protestant Sybel kritisierte die Italienpolitik der Kaiser, weil sie die Politik vom Weg der deutschen Territorialstaatsbildung fortgeführt habe, der Innsbrucker Katholik mit großdeutschen Neigungen Ficker dagegen verteidigte diesen Weg als ein universales Ordnungsmodell [zur Sybel-Ficker Kontroverse vgl. Schneider]. Von beiden Seiten wurden in der mittelalterlichen Geschichte Fragen der nationalen Ordnung teleologisch verhandelt. Das galt auch umgekehrt für die kulturprotestantischen Teleologien vom Schlage ‚Von Luther zu Bismarck‘.

In der Nationalgeschichte erhielt Kultur damit einen doppelten Sinn: zum einen war sie die Nationalkultur einer Kulturnation, die von der Geschichtswissenschaft ansichtig und damit gleichsam ‚natürlich‘ und ‚objektiv‘ gemacht wurde, weil ihr eine unvordenkliche Dauer zugesprochen wurde. Dieser Zusam-

menhang begründete die Stellung der Geschichte als Leitwissenschaft in der Reichsgründungszeit, bevor sie um 1900 von der Soziologie abgelöst wurde. Zum anderen aber begann Kultur sich als ein eigener Gegenstandsbereich in der Nationalgeschichte bei Autoren wie Karl Lamprecht und Friedrich Meinecke auszudifferenzieren. Wenn diese Autoren von Kultur redeten, dann meinten sie weniger Kultur im Verständnis der heutigen Geschichtswissenschaft, sondern eher den gesamten Bereich zwischen dem Individuum und dem Staat, also das Soziale oder das Gesellschaftliche. Beides blieb eingespannt in die großen Erzählungen des Nationalstaates und des Fortschritts. Kultur war in der Tradition der aufklärerischen Unterscheidung in „Natur“ und „Kultur“ immer auf der Seite des Fortschritts. Kulturgeschichtsschreibung wurde daher definiert als die „Geschichte der stufenweisen Vervollkommnung des Menschen“ [Schorn-Schütte, 498].

Da sich indessen die Vorstellungen vom Fortschritt selbst vervielfältigten, war es von dieser deutschen Fortschrittseuphorie nicht weit zur Entgegensetzung von deutscher Kultur und westlicher, vor allem französischer Zivilisation [vgl. Bollenbeck]. Kultur war im 19. und weiten Teilen des 20. Jahrhunderts ein Kampfbegriff. Das galt nach außen. Nach innen sollte der Kulturbegriff zusätzlich der Integration dienen. Die nationale Wirkung der Kulturgeschichte im 19. und 20. Jahrhundert betraf nicht zuletzt die Region. Nach der Reichsgründung begann die deutsche Geschichtswissenschaft die Regionen und die historisch gewachsenen Einzelstaaten zu kulturalisieren und als kulturelle, nicht mehr als politische und staatliche Größen zu behandeln. Die deutschen Einzelstaaten, generell die Region wurde von der Kulturgeschichtsschreibung als „Kulturraum“ neu definiert.<sup>49</sup> Die Entpolitisierung der Einzelstaaten und die Kulturalisierung der Region, der Aufschwung der Kulturgeschichten der Sachsen, Bayern, Rheinländer etc. tat das ihre zur Inklusion der Region in die Nation. Spätestens seit 1900 hieß es nicht mehr: „Entweder Sachse oder Deutscher“, sondern: „Deutscher, weil Sachse“ [vgl. hierzu Weichlein].

Die wechselseitige Verstärkung von Kulturgeschichte und Nationalstaat zerbrach noch nicht mit dem Zusammenbruch des deutschen Nationalstaates 1945. Vielmehr wurde die Kulturgeschichte vergleichbar der Renaissance des Naturrechtes auf die Habenseite der Nationalgeschichte gestellt und zum Aktivposten gegen die Illegitimität nationalsozialistischer Herrschaft stilisiert. In diese Zeit fällt die Karriere der „Heimat“, der christlichen Kulturgüter und überhaupt des christlichen Abendlandes in den Nachkriegsjahren.<sup>50</sup>

Erst mit der methodischen Neubesinnung in der kulturanthropologischen Wende der achtziger Jahre differenzierte sich die Geschichtswissenschaft weiter aus: Der Gegenstandsbereich Kultur wurde enorm ausgeweitet. All die Binde-

<sup>49</sup> Vgl. die Arbeiten der Landeshistoriker Hermann Aubin, Rudolf Kötzschke und des Sprachgeschichtlers Theodor Frings. Vgl. Aubin 1926; Kötzschke 1910. Zum Konzept des Kulturraumes vgl. Wollersheim, 176-89.

