

Transkulturelles Erbe. Überlegungen zur Kulturizität von Artefakten

Prof. Dr. Markus Hilgert

Heidelberg Zentrum Kulturelles Erbe – Assyriologie

Heidelberg, den 30. Oktober 2012

Zitiervorschlag

Markus Hilgert, Transkulturelles Erbe. Überlegungen zur Kulturizität von Artefakten, Material Text Culture Blog 2012.7.

URI http://www.materiale-textkulturen.de/mtc_blog/2012_007_Hilgert.pdf

DOI [10.6105/mtk.mtc_blog.2012.007.Hilgert](https://doi.org/10.6105/mtk.mtc_blog.2012.007.Hilgert)

ISSN 2195-075X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung.) Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>

Transkulturelles Erbe

Überlegungen zur Kulturizität von Artefakten¹

Markus Hilgert (markus.hilgert@ori.uni-heidelberg.de)

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag verfolgt eine zweifache Zielsetzung: So reflektiert er einerseits auf die Konsequenzen eines transkulturellen Ansatzes für die Forschungspraxis in den historischen Kulturwissenschaften, insbesondere die textbasierten Kulturwissenschaften. Andererseits soll ausgelotet werden, welche Lehren aus einem transkulturell perspektivierten Blick auf die materiellen Hinterlassenschaften der Menschheitsgeschichte für drängende Fragen der Gegenwart zu ziehen sind, so beispielsweise für das Unternehmen ‚europäische Integration‘.

Die Argumentation erfolgt dabei in drei Schritten: Zunächst werden Geschichte und Verwendung des Begriffs „Transkulturalität“ in den Kulturwissenschaften beleuchtet. Vor diesem Hintergrund wird dann anhand eines prominenten Fallbeispiels aus dem Gegenstandsbereich der Altorientalistik (Assyriologie) vorzuführen sein, welche forschungspraktischen Konsequenzen der transkulturelle Ansatz etwa in einer altertumswissenschaftlichen Disziplin hat. Im dritten und abschließenden Teil soll skizziert werden, wie das kulturwissenschaftlich generierte Wissen um die Transkulturalität von Gesellschaften und das aus ihnen überkommene ‚*transkulturelle Erbe*‘ unseren Umgang etwa mit Fragen der europäischen Integration nachhaltig verändern kann. Betrachtet sei zunächst der Begriff „Transkulturalität“.

2. Zum heuristischen Potential des Transkulturalitäts-Postulats in den historischen Kulturwissenschaften

Seit Wolfgang Welsch vor zwei Jahrzehnten das Konzept der ‚Transkulturalität‘ in die Kulturphilosophie eingeführt hat (Welsch 1992; vgl. etwa auch ders. 1995; ders. 1999), ist dieses Konzept in seinen bisweilen stark divergierenden Deutungen und Anwendungen zu einem zentralen Bestandteil der poststrukturalistischen und postkolonialen Methodendebatte in den Kultur- und Literaturwissenschaften avanciert (z. B. Chakrabarty 2000; Iljassova-Morger 2009; Mignolo 2000). Welschs Betrachtung „heutiger Kulturen“ führt ihn zu folgendem prägnanten Resümee:

„Die heutigen Kulturen entsprechen nicht mehr den alten Vorstellungen geschlossener und einheitlicher Nationalkulturen. Sie sind durch eine Vielfalt möglicher Identitäten gekennzeichnet und haben grenzüberschreitende Konturen. ... Angesichts solcher Befunde ist die Verabschiedung des traditionellen Kulturkonzepts mit seinem unheilvollen Doppel von innerem Einheitszwang und äußerer Abschottung auch unter

¹ Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Autor beim Symposium „Transkulturelles Erbe als Basis europäischer Integration“ gehalten habe, das auf seine Anregung hin am 13. Juli 2011 an der „Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Künste“ in Düsseldorf stattfand und in Kooperation mit der „Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste“ durchgeführt wurde.

normativen Gesichtspunkten geboten. Es käme künftig darauf an, die *Kulturen jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur* zu denken [Emphase M. H.]“ (Welsch 1995).

Dieses Denken „jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkultur“ wird für Welsch durch das Konzept der Transkulturalität ermöglicht:

„Kulturen sind intern durch eine Pluralisierung möglicher Identitäten gekennzeichnet und weisen extern grenzüberschreitende Konturen auf. Sie haben eine neuartige Form angenommen, die durch die klassischen Kulturgrenzen wie selbstverständlich hindurchgeht. Das Konzept der Transkulturalität benennt diese veränderte Verfassung der Kulturen und versucht daraus die notwendigen konzeptionellen und normativen Konsequenzen zu ziehen“ (Welsch 1995).

