
Traditionalität der Kultur und Kulturalität der Tradition in Europa

Harald Kleinschmidt

Tradition und Erbe

Nach der von der DDR-Geschichtswissenschaft entwickelten Differenzierung gilt Tradition als Inbegriff des Nicht-Mehr-Gebrauchten, des Obsolet-Gewordenen, des Ballasts, der in Archiven und Museen abgelegt ist, falls er der Erhaltung für wert und würdig befunden wird. Der Gegenbegriff des Erbes erscheint als die fortwährend neu angeeignete Erinnerung, die vorgeblich produktiven, schöpferischen Leistungen der Vergangenheit für eine spätere Gegenwart bewahrt. Die Bildung dieses Traditionsbegriffs hatte in der DDR vordergründig den Zweck, eine Ideologie zu bestärken, die das Marx'sche Modell sogenannter gesellschaftlicher Entwicklung zur Legitimierung politischer Herrschaft heranzog. Im Rahmen dieses Modells konnte die Behauptung sinnvoll erscheinen, daß aus Ereignissen, Zuständen sowie der materiellen Hinterlassenschaft der Vergangenheit dasjenige auszuwählen sei, das als fortwährende Leistung von Relevanz für nachfolgende Generationen sei, aber abgegrenzt werden müsse gegen anderes, das als ideologisch bedeutungslos, höchstens noch kommerziell verwertbar einzustufen sei.¹ So wurde es beispielsweise möglich, den Bauernkrieg 1524/25 und die Wiedertäuferbewegung der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts als Elemente einer sogenannten „frühbürgerlichen Revolution“ zu kategorisieren und als Teil der Vergangenheit für den Sozialismus der DDR zu reklamieren. Die politische Aussage, die aus dieser Rekonstruktion folgte, postulierte daher, daß Bauernkrieg und Wiedertäuferbewegung als schöpferisches Erbe nur in der sozialistischen Gesellschaft der DDR weiterwirkten, nicht aber beim Klassenfeind in der alten Bundesrepublik.²

Jenseits ihrer Instrumentalisierung für Zwecke der Legitimierung politischer Herrschaft weist die These, zwischen Tradition und Erbe bestehe ein begrifflicher Gegensatz, gleichwohl auf einen tieferen Aspekt europäischer Kultur insgesamt hin. Denn diese These basiert auf der unausgesprochenen Annahme, in einer Kultur sei Tradition Nicht-Mehr-Gebrauchtes oder Obsolet-Gewordenes, von einer jeweiligen Gegenwart losgelöster Ballast der Vergangenheiten, und werde ohne praktischen Wert für das tägliche Leben bewahrt. Ob diese Annahme allgemein zutrifft, gilt es vergleichend im Hinblick auf ihren geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Ursprünge und ihren soziokulturellen Kontext zu untersuchen. Bei dieser Untersuchung soll geprüft werden, ob ein ursächlicher Zusammenhang besteht zwischen der Genese von Traditionsbegriffen und Prozessen kultureller Selbstentfremdung, die kulturspezifisch sein können, also nicht als generelle Aspekte von Geschichtskulturen³ oder, genauer gesagt, Vergangenheitswahrnehmung überall in der Welt vorausgesetzt werden dürfen.

