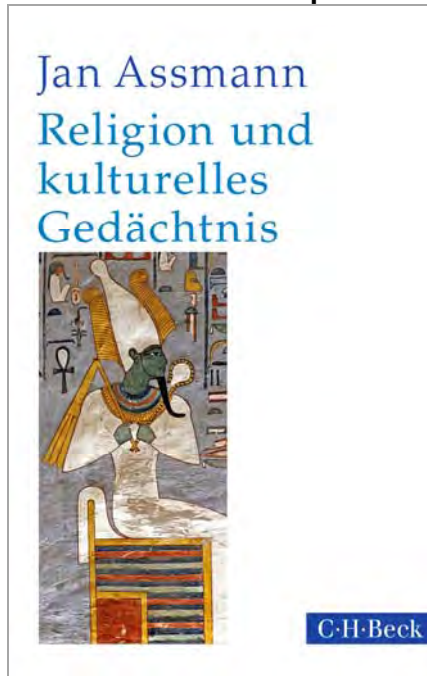


Unverkäufliche Leseprobe



Jan Assmann
Religion und kulturelles Gedächtnis

2018. 256 S.
ISBN 978-3-406-73032-0

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/25670803>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

C·H·Beck

PAPERBACK

Religiöse Traditionen sind von einer höchst erstaunlichen Stabilität. Mündliche und schriftliche Überlieferungen können trotz vielfacher gesellschaftlicher Umbrüche über Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende nahezu unverändert bewahrt werden. Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses ist ein Schlüssel zur Erklärung dieser Dauerhaftigkeit. Ohne kulturelles Gedächtnis wären individuelle und kollektive Identität nicht vorstellbar.

Der Ägyptologe Jan Assmann geht in zehn brillanten Einzelstudien dem Zusammenhang zwischen Religion und Gedächtnis nach. Die Untersuchungen zu Symbolen und Riten, mündlicher Überlieferung und Kanonbildung beschränken sich nicht auf das Alte Ägypten, sondern beziehen die Geschichte des Judentums und die gesamte Gedächtnisgeschichte des Abendlandes mit ein. Als Teil dieser Geschichte und zugleich herausragende Beiträge zur Theorie des kulturellen Gedächtnisses werden Sigmund Freuds Moses-Buch und Thomas Manns Josephs-Roman gewürdigt.

Jan Assmann ist Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Professor für allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz. Zahlreiche Forschungsaufenthalte und Gastprofessuren, etwa in Los Angeles, Wien, Paris, Jerusalem, Oxford und Chicago, belegen sein internationales Renommee. Er wurde vielfach ausgezeichnet, u.a. mit dem Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa (2016), Karl-Jaspers-Preis (mit Aleida Assmann, 2017), Balzan Preis (mit Aleida Assmann, 2017) sowie dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (mit Aleida Assmann, 2018). Bei C.H.Beck erschienen von ihm außerdem u.a. „Das kulturelle Gedächtnis“ (8. Aufl. 2018), „Exodus. Die Revolution der Alten Welt“ (3. Aufl. 2015) sowie „Achszeit. Eine Archäologie der Moderne“ (2018).

Jan Assmann

Religion und kulturelles Gedächtnis

Zehn Studien

C.H.Beck

1. Auflage. 2000
2. Auflage. 2004
3. Auflage. 2007
4. Auflage. 2017

Originalausgabe

5. Auflage. 2018
Unveränderter Nachdruck
© Verlag C.H.Beck oHG, München 2000
Satz: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Druck u. Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza
Umschlagentwurf: Konstanze Berner, München
Umschlagabbildung: Thronender Osiris. Wandmalerei im Grab Ramses' I.
(KV 16) im Tal der Könige, Theben-West, um 1290 v. Chr.,
© akg-images/James Morris
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 73032 0

www.chbeck.de

Inhalt

EINFÜHRUNG

Was ist das „kulturelle Gedächtnis“?

1. Die soziale Bedingtheit des Gedächtnisses: das kommunikative Gedächtnis	11
2. Die soziogene Kraft des Gedächtnisses: das kollektive oder Bindungs-Gedächtnis	15
3. Riten der kollektiven und konnektiven Erinnerung	20
a) <i>Das neuassyrische sarsaru-Ritual</i>	20
b) <i>Das Stammesfest der Osagen</i>	23
c) <i>Die Kanopenprozession der Osirismysterien</i>	26
4. Die kontrapräsentische Erinnerung und die normative Vergangenheit: das Deuteronomium	28
5. Die Problematik des Kollektivgedächtnisses	34
6. Das kulturelle Gedächtnis	37

ERSTES KAPITEL

Unsichtbare Religion und kulturelles Gedächtnis

1. Vorbemerkungen	45
2. Unsichtbare und sichtbare Religion im Alten Ägypten: Das „Ägyptische Dreieck“	47
3. Transformationen des kulturellen Gedächtnisses	52
a) <i>Symbolisierung und zeremonielle Zirkulation: schriftlose Gesellschaften</i>	54
b) <i>Kodifikation: der „Traditionsstrom“ in frühen Schrift- kulturen</i>	55
c) <i>Kanonisierung und Interpretation</i>	56
4. Kanonisierung als Entdifferenzierung	57

5. Schlußbemerkung: Entkanonisierung und Differenzierung des kulturellen Gedächtnisses – Wiederkehr des „ägyptischen Dreiecks“?	59
---	----

ZWEITES KAPITEL

Monotheismus, Gedächtnis und Trauma. Reflexionen zu Freuds Moses-Buch

1. Der archäologische Blick und die Hermeneutik des Mißtrauens	62
2. Kontrapräsentische Erinnerung.	67
3. Verdrängung und Trauma.	71

DRITTES KAPITEL

Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon.
Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum

1. Zwei Vorbemerkungen.	81
a) <i>Verschriftlichung</i>	81
b) <i>Kanonisierung</i>	82
2. Fünf Impulse der Kanonisierung.	83
a) <i>Die Exkarnation der Gesetze und die Erfindung einer normativen Vergangenheit</i>	83
b) <i>Die Exkarnation der Tradition</i>	87
c) <i>Kanon von oben: die persische „Reichsautorisation“ der Gesetze</i>	89
d) <i>Textgemeinschaften und Kernbibliotheken</i>	91
e) <i>Die Perhorreszierung der Idolatrie und die sprachliche Einführung</i>	96

VIERTES KAPITEL

Erinnern, um dazuzugehören. Schrift, Gedächtnis und Identität

1. Die Schrift als Prinzip der Bewahrung und der Veränderung.	101
2. Die Schrift als Speicher und Denkmal	105

3. Das konnektive Gedächtnis	108
4. Die Gedächtniskonzepte von Halbwachs und Warburg	114
5. Die zwanghafte Erinnerung, nach Freud	117

FÜNFTES KAPITEL

Kulturelle Texte im Spannungsfeld von Mündlichkeit
und Schriftlichkeit

1. Zum Begriff des Textes: Text, Überlieferung und zer- dehnte Situation	124
2. Institutionalisierungen der zerdehnten Situation	128
a) <i>Die zerdehnte Situation unter den Bedingungen der Gedächtniskultur. Fest und Ritus als mündliche Institutionalisierungsformen</i>	128
b) <i>Die zerdehnte Situation unter den Bedingungen der Schriftkultur.</i>	134
3. Kanon: die Entstehung textueller Kohärenz	142
a) <i>Zentrum und Peripherie im Traditionsstrom: die Kanonisierung der Klassiker</i>	142
b) <i>Die Stillstellung des Traditionsstroms</i>	143
c) <i>Tradition als Sinnpflege und Auslegung</i>	145

SECHSTES KAPITEL

Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien
für die Religionsgeschichte

1. Von ritueller zu textueller Kohärenz	148
2. Ritus und Immanenz: Strukturwandel des Heiligen	152
3. Ritus, Text und Geheimnis	155
4. Die Fremdsprachlichkeit der heiligen Texte	159
5. Lesemysterien und intellektuelle Rituale	162
6. Schrift und Offenbarung	164

SIEBTES KAPITEL

Officium memoriae: Ritus als Medium des Denkens

1. Kosmologie und Religion: der Fall Echnaton	167
2. Konstellative Kosmologie	170
3. Wissensformen der Welt-In-Gang-Haltung	175

ACHTES KAPITEL

Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung

1. Die „Lehre“ Thomas Manns?	185
a) <i>Annäherung</i>	185
b) <i>„Zitathaftes Leben“: die Freud-Rede von 1936</i>	188
2. Vertikale Verankerung: Mythos als geistige Lebensform	190
a) <i>Prägung</i>	190
b) <i>Vermittlung</i>	193
c) <i>Zitat und Legitimierung</i>	196
3. Das kulturelle Gedächtnis.	200
4. Hat „die Antike so gelebt?“ Fünf kritische Einwendungen aus ägyptologischer Sicht	203
a) <i>Nicht alle – vielleicht Einzelne</i>	203
b) <i>Nicht immer, sondern in bestimmten Situationen</i>	204
c) <i>In Israel anders als in Ägypten</i>	205
d) <i>Eine Rückprojektion künstlerischer Strömungen der Moderne?</i>	206
e) <i>Der Mythos von der Einheit des Menschengesistes</i>	207

NEUNTES KAPITEL

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Anhang

Anmerkungen	223
Nachweise	250
Namenregister	251
Sachregister	253

Vorwort

„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ — auf diese prägnante Formel bringt Hans Georg Gadamer seine „ontologische Wendung der Hermeneutik“.¹ Die Theorie des kulturellen Gedächtnisses, die auf so etwas wie eine „ontologische Wendung der Überlieferung“ hinausläuft, ließe sich auf die Formel bringen: „Sein, das erinnert werden kann, ist Text.“ Sprache ist Gespräch, Verständigung, Mitteilung, Kommunikation. Text dagegen konstituiert sich im Rückgriff auf vorgängige Kommunikation. Hier ist immer Vergangenheit im Spiel. Das Gedächtnis überbrückt den Abstand zwischen damals und jetzt. Der Bote erinnert sich der Botschaft, die er dem Empfänger zu überbringen hat, der Greis erinnert sich der Lehren seines Großvaters, um sie nun, angereichert durch eigene Erfahrung, seinem Enkel weiterzugeben. So entstehen „Texte“. Sprachliche Kommunikation ereignet sich in der Situation des Gesprächs, Texte dagegen entstehen in der „zerdehnten Situation“ der Überlieferung.² Das Bedürfnis nach Überlieferung ist so groß, daß die Menschheit schon früh zu allen möglichen Gedächtnisstützen und Notationssystemen greift, um spätere Rückgriffe zu ermöglichen. Daraus entwickelt sich die Schrift, die den Fundus des Erinnerbaren sprunghaft zu riesigen und nicht mehr zu überschauenden Archiven oder „Erinnerungsräumen“³ ausweitet. Die Hermeneutik konzentriert sich auf die Rolle des Verstehens im Rückgriff auf den Text des erinnerbaren Seins, die Theorie des kulturellen Gedächtnisses dagegen fragt nach den Konstitutions- und Überlieferungsbedingungen dieses Textes selbst. Sie macht auf die Rolle der Vergangenheit aufmerksam in dem, was als Gespräch und Verständigung unsere Welt konstituiert, und fragt, in welchen Formen die Vergangenheit sich unseren Rückgriffen darbietet und aus welchen Motiven sich diese Rückgriffe speisen. Im Rahmen der Sprachlichkeit unseres Weltverhältnisses, wie es die Hermeneutik erschlossen hat, untersucht die Theorie des kulturellen Gedächtnisses die Textualität der Vergangenheit. Wenn die Hermeneutik den Menschen als verstehen-

des Wesen definiert, dann definiert die kulturelle Gedächtnisforschung dieses verstehende Wesen als ein erinnerndes Wesen. Gadamer selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, daß alles Verstehen sich aus einem Vorverständnis speist, das aus der Erinnerung kommt.