<sup>50</sup> Zum historisch-politischen Gebrauch des Begriffes „Christliches Abendland“ vgl. Pöpping.

strich-Geschichten feierten jetzt Konjunktur: Körper-Geschichte, Umwelt-Geschichte, Frauen-Geschichte, Universitätsgeschichte etc. Der Gegenstand Kultur war ebenso vielfältig wie vage. Eine Präzisierung war erst möglich, als die Einsicht dämmerte, dass Kultur nicht war, sondern von den historischen Akteuren und vom historischen Beobachter gemacht wurde. Kulturgeschichte bedeutete mehr als eine Ausweitung des Gegenstandsbereiches der Geschichte: Sie schärfte methodisch den Blick für Deutungsmuster und Sinnzusammenhänge, die in alle Bereiche, auch die bisher für die Politikgeschichte reservierten, eingingen. Es gab also methodisch gar kein Entkommen mehr vor der kulturgeschichtlichen Wende. Deutungsmuster und Mentalitäten standen schon in der französischen Annales-Schule seit den 1920er Jahren im Mittelpunkt. Doch erst seit den 1960er Jahren rückte in der deutschen Entwicklung die Heterogenität von Rollen, Identitäten und Motivationen ins Zentrum des wissenschaftlichen Interesses. Die kulturelle Vergesellschaftung (Friedhelm Neidhardt) wurde nun nicht mehr streng entlang der Leitvorstellung des homogenen Nationalstaates gedacht. Sie produzierte statt dessen Gemengelagen, die quer zur politischen Ordnung lagen und die teils stabil, teils auch weniger stabil waren und sich nicht als Legitimationsinstanzen für Großerzählungen eigneten. Der kollektive Identitätsbegriff selbst, die Pointe der überkommenen Verbindung von Kultur und Nation, geriet damit ins Kreuzfeuer der Kritik. Jüngst mehren sich die Stimmen, auf ihn ganz zu verzichten [vgl. Niethammer]. Überhaupt erlebte das Kollektiv seine kulturgeschichtliche Dekomposition. Gerade die Kulturgeschichte des Nationalen konnte zeigen, wie prekär und voraussetzungshaltig die Existenz von Nationalstaaten war [vgl. Haupt/ Tacke]. Die Vielfalt kultureller Bezüge, politischer Haltungen und sozialer Lagen verhielten sich sperrig zur nationalen Homogenitätszumahmung. Deren (auch kulturelle) Identität und Homogenität stellt für den heutigen Historiker ein politisch-historisches Konstrukt dar, das der Reichsgründung folgte, nicht aber ihr vorausging. Erst als die inneren Differenzen veräußerlicht und nach außen getragen wurden, waren Begriffe wie eine „einheitliche nationale Kultur“ sozial plausibel.

## 1.2 Objektiv versus Subjektiv

Mit der Privilegierung des Individuellen vor dem Kollektiven rückte die Dichotomie von „objektiv“ versus „subjektiv“ ins Zentrum der theoretischen Selbstverständigung der Geschichtswissenschaft [vgl. dazu im folgenden Daniel 2001, 390-400]. Freilich hat auch dieses Problem seine Geschichte. Schon der frühe deutsche Historismus hatte in der Gestalt Leopold Rankes den Anspruch erhoben, Geschichte so darzustellen, „wie es wirklich gewesen ist“. Von dieser theoretischen Position hatten sich selbst die Kritiker der politischen Geschichte in den 1970er Jahren nicht wirklich gelöst. Die Sozialgeschichte fragte nach dem Eigentlichen, den hinter der verwirrenden Vielfalt der Quellen stehenden historischen Kräften. Sie identifizierte das Eigentliche in den sozialen Strukturen

## *Die Entdeckung der Vielfalt*

und der Verteilung von Ungleichheit in der Gesellschaft. Hans-Ulrich Wehlers Sozialimperialismusthese argumentierte ebenfalls mit der Figur des richtigen und des falschen, manipulierten Bewusstseins [vgl. Wehler].