Selbstredend wird man Welsch zunächst kritisch erwidern müssen, dass Transkulturalität keineswegs nur ein Phänomen „heutiger Gesellschaften“ ist. Gerade denjenigen alttumswissenschaftlichen Disziplinen, die etwa die antiken Gesellschaften Mesopotamiens, Ägyptens, Griechenlands oder Roms erforschen und damit stets auch multi-ethnische, ‚transkulturelle‘ und ‚entgrenzte‘ Sozialgefüge betrachten, sind Phänomene der Verflechtung und Adaption als Untersuchungsgegenstand seit jeher vertraut. So ist etwa für die Gesellschaften des Alten Orients die Verbreitung der Keilschrift als primär verwendeten Schriftsystems ohne Prozesse transkultureller Appropriation und Adaption nicht vorstellbar, wie im Folgenden gezeigt werden soll (s. unter 3).

Die zweite grundsätzliche Kritik, die man aus kulturwissenschaftlicher Sicht am heuristischen Potential des Transkulturalitäts-Postulats Wolfgang Welschs vorbringen muss, erscheint jedoch sehr viel bedeutsamer und bezieht sich auf die Tatsache, dass die Idee „klassischer Kulturgrenzen“, die im Sinne Herders soziale Homogenität, ethnische Fundierung und interkulturelle Segregation implizieren, keine universale Gültigkeit besitzt (dazu Ijassova-Morger 2009, 39–40), sondern sich gerade im Europa der frühen Neuzeit herausbildete und an Bedeutung gewann. Insofern wird man auch grundsätzlich fragen müssen, ob das spezifische kulturelle Paradigma, das durch den Transkulturalitäts-Begriff überwunden werden soll, nicht zwangsläufig das forschungsstrategische Potential dieser Perspektive für die Kulturwissenschaften insgesamt enorm einschränkt, weil es auf Voraussetzungen basiert, die außerhalb der genannten zeitlichen und räumlichen Konkretisierung bzw. außerhalb der Herderschen Sicht darauf, nicht zutreffen.²

Ungeachtet dessen – und darin allein mag vielleicht der entscheidende wissenschaftliche Mehrwert einer transkulturellen Perspektivierung kulturwissenschaftlicher Forschung liegen – schärft die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Transkulturalität als radikalem Gegenentwurf zu einem essentialistischen, ethnisch und nationalstaatlich geprägten Kulturverständnis den Blick des Kulturwissenschaftlers auf die komplexen, vielschichtigen Prozesse des Austauschs, der Aneignung, der individuellen und kollektiven Sinnzuschreibung, der Anpassung sowie der Einbettung in variierende soziale Praktiken, die jedem ‚Kulturzeugnis‘ – also Artefakten und Diskursen – zugrunde liegen. Von einzelnen Akteuren oder Gruppen wahrgenommene oder behauptete ‚kulturelle Identitäten‘ erscheinen danach als Produkte eines nie abgeschlossenen, sich stetig verändernden Umgangs mit und diskursiven Aushandelns von Personen, Objekten und Konzepten, die zunächst als ‚fremd‘

² Weitere „Argumente gegen die Transkulturalität“ bringt Ijassova-Morger 2009, 40–43 vor.

klassifiziert werden. Eine eindeutige kulturelle, ethnisch, territorial oder nationalstaatlich fundierte Zuordnung von Akteuren, Artefakten und Diskursen erweist sich somit aus Sicht der historischen Kulturwissenschaften weder als praktikabel noch als methodisch sinnvoll.

3. Der ‚Kodex Hammurapi‘ als ‚amalgamiertes‘ Artefakt

Welche Relevanz und welches heuristische Potential diese Überlegungen für die Forschungspraxis in den historischen Kulturwissenschaften und weit darüber hinaus haben können, lässt sich anhand eines altorientalischen Artefakts demonstrieren, das zu den berühmtesten materialen Kulturzeugnissen des antiken Zweistromlandes überhaupt zählt: Der sogenannte ‚Gesetzeskodex‘ des altbabylonischen Herrschers Hammurapi, der im 18. Jh. v. Chr. regierte. Die Stele aus schwarzem, glatt poliertem Diorit, die 2,25 m hoch und umlaufend mit einer Keilinschrift beschrieben ist (Börker-Klähn 1982 Nr. 113), gilt weithin als Beispiel *par excellence* für die ‚babylonische Kultur‘ dieser Epoche. Doch fragt man im Detail nach der materialen Beschaffenheit des Artefakts, den Charakteristika der Keilinschrift sowie nach Format und Sprachstil des auf der Stele eingemeißelten Textes und ermittelt auf diese Weise diejenigen Praktiken, die das Artefakt hervorgebracht haben bzw. haben könnten, erweist sich eine eindeutige ‚kulturelle Identifizierung‘ des Objektes – im Sinne einer essentialistisch konzeptualisierten Kulturizität – als unmöglich. Hinzu kommt, dass der Auftraggeber der Inschrift, Hammurapi von Babylon, ein Herrscher ‚mit Migrationshintergrund‘ und einem ‚fremdsprachigen‘ Namen war (s. unter 4.). Zunächst seien jedoch in aller Kürze die materialen Eigenheiten des Artefakts betrachtet, das heute im Louvre in Paris zu sehen ist.³

