

Berichte und Kommentare

Neuzeitliche Anthropologie und Bewusstsein

Ein Rezensionsartikel

Michael Colsman

Das hier besprochene Werk¹ ging aus Vorlesungen auf Einladung des Instituts für Religionswissenschaftliche Forschung und eines interfakultären Organisationskomitees der Universität Frankfurt/M. hervor, die seitens der international renommierten Templeton Lectures gefördert wurden. Seine beiden Teile wollen aus unterschiedlichen Blickwinkeln bloß einige Grundzüge einer zeitgemäßen Anthropologie unter folgenden Schlüsselbegriffen aufweisen: Bewusstsein, Person/Ich und Selbst, Wissen und Wahrheit Evolution, personale Freiheit, Liebe und Verantwortung, Sterben und Tod. Den ersten Buchteil hat der Embryologe und hochverdiente Naturwissenschaftler Günter Rager verfasst, der 2005 mit der Ehrendoktorwürde der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br. ausgezeichnet wurde. Für seine Vielseitigkeit ist es charakteristisch, dass er schon 1965 über die Philosophie Sri Aurobindos mit besonderer Berücksichtigung des Personenbegriffs promovierte. In dem hier nur kurz zu besprechenden Beitrag zur Anthropologie stützt er sich in seiner Betrachtungsweise, seinem hauptsächlichen Forschungsschwerpunkt entsprechend, v. a. auf empirisch-naturwissenschaftliche Erkenntnisse, bezieht aber auch okzidental philosophische Fragen ein. Im zweiten Teil erweitert der Religionswissenschaftler Michael von Brück dieses Spektrum interdisziplinär um Horizonte einer interkulturellen Begegnung europäisch-nordamerikanischer

mit asiatischen Religionskulturen, wie dem Hinduismus und v. a. dem indischen Buddhismus.

Der erste Teil kritisiert bei aller unstreitigen Bedeutung der Naturwissenschaften für ein modernes Menschenbild deren Tendenz zu einem naturalistischen Reduktionismus, die bis zum Schwund des eigentlich Menschlichen gehe (18f.). Deshalb komme z. B. der Philosophie, Theologie und Anthropologie die Aufgabe zu, den Blick auf den ganzen Menschen offen zu halten (19). Nicht völlig entschieden scheint der Autor allerdings in der Frage zu sein, ob diese Disziplinen in der Neuzeit ihrem eigentlichen Wesen nach als Wissenschaften i. e. S. zu verstehen sind (20f.).²

Im Zentrum der Anthropologie steht die Person, genauer deren Würde (19, 33). Der Autor weist darauf hin, dass etwa im Gehirn von Embryonen bereits Individualität bzw. Personalität besteht oder doch angelegt ist. Dabei macht er auf die hochproblematischen ethischen Konsequenzen wie etwa des Klonens und der Verwertung von Stammzellen und der Genmanipulation aufmerksam. Ebenso räumt er mit kurzsinnig zirkulären, oft über die Medien popularistisch verbreiteten Thesen auf, die aufgrund angeblicher wissenschaftlicher Befunde der Hirnforschung die personale Willensfreiheit und Verantwortung in Abrede stellen wollen (33–36, 102–124, 125–128).

Ragers Deutung des Menschen (29) bzw. der Person (32), des Bewusstseins und Ichs, der Seele und des Selbst (54), ja des Nervensystems (30f.) wirkt jedoch implizit oder explizit in mancher Hinsicht zu sehr auf das Rationale zentriert. Dies gilt

2 Dies etwa im Unterschied zu Jaspers (1973: 318–329 u. passim), der in der Neuzeit für die Philosophie notwendig einen Bezug zu den Wissenschaften fordert, aber die Philosophie abgesehen von wissenschaftlichen Anteilen, wie der Philosophiehistorie, im Kern von den Wissenschaften wesentlich als ursprüngliches existentielles Denken unterscheiden möchte. Begreift man z. B. die Philosophie heute ihrem Wesen nach noch als Wissenschaft, so stünde für Jaspers auch die von Rager als grundlegend geltend gemachte epistemische bzw. methodologische Differenz (19ff., 51) zu den Natur- und Geisteswissenschaften mindestens teilweise in Frage.