Die zehn in diesem Band zusammengestellten Studien beruhen auf Vorträgen und Aufsätzen der letzten sieben Jahre und versuchen, den Begriff des kulturellen Gedächtnisses und die damit verbundenen Fragestellungen von möglichst verschiedenen Seiten zu beleuchten. Dabei hat sich die Religion als ein gemeinsamer Bezugspunkt ergeben, der den einzelnen Studien bald im engeren, bald im weiteren Sinne zugrundeliegt. Alle älteren Arbeiten sind für diesen Band überarbeitet und z.T. erheblich umgeschrieben worden, um Überschneidungen zu vermeiden, Zusammenhänge herauszustellen und neuere Erkenntnisgewinne zu berücksichtigen. Ich danke Ernst-Peter Wieckenberg für die Anregung zu einer solchen Zusammenstellung, Ulrich Nolte für die sorgfältige Durchsicht des Ganzen, die auch die letzten noch vorhandenen Wiederholungen aufgespürt hat, sowie Silke Möller für die sorgfältige und intelligente Registererstellung.

Heidelberg, im Februar 2000

Jan Assmann

EINFÜHRUNG

Was ist das „kulturelle Gedächtnis“?

1. Die soziale Bedingtheit des Gedächtnisses: das kommunikative Gedächtnis

Unser Gedächtnis hat eine zweifache Basis: eine neuronale und eine soziale. Ohne die neuronalen Voraussetzungen ist ein Gedächtnis unmöglich, Verletzungen der neuronalen Basis können das Gedächtnis schädigen, ja zerstören. Etwas genau Entsprechendes hat Maurice Halbwachs schon vor 75 Jahren für die soziale Basis behauptet.⁴ In seinen Büchern über die sozialen Rahmen des Gedächtnisses und das kollektive Gedächtnis hat er die These aufgestellt, daß unser Gedächtnis sich nur im Umgang mit anderen entwickelt. Von dieser sozialen Basis des Gedächtnisses möchte ich ausgehen, um dann noch einen Schritt darüber hinauszugehen und eine kulturelle Basis zu postulieren, denn erst damit verstehen wir die Jahrtausende umfassende Zeittiefe, in der sich der Mensch als ein Gedächtnis-Wesen verankert.

Halbwachs zufolge ist das Gedächtnis ein soziales Phänomen. Es wächst von außen in uns hinein. Die neuronale Basis ist so etwas wie die „Hardware“ des Gedächtnisses, sie kann schwächer oder stärker entwickelt sein, und wir können sie durch Training individuell perfektionieren. Aber womit sich diese Anlagen füllen und wie sie verwaltet werden, bestimmt sich durch unseren Umgang mit anderen, durch Sprache, Handeln, Kommunikation und affektive Bindungen an die Konstellationen des sozialen Lebens. Das Gedächtnis ist wie Bewußtsein, Sprache und Persönlichkeit ein soziales Phänomen, und indem wir uns erinnern, steigen wir nicht nur in die Tiefen unseres ureigensten Innenlebens hinab, sondern bringen eine Ordnung und eine Struktur in dieses Innenleben, die gesellschaftlich bedingt sind und uns mit der sozialen Welt verbinden. Jeder Bewußtseinsakt ist sozial vermittelt, und nur im Traum lockert sich dieser strukturierende Zugriff, den die soziale Welt auf unser Innenleben hat.

Innerhalb dessen, was an Erinnerung in uns hineinwächst und sich in uns aufbaut, unterscheidet man zwei verschiedene Gedächtnisarten: das episodische und das semantische Gedächtnis, oder das Erfahrungs- und das Lerngedächtnis.⁵ Das episodische Gedächtnis bezieht sich auf unsere Erlebnisse und Erfahrungen, das semantische Gedächtnis dagegen auf alles, was wir gelernt und uns eingeprägt haben. Es heißt „semantisch“, weil es mit Sinn und Bedeutung zusammenhängt. Es fällt schwer, sich sinnlose Daten, z.B. Seiten des Telefonbuchs einzuprägen. Das schaffen nur Menschen, die mit einem „photographischen“ Gedächtnis begabt sind. Dieses wiederum geht oft mit Sozialisationsstörungen wie z.B. Autismus einher. Das verweist uns auf den engen Zusammenhang zwischen Sinn und Gesellschaft. Das semantische Gedächtnis ist eminent sozial, das „photographische“ Gedächtnis dagegen ist ein Sonderfall, der von der sozialen Basis abgekoppelt ist. Ebenso vom sozialen Leben unabhängig erscheint auf den ersten Blick das episodische Gedächtnis. Wir können uns an Erlebnisse erinnern, die keine anderen Menschen einbeziehen und die wir niemandem erzählt haben, mit denen wir also „allein sind“. Aber auch das episodische Gedächtnis ist zu großen Teilen sinnhaft strukturiert. Vielleicht kann man, was diese Struktur angeht, noch eine weitere Unterscheidung treffen, und zwar zwischen einem eher visuell organisierten szenischen und einem eher sprachlich organisierten narrativen Gedächtnis. Das szenische Gedächtnis ist eher sinnfern und inkohärent, das narrative Gedächtnis dagegen ist eher sinnhaft und kohärent aufgebaut, und es sind diese konnektiven Strukturen, die im Sinne von Maurice Halbwachs sozial vermittelt sind. Mit diesen Unterscheidungen hängt auch die von Marcel Proust eingeführte zwischen einer willkürlichen und einer unwillkürlichen Erinnerung zusammen. Das szenische Gedächtnis steht der unwillkürlichen Erinnerung näher und reicht in tiefere, bewußtseinsfernere Schichten der Persönlichkeit hinab als das narrative Gedächtnis. Diese Unterscheidungen bilden freilich keine unüberschreitbaren Grenzen. Im Gegenteil findet innerhalb der Persönlichkeit ständig ein lebhafter Grenzverkehr statt. Durch Prozesse der Artikulation werden ständig Bestände des szenischen und des unwillkürlichen Gedächtnisses ins narrative und willkürliche, d.h. bewußte Gedächtnis überführt, und durch Vergessen und Verdrängen geraten

