
Jan Assmann

Das kulturelle Gedächtnis

**Schrift, Erinnerung und
politische Identität
in frühen Hochkulturen**



beck^{ische}
reihe

Zum Buch

Welche Rolle spielt die Erinnerung bei der Herausbildung kultureller Identitäten? Welche Formen kultureller Erinnerung gibt es, wie werden sie organisiert, welchen Wandlungen sind sie unterworfen? Diesen Fragen geht Jan Assmann in einem Vergleich von drei Mittelmeerkulturen des Altertums – Ägypten, Israel und Griechenland – nach, und er zeigt dabei, welche Bedeutung gerade die Erfindung und der Gebrauch der Schrift für die Entstehung früher Staaten haben.

„Der Autor überschreitet nicht nur die Grenzen seines angestammten Fachs, der Ägyptologie, in Richtung einer Synopsis der alten Kulturen, sondern leistet einen profunden und überaus fundierten Beitrag zum Verstehen unserer eigenen Situation.“ *Albert von Schirnding, Süddeutsche Zeitung*

„Das kulturelle Gedächtnis‘ zählt zu den gedankenreichsten und erfrischendsten Neuerscheinungen der Saison.“ *Kurt Reumann, Frankfurter Allgemeine Zeitung*

„Ein sehr mutiges, sehr interessantes und vor allem sehr wichtiges Buch.“ *Christian Meier*

Über den Autor

Jan Assmann ist Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Professor für allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz. Zahlreiche Gastprofessuren und Forschungsaufenthalte vor allem in den USA, Frankreich und Israel. Neben „Das kulturelle Gedächtnis“ gehören zu seinen bekanntesten, teils in viele Sprachen übersetzten Büchern „Ägypten. Eine Sinngeschichte“ (1999), „Moses der Ägypter“ (6. Aufl. 2007), „Tod und Jenseits im Alten Ägypten“ (3. Aufl. 2010) sowie „Exodus. Die Revolution der Alten Welt“ (3. Aufl. 2015).

Jan Assmann

Das kulturelle Gedächtnis

Schrift, Erinnerung und politische Identität
in frühen Hochkulturen

Verlag C.H.Beck

*Für Aleida Assmann
la miglior fabbra*

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	14

ERSTER TEIL THEORETISCHE GRUNDLAGEN

ERSTES KAPITEL · Erinnerungskultur	29
Vorbemerkungen	29
I. Die soziale Konstruktion der Vergangenheit:	
Maurice Halbwachs	34
1. Individuelles und kollektives Gedächtnis	35
2. Erinnerungsfiguren	37
a) Raum- und Zeitbezug	38
b) Gruppenbezug	39
c) Rekonstruktivität	40
3. Gedächtnis versus Historie	42
4. Zusammenfassung	45
II. Formen kollektiver Erinnerung:	
Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis	48
1. „The Floating Gap“: zwei Modi Memorandi	48
2. Ritus und Fest als primäre Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses	56
3. Erinnerungslandschaften. Das „Mnemotop“ Palästina	59
4. Übergänge	60
a) Totengedenken	60
b) Gedächtnis und Tradition	64
III. Optionen kultureller Erinnerung:	
„Heiße“ und „kalte“ Erinnerung	66
1. Der Mythos vom „historischen Sinn“	66
2. Die „kalte“ und die „heiße“ Option	68
3. Die Allianz zwischen Herrschaft und Gedächtnis	70
4. Die Allianz zwischen Herrschaft und Vergessen	71