1 Rager, Günter, und Michael von Brück: Grundzüge einer modernen Anthropologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 352 pp. ISBN 978-3-5255-7024-1. (Religion, Theologie und Naturwissenschaften, 27). Preis: € 39.99

trotz der Forderung eines offenen Ganzheitsbezugs, bei dem die naturwissenschaftliche Sicht durch Philosophie und Theologie vervollständigt wird. Entsprechend verwendet er die Bezeichnung "Bewusstsein", die, wie oft übersehen, erst 1719 in der Ära des Rationalismus von dem rationalistischen Philosophen Christian Wolff (1679–1754) als Kunstwort ins Deutsche eingebbracht wurde und bis heute in ihrer Bedeutung rational vorgeprägt ist. Der so gefasste Begriff Bewusstsein lasse sich nicht definieren, sondern allenfalls nach einigen wichtigen Eigenschaften phänomenologisch beschreiben (36, 38, 46). Dennoch interpretiert der Autor ihn im Sinne einer medizinisch bzw. neurowissenschaftlich relevanten Bestimmung, nämlich einer primären sowie reflexiv Kohärenz schaffenden Wachheit (43) und einer entsprechenden phylo- oder ontogenetischen Entwicklung. Insgesamt bedient er sich bei dem Versuch, Bewusstsein näher zu fassen, der Begrifflichkeit der ansonsten meist reduktionistischen, aber empiristisch wissenschaftnahen anglo-amerikanischen analytischen Philosophie sowie der Neurowissenschaften (41 f.). Er bezieht aber auch Kants Unterscheidung von empirischem und transzendentalem Bewusstsein mit ein (36 ff.). Person, Ich und "Selbst bzw. Seele"³ (53 f.) werden dabei, trotz Berücksichtigung von Kant, in unüberhörbarem Anklang an die alte rationale Ontologie als reale, quasi substantielle Entitäten (34, 50) ausgelegt. Problematisierungen und Relativierungen der Ich- und Bewusstseinsphilosophie bzw. -psychologie und der entsprechenden umstrittenen Anthropologie⁴ fehlen weitgehend (48). Das Wesen des Menschen (29) und der Person (32, 54) ist v. a. von rationaler, d. h. wohl vernünftiger Natur, wenn es auch mit Aristoteles relativ nicht-dualistisch als hylemorphe Leib-Seele-Einheit zu fassen sei (29, 53). Obwohl ein primäres Fühlen sowie religiös-theologische Aspekte des Menschen thematisiert werden, berücksichtigt der Autor un- oder unterbewusste sub- oder irrationale sowie subtile und relativ überbewusste höhere überrationale Zentrierungen (z. B. Intuition) und Aspekte des Bewusstseins praktisch nicht. Neben primären (wie etwa das Proto-Selbst i. S. v. A. Damasio) und höheren rational-reflexiven Weisen des Bewusstseins oder Selbstbewusstseins einschließlich der transzendentalen Apperzeption Kants kommen also strukturell-psychologisch relevante Schichten des Un- und Unterbewussten, des Charakters u. ä. sowie subtile innere und innerste

Aspekte der menschlichen Person⁵ am Horizont eines umfassenderen Bewusstseins nicht oder nur implizit zu Wort. Dabei werden, für eher "mental-rational" orientierte Sichtweisen kennzeichnend, etwas einseitig die aktuale und objektbezogene gegenüber der zuständlichen Seite des Bewusstseins betont (37, 48).⁶ Zwar ist ein gewisses "Selbstsein" (vgl. Hügli 1995) bei der Entwicklung des Menschen nicht einfach als Illusion abzutun, wie Rager zurecht betont (49–52), doch ist der mental-rationale Ich-Raum, was eine umfassendere Selbsterkenntnis betrifft, Unzulänglichkeiten und Täuschungen ausgesetzt.⁷