Die Sozialgeschichte arbeitete sich gleichzeitig an der Inkongruenz von sozialen Interessen und sozialem Bewusstsein ab. Die Sozialstruktur, so feingliedrig und kleinteilig sie auch abgebildet werden konnte, erlaubte noch keinen Rückschluss auf das soziale Bewusstsein. So teilten katholische Arbeiter zwar die sozialen Interessen mit ihren sozialistischen Betriebskollegen, nicht jedoch deren soziales Bewusstsein. In großem Umfang blieben sie dem Katholizismus verpflichtet. Zwischen sozialer Lage und sozialem Bewusstsein bestand kein direkter, sondern ein kulturell vermittelter Zusammenhang.

Gegen die Folgerung von objektiven sozialen Lagen auf ein subjektives soziales Bewusstsein hatte sich schon im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss der kantianischen Erkenntniskritik Protest erhoben. Georg Simmel und andere wiesen den Gegensatz von „subjektiv“ versus „objektiv“ als Scheingegensatz zurück und wollten ihn als einen rein methodischen fruchtbar machen. Diese Begriffe wurden damit ihres Anspruches entkleidet, Aussagen über die Wirklichkeit, so wie sie ist, zu machen. Verabschiedet wurde damit auch die Auf- und Abwertung bestimmter Weisen des Wissens. In den Vordergrund trat damit, was bis dahin sperrig nebeneinander stand: der gegenseitige Bezug und die wechselseitige Verschränkung der beiden Begriffe „objektiv“ und „subjektiv“. Objektiv konnte nur sein, was durch die subjektive Konstruktion hindurchgegangen war. Subjektivität wurde zur Bedingung für Objektivität. Auf der Ebene der kollektiven Geschichtsschreibung zog später Pierre Bourdieu die Konsequenz, dass das Individuum nicht mehr den Gegensatz zur Gesellschaft darstellte, sondern „eine ihrer Existenzformen“. Die der sozialgeschichtlichen Beschreibung zugängliche „objektive“ Gesellschaft stellte keinen Gegensatz mehr zur „individuellen“ Erfahrung dar, sondern beide erzeugten sich wechselseitig immer neu [vgl. Daniel 2001, 394f.].

Die Verschränkung von „subjektiv“ und „objektiv“ ließ auch den künstlichen Gegensatz von „Erklären versus Verstehen“ obsolet werden [vgl. hierzu Daniel 2001, 400-409; Welskopp]. Der Hermeneutik war immer wieder vorgeworfen worden, ihre Verstehensarbeit neige zu einer Rechtfertigung des Gegenstandes. Tatsächlich thematisiert die verstehende oder auch „interpretative“ Kulturgeschichte nicht nur die individuellen Aneignungsweisen von historischen Prozessen, sondern auch die Weltwahrnehmungen und Werthierarchien beim Beobachter. Umgekehrt würde eine erklärende, objektbezogene Analyse, die die subjektive Beobachterperspektive nicht mit einbezieht, einem naiven Verständnis von Objektivität aufsitzen. Die hermeneutische Grundlegung der Kulturgeschichte entwickelte sich daher immer weiter zu einer selbstreflexiven Grundhaltung des kulturwissenschaftlichen Interpretierens [vgl. Daniel 1997, 209f.].

### 1.3 Materielle versus symbolische Kultur

Die Kulturgeschichte teilt in allen ihren Varianten die Einsicht in den Primat der ‚Bedeutung‘ gegenüber den sogenannten Tatsachen. Sie richtet sich damit gegen eine Sozialgeschichte, die an Begriffen und Methoden der Soziologie orientiert die Kultur zu einem Epiphänomen zu erklären schien. Bedeutungen und Sinnzuweisungen waren etwa in der Sozialtheorie Talcott Parsons keine primären, sondern abgeleitete Faktoren des historischen Prozesses, abgeleitet von darunterliegenden Strukturen und gesellschaftlichen Funktionen [vgl. Mergel/ Welskopp]. Diese Sahnehäubchen- oder Zuckerguss-Kultur wurde abgelöst von der Einsicht in die Bedeutsamkeit von Bedeutung. Tatsachen waren eben nicht schlicht Tatsachen. Sie existierten nur, indem sie Bedeutung hatten. Diese Bedeutung war zu untersuchen: genauer die Weltwahrnehmungsweisen, die Sinnstiftungsmuster, die Selbstdeutungen und die Weltbilder der historischen Subjekte.