Musealisierung

Unter kultureller Selbstentfremdung sollen kollektive intrakulturelle Distanzwahrnehmungen verstanden werden, die aus geglaubten oder tatsächlich erfahrenen Umbrüchen resultieren und das kollektive Bewußtsein der von einer jeweiligen Gegenwart durch Zeitgrenzen abgetrennten Vergangenheit begründen. Kulturelle Selbstentfremdung in diesem Sinn ist verschieden vom Siebenschläfermythos, der individuelle, durch intrakulturelle Distanzwahrnehmungen gegebene Erfahrungen des Nicht-Eingebundenseins von Personen in ihre aktuelle soziale, politische und wirtschaftliche Umwelt thematisiert. Dieser Mythos bringt zwar die Erfahrung von Zeitdifferenzen zum Ausdruck, trennt aber gerade nicht Vergangenes von Gegenwärtigem.⁴ Erst kollektiv erfahrene kulturelle Selbstentfremdung begründet die Objektivierung von Vergangenen als Alterität des Gegenwärtigen und gibt dadurch die wahrnehmungsgeschichtliche Basis ab für die Verbindung des Begriffs der Tradition mit dem Nicht-Mehr-Gebrauchten, dem Obsolet-Gewordenen als Ballast. Schon Johann Gustav Droysen erkannte im Jahr 1857 diese Logik. Für ihn galt: die Vergangenheit als Erkenntnisobjekt der Gegenwart gab es nicht, denn, soweit das Geschehene „äußerlicher Natur war, ist es vergangen, und soweit es nicht vergangen ist, gehört es nicht der Geschichte, sondern der Gegenwart an“. Folglich sei es Aufgabe der Geschichtswissenschaft, „aus den Geschäften Geschichte“ zu machen, mithin „das Äußerliche und nach anderen Kategorien Verlaufene für die Erinnerung, das historische Bewußtsein“ zu gewinnen.⁵ Das Museum als Institution und Gebäude wird dann sinnfälliger Ausdruck kultureller Selbstentfremdung. Es inszeniert das Vergangene als Objekt, das auf unbestimmte Zeit bewahrt und in jeder Gegenwart beschaut werden kann, als Manifestation von Werten, die dem alltäglichen Leben entfremdet, und als scheinbar ästhetisch und politisch wichtiges Gemeingut auf die Ewigkeit bezogen zu sein scheinen.⁶

Durch diese Objektivierung und Ästhetisierung unterscheidet sich das Museum von den ihm nahestehenden Bewahranstalten von Archiv und Bibliothek. Beide sind bekanntlich älter als das Museum und dienen, zumindest in ihren wesentlichen Zielsetzungen, dem praktischen Nutzen der sie tragenden Institutionen. Das Archiv besteht in der Hauptsache als geordnete Nachweisstelle für Verwaltungshandeln der Vergangenheit. Es objektiviert das Vergangene zwar, indem es die zumeist schriftliche, nicht mehr aktuelle Hinterlassenschaft einer Institution für die Bedürfnisse einer späteren Gegenwart ordnet und zugänglich macht. Aber es ästhetisiert diese Hinterlassenschaft üblicherweise nicht. Die Bibliothek stellt in der Hauptsache Informationsmittel zur Verfügung, hält also zumeist in wachsender Zahl Medien bereit, die als Informationsmittel benutzt werden sollen. Auch sie werden üblicherweise nicht ästhetisiert. Zweifellos bestehen Übergänge zwischen Museum einerseits, Archiv und Bibliothek andererseits. So gibt es Buchmuseen, Handschriftensammlungen und Sammlungen von alten und wertvollen Drucken, die ästhetisiert werden und somit musealen Charakter erhalten. Auch bewahren Archive manche Zimelien auf, als wären sie Museumsstücke. Aber der Hauptzweck des Museums ist bestenfalls ein Nebenzweck für Archiv und Bibliothek.

Kulturelle Selbstentfremdung als kollektives Vergangenheitsbewußtsein läßt sich also an der Geschichte des Museums ablesen.