Insgesamt ist es bei aller berechtigten, kenntnisreich vorgetragenen Kritik des Autors an verkürzenden naturalistischen Positionen und deren hoch-problematischen Konsequenzen für die Ethik fraglich, ob die von ihm vorgetragenen alternativen philosophischen Betrachtungsweisen, v. a. im Rückgang auf Aristoteles und Kant, hinreichen, um solche einseitig zur Weltanschauung erhobenen Reduktionismen nachhaltig zu relativieren und zu überwinden.

Der 2. Buchteil stellt sich infolge der interkulturellen Perspektive auf die Anthropologie noch komplexer dar. Auch sind darin neben neurowissenschaftlichen Erkenntnissen quantentheoretische Erwägungen zum Verhältnis von Materie und "Bewusstsein"/Geist (162), letzteres ein Leithema des Buches, einbezogen. Hinzu kommen Reflexionen über "mystische" Einheitserfahrungen. In Anbetracht der Fülle der in diesem Teil dargestellten Gehalte möchte ich mich auf eine Würdigung und problemorientierte Kritik nur einiger weniger Aspekte beschränken. Dabei gehe ich besonders auf den im Rahmen eines neuzeitlichen Menschenbildes als zentral hingestellten Begriff "Bewusstsein" ein.

Mehrfach weist von Brück auf die Notwendigkeit hin, bei einer modernen Anthropologie neben interdisziplinären auch historische Gesichtspunkte zu berücksichtigen (159, 163, 210 ff.). Dabei ist der Sache nach, wie in der neueren abendländischen Philosophie, eine Unterscheidung zwischen "histo-

5 Das betrifft die modernen Forschungen zu den sog. "veränderten Bewusstseinszuständen". Vgl. dazu z. B. Colsman (2015: 18, Anm. 9, 67 ff. bzw. Sachregister zu "Person").

6 Vgl. Thomae (1940). Mit dem Ausdruck "mental-rational" beziehe ich mich hier und im Folgenden auf das Bewusstseinsmodell des Kulturanthropologen Jean Gebser (1949). Er gebraucht diesen Begriff zur Charakterisierung einer ganzen bewusstseinsgeschichtlichen Epoche des Menschen, die im Altertum anhebt, in der Renaissance eine Blüte erlebt, aber in der Neuzeit "defiziente" Erscheinungsformen zu zeigen beginnt.

7 Vgl. im 2. Buchteil, die entsprechende Kritik des "Selbst", "ātman", im Buddhismus.

3 Die letzteren beiden Konzepte werden gleichgesetzt.

4 Dies v. a. in der 2. Hälfte des 19. Jhs.: Vergleiche dazu z. B.: Diemer (1971: 991 f.), Pongratz (1984: 362 u. passim).

risch/Historie”⁸ und “geschichtlich/Geschichtlichkeit”⁹ angedeutet (163, 183, 190). Der historische Blick habe in den Wissenschaften die Aufgabe, die Veränderlichkeit des Menschenbildes zu beweisen (159). Doch stehen die historischen Aspekte der Wissenschaft, will man nicht einer historistischen Betrachtung das Wort reden, in einem notwendigen Spannungsverhältnis zu einerseits systematischen, philosophisch bzw. modellhaft-theoretisch aufs Grundsätzliche, andererseits aufs Faktische und Phänomenale gehenden Aspekten (vgl. Wellemek 1966: 1 f., 32 f.). Eine Spannung besteht bereits wissenschaftsimmmanent infolge einer gewissen epistemischen Differenz zwischen naturwissenschaftlichen oder im engeren Sinne empirischen vs. primär historisch orientierten geisteswissenschaftlichen Ansätzen. Ein Hauptsinn des Buchprojektes ist es jedoch, dass sich zugunsten einer ausgewogenen modernen Sicht der Anthropologie und des Bewusstseins die Wissenschaften im interdisziplinären Gespräch hier aufeinander zubewegen sollen.