Wo aber waren diese Deutungen zu finden, wo sollte der Historiker sie finden dürfen: in der Töpferei oder in den Tänzen, im Kreuzkusinenheiraten oder in den Kastensystemen, in Mythen oder im Muschelschmuck und in welchen Aspekten von all dem [vgl. Daniel 2001, 446]? In den ethnologischen Debatten der dreißiger und vierziger Jahre, die viele der historischen Probleme im Umgang mit Kultur vorwegnahmen, spitzte sich diese Frage auf die Alternative zu: materielle Kultur oder Text, *social anthropology* oder *cultural anthropology*? Steckt die Kultur in den Köpfen und den Symbolsystemen des Bewusstseins oder in einer materiellen Kultur des Sozialen? Bis heute verläuft die wichtigste Trennlinie in den Kulturwissenschaften zwischen einem „holistischen“ und prozessualen Kulturbegriff einerseits, der aus der Beobachterperspektive den Entwicklungsgang menschlicher Gesellschaften beschreibt, und andererseits einem zustandsbezogenen Kulturbegriff, der den Rückgriff auf die Sprache und die Deutungs- und Wertungsebene der Beobachteten erfordert [zum folgenden vgl. Daniel 1993, 80]. Ist die Kultur ein Text, wie Clifford Geertz seit den 1970er Jahren meint, und also nur mit den Mitteln der Dekonstruktion zu betreiben, weil jenseits des Textes die Spekulation beginnt? Oder ist Kultur ein Gegenstandsbereich, der Auskunft über einen sozialen und gesellschaftlichen Entwicklungsgang gibt? Ist die Kultur in den Köpfen oder will sie in die Köpfe? Die Frustration über diese grundsätzlichen Fragen hat sich in der Ethnologie so breit gemacht, dass die jüngste Ausgabe des deutschsprachigen Standardwerkes *Wörterbuch der Ethnologie* keinen Eintrag mehr für „Kultur“ enthält [vgl. Streck]. Von soviel Erkenntniskritik entnervte Ethnologen scheinen dazu übergegangen zu sein, unter Kultur einen klar abgrenzbaren Gegenstandsbereich zu verstehen. Der Wunsch des Mitbegründers der *cultural studies*, Raymond Williams, hätte er doch das verdammte Wort bloß nie gehört, findet auch bei seinen Kollegen Zustimmung [vgl. Kupper].

## 2. Kultur und Geschichte

Die Historisierung der Kultur stößt auf andere Grenzen als die Historisierung von Staat und Gesellschaft. Der Grund dafür liegt letztlich in der kulturellen Wertbildung, in den kulturellen Wertideen und in der nationalen Sprache des 19. Jahrhunderts selbst: in dem, was die „Kulturwerte“ genannt wurde [vgl. Hübinger]. Kultur geht mit einem vergemeinschaftenden Wertbezug einher. Der Kulturbegriff wird dadurch normativ aufgeladen und sperrt sich gegen eine Historisierung. Für den historischen Kulturbegriff entscheidend war, woher dieser Wertbezug stammte. Die meisten Autoren des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts unterscheiden seine Herkunft aus dem Materialismus oder dem Geistigen, dem Idealismus. Nur letzteres sei recht eigentlich Kultur, die Abkunft aus dem Materialismus dagegen sei Zivilisation. Deutschland stehe für die geistige Kultur, die westlichen Nachbarn dagegen für Zivilisation. Der Leipziger Religionsphilosoph Hans Leisegang beschwor 1922 „das Reich der Geister“ als Ursprung neuer „schöpferischer Kulturwerte“. Den Sozialismus und den Kapitalismus hielt er dagegen für materialistisch fundiert [Leisegang, 27f.]. Doch gab es Ausnahmen, die der scharfen Trennung in Materielles und Ideelles nicht folgten. Hierzu zählte die Landesgeschichtsschreibung, die für die Beschreibung der Regionen materielle und ideelle Quellen heranzog. In diesen Zusammenhang gehört auch der bekannte Methodenstreit um die Kulturgeschichte des Leipziger Historikers Karl Lamprecht, dessen Kulturbegriff dezidiert Materielles und Ideelles miteinander verzahnen wollte. In der Tradition der historischen Schule der Nationalökonomie war die materielle Kultur der Motor der Entwicklung. Gerade gegen Lamprechts Antiidealismus richtete sich die Kritik aus der Zunft [vgl. Schorn-Schütte, 501].