Bestände des bewußten Gedächtnisses in den Hintergrund des unbewußten Seelenlebens. Sicher geht Halbwachs zu weit mit seiner These, ein in völliger Einsamkeit aufwachsender Mensch besäße gar keine Erinnerungen. Man darf aber annehmen, daß sein narratives Gedächtnis schwach entwickelt ist und ein solcher Mensch Schwierigkeiten haben wird, zwischen geträumten, halluzinierten und erlebten Szenen zu unterscheiden. Auf der anderen Seite aber leuchtet ein, daß der sinngebende und strukturierende Einfluß unseres gesellschaftlichen Lebens mit seinen Normen und Werten, seinen Bestimmungen von Sinn und Wichtigkeit auch in unsere privatesten Erinnerungen hineinwirkt.

Daher ist es schwierig oder geradezu unmöglich, zwischen einem „individuellen“ und einem „sozialen“ Gedächtnis zu unterscheiden. Das individuelle Gedächtnis ist als solches eminent sozial, ebenso wie Sprache und Bewußtsein überhaupt. Ein im strikten Sinne individuelles Gedächtnis wäre so etwas wie eine Privatsprache, die nur man selber versteht, also ein Sonderfall, eine Ausnahme. Aleida Assmann und ich haben daher für den von Halbwachs herausgestellten sozialen Aspekt des individuellen Gedächtnisses den Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses“ geprägt. Dieses Gedächtnis gehört in den Zwischenbereich zwischen Individuen, es bildet sich im Verkehr der Menschen untereinander heraus. Dabei spielen die Affekte die entscheidende Rolle. Liebe, Interesse, Anteilnahme, Gefühle der Verbundenheit, der Wunsch dazuzugehören, aber auch Haß, Feindschaft, Mißtrauen, Schmerz, Schuld und Scham geben unseren Erinnerungen Prägnanz und Horizont. Ohne Prägnanz würden sie sich nicht einprägen, ohne Horizont besäßen sie keine Relevanz und Bedeutung innerhalb einer bestimmten kulturellen Welt. Für ein funktionierendes kommunikatives Gedächtnis ist das Vergessen ebenso wichtig wie das Erinnern. Deshalb ist es nicht „photographisch“. Erinnern heißt, anderes in den Hintergrund treten lassen, Unterscheidungen treffen, vieles ausblenden, um manches auszuleuchten. So kommen Horizont und Perspektive in individuelle Erinnerungsräume, und diese Perspektiven sind affektiv vermittelt. Affektive Leere dagegen besagt inhaltliche Beliebigkeit. Erst durch die affektiv besetzten Formen der Kommunikation kommt Struktur, Perspektive, Relevanz, Prägnanz und Horizont in das Gedächtnis. Das gilt für das narrative, ganz besonders

aber für das szenische Gedächtnis. Die Bilder und Szenen prägen sich ausschließlich durch ihre emotionale Prägnanz dem Gedächtnis ein, während beim narrativen Gedächtnis zu den emotionalen noch interpretative Faktoren hinzutreten müssen.

Ebenso wie die neuronale kennt auch die kommunikative Basis des Gedächtnisses ihre Störungen und Pathologien. Am bekanntesten sind in den letzten Jahren die Fälle falscher Erinnerungen („false memory“) geworden, etwa wenn in der psychoanalytischen Behandlung Erinnerungen an frühkindliche Traumatisierungen (z.B. sexueller Mißbrauch) auftauchen, die sich bei näherer Nachprüfung als „Konfabulationen“ von Klient und Analytiker erweisen.⁶ Den spektakulärsten Fall einer solchen Konfabulation bilden die preisgekrönten, in viele Sprachen übersetzten Kindheitserinnerungen von Benjamin Wilkomirski alias Bruno Dössekker. Dössekker, der nach den Recherchen von Daniel Ganzfried 1941 in der Schweiz als uneheliches Kind geboren und später von der Familie Dössekker adoptiert wurde, lebt im Glauben, seine frühe Kindheit in den Lagern von Majdanek und Auschwitz verbracht zu haben. Sein unter dem Titel „Bruchstücke“ veröffentlichtes Buch artikuliert einzelne Szenen unvorstellbarer Grausamkeit unter weitgehender Vermeidung narrativer Kohärenz. Dadurch entziehen sich diese Erinnerungen den Gesetzen kommunikativer Plausibilität, ohne doch den Anschein des Authentischen zu verlieren. Dössekkers Erinnerungen besitzen keine historische Wahrheit, aber sein Buch ist dennoch keine „Fälschung“, da er offenbar in diesen „erinnerten“ Szenen die einzig stimmige Aitiologie seines Selbstbildes mit all seinen Brüchen und Widersprüchen erblickt.⁷

Offenbar handelt es sich bei Wilkomirski um einen besonders schweren Fall von Gedächtnisstörung, der uns – darin liegt das Interesse dieses Falls – nachdrücklich auf die soziale und affektive Dimension des Gedächtnisses verweist. Wenn die Erinnerungen über affektive Bindungen von außen in uns hineinwachsen, wächst eben vieles in uns hinein, was das kollektive Leben bewegt, z.B. der Holocaust, die Schrecken der Vergangenheit, sodaß jemand offenbar allen Ernstes glauben kann, etwas erlebt zu haben, was er in Wahrheit nur gehört, gelesen und über kollektive und kommunikative Prozesse in sich aufgenommen hat. Wilkomirski erinnert sich an eine Kindheit, die er nie erlebt hat, um innere Pro-

bleme zu externalisieren, auf die Gesellschaft und die Geschichte abzuwälzen, aber sicher auch, weil er dazugehören will zu der Gruppe der Opfer und Zeitzeugen, die von diesen Greueln Zeugnis ablegen kann und daher gegenwärtig im Zentrum gesellschaftlicher Aufmerksamkeit und Anteilnahme steht. Etwas von diesem Wunsch nach Aufmerksamkeit und Zugehörigkeit ist bei jeder Erinnerung lebendig. Die Sozialisation ermöglicht uns nicht nur, uns zu erinnern, sondern unsere Erinnerungen ermöglichen uns auch umgekehrt, uns zu sozialisieren. Sozialisation ist nicht nur eine Grundlage, sondern auch eine Funktion des Gedächtnisses. Man kann geradezu von einem „Bindungsgedächtnis“ sprechen.