In konkreter existentieller Betrachtung liegen nach von Brück Grenzen einer modernen “historischen” Betrachtungsweise auch in der anthropologischen Bedeutung der “Liebe” und allem, was mit ihr zusammenhängt (163 f., ausführlich Kap. 6).

Was die historisch bedingte empirisch-wissenschaftliche Erkenntnis betrifft, so sei allerdings das Rationale das einzige Medium (163 f., 166, 294 f., 318). Dabei haben “mentale Projekte” nicht als eindeutig, sondern als offen zu gelten (164). Der häufig verwendete moderne Ausdruck “mental” bzw. “Mentales”, wohl in Anlehnung an den anglo-amerikanischen Begriff *mind* und das zugehörige Adjektiv *mental* gebildet, ist im Deutschen allerdings äquivok. Der Autor gebraucht ihn einerseits im weitesten Sinn zur Bezeichnung aller möglichen vital-seelischen, volitiven oder kognitiven sowie sogar biochemischen prozessuellen Zustände der alltäglichen Normalpsychologie (166, 170, 220 f.). Andererseits benützt er ihn im engeren Sinn nur für Kognitives oder Geistiges (164, 170, 196, 201, 300, 319).¹⁰

Manchmal identifiziert von Brück dann “mentale Prozesse”, wie Gedanken, Empfindungen und Erfahrungen, geradezu mit dem “Bewusstsein” (172), etwa wenn es darum gehen soll, zu zeigen, dass sie

mit Materiellem “korrelieren” (162).¹¹ Über solche noch als “dualistisch” zu bezeichnende neurowissenschaftliche Ansätze hinaus, beruft er sich zu gunsten eines holistischen Menschen- und Weltbildes (172, 301) auf Quantentheoretiker wie David Bohm (169) und Chris King (240), buddhistische Philosopheme (193–200, 220 ff.), Einheitsmystiker (202–209, 225–237) sowie hinduistische Einheitslehren des *Vedānta* (222 f.) und Tantrismus (245 f.).

Die entsprechende Interpretation des Buddhismus tendiert dabei allerdings manchmal, wovon auch die von ihm zitierte Studie von Hamilton (193, Anm. 35) nicht ganz frei ist, z. T. zu einem überspitzten einseitig prozessualen, phänomenalistischen oder dynamisch-aktuellen (143, 190) Verständnis von Mensch und Wirklichkeit, wie es besonders für die spätere buddhistische Scholastik (Abhidharma, v. a. der Sautrāntika-Richtung) charakteristisch ist (196). Doch, wie etwa nach der *Vaibhāṣika*-Schule, ist der äußerst schnelle Wandel der Bewusstseinszustände gegen von Brück (178) nicht auf der Ebene des gewöhnlichen menschlichen Normalbewusstseins erkennbar, sondern nur dem Yogi bei meditativ hoch entwickelter Konzentration. Obwohl der Buddhismus im Allgemeinen sicherlich prozessuale Denkweisen präferiert, lassen sich auf der Grundlage der buddhistischen Texte allerdings durchaus weniger einseitige Sichtweisen vom Menschen vertreten. Man denke an das Konstrukt einer “latenten, das bewusste Dasein verbindende psychische Strömung”¹² oder eines “(unterschwellige) Speicherbewusstseins”¹³. Der Autor weist jedoch darauf hin, dass er in seiner Studie unmöglich die differenzierten buddhistischen Lehren zum “Bewusstsein” darstellen kann (192 u. passim).