Die Geschichte des Museums ist komplex. Das Museum antwortet nicht nur auf die im 20. Jahrhundert in Europa zunehmende Wahrnehmung von Schnelligkeit des kulturell selbstentfremdenden Wandels, wie Hermann Lübke behauptete.⁷ Daß das Museum nicht allein in Lübkes Sinn Instrument der Kompensation für vermeintlich geringer werdendes Interesse an Vergangenen ist, ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß das Museum, obzwar jünger als Archiv und Bibliothek, doch dem 20. wie auch dem 19. Jahrhundert vorangeht und damit eine Geschichte hat, die einen längeren Zeitraum umfaßt als den, den Lübke für seine These in Betracht zu ziehen geneigt war. Das Museum als Bewahranstalt entstand aus fürstlichen und privaten Kuriositätensammlungen, die seit dem 16. Jahrhundert angelegt wurden. In ihnen fanden vermeintliche „Scherze der Natur“, also Fossilien, ebenso Platz wie Abgüsse antiker Statuen, Souvenirs aus fremden Ländern, alte Münzen, alte Bilder, Codices aus aufgelösten Klöstern, abgelegte Kronjuwelen und sonstiges Gut, das dem Alltagsgebrauch entzogen wurde. Dieses Gut hatte weder den Zweck, als Nachweisinstrument zu dienen, noch die Bestimmung, Informationen bereitzustellen. Es wurde als Fremd-Gewordenes oder Fremd-Gebliebenedes aufbewahrt, da es für zu wertvoll galt, als daß es hätte ohne Bedenken entsorgt werden können. Während die Siebenschläfer kein Museum gründeten, sondern sich über die Nutzlosigkeit des ihnen Wertvollen wunderten, legten Fürsten und Stadträte im frühneuzeitlichen Europa Kuriositätenkabinette an, um ihren Reichtum und ihre Vernetzung mit der großen, weiten Welt zu dokumentieren. Musealisierung als Indikator für kulturelle Selbstentfremdung ist also auch und gerade in Europa keineswegs nur gebunden gewesen an die Wahrnehmung schnellen, ja akzellerierenden Wandels, so wie sie seit Mitte des 18. Jahrhunderts Platz gegriffen hat. Noch weniger ist es angebracht, Prozesse akzellerierender kultureller Selbstentfremdung als universale Gegebenheit schlechthin vorauszusetzen.⁸ Im Gegenteil: Weder die Reflexion über die Traditionalität von Kultur nach Maßgabe des Traditionsbegriffs der DDR-Geschichtswissenschaft noch Lübkes Auffassung von Musealisierung als Ausdruck nur einer bestimmten Perzeption des Wandels dürfen verallgemeinert werden, nicht für alle Epochen europäischer Geschichte und ebenso wenig für die Welt als ganze. Ein historisch-kritisches Verständnis der Traditionalität von Kultur läßt sich nur erwerben vor der Folie raumzeitspezifischer Kulturalitäten von Tradition.

Faktoren kultureller Selbstentfremdung

Selbst wenn kulturelle Selbstentfremdung nicht an bestimmte Perzeptionen des Wandels gebunden zu sein braucht, so kann sie doch ihrerseits solche zur Folge haben. Der Zusammenhang in dieser Richtung leuchtet vom Grundsätzlichen her unmittelbar ein: Insofern als kulturelle Selbstentfremdung zur Objektivierung und Ästhetisierung von Vergangenen

als Fremd-Gewordenem führt, erzwingt sie Erklärungen für diejenigen Vorgänge, die zur Loslösung dieses Fremd-Gewordenen aus dem alltäglichen Gebrauch des als fortbestehend wahrgenommenen, zur fortwährenden Wiederaneignung bereitstehenden Erbes beigetragen haben. Diese Erklärungen müssen auf Perzeptionen des Wandels abheben, auf Faktoren also, die die Entfremdung von Vergangenen aus dem alltäglichen Gebrauch nachfolgender Gegenwarten bewirkt haben sollen. Eine Reihe solcher Faktoren sind denkbar, z. B. die kollektive Wahrnehmung einer Unvereinbarkeit von Vergangenen mit den ästhetischen und ethischen Normen und Werten einer Gegenwart. In diesem Fall tritt die Musealisierung des Fremd-Gewordenen jedoch nur ein, wenn dem dem alltäglichen Gebrauch entzogenen Vergangenen ein Wert beigelegt wird, der groß genug ist, um die sofortige Vernichtung oder allmähliche Vernachlässigung des Nicht-Mehr-Gebrauchten oder Obsolet-Gewordenen zu verhindern. Ebenso als Entfremdungsfaktor denkbar ist die Perzeption, daß das Vergangene als das Obsolet-Gewordene das durch vermeintlichen technischen oder sonstigen Fortschritt angeblich Überholte innerhalb einer Gruppe außer Nutzung gestellt wird. In diesem Fall tritt Musealisierung erst dann ein, wenn die Wahrnehmung dieses Vergangenen als Obsolet-Gewordenen in Zweifel gezogen und ihm retrospektiv ein ästhetischer oder ethischer Wert zugeschrieben wird, der seine weitere Zerstörung oder Vernachlässigung verhindert. Da der Wandel nach dem statischen Modell des Norm- und Wert-Gegensatzes oder dem dynamischen Modell des Alterns perzipiert werden kann, gestaltet sich der ursächliche Zusammenhang zwischen kultureller Selbstentfremdung und Perzeption des Wandels für die einzelnen Kulturen und Epochen unterschiedlich.