Der schwarze Diorit, aus dem die Stele besteht, war ein Import aus dem ‚Ausland‘ in das vergleichsweise steinarme Zweistromland. Höchstwahrscheinlich ließ Hammurapi ihn aus dem Lande Magan – dem antiken Oman – einführen und knüpfte damit an eine alte Tradition an, die besonders gut für städtische Zentren des sumerischen Südmesopotamien in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends v. Chr. nachzuweisen ist: Gudea von Lagasch, der im 22. Jahrhundert v. Chr. regiert, lässt beschriftete Statuen seiner Person in just diesem Stein ausführen und hebt in vielen seiner Gedenkinschriften stets den Import des kostbaren Materials aus Magan hervor.⁴ Implizit demonstriert Gudea damit auch seine politische Kontrolle über den Fernhandel in der Golfregion, ein weiterer Diskurs, an den Hammurapi durch die Wahl des Schriftträgermaterials anknüpft.

Auch die mit Keilschrift beschriebene Stein-Stele ist keine Erfindung Hammurapis, sondern vielmehr seine Interpretation einer kulturellen Form, die bereits Jahrhunderte vor ihm in verschiedenen Gesellschaften des Zweistromlandes im Bereich der Selbstdarstellung des Herrschers eingesetzt wird.⁵ Das am Kopf der Stele eingemeißelte Halbreilief, das Hammurapi vor dem thronenden Sonnengott Schamasch, dem Gott der Gerechtigkeit, zeigt,⁶ ist schließlich die Adaption eines Bildtopos, der seit dem 22. Jahrhundert vor Allem in der

³ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/64/P1050763_Louvre_code_Hammurabi_face_rwk.JPG.

⁴ S. die entsprechenden Kommemorativinschriften in Edzard 1997 bzw. Börker-Klähn 1982, 141–155.

⁵ Zum Vergleich s. etwa Gelb – Steinkeller – Whiting 1991, 116–140 Nr. 40 oder Frayne 1993, E2.1.4.24 (= Börker-Klähn 1982 Nr. 25). Dazu grundsätzlich Börker-Klähn 1982, 47–48.

⁶ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b4/Codice_di_hammurabi_03.JPG.

religiös motivierten Kleinkunst des südlichen Mesopotamien verbreitet war (z. B. Börker-Klähn 1982 Nr. 113; Seidl 2001, 120–121).

Noch komplexer ist der Befund, den die Artefaktanalyse der Keilschrift liefert. Zunächst könnte allein die Verwendung der Keilschrift schon als ‚transkulturelle Meisterleistung‘ gelten. Denn das Zeichensystem erscheint zum ersten Mal im späten vierten Jahrtausend v. Chr. in der westlichen Golfregion zur Darstellung der linguistisch isolierten Ergativsprache Sumerisch, während Hammurapi mit diesem Zeichensystem einen akkadischen Text in den schwarzen Diorit bannt. Akkadisch ist jedoch die älteste, inschriftlich bezeugte semitische Sprache und, sprachtypologisch betrachtet, vom Sumerischen ebenso weit entfernt wie das Deutsche von einer Bantu-Sprache. Die von Hammurapi verwendete, an den zeitgenössischen akkadischen Sprachgebrauch stark angepasste Version der Keilschrift ist in ihrem materialen Erscheinungsbild jedoch alles andere als zeitgenössisch. Denn die Zeichenformen lassen das Bemühen erkennen, sich an die Kursive der auf Tontafeln geschriebenen sumerischen Rechts- und Verwaltungsurkunden des ausgehenden dritten Jahrtausends anzunähern. Eine markante Ähnlichkeit besteht außerdem zum Duktus der Statueninschriften, die der bereits erwähnte Gudea von Lagasch im 22. Jahrhundert v. Chr. anfertigen ließ.⁷ Hervorzuheben ist dabei, dass die Gestalt der in Stein gemeißelten Keilschriftzeichen stets die charakteristische Materialität der mit einem Rohrgriffel in den weichen Ton gedrückten Kursive nachzubilden sucht.⁸