2. Die soziogene Kraft des Gedächtnisses: das kollektive oder Bindungs-Gedächtnis

Der Theoretiker des Bindungsgedächtnisses ist Friedrich Nietzsche. So wie Halbwachs gezeigt hat, daß der Mensch Bindungen braucht, um ein Gedächtnis auszubilden und sich erinnern zu können, hat Nietzsche gezeigt, daß der Mensch ein Gedächtnis braucht, um sich binden zu können. Dabei denkt Nietzsche allerdings nicht an das selbstregulative, diffuse „kommunikative“ Gedächtnis, das Halbwachs beschrieb, bei dem Erinnern und Vergessen zusammenspielen. Nietzsche postuliert demgegenüber ein anderes, spezielles Gedächtnis, das er „das Gedächtnis des Willens“ nennt und bei dem, wie er schreibt, „für bestimmte Fälle das Vergessen ausgehängt wird“, für die Fälle nämlich, wo ein Versprechen abgegeben werden soll. Nietzsche nimmt den Fall des Versprechens *paris pro toto* als paradigmatisch für das gesamte Gebiet der sozialen Bindungen. Bindungen eingehen zu können, setzt Verantwortung, Zurechnungsfähigkeit und Zuverlässigkeit voraus. Am Leitfaden des „Obligationenrechts“ entwickelt Nietzsche seinen Begriff des Kulturmenschen, das „berechenbare Individuum“, das auch morgen noch weiß, was es gestern versprochen hat. Das „Gedächtnis des Willens“ beruht auf dem Entschluß, das einmal Gewollte fort und fort zu wollen. Dieses Gedächtnis ist in der Natur nicht vorgesehen; der Mensch hat es sich „angezüchtet“, um im kulturellen Konstrukt der Gesellschaft leben zu können.⁸

Nietzsche blickt dabei einseitig auf den zwanghaften, ja gewalttätigen Aspekt des Kulturationsprozesses, der „Züchtung“ des Menschen zum Mitmenschen. Wie Halbwachs sträubt sich auch Nietzsche – das wird in seinen weiteren Ausführungen, auf die wir im 4. Kapitel näher eingehen werden, geradezu überdeutlich – gegen den Übergang aus dem Körperlichen, Neuronalen und Affektiven, ins rein Symbolische. Nur diejenigen Symbole läßt er gelten, die über Gefühle, d.h. Schmerz, unmittelbar körperlich einschreibbar sind. Alle Beispiele, die er für seine ebenso archaische wie zeitlose Mnemotechnik anführt – Opfer, Martern, Pfänder, Kulte –, sind Symbole und symbolische Handlungen. Aber sie üben ihre Macht über die Grausamkeit aus und nicht über eine ihnen irgend einwohnende Überzeugungskraft. Religionen sind Systeme von Grausamkeiten, anders ist für Nietzsche der Zwang nicht zu erklären, den sie auf die menschliche Seele ausüben. „Nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis.“

Nietzsches Einschätzung der Religion erinnert an Freud, der in der Religion eine kollektive Zwangsneurose sah. Dieser Zwang kam für ihn aus verdrängten, unbewußt gewordenen Wahrheiten, die mit der Gewalt der Wiederkehr des Verdrängten aus dem Unbewußten wirken und das Bewußtsein heimsuchen. Aber Freud meint damit nicht mehr Nietzsches Bindungsgedächtnis. Er macht den Schritt in die Zeittiefe der Diachronie und möchte transgenerationale Übertragungen erklären, die bis in die Urgeschichte der Menschheit zurückreichen. Aber auch Freud besteht genau wie Halbwachs und Nietzsche auf der Grenze des Körpers und weigert sich, sie in Richtung auf die Kultur, ihre symbolischen Formen und Archive, zu überschreiten. Auch für ihn ist Gedächtnis körperliche Einschreibung. Was bei Nietzsche der Schmerz, die nie vernarbende Wunde, das ist bei Freud das Trauma. Beide entwickeln einen Begriff des kollektiven Gedächtnisses, verankern ihn aber auf eine sehr unmittelbare Weise im Körperlich-Seelischen und sind offenkundig nicht gewillt, den Begriff des Gedächtnisses in den Bereich des nur noch symbolisch Vermittelten hinein auszudehnen. Anders als über körperliche und seelische „Einschreibungen“ ist für sie die Gedächtnisfunktion der Kultur nicht zu erklären. Auch hier ist ein Reduktionismus am Werk, der die Dynamik auch der kollektiven und kulturellen Erinnerung partout auf die Körpergrenzen des Individuums beschränken will.

Auch Nietzsches pessimistische Sicht der Kultur findet sich bei Sigmund Freud wieder, besonders in seiner Schrift vom Unbehagen in der Kultur. Die Kultur, verstanden als ein System von Werten und Normen, Regeln und Riten, erscheint als eine Art Zwangsjacke, dazu bestimmt, das Individuum auf ihre Ziele und Funktionen hin abzurichten und zurechtzustutzen. Was dabei vollkommen unterbelichtet blieb, ist der ermöglichende Aspekt der Kultur, die ja nicht nur verstümmelt und zurechtstutzt (wofür die jüdische Beschneidung immer als das sinnfälligste Symbol gilt – und die Bibel selbst spricht ja bereits von der „Beschneidung des Herzens“), sondern die auch (und man möchte sagen: vor allem) Lebensformen ausbildet, Möglichkeiten erschließt, in die hinein sich der einzelne investieren und verwirklichen kann. So geht Nietzsche darüber hinweg, daß dem Interesse der Gesellschaft, das Individuum ihren Zwecken zu unterwerfen, auf Seiten des Individuums der natürliche (und in Nietzsches Augen banale) Wunsch entspricht, dazuzugehören und eine soziale Identität auszubilden. Das Bindungsgedächtnis hat aber seine Wurzeln in einem Zugehörigkeitsstreben des Menschen, seinem Wesen als *zoon politikon*, das nicht schwächer sein muß als die korrespondierenden normativen und formativen Zwänge, die die „Kultur“ auf das Individuum ausübt.