5. Dokumentation – Kontrolle oder Sinngebung der Geschichte?	73
6. Absolute und relative Vergangenheit	75
7. Mythomotorik der Erinnerung	78
a) Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung	78
b) Erinnerung als Widerstand	83
 ZWEITES KAPITEL · Schriftkultur	 87
I. Von ritueller zu textueller Kohärenz	87
1. Repetition und Interpretation	88
2. Wiederholen und Vergewärtigen	90
3. Frühe Schriftkulturen: der Strom der Tradition	91
4. Kanonisierung und Interpretation	93
5. Repetition und Variation	97
 II. Kanon – zur Klärung eines Begriffs	 103
1. Antike Bedeutungsgeschichte	103
a) Maßstab, Richtschnur, Kriterium	107
b) Vorbild, Modell	110
c) Regel, Norm	110
d) Tabelle, Liste	111
2. Neuere Bedeutungsgeschichte	114
a) Kanon und Code	115
b) Das heiligende Prinzip: Einheitsformel oder Eigengesetzlichkeit	116
c) Der geheiligte Bestand: Kanon und Klassik	118
3. Zusammenfassung	121
a) Die Zuspitzung der Invarianz: Von Genauigkeit zu Heiligkeit	122
b) Die Bändigung der Varianz: Bindung und Verbindlichkeit im Zeichen der Vernunft	123
c) Die Zuspitzung der Grenze: Polarisierung	124
d) Die Zuspitzung der Wertperspektive: Identitätsstiftung	125
 DRITTES KAPITEL · Kulturelle Identität und politische Imagination	 130
I. Identität, Bewußtsein, Reflexivität	130
1. Personale und kollektive Identität	130
2. Grundstrukturen und Steigerungsformen	133
3. Identität, Kommunikation, Kultur	138
a) Symbolisierungsformen der Identität	139
b) Zirkulation	140
c) Tradition: Zeremonielle Kommunikation und rituelle Kohärenz	142

II. Ethnogenese als Steigerung der Grundstrukturen	
kollektiver Identität	144
1. Integration und Zentralität	145
2. Distinktion und Egalität	151

ZWEITER TEIL FALLSTUDIEN

Vorbemerkung	163
VIERTES KAPITEL · Ägypten und die Erfindung des Staates . .	167
I. Grundzüge der ägyptischen Schriftkultur	167
1. Mythomotorik der Integration	167
2. Der „monumentale Diskurs“: Die Schrift der Macht und der Ewigkeit	169
3. Kanon und Identität	174
II. Der Spätzeittempel als „Kanon“	177
1. Tempel und Buch	177
2. Der Nomos des Tempels	185
3. Platon und der ägyptische Tempel	190
FÜNFTES KAPITEL · Israel und die Erfindung der Religion . . .	196
I. Religion als Widerstand	196
1. Die Errichtung der „ehernen Mauer“: Israels und Ägyptens Weg in die orthopraktische Abgrenzung	197
2. Der Exodus als Erinnerungsfigur	200
3. Die „Jahwe-allein-Bewegung“ als gedächtnisprägende Erinnerungsgemeinschaft	202
4. Religion als Widerstand. Die Entstehung der Religion aus der Opposition gegen die (eigene) Kultur	204
5. Repristinatio von Tradition als persische Kulturpolitik . . .	207
II. Religion als Erinnerung: Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik	212
1. Der Schock des Vergessens. Die Gründungslegende der kulturellen Mnemotechnik	215
2. Die Gefährdung der Erinnerung und die sozialen Bedingungen des Vergessens	222

SECHSTES KAPITEL · Die Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts	229
I. Semiotisierung im Zeichen von Strafe und Rettung	229
1. iustitia connectiva	232
2. Hethitische Geschichtsschreibung um 1300 v. Chr.	236
3. Semiotisierung der Geschichte im Zeichen der Rettung	244
II. Theologisierung der Geschichte im Zeichen einer Theologie des Willens. Vom „charismatischen Ereignis“ zur „charismatischen Geschichte“	248
1. Zeichen und Wunder: Charismatische Ereignisse als erste Stufe der Theologisierung der Geschichte	248
2. Charismatische Geschichte als zweite Stufe der Theologisie- rung der Geschichte	251
3. Zur Genealogie der Schuld	255
 SIEBTES KAPITEL · Griechenland und die Disziplinierung des Denkens	 259
I. Griechenland und die Folgen der Schriftkultur	259
1. Das alphabetische Schriftsystem	259
2. Schriftsystem und Schriftkultur	264
II. Homer und die griechische Ethnogenese	272
1. Das Heroische Zeitalter als homerische Erinnerung	272
2. Erinnerung an Homer: Klassik und Klassizismus	277
III. Hypolepse – Schriftkultur und Ideenevolution in Griechenland	280
1. Formen hypoleptischer Diskursorganisation	282
2. Der hypoleptische Prozeß als Institutionalisierung von Autorität und Kritik	286
3. Hat Denken Geschichte? Geistesgeschichte als hypoleptischer Prozeß	289
 Das kulturelle Gedächtnis. Versuch einer Zusammenfassung	 293
 ANHANG	
Literatur	305
Namenregister	327
Sachregister	335