Besonders auffällig ist schließlich die Anordnung der Keilschriftzeichen auf dem Schriftträger. Aus der Sicht eines Betrachters, der vor der Stele steht, erscheinen sie nicht in der zeitgenössisch sonst üblichen Schriftrichtung von links nach rechts, sondern im Uhrzeigersinn um 90 Grad gedreht, in vertikal und horizontal begrenzten Fächern, die von oben nach unten sowie von rechts nach links zu lesen sind.⁹ Dieses Kuriosum der Zeichenplatzierung, das bereits in akkadischen und sumerischen Herrscherinschriften des dritten Jahrtausends nachzuweisen ist, könnte letztlich ein Resultat des Versuchs sein, die Zeichenausrichtung und -anordnung der ältesten Keilschrifttexte überhaupt zu imitieren, die im späten vierten und frühen dritten Jahrtausend v. Chr. im Süden des Zweistromlandes mit Griffeln auf Tontafeln geschrieben wurden, um administrative Vorgänge und Wortlisten schriftlich zu fixieren.

Die *materiale Präsenz* der Diorit-Stele Hammurapis von Babylon resultiert also aus der *Aneignung und Anpassung mehrerer, ursprünglich voneinander unabhängiger kultureller Formen*, die chronologisch, topographisch und sozial-kulturell verschiedenen Kontexten entstammten, sich in ein und demselben Artefakt in adaptierter Gestalt miteinander verbanden und zeitgenössischen Betrachtern möglicherweise Anciennität, Authentizität und Autorität des so dargestellten Textes ebenso wie die ‚kulturelle Kompetenz‘ seines königlichen Auftraggebers suggerieren sollten.

Die inhaltliche Analyse der Steleninschrift selbst liefert einen durchaus vergleichbaren Befund. Es handelt sich um einen etwa 4000 Zeilen umfassenden Text, den die heutige Wissenschaft üblicherweise als ‚Gesetzeskodex‘ klassifiziert. Diese Bezeichnung beruht auf

⁷ http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AGudea_of_Lagash_Girsu.jpg.

⁸ <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/0/02/GudeaName.jpg/292px-GudeaName.jpg>.

⁹ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/05/P1050551_Louvre_code_d%27Hammurabi_recto_rwk.JPG.

der Tatsache, dass die Inschrift nahezu 300 Konditionalsatz-Gefüge bietet, die juristisch relevante Sachverhalte mit den jeweils darauf bezogenen Handlungsstandards verbinden. So ist beispielsweise zu lesen (Kol. vi 31–36): „Wenn ein Bürger Eigentum eines Gottes oder des Palastes stiehlt, wird dieser Bürger getötet.“ Abgesehen davon, dass wir trotz einer überaus reichen zeitgenössischen Urkundenüberlieferung bis heute nicht einen einzigen Beleg dafür besitzen, dass man in der altbabylonischen Rechtspraxis tatsächlich Bezug auf den sogenannten „Kodex Hammurapi“ genommen hätte (z. B. Borger 1982, 39; Neumann 2003, 88), legt auch die formale und inhaltliche Detailanalyse des Textes nahe, dass die konventionelle Rubrifizierung der Inschrift als ‚Gesetzessammlung‘ ihrer vom Auftraggeber mutmaßlich intendierten Funktion nicht gerecht wird. Denn die soeben erwähnten Bedingungssätze bilden lediglich den mittleren Teil der Inschrift Hammurapis (Kol. v 26–xxiii 102), deren mythologische Einleitung (Kol. i 1–v 25) der Legitimation und Beauftragung des Herrschers durch die Götter selbst gewidmet ist, deren Epilog (Kol. xxiv 1–xxviii 91) aber das politische Selbstverständnis Hammurapis erläutert und mit einem ausgreifenden Fluch gegen jeden zukünftigen Herrscher schließt, der sich an dem Schriftträger vergeht oder den von Hammurapi vorgeblich hergestellten Zustand der Gerechtigkeit verändert.