Neben dem individuellen Bindungsgedächtnis gibt es das Kollektivgedächtnis im eigentlichen und emphatischen Sinne, besteht seine Aufgabe doch vor allem darin, eine kollektive Identität zu vermitteln. In dieses Gedächtnis schreibt sich die Gesellschaft ein mit ihren Normen und Werten und formt im Einzelnen jene Instanz, die Freud das Über-Ich genannt hat und die man traditionell als „Gewissen“ bezeichnet. In seiner Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels hatte Martin Walser gesagt: „Mit seinem Gewissen ist jeder allein“, und sich jedes fremde Hineinreden verboten in die Formen, in denen er mit seiner eigenen und der deutschen Vergangenheit umgeht. Dabei ist gerade das Gewissen die Instanz, in der ihm die Gesellschaft mit ihren Forderungen entgegentritt und unliebsame Erinnerungen anmahnt.

Das Kollektivgedächtnis ist besonders anfällig für politisierte Formen der Erinnerung. Das hat Aleida Assmann anhand der Debatte gezeigt, die sich im Anschluß an die erwähnte Rede Martin Walsers entsponnen hat.⁹ Hier geht es um die Beschwörung

der Geschichte zum Zwecke der Einschwörung auf gemeinsame politische Ziele mit Hilfe einprägsamer Formeln wie „Erinnere, was Amalek dir angetan hat“, „Masada darf nie wieder fallen!“, „REM[ember] 1690“ (die Schlacht am Boyne zwischen Protestanten und Katholiken in Nordirland), „Nie wieder Auschwitz“, „Kosovo“ (die Schlacht auf dem Amselfeld 1389). Das sind die antagonistischen, unversöhnlich einander gegenüberstehenden Erinnerungen der Sieger und der Verlierer, der Opfer und der Täter. Denkmalsetzungen, Gedenktage mit entsprechenden Feiern und Riten (z.B. Kranzniederlegungen), Fahnen, Lieder und Slogans sind typische Medien dieser Gedächtnisform.

Der politische Totenkult spielt hier eine besonders tragende Rolle.¹⁰ Dieses Gedächtnis kann so kurzlebig sein wie das politische Kollektiv, das sich seiner bedient (wer kennt noch die Erinnerungsparolen der Nazizeit?), aber auch sehr langlebig, wie die Schlacht auf dem Amselfeld 1389, der Fall der Feste Masada 73 n. Chr. und die Schurkerei Amaleks beim Auszug aus Ägypten zeigen.¹¹

Hier wird ein Gedächtnis „gemacht“, wie Nietzsche sagt. Das baut sich nicht autopoietisch auf, wie das kommunikative Gedächtnis, und vergeht nicht im Rhythmus von drei Generationen. Manchmal verschwindet es nach zwölf Jahren, manchmal überdauert es Jahrtausende. Es ist keine körperliche Wunde, die nicht aufhört wehzutun, und es ist keine Gedächtnisspur in der „archaischen Erbschaft“ der Seele. Es ist eine Sache des Kollektivs, das sich erinnern will, und des Einzelnen, der sich erinnert, um dazuzugehören. Und dazu bedienen sich beide, das Kollektiv und der Einzelne, des Archivs der kulturellen Traditionen, des Arsenal der symbolischen Formen, des „Imaginaires“ der Mythen und Bilder, der „Großen Erzählungen“, der Sagen und Legenden, Szenen und Konstellationen, die nur immer im Überlieferungsschatz eines Volkes lebendig oder reaktivierbar sind.

Daher müssen wir uns von dem Reduktionismus freimachen, der das Phänomen des Gedächtnisses partout auf den Körper, die neuronale Basis des Bewußtseins und die Idee einer biologisch vererbaren Tiefenstruktur der Seele beschränken will. Unser Gedächtnis hat nicht nur eine soziale, sondern auch eine kulturelle Basis. Damit komme ich zu dem, was wir, d.h. Aleida Assmann und ich, das „kulturelle Gedächtnis“ nennen.

Mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses gehen wir noch einmal einen großen Schritt hinaus über das Individuum, das doch allein ein Gedächtnis im eigentlichen Sinne hat. Weder die Gruppe, noch gar die Kultur „hat“ in diesem Sinne ein Gedächtnis. So zu reden, wäre eine unzulässige Mystifikation. Nach wie vor ist der Mensch der einzige Träger des Gedächtnisses. Worum es geht, ist die Frage, in welchem Umfang dieses einzelne Gedächtnis sozial und kulturell determiniert ist. Halbwachs tat den Schritt aus der Innenwelt des Subjekts heraus in die sozialen und affektiven Rahmenbedingungen des Gedächtnisses, weigerte sich aber, auch zu den symbolischen und kulturellen Gedächtnisrahmen vorzudringen. Für ihn war das eine unüberschreitbare Grenze. Gedächtnis war für ihn immer *mémoire vécue*, lebendiges, verkörpertes Gedächtnis. Was jenseits dieser Grenze lag, nannte er „Tradition“ und stellte es dem Gedächtnis gegenüber. Aber läßt sich diese Unterscheidung wirklich halten? Wird nicht auch Tradition ständig verkörpert?