„Kalte“ und „heiße“ Gesellschaften

Claude Lévi-Strauss hat für diese Unterscheidung die Metaphern von „kalten“ und „heißen“ Gesellschaften vorgeschlagen.⁹ Damit bezeichnet er einerseits Gesellschaften, in denen die Neigung vorherrscht, erfahrenen Wandel in Kategorien der Statik zu deuten und zu fordern, die Stabilität der humanen und physischen Umwelt zu fördern; andererseits hingegen Gesellschaften, in denen Wandel gern postuliert wird, und zwar auch in bezug auf Vergangenes, dessen Wandel bezweifelt werden kann, und die Folgerung gezogen wird, die Menschen müßten sich dem als akzellerierend perzipierten Wandel dynamisch anpassen und ihn zu beschleunigen beabsichtigen.¹⁰ Lévi-Strauss erkannte zutreffend, daß diese Perzeptionen ungeachtet tatsächlich ablaufenden Wandels bestehen, und wies die „heißen“ Gesellschaften den europäischen Kulturen zu. Demnach herrsche in Europa die Neigung vor, Wandel zu postulieren, selbst wenn er nicht erfahrbar sei. Außerhalb Europas bestehe, Lévi-Strauss zufolge, diese Neigung nicht, sondern umgekehrt die Forderung, Wandel, der erfahrbar sei, durch menschliches Handeln zu verhüllen. Lévi-Strauss interessierte sich jedoch nicht für die Frage, ob aus „kalten“ „heiße“ Gesellschaften entstehen könnten oder umgekehrt aus „heißen“ „kalte“.

Wissenschaft und Mythos in europäischer Perspektive

Um Antworten auf eben diese Frage bemühte sich der Wissenschaftstheoretiker Kurt Hübner in bezug auf den Mythos. Hübner setzte Mythos als Lehre von Göttern und Ursprüngen gegen Wissenschaft und beschrieb beider Gemeinsamkeiten und Unterschiede.¹¹ Er beobachtete die Gemeinsamkeit, daß sich die Begründung mythischer Basissätze nach Regeln derselben formalen Logik vollziehe, die auch für die Begründung wissenschaftlicher Basissätze Anwendung finde.¹² Hingegen bestehe der Unterschied, daß, anders als die Wissenschaft, der Mythos nicht durch Naturgesetze oder gesellschaftliche Regeln erkläre, sondern durch „Archai“ als den in Traditionen konservierten Erfahrungen der Vergangenheit.¹³ Angesichts dieses Unterschieds müsse Wissenschaft scharf zwischen erkennendem Subjekt und Objekt der Erkenntnis trennen, während der Mythos diese Trennlinie ignoriere.¹⁴ Hübner schloß, daß die Wahrheit des Mythos in immer wieder erfahrbaren Epiphanien des Numinosen begründet liege, während die Wissenschaft „die Idee der Erkenntnis absoluter Wahrheit ablehnen“ und statt dessen die Möglichkeit von Fortschritt in der Aneignung von Wissen über die Objekte der Erkenntnis postulieren müsse.¹⁵ Die Anfänge des auf Objektivität des zu Erkennenden gerichteten Wissenschaftsbegriffs macht Hübner bei Descartes fest, mittelalterliche Vorläufer seit Beda Venerabilis übergehend.¹⁶ Die Trennbarkeit von erkennendem Subjekt und Objekt der Erkenntnis und, darin inhärent, die Anerkennung der verändernden Kraft des Wandels, ergab sich, Hübner zufolge, als Folgewirkung der ihrerseits kontingentiellen Renaissance, d. h. angeblich nur innerhalb der europäischen Kultur. Zwar löste in Hübners Darstellung auch in Europa Wissenschaft den Mythos nicht in Gänze ab, trat aber in Konkurrenz zu ihm und brachte diejenigen, die ihn zu pflegen trachteten, in Rechtfertigungszwänge. Wendet man Lévi-Strauss' Dichotomie auf Hübners Gedankengang an, so vollzog sich in Europa im Zeichen der Szientifizierung¹⁷ der Wandel von „kalten“ in „heiße“ Gesellschaften.