Diese dreiteilige Struktur des Textes ist allerdings keineswegs spezifisch für die schriftliche Selbstdarstellung Hammurapis, sondern nichts weiter als die Adaption einer kulturellen Form, die bereits in der Mitte des dritten Jahrtausends in den politisch eigenständigen urbanen Zentren des sumerischen Südmesopotamien nachzuweisen ist:¹⁰ Auf einen Prolog, der das Verhältnis des Herrschers zur Transzendenz expliziert, folgt ein Tatenbericht, der vielfach in unmittelbarem Bezug zu einem im Prolog ausgesprochenen göttlichen Auftrag steht. Der Epilog schließlich enthält Hinweise zum Schriftträger, Rezeptionsanweisungen und mehr oder minder ausführliche Fluchformeln. Bei dem im zentralen Textabschnitt platzierten Tatenbericht kann es sich schon in den Herrscherinschriften des dritten Jahrtausends nicht nur um Bau- oder Weihberichte handeln, sondern auch um Schilderungen sozialer, wirtschaftlicher und juristischer Sicherheit, die als Folge politischen Handelns in göttlichem Auftrag dargestellt werden. Tatenberichten entsprechender Thematik würdigen etwa Standards für Preise, Löhne und Zinsen oder Verfahrensregeln in Kreditgeschäften als herausragende Leistungen des Herrschers für das Gemeinwesen.¹¹ Dass die sogenannten ‚Gesetze‘ Hammurapis somit vielmehr als konkrete, exemplarische Manifestationen des vom Herrscher im Auftrag des Gottes Marduk hergestellten Zustands sozialer und juristischer Stabilität intendiert waren, legt die abschließende Passage des Prologs nahe, die unmittelbar vor dem ersten dieser Fallbeispiele steht. Dort heißt es (Kol. v 14–25): „Als Marduk mich beauftragte, die Menschen zu lenken und dem Lande Sitte angedeihen zu lassen, legte ich Recht und Gerechtigkeit in den Mund des Landes und trug Sorge für das Wohlergehen der Menschen. Damals (galt Folgendes:)“.

¹⁰ Ähnlich bereits Borger 1982, 39 sowie Renger 1994; anders Wilcke 2002.

¹¹ Vergleiche dazu etwa, in chronologischer Reihenfolge, die folgenden Kommemorativinschriften mesopotamischer Herrscher des dritten und frühen zweiten Jahrtausends: Frayne 2008, E1.8.3.2, E1.9.5.4, E1.9.5.26, E1.9.9.1, E1.9.9., E1.9.9.3, E1.12.6.2; Gelb – Steinkeller – Whiting 1991, 116–140 Nr. 40; Edzard 1997, E3/1.1.7.StB (besonders vii 26–46), E3/1.1.1.7.CylA (besonders xii 21–xiii 11), E3/1.1.1.7.CylB (besonders xvii 12–xviii 11); Civil 2011; Frayne 1997, E3/2.1.1.20, E3/2.1.1.20, E3/2.1.2.50–53, E3/2.1.4.22; Lutzmann 1982, 23–3; Borger 1982, 32–38; Frayne 1990, E4.1.5.1–6, E4.1.5.8, E4.1.10.9, E4.1.10.1001, E4.2.8.3, E4.2.8.4, E4.2.8.6, E4.2.8.7, E4.2.9.2, E4.2.9.6, E4.2.13.20, E4.2.13.21, E4.4.1.8, E4.4.1.10–15.

Zieht man schließlich die Tatsache in Betracht, dass die knapp 300 juristischen Fallbeispiele zwar grob in thematische Gruppen unterteilt, jedoch ohne jegliche Überleitung, Erläuterung oder Kommentar nacheinander aufgeführt werden, so scheint diese Darstellungsweise in formaler Hinsicht an die für das altmesopotamische Keilschrifttum so charakteristische, vom Anfang des Schriftgebrauchs im vierten Jahrtausend nachzuweisende und in nahezu allen ‚Textgenres‘ anzutreffende Praxis anzuknüpfen, Wissen in Form von Listen schriftlich zu fixieren (dazu z. B. Hilgert 2009), möglicherweise ein weiteres ‚kulturelles Zitat‘, das weitreichende Interpretationsangebote für entsprechend gebildete zeitgenössische Rezipienten des beschrifteten Artefakts enthielt.

Prägnant formuliert könnte man mithin resümieren: Die berühmte Stele Hammurapis überliefert keinen Gesetzeskodex im heutigen Sinne, sondern stellt den Rechenschaftsbericht und das politische Testament eines Herrschers dar, der eine seit mehreren Jahrhunderten in diversen sozial-kulturellen Kontexten verwendete kulturelle Form appropriiert, mit anderen kulturellen Formzitataten kombiniert, rekontextualisiert und somit für seine spezifischen Zwecke adaptiert hat.