Ferner müssen, wie von Brück im Zusammenhang mit der Erörterung der mystischen Einheitserfahrung betont, selbstverständlich über das gewöhnliche Menschliche hinausgehende strukturelle Verwirklichungen des Seelisch-Geistigen oder Bewusstseins (Skt.: *citta* oder *vijñāna*) deutlich von “undifferenzierten ozeanischen Gefühlen” oder einer “vordifferenzierten, unentwickelten Ganzheit” (202) unterschieden werden,¹⁴ insofern sie potentiell oder aktual hochgradig Komplexität umgreifen (204).

8 Eher mental-rational wissenschaftlich, reflexiv relativierend.

9 Auch vorrationales Magisches und Mythisches, ferner weltanschaulich Relevantes, wie Karma, Philosophisches und überrationales “Mystisches”, einschließend. Zu ähnlichen heuristisch-methodologisch fruchtbaren Unterscheidungen vgl. z. B. das kulturanthropologische Modell Jean Gebfers (1949).

10 Siehe hierzu auch Fußnote 6.

11 Es handelt sich hier um das sog. “hard problem” der Neurophilosophie.

12 Pāli: *bhavaṅgasota*; Terminus des späten Theravāda-Abhidhamma.

13 Skt.: *ālaya-vijñāna*; Begriff des Yogācāra.

14 Vgl. dazu *mutatis mutandis* im Buddhismus, z. B. die sog. unbewussten oder wahrnehmungslosen Wesen (Skt.: *asamjnī sattva*), die einen dumpfen vierten Versenkungszustand als eine Art Pseudo-Nirvāna missverstehen.

Allerdings wäre es zu wünschen, dass der Autor neben “nicht-dualen”, aber als individuell charakterisierten mystischen Erfahrungen (200–209, 222–237) auch differenzierte phänomenologische Klassifikationssysteme kontemplativ-meditativer Versenkungsstufen stärker berücksichtigt. Denn viele Versenkungen können im Buddhismus noch durchaus bedingte Natur haben und sollten deshalb scharf von radikal über das Bedingte hinausgehenden Einheitserfahrungen unterschieden werden.¹⁵ Es wird sonst bei allen Bemühungen um Klärung leicht das Klischee befördert, dass “mystische” Erfahrungen ganz und gar eine subjektive Privatsache seien (vgl. Seite 204).

Schließlich ist es nicht unproblematisch, “Achtsamkeit”, wie der Autor nahelegt (199), im Sinne der im letzten Jahrhundert v. a. in Burma neu entwickelten Satipaṭṭhāna-Methode als “reines Beobachten” von Vorgängen zu interpretieren (s. dazu z. B. Meyer 1978). Denn der sich wandelnde geschichtliche Mensch ist, wie es bei entsprechenden Praktiken manchmal suggeriert wird, keine Tabula rasa.¹⁶

Zugunsten einer größeren Ausgewogenheit von Statik und Dynamik in der Anthropologie wäre auch hier ergänzend oder alternativ zur Vorstellung einer prozessualen Relationalität mehr Strukturelles, d. h. etwa der Gedanke der vertikalen und inneren Schichtung (204; vgl. auch Wellek 1966: 67–80) bzw. Emergenz (179, 173) mit Blick auf größere Ganzheiten, stärker zu gewichten; so etwa im Rahmen der Deutung der buddhistischen Lehre von den fünf Daseinskonstituenten¹⁷ (193 f.) oder der Vielschichtigkeit möglicher Ich-Attribuierung (/Subjektzentrierung – vgl. Colsman 1993) (188 ff.).

Was das anthropologische Thema Wahrheit und Wissen angeht, so sei noch kurz auf ein sprachphilosophisches Problem hingewiesen. Der Autor scheint mit gewissen buddhistischen Schulen z. T. ein nicht unumstrittenes (vgl. Colsman 2015: 231,

¹⁵ Vgl. auf noch “weltlicher” kontemplativer Ebene die sieben “Existenzzustände des Bewusstseins” (Skt.: *vijñānasthiti*), s. Colsman (2015: 493, Sp. 2, Sachverzeichnis).