Die Kategorien von Objektivität und Traditionalität als Merkmale von Wissenschaft und Mythos sind also interdependent mit veränderbaren Perzeptionen des Wandels, demnach eingebunden in Prozesse kultureller Selbstentfremdung, wo sie stattfanden. Damit sind sie, was Hübner unberücksichtigt läßt, kulturspezifisch. Es gibt also nicht nur eine weniger oder mehr ausgeprägte Traditionalität von Kultur (was allgemein anerkannt ist), sondern auch spezifische Kulturalitäten von Tradition (was bisher kaum Berücksichtigung fand). Je nach ihrer spezifischen Kulturalität kann Tradition als trennend und damit objektivierend wirken oder auch nicht. Geschieht dies nicht, ist das Ergebnis, daß weder für Wissenschaft noch für Mythos die Objektivierbarkeit des zu Erkennenden gefordert werden darf und folglich der Hübnersche Unterschied zwischen Wissenschaft und Mythos in Wegfall gerät.¹⁸ Im folgenden wird daher ein sachlich umfassender Mythosbegriff zugrundegelegt, der Lehren von den Ursprüngen, dem Werden und Vergehen der Welt umfaßt.

Wissenschaft und Mythos in buddhistischer Perspektive

Daß der Unterschied zwischen Wissenschaft und Mythos auch auf andere Weise bestimmt werden kann, als Hübner es will, ergibt sich einfach beim Blick in die buddhistische Ontologie, soweit sie mit dem Namen Vasubandhus verknüpft ist. Schon an der Wende zum 20. Jahrhundert stellte die Buddhologie klar, daß die auch in Ostasien gängige philosophische Tradition des Buddhismus auf anderen handlungstheoretischen Prämissen beruhte als diejenigen, die Max Weber bei seinen Studien über die ostasiatischen Religionen unterstellte.¹⁹ Weber ging bei seinen Studien von der Annahme aus, daß rationales Handeln auf das Erreichen vorbestimmter Ziele orientiert sei müsse, wobei er die Ziele als Objekte konzipierte. Diese Objekte betrachtete er so, als wären sie den handelnden Subjekten gegenüberstehende Gegenstände, die die Subjekte gewissermassen zu erfassen sich zu bemühen hätten, wenn sie Webers Kriterien des rationalen Handelns erfüllen wollten. Gemessen an dieser Richtschnur erschien ihm traditionales Handeln in „Asien“ im Zwischenbereich von Mystik und Zauberei, also in scheinbar irrationalen Welten, stattzufinden.

Die philosophischen Traditionen des Buddhismus hingegen gingen davon aus, daß zwischen Subjekt und Objekt kein notwendiger Gegensatz bestehe.²⁰ Diese Annahme galt sowohl in erkenntnis- wie auch handlungstheoretischer Hinsicht. In erkenntnistheoretischer Hinsicht führte sie zu der These, daß die die Menschen umgebende, scheinbar gegenständliche Umwelt nicht aus festen Objekten bestehe, sondern daß deren scheinbare Festigkeit aus dem Umstand resultiere, daß in ihnen sehr schnelle und kurzzeitige Bewegungsabläufe stattfänden. Da diese Bewegungen für die Menschen nicht wahrnehmbar seien, konstruierten sie die ihnen gegenüberstehende Umwelt als scheinbar feste Objekte. Diese Vergegenständlichung sei daher Ergebnis menschlicher Wahrnehmung und nicht Bestandteil der die Menschen umgebenden Welt. Die Schnelligkeit dieser Bewegungen bestimmte man unterschiedlich, mal mit dem 75. Teil einer Sekunde (wegen der von buddhistischen Philosophen angenommenen 75 Materien), mal mit dem millionsten Teil eines Blitzes. Letztere Bestimmung fällt, modern gesprochen, in den Nanosekundenbereich. In der Folge der tatsächlichen Prozeßhaftigkeit alles Seienden gebe es keinen Gegensatz von Subjekt und Objekt, sondern die Welt bestehe nur aus handelnden Subjekten, die wechselweise aufeinander wirkten. In handlungstheoretischer Hinsicht folgte aus dieser These, daß kein Mensch tatsächlich sein Handeln auf ein Ziel orientieren könne, daß mithin zwischen Handeln als Prozeß und einem Handlungsziel nicht unterschieden werden dürfe, sondern jedes Subjekt in Interaktionen mit anderen Subjekten stehe, die stets in Bewegung seien. Diese Tradition der buddhistischen Philosophie begründete nun eine Ethik, die die permanente Bewegtheit alles Seienden negativ beurteilte und ihr das Ideal der Bewegungslosigkeit entgegenstellte. Diesem Ideal konnten nur diejenigen gerecht werden, die ihre Bedürfnisse auf das Minimum des Lebensnotwendigen reduzierten und sich vom Getriebe der Welt so weit wie möglich fernhielten. Dies zu wollen war innerhalb der buddhistischen Erkenntnis- und Handlungstheorie weder mit Glauben an Zauberkräfte noch