4. Herrscher mit ‚Migrationshintergrund‘

Die transkulturelle Dimension dieser Praktiken wird dann besonders augenfällig, wenn man berücksichtigt, dass Hammurapi, der als einer der bedeutendsten babylonischen Herrscher des zweiten vorchristlichen Jahrtausends gilt, ein Herrscher war, dessen familiäre Wurzeln ebenso wie möglicherweise bestimmte Bereiche seiner Sozialisierung außerhalb der südmesopotamischen Mehrheitsgesellschaft lagen. Denn Hammurapi entstammte einer Bevölkerungsgruppe, die als Minderheit seit mehreren Generationen in Koexistenz mit dieser sesshaften Mehrheitsgesellschaft lebte und die ursprünglich aus verschiedenen Stämmen nomadisierender Kleinviehnomaden bestand, die seit der Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr. aus der syrischen Wüstensteppe in die mesopotamische Alluvialebene vordrangen, meist auf der Suche nach Weideland und Wasser (Streck 2000, 26–76).

Diese nomadisierenden Stämme, deren Angehörige von der Mehrheitsgesellschaft mit der Sammelbezeichnung ‚Amurriter‘ belegt wurden, waren noch am Beginn des zweiten Jahrtausends durchaus keine willkommenen Gäste. Die dezidiert xenophobe Rhetorik, die von den Eliten der Aufnahmegesellschaft gegen die Amurriter eingesetzt wurde und die gekennzeichnet war von fehlender begrifflicher und kategorialer Differenzierung sowie von abwertender Stereotypisierung, gipfelt in folgender Beschreibung mit stark rassistischem Bias, die einer mythologischen Komposition in sumerischer Sprache entstammt (Klein 1997 Zeilen 127–138; dazu Streck 2000, 73–75):

„Nimm Dich in Acht, ihre Hände sind zerstörend, (ihr) Aussehen das von Affen. Sie essen (Dinge), die von Gott Nanna tabuisiert sind, sie haben keine Ehrfurcht. ... Ein Abscheu der Tempel der Götter sind sie. Ihr Verstand ist verwirrt ... Es sind Leute, die Ledersäcke (anstelle von Kleidern) tragen ... in Zelten leben sie ... Die noch nie Gebete gesprochen haben, in der Hochsteppe wohnend, die die Orte der Götter nicht kennen. Sie sind Leute, die Trüffeln an den Hügeln gegraben haben und nicht wissen, das Knie zu beugen. Ungekochtes Fleisch essen sie. Die Zeit ihres Lebens kein Haus haben (und), wenn sie gestorben sind, zu keinem Bestattungsplatz gebracht werden ...“

Hammurapi, der bezeichnenderweise keinen babylonischen, sondern einen amurritischen Namen trug (Streck 2000 passim), war es trotz dieser Vorbehalte gelungen, von Babylon aus einen ausgedehnten, vergleichsweise stabilen Herrschaftsbereich sowie die machtpolitische Grundlage für die auf ihn folgenden Herrscher der „Ersten Dynastie von Babylon“ zu schaffen. Dass er als Angehöriger einer nach wie vor geschmähten und diskriminierten Minderheit politisch so erfolgreich war und sich zumindest äußerlich perfekt in die herrschaftsideologischen und theologischen Traditionen der Mehrheitsgesellschaft einzufügen scheint, ist wohl nicht zuletzt seinem geradezu virtuosen Umgang mit verschiedenen kulturellen Formen dieser Mehrheitsgesellschaft geschuldet, die ebenso wenig wie Hammurapi selbst ‚typisch babylonisch‘ waren, sondern vielmehr aus ganz unterschiedlichen Komplexen sozial-kultureller Praxis appropriiert und in einer Re-Interpretation und Re-Kontextualisierung zu etwas Neuem amalgamiert wurden – ein Paradebeispiel transkultureller Grenzüberschreitung.

5. Zum Nutzen einer Erforschung transkulturellen Erbes

Wie lassen sich nun die forschungspraktischen Konsequenzen des transkulturellen Ansatzes, die vorausgehend an einem der berühmtesten Artefakte des Alten Orients konkret demonstriert wurden, abstrahieren und als Forschungsparadigma für die historischen Kulturwissenschaften formulieren? Und welche Impulse könnten aus diesen Überlegungen etwa für aktuelle gesellschaftspolitische Herausforderungen wie die europäische Integration bezogen werden?