Der Aufstieg der Leitwissenschaft Geschichte und die Historisierung der Welt wurde im 19. und frühen 20. Jahrhundert als ein tiefgreifender Wert- und Kulturrelativismus erfahren. Denn – wie Ernst Troeltsch bemerkte – „historisch und relativ ist identisch“ [Troeltsch, 42]. Die zugrunde gelegte Dichotomie von Idealismus und Materialismus stützte sich auch auf eine popularisierte Tradition des deutschen Idealismus. Hegels Geistphilosophie, deren Pointe gerade in ihrer Geschichtlichkeit lag, wurde damit banalisiert und auf die Dichotomie „Ideelles“ versus „Materielles“ hin passfähig gemacht. Die Historisierung aller Kulturgehalte, einschließlich des Christentums, beherrschte nicht nur die Arbeit der Historiker, sondern auch der Kirchenhistoriker und der Neutestamentler (Julius Wellhausen, Rudolf Bultmann). Der Absolutheitsanspruch von Ideensystemen ging nicht unbeschadet aus seiner konsequenten Historisierung hervor. Diese Einsicht war grundlegend für die Debatten um die Grundlegung der Geschichte und überhaupt der Geisteswissenschaften um die Jahrhundertwende. Wenn alles geschichtlich war, dann betraf dies auch das Christentum samt seinen zeitgebundenen theologischen Aussagen. Wie konnte dann eine Vergemeinschaftung durch Werte von Dauer sein?

Noch deutlicher tritt das sozialwissenschaftliche Problem der Historisierung der Kultur bei Max Weber hervor. Kulturwissenschaften, zumal historische, besaßen ihre Voraussetzung gerade nicht darin, „daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine ‚Kultur‘ *wertvoll* finden“, sondern ihre transzendente Voraussetzung liegt allein darin begründet, dass wir ganz und gar „Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen *Sinn* zu verleihen“ [Weber, 180]. Weber verzichtete für die wissenschaftliche Analyse völlig auf kulturelle Normativität. Auch die Geschichte als Kulturwissenschaft findet ihr Arbeitsgebiet nicht in den „*sachlichen*“ Zusammenhängen der ‚Dinge‘, sondern in den *gedanklichen* Zusammenhängen der *Probleme*“ [Weber, 166]. Kulturwissenschaften sind damit in einem doppelten Sinn von Werten konstituiert: ihr Gegenstandsbereich entsteht, indem die empirische Wirklichkeit durch einen Wertbezug gesehen wird, aber auch die Auswahl der Gegenstände der Untersuchung unterliegt einem ständigen Wertebezug.<sup>51</sup> Nicht Gesetze und ewige Normen, sondern ein ständiger Kampf der Wertbezüge, die sich ihre Kulturen schaffen, ist die Folge. Weber relativiert nicht, er pluralisiert die Wertbezüge.

Mehrere Antworten auf das Problem der Historisierung von Kultur und Werten zeichneten sich um die Jahrhundertwende ab. Die neukantianische Antwort glaubte den Wertrelativismus durch ethische Erkenntnisprinzipien überwinden zu können. Der Geisteswissenschaftler – so die Heidelberger Neukantianer Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert – unterliegt subjektiven Wertungen in seinen historischen Wertrelativierungen. Er übersieht dabei die überhistorische, zeitlose Systematik der Kulturwerte, deren Erkenntnis und Beschreibung die eigentliche Aufgabe geisteswissenschaftlichen Arbeitens sei [vgl. Schorn-Schütte, 494]. Die sofort einsetzende Kritik hielt dem Heidelberger Neukantianismus und seinen Kulturwerten vor, zeitgenössische Werte zu unwandelbaren Kulturwerten zu projizieren und Leben und Wissenschaft auseinanderzureißen.

Eine andere Antwort auf den Wertrelativismus bot Ernst Troeltsch. Der Heidelberger und später Berliner Religionsphilosoph wollte aus der Geschichte selbst – also nicht mehr überhistorisch – ein System objektiv gültiger Kulturwerte gewinnen, das gerade historische Erkenntnis und Werterkenntnis miteinander verbinde [vgl. Troeltsch 1922]. Die wertgebundene Auswahl der Gegenstände wissenschaftlicher Bearbeitung und die Geschichte der Gegenstände selbst stehen nach Troeltsch in einem wesensmäßig verbundenen Zusammenhang.