an Weissagungen der Mystik gebunden, sondern folgte als völlig rationale Lebensmethodik. Bewegung als Faktor der Angst war alternativ zur Ruhe als Träger der Hoffnung. Die europäische Erkenntnistheorie und Ethik des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kamen zu dem genau entgegengesetzten Schluss: Ihnen galt Ruhe als Faktor der Angst, Bewegung aber als Träger von Hoffnung.²¹

Anders als die Existenzphilosophie²² entobjektivierte die buddhistische Ontologie den Menschen nicht nur, sondern hob den Gegensatz von Subjekt und Objekt grundsätzlich auf und erlaubte folglich keine kulturelle Selbstentfremdung, die zur Perzeption akzellerierenden Wandels sowie, daran anknüpfend, zur Musealisierung des als Objekt eingestuften, aber für wertvoll befundenen fremd gewordenen Vergangenen. Demnach kann Vergangenheit keine abgeschlossene, gegen Gegenwart und Zukunft abgrenzbare Zeiteinheit sein, die Objekt des Beschauens werden kann. Nur in der europäischen Perspektive beispielsweise Max Webers kann diese Ontologie in den Bereich des Mythos gerückt werden. Im buddhistischen Bereich ist die Dichotomie von Mythos und Wissenschaft ein Scheingegensatz, der auf mangelnder Einsicht in die Gegebenheiten der Welt beruht.

-
- 1 Siehe dazu: Helmut Meier und Walter Schmidt (Hrsg.), *Erbe und Tradition in der DDR*. Berlin 1988.
 - 2 Siehe dazu: Gerhard Brendler (Hrsg.), *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*. Berlin 1961 (Tagung der Sektion Mediävistik der Deutschen Historiker-Gesellschaft in Wernigerode. 2.) Max Steinmetz (Hrsg.), *Die Frühbürgerliche Revolution in Deutschland*. Berlin 1985 (Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft. 5.) Rainer Wohlfeil (Hrsg.), *Reformation oder frühbürgerliche Revolution*. München 1972 (Nymphenburger Texte zur Wissenschaft. Modelluniversität. 5.)
 - 3 Siehe zu diesem Begriff: Jörn Rüsen, Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken, in: Ders., *Historische Orientierung*. Köln, Weimar und Wien 1994, S. 211-234 [zuerst in: Klaus Fußmann, Heinrich Theodor Grütter und Jörn Rüsen (Hrsg.), *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*. Köln 1993]. Wolfgang Hardtwig, *Geschichtskultur und Wissenschaft*. München 1990. Bernd Mütter, *Geschichtskultur. Theorie, Empirie, Pragmatik*. Weinheim 2000.
 - 4 *Acta Sanctorum, Iulii*, Bd 6, S. 375-397. *Der Heiligen Leben und Leiden anders genannt das Passional [= Lübecker Passionale]*, hrsg. von Severin Rüttgers, Bd 2: *Sommerteil*. Leipzig 1913. *Das Stuttgarter Passionale [= Hirsauer Passionale]*, hrsg. von Albert Boeckler. Augsburg 1923, Abb. 10, 71. Siehe zum Siebenschläfermythos: Arnold Esch, *Zeitalter und Menschenalter. Die Perspektiven historischer Periodisierung*, in: Ders., *Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*. München 1994, S. 10-11 [zuerst in: *Historische Zeitschrift* 239 (1985), S. 309-351]. Michael Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern*. Leipzig 1910. John Koch, *Die Siebenschläferlegende. Ihr Ursprung und ihre Verbreitung*. Leipzig 1883.
 - 5 Johann Gustav Droysen, *Historik. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, hrsg. von Peter Leyh. Stuttgart 1977, S. 3-4, 8, 11.
 - 6 Siehe zur Theorie des Museums im Überblick: H. Beck, P. C. Bol, W. Prinz, H. von Steuben (Hrsg.), *Antikensammlungen im 18. Jahrhundert*. Mainz 1981 (Frankfurter Forschungen zur Kunst. 9.) Moritz Csáky und Peter Stachel (Hrsg.), *Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive, Teil 1*. Wien 2000. Wolfgang Ernst, *Im Namen von Geschichte. Sammeln—Speichern – Erzählen*. München 2003, S. 383-552. Kenneth Hudson, *Museums for the 1980s. A Survey of World Trends*. Paris und