Mit der Verabschiedung eines essentialistischen, ethnisch, territorial oder epochal fundierten Kulturbegriffs verlieren Kulturwissenschaftler die Möglichkeit, bestimmte Artefakte, Diskurse oder Praktiken als Produkte einer solchen, homogen und stabil konzeptualisierten kulturellen Entität zu klassifizieren. ‚Typisch babylonisch‘ oder ‚klassisch sumerisch‘ gibt es nunmehr ebenso wenig wie ‚römische Kultur‘ oder ‚griechische Literatur‘. Vielmehr gilt es jetzt, gleichsam in einer mikroarchäologischen oder mikrosoziologischen Analyse einzelne Artefakte systematisch danach zu befragen, welche Eigenschaften ihre konkrete Materialität bestimmen, welche Akteure sie geschaffen haben, welche kollektiven und subjektiven Sinnzuschreibungen dabei maßgeblich gewesen sein könnten, welche kulturellen Formen dabei appropriiert bzw. adaptiert und welche Diskurse aufgegriffen wurden, wie das Artefakt rezipiert wurde und wie sich die Rezeptionspraktiken als Ausdruck individueller Sinnzuschreibungen je nach Kontext verändern. Vereinfacht gesprochen geht es also in letzter Konsequenz darum, den *Fokus kulturwissenschaftlicher Forschung auf das stets dynamische Verhältnis zwischen einem bestimmten Artefakt und den daran jeweils handelnden Akteuren an einem bestimmten Ort zu einem bestimmten Zeitpunkt* zu legen (dazu Hilgert 2010).

‚Kultur‘ ereignet sich mithin stets aufs Neue, ist ein nie abgeschlossener Prozess der Aushandlung, den einzelne Akteure in der Begegnung und im Umgang mit bestimmten Artefakten, Diskursen sowie anderen Akteuren vollziehen. Zunächst ‚als fremd‘ Wahrgenommenes kann im Vollzug dieses Prozesses in einen neuen Handlungs- und Diskurszusammenhang gestellt, dadurch appropriiert und schließlich ‚als Eigenes‘ verstanden werden. Was einst als Summe klar voneinander zu scheidender Kulturen betrachtet wurde, erscheint danach als entgrenztes, dynamisches, grundsätzlich instabiles,

sich kontinuierlich veränderndes Geflecht von zahllosen Praktiken der Rezeption, Integration, Segregation, Assimilation, Adaption oder Amalgamierung, die je nach Ort, Zeit und Akteuren spezifisch sind.

Es ist offensichtlich, dass diese kulturtheoretischen Überlegungen weitreichende Konsequenzen etwa für die Forschungspraxis in den text-interpretativen historischen Kulturwissenschaften haben (z. B. Hilgert 2010). Doch gerade am Beispiel „Europa“ lässt sich anschaulich demonstrieren, dass auch drängende gesellschaftspolitische Fragen der Gegenwart – Was ist Europa? Was ist europäisch? Wer sind die Europäer? – von der konzeptuellen Weiterentwicklung des Kultur-Begriffs in den historischen Kulturwissenschaften profitieren können.

Denn zahllose Elemente des auf uns gekommenen ‚europäischen Kulturgutes‘ erweisen sich bei näherem Zusehen als Beispiele *par excellence* für das *transkulturelle Erbe* heutiger Gesellschaften, die sich als europäisch verstehen – man denke etwa an das Alphabet, an die Algebra, an romanische Kirchenarchitektur, die Rechtsprechung, an das Christentum oder den Islam. Europa sowie die Geschichte Europas erscheinen damit als ‚Orte‘ des kulturellen Austauschs, der Aneignung und Adaption, als transkultureller ‚Raum‘, in dem ‚Europäisches‘ und ‚Nicht-Europäisches‘ einander seit der Antike begegnen und sich gegenseitig durchdringen bzw. verändern.

Aus kulturtheoretischer Sicht kann und muss man jedoch noch einen entscheidenden Schritt weiter gehen, wie die vorausgehend angestellten Überlegungen verdeutlichen sollten: All das, was wir gemeinhin als charakteristisch und unterscheidend für die kulturelle Identität Europas halten, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als das Ergebnis eines nie abgeschlossenen Prozesses der Rezeption, Integration, Segregation, Assimilation oder Adaption, der je nach Ort, Zeit und Akteuren unterschiedlich verläuft. Europa ist an jedem Ort und zu jeder Zeit anders, ist ein weitverzweigtes Geflecht von dynamischen Praktiken der Aushandlung. Dieses Geflecht ist zwangsläufig umso stabiler und belastbarer, je häufiger, vielfältiger, flexibler und adaptiver diese Prozesse sozial-kultureller Aushandlung sind.