---

<sup>51</sup> „Der Begriff der Kultur ist ein *Wertbegriff*. Die empirische Wirklichkeit *ist* für uns ‚Kultur‘, weil und insofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfasst diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns *bedeutsam* werden, und nur diese. [...] Was aber für uns Bedeutung hat, das ist natürlich durch keine ‚voraussetzungslose‘ Untersuchung des empirisch gegebenen zu erschließen, sondern seine Feststellung ist Voraussetzung dafür, dass etwas *Gegenstand* der Untersuchung wird“ [Weber, 175f.].

Beide sind Teil des „Flusses der Dinge“. Ordnungen und Werte, an denen der Historiker in seiner Arbeit partizipiert, sind ihm letztlich vorgegeben. Sie können aus dem empirischen Geschichtsverlauf hergeleitet werden. Die Objektivität historischer Erkenntnis ist damit wieder hergestellt. Ökonomische, politische und soziale Bedingungen gehen in die Herausbildung von „Kulturideen“ ein. Kulturgeschichte war nach Troeltsch ohne soziologische Forschungsansätze nicht mehr möglich. Das Paradebeispiel für die Wechselwirkung von ideellen Impulsen und sozialen Bedingungen war für den Theologen Troeltsch das Christentum. Die christliche Idee griff in ihre politisch soziale Umwelt sozial gestaltend ein und brachte eigenständige und genuin christliche Formen sozialer Ordnung, sogenannte Sozialgestalten hervor. Historische Entwicklung war damit bedingt, aber nicht mehr relativ. Der Ursprung an einem Punkt in Zeit und Raum bedeutete nicht, dass die historische Prägekraft in diesen Umständen aufging. Vielmehr wirkte sie auf diese in Form von sozialen Ordnungsgestalten wie Staat, ökonomisch-arbeitsteilige Gesellschaft und Familie zurück.<sup>52</sup> Troeltsch versucht damit die Dichotomie von „relativ und absolut“ anhand der christlichen Soziallehren aufzusprengen. Die „schöpferische Synthese“, das schöpferische Zusammenbinden der kulturellen Kräfte, gerade der religiösen, verleiht dem Absoluten eine zeitbedingte, aber sachgemäße Gestalt. In jedem Fall trieben individuelle letzte Wertentscheidungen die Entwicklung voran. Troeltschs Versuch, historische Relativität und ein geschichtstranszendentes Ziel zusammen zu denken, vereinigt nach der bekannten These von Karl Löwith zwei Elemente, die ideengeschichtlich zusammengehören: christliche Eschatologie und Hegelsche Universalgeschichte.

Einen wieder anderen Weg ging der Historiker Friedrich Meinecke. Er definierte den Historismus und damit das gesamte Problem der Relativierung durch Historisierung neu. Historismus war für ihn identisch mit

den aus der geistigen Revolution der Goethezeit stammenden neuen Prinzipien des Lebens- und Geschichtsverständnisses, die den Entwicklungsgedanken mit der Auffassung vom individuellen, unwiederholbaren Charakter aller Entwicklung verbunden hatten. [Schorn-Schütte, 497; vgl. Meinecke]

Die Historisierung der These von der Individualität und Relativität historischer Erscheinungen und Kulturwerte als einer Erscheinung der Goethezeit etablierte

---

<sup>52</sup> „Wir werden überall zuerst zu fragen haben nach der *eigenen soziologischen Idee des Christentums und deren Ausbau und Organisation*. In ihr wird dann immer ein über die Grenzen der eigentlich religiösen Gemeinschaft oder Kirche hinausstrebendes Ideal von einem allgemeinen Grundschema menschlicher Lebensbeziehungen überhaupt enthalten sein; aber das Problem ist dann erst, wie weit dieses Grundschema in andere Verhältnisse eindringt, wie es auf sie wirkt, wie es von ihnen rückwirkend seinerseits beeinflusst wird, und wie weit in alledem eine innere Einheitlichkeit des Lebens zustande kommt und zu Stande kommen kann.“ [Troeltsch, 1994, Bd. 1, 14]

endgültig den Historismus als einzigen Zugang zum zeitlos Gültigen. Der Historismus wurde zur Geschichtsreligion [vgl. Hardtwig].