Vorwort

Seit einigen Jahren erleben wir die Virulenz des Themas *Gedächtnis und Erinnerung*. Vor ungefähr 10 Jahren hat es begonnen, von den Köpfen in Ost und West Besitz zu ergreifen. Ich halte das nicht für einen Zufall. Vielmehr glaube ich, daß wir eine Epochenschwelle überschreiten, in der mindestens drei Faktoren die Konjunktur des Gedächtnisthemas begründen. Zum einen erleben wir mit den neuen elektronischen Medien externer Speicherung (und damit: des künstlichen Gedächtnisses) eine kulturelle Revolution, die an Bedeutung der Erfindung des Buchdrucks und vorher der der Schrift gleichkommt. Zum anderen, und damit zusammenhängend, verbreitet sich gegenüber unserer eigenen kulturellen Tradition eine Haltung der „Nachkultur“ (George Steiner), in der etwas Zu-Ende-Gekommenes – „Alteuropa“ nennt es Niklas Luhmann – allenfalls als Gegenstand der Erinnerung und kommentierender Aufarbeitung weiterlebt. Drittens, und hier liegt vielleicht das entscheidende Motiv, kommt gegenwärtig etwas zu Ende, was uns viel persönlicher und existentieller betrifft. Eine Generation von Zeitzeugen der schwersten Verbrechen und Katastrophen in den Annalen der Menschheitsgeschichte beginnt nun auszusterben. 40 Jahre markieren eine Epochenschwelle in der kollektiven Erinnerung: wenn die lebendige Erinnerung vom Untergang bedroht und die Formen kultureller Erinnerung zum Problem werden. Auch wenn die Debatte um Geschichte und Gedächtnis, Memoria und Mnemotechnik teilweise höchst abstrakte und gelehrte Formen annimmt, scheint mir doch dies der existentielle Kern des Diskurses zu sein. Alles spricht dafür, daß sich um den Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, das die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht – in neuen Zusammenhängen sehen läßt. Mit anderen Worten: die Dinge sind im Fluß, und dieses Buch hat auf seine Weise an diesem Fluß Anteil. Es kann nicht den Anspruch erheben, irgendwo angekommen zu sein, sondern seinen Sinn nur darin erblicken, Fingerzeige zu geben und Zusammenhänge aufzuzeigen.

Ausgangspunkt dieser Untersuchungen sind Studien, die der Verfasser zusammen mit Aleida Assmann während eines gemeinsamen einjährigen Aufenthalts am Wissenschaftskolleg zu Berlin 1984/85 durchgeführt hat. Dieser Institution gebührt daher sein besonderer Dank. Ohne die Gelegenheit zu Lektüren, Gesprächen und Diskussionen in den verschiedensten Richtungen, wie sie das Kolleg bietet, hätte er die Grenzen seines Faches, der Ägyptologie, nie so weit zu überschreiten gewagt wie das in diesem Versuch geschieht. Dabei gebührt ein besonderer Dank Christian Meier, Peter Machinist und Michel Strickman, den Mitgliedern der engeren Gesprächsrunde, die sich der Frage nach einer komparativen Kulturwissenschaft gewidmet hatte.