¹⁶ Von einer möglichen sehr tiefen Erfahrung des Soseins beim Heiligen (vgl. Udāna X: 9 PTS, Bāhiya-Sutta) ist in diesem Zusammenhang nicht zu reden.

¹⁷ Skt.: *skandha*, was nicht nur reduktionistisch summativ im Sinne einer “Anhäufung/Haufen” (193), sondern auch vielschichtig bzw. organisch-holistisch im Sinne von “Zweig” interpretiert werden könnte. Gemäß der häufigen Deutung der Formel des “Entstehens in Abhängigkeit” haben bei aller Wechselseitigkeit des Konditionalnexus die strukturellen (karmischen) “seelisch-geistigen Bildekräfte” (*saṃskārāḥ*), die ihrerseits letztlich auf “Unwissenheit bzw. Unbewusstheit” (*avidyā*) beruhen, durchaus eine gewisse grundlegende Funktion für das “Wiedergeburt-Bewusstsein”.

Anm. 79, 82) nominalistisch-konventionalistisches Sprachverständnis zu favorisieren, (184, 212, 221 f.) nach dem Worte bloße Zeichen sind. Doch haben für ihn Chiffren der Transzendenz(-Erfahrung) auch eine existentiell verbindliche evokative Bedeutung (223, 225, 232, 237).

Nicht gerade überzeugend für das Wahrheitsverständnis ist es (219: Treue in Gerechtigkeit/“Die Wahrheit tun”), wenn, wie von Brück kritisch anmerkt, die Ethik bei Nāgārjuna bloß bedingt für die konventionelle noch verhüllende Ebene der Wahrheit gelten soll¹⁸ (221) und dass der tiefsinigen Einheitsmystik des Vedānta oft gar keine Lebenspraxis entsprach (288; 293, Anm. 34).

Nach reich entfalteten Ausführungen zu “Schöpfungsmythen und Evolutionstheorien in der indischen Religionsgeschichte” erörtert der Autor personale Freiheit im Zusammenhang mit der buddhistischen Karma-Lehre in Unterscheidung vom Begriff der Befreiung (Skt.: *mokṣa*; 272–280). Tiefgehend werden schließlich drei Stufen menschlicher Liebe aufgewiesen (296 ff.). Das Buch klingt aus mit einem Kapitel zur Ars moriendi, wobei besonders auch auf die differenzierte Tradition des Tibetischen Buddhismus eingegangen wird (311–317).

Insgesamt bringen die Ausführungen Michael von Brücks einen großen Reichtum von feinsinnigen Gedanken und Anregungen für eine nicht nur eurozentrisch konzipierte moderne Anthropologie.

Zitierte Literatur

Colsman, Michael

- 2015 Bewusstsein, konzenttrative Meditation und ganzheitsorientiertes Menschenbild. Beiträge zum Verstehen des Bewusstseins im Buddhismus und im integrativen Denken der Neuzeit (v. a. bei Jean Gebser und Sri Aurobindo). Bochum: FGL-Verlag. [2. Aufl.; zugl. Philos. Diss., Psychologie im Fachbereich Mathematik u. Naturwissenschaften, Universität Oldenburg 2011]
- 1993 Ein Subjektzentrierungsmodell im empirischen Kontext psychosomatischer entzündlicher Darmerkrankungen. Ein Beitrag zur Selbstkonzeptforschung. Bochum. [Unveröffentl., psychologische Diplomarbeit; Ruhr-Universität Bochum]

Diemer, Alwin

- 1971 Bewusstsein. In: J. Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1: A–C; pp. 991–992. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft. [Lizenzausg., völlig neu bearb. Ausg.]