### 3. Die Historisierung von Ideensystemen

Das Interesse an Kultur in den neueren Sozialwissenschaften hat vor allem eines belegt: wie voraussetzungshaltig, zeitgebunden und zerbrechlich kulturelle Wertbildungen waren und wie vielfältig. Weder die Vorstellung der unvordenklichen Dauer noch diejenige der natürlichen Einheit von Kultur wurde dem gerecht. Dieser Umstand erhält seine besondere Bedeutung vor dem Hintergrund von Überlegungen zur Stabilität der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft. Der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte diese Pluralität und Zerbrechlichkeit von kulturellen, also vorpolitischen Ideenformationen und Sozialgestalten im Blick, als er die Voraussetzungen des modernen freiheitlichen Staates formulierte:

Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. [...] Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. [Böckenförde, 112]

### Literatur

- Aubin, Hermann / Frings, Theodor / Müller, Josef (1926) (Hgg.) Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden. Geschichte, Sprache, Volkskunde. Bonn: Röhrscheid
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991) Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92-114
- Bollenbeck, Georg (1994) *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Insel (2. Aufl.)
- Daniel, Ute (1993) ‚Kultur‘ und ‚Gesellschaft‘. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. *Geschichte und Gesellschaft* 19, 69-99
- Daniel, Ute (1997) Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft. Teil I. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48, 195-218

## Die Entdeckung der Vielfalt

- Daniel, Ute (2001) *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hardtwig, Wolfgang (1991) Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht. *Historische Zeitschrift* 252, 1-32
- Haupt, Heinz-Gerhard / Tacke, Charlotte (1996) Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. *Kulturgeschichte heute*. Hgg. Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 255-283
- Hübinger, Gangolf (1988) Hochindustrialisierung und Kulturwerte des deutschen Liberalismus. Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. Hg. Dieter Langewiesche. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 193-208
- Kötzschke, Rudolf (1910) Staat und Kultur im Zeitalter der ostdeutschen Kolonisation. Leipzig: Woerner
- Kupper, Adam (1999) *Culture. The Anthropologist Account*. Cambridge: UP
- Leisegang, Hans (1922) Die Religion im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Leipzig: Hinrich
- Meinecke, Friedrich (1965) Die Entstehung des Historismus. *Werke, Bd. 3*. München: Oldenbourg (1. Aufl. 1936)
- Mergel, Thomas / Welskopp, Thomas (1997) Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie. *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*. Hgg. Thomas Mergel / Thomas Welskopp. München: Beck, 9-35
- Niethammer, Lutz (2000) *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Nietzsche, Friedrich (1988) Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Bd. 5. Berlin: dtv - de Gruyter (Dünndruck-Ausgabe) (2. Aufl.)
- Pöpping, Dagmar (2001) *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*. Berlin: Metropol
- Schneider, Friedrich (1943) *Universalstaat oder Nationalstaat. Macht und Ende des Ersten deutschen Reiches. Die Streitschriften von Heinrich von Sybel und Julius Ficker zur deutschen Kaiserpolitik des Mittelalters*. Innsbruck: Wagner (2. Aufl.)

- Schorn-Schütte, Luise (1998) Ideen, Geistes- und Kulturgeschichte. *Geschichte. Ein Grundkurs*. Hg. Hans-Jürgen Goertz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 489-515
- Streck, Bernhard (2000) (Hg.) *Wörterbuch der Ethnologie*. Wuppertal: Hammer (2. Aufl.)
- Troeltsch, Ernst (1922) *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie. Tübingen: Mohr
- Troeltsch, Ernst (1929) *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr
- Troeltsch, Ernst (1994) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 2 Bde. Tübingen: Mohr (Erstaufgabe 1912)
- Weber, Max (1988) Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hg. Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, 146-214
- Wehler, Hans-Ulrich (1985) *Bismarck und der Imperialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (2. Aufl.)
- Wehler, Hans-Ulrich (1987) *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Bd. 1: Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815. München: Beck
- Weichlein, Siegfried (2003) *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*. (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien.) Düsseldorf: Droste
- Welskopp, Thomas (1998) Erklären. *Geschichte. Ein Grundkurs*. Hg. Hans-Jürgen Goertz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 132-168
- Wollersheim, Heinz-Werner (1998) Schule und Region. *Region und Identifikation*. Hgg. Heinz-Werner Wollersheim / Sabine Tzschachel / Matthias Middell. Leipzig: Universitätsverlag, 177-189