Was die Kommunikation für das kommunikative, das ist die Tradition für das kulturelle Gedächtnis. In ihrem Buch *Zeit und Tradition* hat Aleida Assmann Kommunikation und Tradition folgendermaßen gegenübergestellt: „Tradition läßt sich als ein Sonderfall von Kommunikation auffassen, bei dem Nachrichten nicht wechselseitig und horizontal ausgetauscht, sondern vertikal entlang einer Generationslinie weitergegeben werden.“¹² So läßt sich das kulturelle Gedächtnis auch als ein Sonderfall des kommunikativen Gedächtnisses verstehen. Es hat eine andere Zeitstruktur. Wenn wir den typischen Dreigenerationen-Zeitrahmen des kommunikativen Gedächtnisses als einen synchronen Erinnerungsraum auffassen, dann bildet das kulturelle Gedächtnis anhand weit in die Vergangenheit zurückreichender Überlieferungen eine diachrone Achse.

Das Zusammenspiel von Symbolik und Erinnerung ist ein ständiger Prozeß, der sich auf allen Ebenen abspielt. Das gilt insbesondere für das „Gedächtnis des Willens“. Woran wir immer denken, was wir auf keinen Fall vergessen wollen, dafür schaffen wir uns Gedächtnisstützen, vom berühmten Knoten im Taschentuch bis zum nationalen Denkmal. Solche Gedächtnisstützen sind auch die *lieux de mémoire*, Gedächtnisorte, an die sich die Erinnerung ganzer Nations- und Religionsgemeinschaften heftet, Denk-

mäler, Riten, Feste, Bräuche, kurz: der gesamte Umfang dessen, was Halbwachs Tradition nannte und der *mémoire vécue* gegenüberstellte, läßt sich als ein System von Gedächtnisorten verstehen, ein System von Merkzeichen, das es dem Einzelnen, der in dieser Tradition lebt, ermöglicht, dazuzugehören, d.h. sich als Mitglied einer Gesellschaft im Sinne einer Lern-, Erinnerungs- und Kulturgemeinschaft zu verwirklichen. Halbwachs selbst hat in seinem letzten von ihm selbst veröffentlichten Buch (*La mémoire collective* ist 1950 posthum erschienen), der *Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* von 1941 die Grenze zwischen *mémoire vécue* und *tradition*, Kommunikation und Tradition, überschritten. Darin beschreibt er anhand von Pilgeritinerarien die christlichen *lieux de mémoire* im Heiligen Lande und zeigt, in welchem Umfang die byzantinische und westliche Erinnerungspolitik von theologischen Voraussetzungen bestimmt war. In dieser Arbeit wendet Halbwachs selbst den Gedächtnisbegriff auf Denkmäler und Symboliken aller Art an und zeigt das unauflöbliche Ineinander von Erinnerung und Symbolik.

Bei dieser Ausweitung des Gedächtnisbegriffs aus dem Raum des Psychischen in den Raum des Sozialen und der kulturellen Überlieferungen handelt es sich nicht um Metaphorik. Genau dieses Mißverständnis der Begriffe „kollektives“ und „kulturelles Gedächtnis“ hat das Verständnis der kulturellen Dynamik bisher stark behindert.¹³ Es geht nicht um die (illegitime) Übertragung eines individualpsychologischen Begriffs auf soziale und kulturelle Phänomene, sondern um die Interaktion zwischen Psyche, Bewußtsein, Gesellschaft und Kultur.

3. Riten der kollektiven und konnektiven Erinnerung

a) *Das neuassyrische sarsaru-Ritual*

In den assyrischen Staatsarchiven aus Ninive findet sich ein Text, der sich auf ein kollektives Gedächtnisritual bezieht. Ganz im Sinne von Nietzsche geht es hier darum, ein „Gedächtnis zu machen“, und zwar den Untertanen und Vasallen des assyrischen Reichs, die von König Asarhaddon auf den zum Thronfolger bestimmten Assurbanipal vereidigt werden. Das Ritual basiert auf

der Erfahrung, die für Halbwachs entscheidend war: der Abhängigkeit der Erinnerung von sozialen und vor allem auch lokalen Rahmenbedingungen. Die Untertanen und Vasallen sind in die Hauptstadt gekommen, um ihren Eid zu leisten; hier, wo alles sie an die Macht des Großkönigs erinnert, werden sie diesen Eid gewiß nicht vergessen. Wenn sie aber erst einmal in ihre Städte heimgekehrt sind, werden diese übergeordneten politischen Bindungen und Verpflichtungen in den Hintergrund treten, verblasen und aus der Erinnerung verschwinden. Diesen Gedächtniswund durch Rahmenwechsel gilt es zu verhindern. Zu diesem Zweck wird ein Erinnerungsritual eingesetzt, das periodisch wiederholt werden soll zur Auffrischung der Erinnerung.

Wasser aus einem sarsaru-Krug gab sie (Ishtar von Arbela) ihnen zu trinken,
ein Trinkgefäß von einem Seah (= ca. 6 Liter) füllte sie mit Wasser aus dem sarsaru-Krug und gab es ihnen, (indem sie) so (sagte):
In Eurem Herzen werdet ihr sprechen, (nämlich) so: Ishtar, eine „Enge“ ist sie!
So: Gehen werdet ihr in eure Städte (und) in eure(n) Bezirke(n) werdet ihr Brot essen,
und vergessen werdet ihr diese eidliche Vereinbarungen [das gleiche Wort, das für die Vasallenverträge verwendet wird].
So: Von diesem Wasser werdet ihr trinken und ihr werdet euch wieder erinnern und werdet beachten diese eidlichen Vereinbarungen, die ich wegen Asarhaddon gesetzt habe.¹⁴