¹⁸ Vgl. dagegen AN (Aṅguttara-Nikāya) III 87/I 231, wo zwischen äußeren vernachlässigbaren Sittenregeln und der heilskonstitutiven Sittlichkeit des edlen achtfachen Wegs unterschieden wird. Auch Nāgārjuna kennt allerdings in seinen Schriften außer der “Mūlamādhyamikākārikā” eine Fülle von ethischen Gehalten.

Gebser, Jean

1949 Ursprung und Gegenwart. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. [Schaffhausen: Novalis 1999]

Hügli, Anton

1995 Selbstsein. In: J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9: Se–Sp; pp. 520–527. Basel: Schwabe. [Völlig neubearb. Ausg. des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler]

Jaspers, Karl

1973 Philosophie. Bd. 1: Philosophische Weltorientierung. Berlin: Springer [4., unveränd. Aufl.]

Meyer, Gerhard

1978 Heutige Formen von Satipaṭṭhāna-Meditationen. Hamburg. [Diss., Universität Hamburg]

Pongratz, Ludwig J.

1984 Problemgeschichte der Psychologie. München: Francke-Verlag. [2., durchges. u. überarb. Aufl.]

Rager, Günter, und Michael von Brück

2012 Grundzüge einer modernen Anthropologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Religion, Theologie und Naturwissenschaften, 27)

Thomae, Hans

1940 Bewusstsein und Leben. *Archiv für die gesamte Geschichte der Psychologie* 105: 55–59, 542–550.

Wellek, Albert

1966 Die Polarität im Aufbau des Charakters. System der konkreten Charakterkunde. München: Francke. [3., neubearb. u. wesentl. erw. Aufl.]

zudenken. So dürften dort z. B. nur wenigen Menschen die ikonenhaft aufgestiegenen Logos von Apple, Lacoste oder Shell AG (vgl. Krichbaum 1997: 31, 92, 140) unbekannt sein. Das Logo, wie man es heute kennt, ist ein Produkt der Dienstleistungsgesellschaft und entstand beim Übergang von der sekundären zur tertiären Wirtschaftsform (Kana und Mairitsch 2006: 25).² Obgleich man Logos zu meist mit Großkonzernen und Unternehmen aus der Geschäftswelt assoziiert, weisen auch viele wissenschaftliche Institutionen solch ein Erkennungszeichen auf. In der vorliegenden Abhandlung werden die Logos sächsischer Ethnologie-Institutionen (drei Museen und ein Universitätsinstitut) vorgestellt, besprochen und einander gegenübergestellt.

Präsentation und Erklärungen zu den sächsischen Ethnologie-Logos

Das Logo des Instituts für Ethnologie in Leipzig

Das Institut für Ethnologie in Leipzig weist seit 1994 eine in einem quadratischen Feld eingefassete Spirale als Institutslogo auf (Abb. 1). Bernhard Streck, der für die Implementierung des Logos verantwortlich war, hatte zu diesem Zeitpunkt seine Professur in Leipzig angetreten und die Leitung des

2 Mit der Entstehung des Logos einhergehend kam es auch zu einer großen Ausdifferenzierung von Schrifttypen (Kana und Mairitsch 2006: 25).

Bildsymbole ethnologischer Fachgeschichte

Zu den Logos der sächsischen Ethnologie-Institutionen in Leipzig, Dresden und Herrnhut

Georg Schifko, Stephan Augustin, Giselher Blesse und Petra Martin¹

Einleitung

Logos sind heutzutage omnipräsent (Hrachovec 2006: 50) und zumindest im westlich geprägten Kulturräum aus dem Alltagsleben nicht mehr weg-

¹ Herr Augustin ist für die Darstellung des Logos vom Herrnhuter Völkerkundemuseum verantwortlich. Herr Blesse hat die Informationen zum Logo des Leipziger Völkerkundemuseums beigesteuert und Frau Martin jene zum Völkerkundemuseum Dresden.



Abb. 1: Das (ehemalige) Spiralenlogo des Instituts für Ethnologie in Leipzig.