- London 1977. Henri-Pierre Jeudy, *Vers un temps muséal*, in: *Temps libre* 12 (1985), S. 25-30. Ivan Karp und Steven D. Lavine (Hrsg.), *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington und London 1991. Gottfried Kiesow, *Geschichte der Denkmalpflege*. Darmstadt 1989. Gottfried Korff, *Museumskunde. Deponieren—Exponieren*. Köln, Weimar und Wien 2002, S. 126-139, 146-154, 167-178. Manfred Schneider, *Liturgien der Erinnerung. Techniken des Vergessens*, in: *Merkur* 462 (1987), S. 676-684. Winfried Speitkamp, *Die Verwaltung der Geschichte*. Göttingen 1996 (*Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*. 114.)
- 7 Siehe: Hermann Lübke, *Zeit-Verhältnisse. Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*. Graz, Wien und Köln 1983, S. 9-10. Ders., *Der Fortschritt und das Museum*, in: Ders., *Die Aufdringlichkeit der Geschichte*. Graz, Wien und Köln 1989, S. 13-29 [zuerst erschienen als: *The 1981 Bithell Memorial Lecture*. London 1982]. Ders., *Informationsdynamik und Überlieferungsbildung. Speicherbibliotheken oder der Zwang zur Entmischung aktueller und veralteter Information*, in: Ders., *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin Heidelberg und New York ²1994 [zuerst 1992; ³2004], S. 212-228. Ders., *Zeit-Erfahrungen*, in: Ders., *Modernisierung und Folgelasten*. Berlin, Heidelberg und New York 1997, S. 23-50. Ders., *Freie Vergangenheitsbewältigung und die Archive*, in: *Archive und Geschichtsschreibung*. Bern, Stuttgart und Wien 2001, S. 137-149 (*Zeitschrift des Schweizerischen Bundesarchivs*. 27.) Ähnlich: Peter Sloterdijk, *Museum. Schule des Befremdens*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Magazin* (17.3.1989).
 - 8 Dies gegen Reinhart Koselleck, „*Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*“, in: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, hrsg. von Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff und Werner Weber. Berlin 2002, S. 551-558 (zuerst Berlin, 1968), der eben dieses voraussetzt.
 - 9 Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*. Frankfurt 1973, S. 309 [zuerst. Paris 1962]. Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Bd 2. Frankfurt 1992, S. 40-41 [zuerst. Paris 1958], bestritt dadurch die Annahme von Maurice Halbwachs [Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt 1985, S. 243-359, zuerst Paris 1925], dass es universale Formen der Bildung kollektiven Gedächtnisses gebe. Siehe dazu die Kommentare von: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. München 1992, S. 68-70. Brigitte Bönnisch-Brednich, Rolf W. Brednich, Helge Gerndt (Hrsg.), *Erinnern und Vergessen* (Göttingen, 1989) (Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen. 5.) Jacques Le Goff, *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt und New York 1992. Harald Welzer, *Das gemeinsame Verfertigen von Vergangenheit im Gespräch*, in: Ders. (Hrsg.), *Das soziale Gedächtnis*. Hamburg 2001, S. 160-178.
 - 10 Ähnlich: August Nitschke, *Historische Verhaltensforschung*. Stuttgart 1981.
 - 11 Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985, S. 261, 256.
 - 12 Hübner operiert mit einem sachlich begrenzten, an Überlieferungen zur griechischen Antike orientierten Mythosbegriff. Zu sachlich umfassenderen Definitionen siehe: Alfred Ebenbauer, Grimm, Heusler und die Sage, in: Volker Mertens (Hrsg.), *Die Grimms, die Grammatik und die Gegenwart*. Wien 1988, S. 91-112 (*Philologica Germanica*. 9.) Beate Kellner, *Grimms Mythen. Studien zum Mythosbegriff und seiner Anwendung in Jacob Grimms Deutscher Mythologie*. Bern und Frankfurt 1994, S. 50-66 (*Mikrokosmos*. 41.) Susanne Lanwerd, *Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe*. Berlin 1993. Der gerade in den Geschichts- und Sozialwissenschaften oft benutzte Begriff des Mythos als unwahre Erzählung oder Lüge wird hier nicht verwendet. Für die letztere Verwendung siehe als Beispiele: Cyril Buffet und Beatrice Heuser (Hrsg.), *Haunted by History. Myths in International Relations*. Oxford und Providence, RI 1998. Peter Krüger, *Mythen des europäischen Staatensystems. Gleichgewicht, europäisches Konzert, Integration*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 51 (1999), S. 100-114.
 - 13 Gegen Hübner argumentiert konventionell im Sinn der Zuweisung eines grundsätzlicher methodologischer Unterschiede zwischen Mythos und Wissenschaft: Jean-François Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen*, in: Peter Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*. Stuttgart 1999, S. 49-50.