Der Blick der historischen Kulturwissenschaften in die Menschheitsgeschichte – insbesondere in die mehr als viertausendjährige Geschichte des Alten Orients – bestätigt, dass gerade diejenigen Gesellschaften besonders erfolgreich waren, die diese stetige kulturelle Aushandlungs- und Integrationsleistung über lange Zeiträume hinweg erbracht haben. Die kulturwissenschaftliche Forschung zeigt außerdem deutlich, dass Europa sowie die Geschichte Europas von einem ganz und gar transkulturellen Erbe geprägt sind. In letzter Konsequenz bedeutet dies aber, dass auch in Zukunft unverwechselbar ‚Europäisches‘ nur dann entstehen und bestehen kann, wenn Europa weiterhin der Ort transkulturellen Austauschs bleibt und die Bereitschaft aufbringt, die transkulturellen Angebote globaler Vernetzungsprozesse anzunehmen und kreativ für sich zu adaptieren.

Schließlich dürfte die heute zunehmend zu beobachtende politische und ideologische Instrumentalisierung des Kulturerbe-Begriffes grundsätzlich in Frage gestellt werden, wenn sich die kulturwissenschaftlich ermittelte Erkenntnis durchsetzt, dass jedes materiale Relikt vergangener sozial-kultureller Praktiken nichts anderes sein kann als *transkulturelles Erbe*.

6. Zitierte Literatur

Börker-Klähn, J.

1982 Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs. Baghdader Forschungen 4.

M. Hilgert, Transkulturelles Erbe

Borger, R.

1982 Akkadische Rechtsbücher, in: O. Kaiser u. a. (eds.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1, 32–95.

Chakrabarty, D.

2000 Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference.

Civil, M.

2011 The Law Collection of Ur-Namma, in: A. R. George (ed.), Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection. Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 17, 221–310.

Edzard, D. O.

1997 Gudea and his Dynasty. The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/1.

Frayne, D.

1990 Old Babylonian Period (2003–1595 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 4.

1993 Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 2.

1997 Ur III Period (2112–2004 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 3/2.

2008 Presargonic Period (2700-2350 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods 1.

Gelb, I. J. – Steinkeller, P. – Whiting, R. M.

1991 Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus. Oriental Institute Publications 104.

Hilgert, M.

2009 Von ‚Listenwissenschaft‘ und ‚epistemischen Dingen‘: Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken. Journal für General Philosophy of Science 40/2, 277–309.

2010 ‚Text-Anthropologie‘: Die Erforschung von Materialität und Präsenz des Geschriebenen als hermeneutische Strategie, in: M. Hilgert (ed.), Altorientalistik im 21. Jahrhundert: Selbstverständnis, Herausforderungen, Ziele. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 142, 85–124.

Iljassova-Morger, O.

2009 Transkulturalität als Herausforderung für die Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik. Das Wort. Germanistisches Jahrbuch Russland 2009, 37–57.

Klein, J.

1997 The God Martu in Sumerian Literature, in: I. L. Finkel and M. J. Geller, Sumerian Gods and Their Representations. Cuneiform Monographs 7, 99–116.

M. Hilgert, Transkulturelles Erbe

Lutzmann, H.

1982 Aus den Gesetzen des Königs Lipit-Eschtar von Isin, in: O. Kaiser u. a. (eds.), Rechts- und Wirtschaftsurkunden. Historisch-chronologische Texte. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments 1, 23–31.

Mignolo, W.

2000 Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.

Neumann, H.

2003 Recht im antiken Mesopotamien, in: U. Manthe (ed.), Die Rechtskulturen der Antike, 55–122.

Renger, J.

1994 Noch einmal: Was war der ‚Kodex‘ Hammurapi, in: H.-J. Gehrke (ed.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich, 27–51.

Seidl, U.

2001 Das Ringen um das richtige Bild des Šamaš von Sippar. Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 91, 120–132.

Streck, M. P.

2000 Das amurritische Onomastikon der altbabylonischen Zeit. Band 1. Die Amurriter. Die onomastische Forschung. Orthographie und Phonologie. Nominalmorphologie. Alter Orient und Altes Testament 271/1.

Welsch, W.

1992 Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. Information Philosophie 2, 5–21.

1995 Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen, in: Institut für Auslandsbeziehungen (ed.), Migration und Kultureller Wandel, Schwerpunktthema der Zeitschrift für Kulturaustausch, 45/1, 39–44.

1999 Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: M. Featherstone – S. Lash (eds.), Spaces of Culture: City, Nation, World, 194–213.

Wilcke, C.

2002 Der Kodex Urnamma (CU): Versuch einer Rekonstruktion, in: Z. Abusch (ed.), Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobson, 291–333.