Rituale inszenieren das Zusammenspiel des Symbolischen und des Körperlichen. Das Wassertrinken ist ein sehr bildkräftiges Symbol für die Wiedereinverleibung einer Erinnerung, die in Vergessenheit geraten oder in Gefahr ist, in Vergessenheit zu geraten, und daher in das Merkzeichen einer symbolischen Inszenierung eingelagert wurde. Worauf uns dieses Beispiel hinweist, ist der kontrapräsentische Charakter des Bindungsgedächtnisses. Das Bindungsgedächtnis hat einen normativen, verpflichtenden Charakter. Es verpflichtet den Einzelnen dazu, auch morgen noch als derselbe zu den Bindungen zu stehen, die er heute eingegangen ist. Morgen aber können sich die Rahmenbedingungen der Erin-

nerung derart verändert haben, daß nichts mehr an die eingegangene Bindung erinnert und an das Interesse, aus dem heraus sie eingegangen wurde. Die Erinnerung verschwindet, weil sie in der neuen Gegenwart keine Stütze mehr hat. Sie muß also gegen diese neuen Rahmenbedingungen durchgesetzt werden, in denen sie nicht mehr naheliegt, sondern in weite Ferne gerückt und fremd bzw. unbequem geworden ist. Auf diese Unbequemlichkeit des Bindungsgedächtnisses kam es ja Nietzsche vor allem an. Sie resultiert aus dem Gegensatz, in dem die zu erinnernden Verpflichtungen zu den Interessenlagen einer zukünftigen Gegenwart stehen.

Der Fall des Asarhaddon und seines Wasserrituals läßt sich verallgemeinern. Weite Bereiche des kulturellen Lebens, vor allem aber alles, was zur Religion gehört, haben die Aufgabe, eine Erinnerung lebendig zu erhalten, die im Alltagsleben keine Stütze findet. Religiöse Riten sind zweifellos das älteste und ursprünglichste Medium des Bindungsgedächtnisses, wobei es hier um Bindungen und Gemeinschaften geht, die die Welt der Toten und Geister einbeziehen. Das wollen wir im folgenden an einigen Beispielen erläutern.

Der zugleich kollektive und „konnektive“, bindende Charakter der Erinnerung kommt besonders anschaulich in den englischen Wörtern „re-membering“ und „re-collecting“ zum Ausdruck. Sie evozieren die Vorstellung des Wieder-Zusammenfügens von „Gliedern“ (re-membering und dis-membering) und der Wieder-Einsammlung (re-collection) des Verstreuten und interpretieren Erinnerung daher als Wiederherstellung eines verlorenen Zusammenhangs. Besser kann man das, worum es dem Bindungsgedächtnis geht, nicht veranschaulichen. Damit sind kulturelle Anstrengungen gemeint, die Zusammenhang herstellen und Zusammengehörigkeit befestigen wollen. Ebenso wie von einem „kollektiven“ kann man daher auch von einem „konnektiven“ Gedächtnis sprechen. Wenn Kollektive „sich erinnern“, vergewissern sie sich einer verbindenden, „konnektiven“ Semantik, die sie „im Inneren zusammenhält“ und ihre einzelnen „Glieder“ (members) wieder in die Perspektive einer gemeinsamen Orientierung integriert. Wo immer sich Menschen zu größeren Verbänden zusammenschließen, entwickeln sie eine konnektive Semantik und zugleich mit ihr Formen der Erinnerung, die über die Generatio-

nenfolge hinweg eine gemeinsame Identität und Orientierung stabilisieren sollen.

b) Das Stammesfest der Osagen

Diese Erinnerung muß sich keineswegs immer auf die Vergangenheit beziehen. Stammeskulturen gewinnen ihre konnektive Semantik typischerweise nicht aus dem Bezug auf die Geschichte, sondern ganz im Gegenteil aus dem Bezug auf eine zeitenthobene, kosmische Ordnung. Der große französische Strukturalist und Ethnologe Claude Lévi-Strauss hat diesen Antagonismus als den Unterschied zwischen „heißen“ und „kalten Gesellschaften“ bestimmt. Nach Lévi-Strauss haben die „heißen Gesellschaften ihre Geschichte (leur devenir historique) verinnerlicht, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen.“ Sie schöpfen aus dem Bezug auf ihre vergangene Geschichte die Dynamik, die sie zur Gestaltung ihrer zukünftigen Geschichte befähigt. Sie erinnern ihre Geschichte, um Geschichte zu haben und Geschichte zu machen. Sie leben in der Geschichte dank der Spezifik ihrer kulturellen Erinnerung.

Die kalten Gesellschaften dagegen leben nicht einfach außerhalb der Geschichte, sondern sie halten geradezu die Geschichte draußen, sperren sie aus, vermeiden es, Geschichte zu haben, und zwar indem sie danach streben, „mittels der Institutionen, die sie sich geben, auf eine quasi automatische Weise die Auswirkungen auszulöschen, die die geschichtlichen Faktoren auf ihr Gleichgewicht und ihre Kontinuität haben könnten.“ Sie scheinen „eine besondere Weisheit erworben oder bewahrt zu haben, die sie veranlaßt, jeder Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, verzweifelt Widerstand zu leisten.“¹⁵ Mit dem, was Lévi-Strauss „Kälte“ nennt, ist also nicht ein Fehlen von etwas gemeint, sondern eine positive Leistung, die einer besonderen „Weisheit“ und speziellen „Institutionen“ zugeschrieben wird. Kälte ist nicht der Nullzustand der Kultur, sie muß erzeugt werden. Die Ausblendung von Geschichte und die Erzeugung kultureller „Kälte“ ist genauso eine Funktion des „konnektiven“ Gedächtnisses wie umgekehrt die Bezugnahme auf die Vergangenheit. Wir verstehen die Eigenart der geschichtlichen, vergangenheitsbezogenen oder „heißen“ Form nur, wenn

wir sie in Gegenüberstellung zur antgeschichtlichen, „kalten“ Form betrachten. Diese läßt sich an einem Beispiel veranschaulichen, das der Ethnologe und Indianerforscher Werner Müller von dem nordamerikanischen Indianer-Stamm der Osagen berichtet hat:

Das sichtbarste und greifbarste Signum des Kosmos ist für die Osagen der Zeltring. Für gewöhnlich üben sie diese Aufstellung der Tipis während der jahreszeitlichen Wanderungen nicht, nur bei besonderen, sakralen Gelegenheiten ordnen sie das Lager nach diesem Muster, vor allem natürlich beim Sonnentanz, dem großen Stammesfest, im Sommer.

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de