- 14 Hübner, Wahrheit, S. 265.
- 15 Ebenda, S. 269-270.
- 16 Zum Beispiel siehe: Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, praefatio, hrsg. von Bertram Colgrave und Roger Aubrey Baskerville Mynors. Oxford 1969, S. 2-6. Zur Geschichte des Objektivitätsbegriffs in der Geschichtswissenschaft siehe: Reinhart Koselleck, Wolfgang Justin Mommsen und Jörn Rüsen (Hrsg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. München 1977. Dazu polemisch: Thomas L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality. Explanatory Schemes in History*. Baltimore und London 1998. Michael Stolleis, *Rechtsgeschichte als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von ‚Begriff‘ und ‚Tatsache‘*. Baden-Baden 1997.
- 17 Siehe dazu: Karl-Otto Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, in: Hans-Joachim Lieber (Hrsg.), *Ideologie, Wissenschaft, Gesellschaft*. Darmstadt 1976, S. 317-319 (*Wege der Forschung*. 342.) [zuerst in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 1 (1968)].
- 18 Diese Konsequenz zieht beispielsweise: Gerhard Rusch, *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte*. Von einem konstruktivistischen Standpunkt. Frankfurt 1987, S. 215-216.
- 19 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus*, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer und Petra Kolonko. Tübingen 1989, S. 497 (Weber, *Gesamtausgabe*. Bd 19.) Ders., *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus*, hrsg. von Helwig Schmidt-Glintzer und Karl-Heinz Golzio. Tübingen 1996, S. 534-535 (Weber, *Gesamtausgabe*. Bd 20.)
- 20 Karmasiddhiprakaraṇa. *The Treatise on Action by Vasubandhu*, hrsg. von Etienne Lamotte. Englische Fassung von Leo M. Pruden. Berkeley 1988, S. 41-44, 72-77, 78-82. Otto Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. Heidelberg 1924, S. 78-119 (*Materialien zur Kunde des Buddhismus*. 7/8.)
- 21 Aristoteles (Politik, 230a, 250b-252a, 258b-259b) setzte bekanntlich eine Abhängigkeit von Bewegung und Ruhe voraus, die derjenigen der buddhistischen Ontologie ähnlich ist. Desgleichen konzipierte er die höchste Instanz als unbewegt. Aber er zog keine Konsequenzen für die Ethik aus diesen Bestimmungen.
- 22 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Kap. I, § 8. Frankfurt 1977, S. 56 (erste Ausgabe von 1928, S. 42). Vgl. dazu die Kritik von Hassan Givsan, *Heidegger—das Denken der Inhumanität*. Würzburg 1996, S. 86-89.