Die Frage nach dem „kulturellen Gedächtnis“ ist hervorgegangen aus den Aktivitäten des Arbeitskreises *Archäologie der literarischen Kommunikation*, die in den Bänden *Schrift und Gedächtnis* (1983), *Kanon und Zensur* (1987) sowie *Weisheit* (1991) dokumentiert sind und auch in verschiedenen Heidelberger Kolloquien und Ringvorlesungen aufgegriffen und weitergeführt wurden. Aus der Vorbereitung und Auswertung dieser Kolloquien, besonders aber des im Januar 1985 am Wissenschaftskolleg zu Berlin veranstalteten zweiten Kolloquiums über *Kanon und Zensur*, ging dieses Buch hervor. Eine erste Fassung, zusammen mit Aleida Assmann als Einleitung zu dem Band projektiert, wurde, noch in Berlin, beim Stande von 150 Seiten abgebrochen, weil eine sinnvolle Behandlung des Themas im engen Rahmen einer Einführung nicht möglich schien. Nach einigen weiteren Jahren vielfach unterbrochener Zusammenarbeit erschien es sinnvoller, die zwar vom selben Interesse geleiteten, aber in zu verschiedene Richtungen führenden Forschungen getrennt auszuarbeiten. Aleida Assmann wird ihre Untersuchungen unter dem Titel *Erinnerungsräume. Zur Konstruktion kultureller Zeit* vorlegen. Sie beziehen sich auf Formen und Funktionen des kulturellen Gedächtnisses von der Antike bis in die (Post-)Moderne und stellen daher gewissermaßen die Fortsetzung des hier vorgelegten Buches dar, das seine Schwerpunkte in den frühen Schriftkulturen des Nahen Ostens und der Mittelmeerwelt hat.

Ein Freisemester 1987/88 ermöglichte die Ausarbeitung der Fallstudien des Zweiten Teils; die Vorbereitung der Ringvorlesungen über *Kultur und Gedächtnis* (1986/1988), zusammen mit Tonio Hölscher, *Kultur und Konflikt* (1988/1990), sowie *Revolution und My-*

thos (1990), zusammen mit Dietrich Harth, und der Kolloquien *Kultur als Lebenswelt und Monument* (1987/1991) sowie *Mnemosyne* (1989/1991), zusammen mit Aleida Assmann und Dietrich Harth, förderte die Ausarbeitung des ersten, theoretisch orientierten Teils. Allen Arbeitsgefährten verdankt dieses Buch unendliche Anregungen und Belehrungen. Vorträge am SFB Freiburg *Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, am Stuttgarter Zentrum für Kulturtheorie, am Freiburger Graduiertenkolleg *Vergangenheitsbezug antiker Gegenwart*, am Essener Kulturwissenschaftlichen Institut, zumeist zusammen mit A. Assmann, boten die willkommene Gelegenheit zur Diskussion zentraler Thesen. Aber schließlich war es das ermutigende Drängen E.-P. Wieckenbergs, das aus den tastenden Vorstößen – vielleicht immer noch voreilig – ein Buch werden ließ.

Einleitung

Viermal begegnet im Pentateuch die Aufforderung, die Kinder über den Sinn von Riten und Gesetzen zu belehren:

„Wenn dich dann künftig dein Sohn fragt: ‚Was sollen denn die Verordnungen, die Satzungen und Zeugnisse, die euch der Herr, unser Gott, gegeben hat?‘, so sollst du zu deinem Sohne sagen: ‚Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten. Da führte uns der Herr mit starker Hand heraus . . . ‘ (Dt. 6.20 ff.)

Wenn eure Kinder euch dann fragen: ‚Was bedeutet denn der heilige Brauch, den ihr da übt?‘, so sollt ihr sagen: ‚Das ist das Passaopfer für den Herrn, weil er an den Häusern Israels vorüberschritt in Ägypten, als er die Ägypter schlug . . . ‘ (Ex 12.26 f.)

Wenn dich dann künftig dein Sohn fragt: ‚Was hat das zu bedeuten?‘ so sollst du ihm antworten: ‚Mit starker Hand hat uns der Herr aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt . . . ‘ (Ex 13.14 f.)

Und du sollst das deinem Sohn an jenem Tage erklären und sagen: ‚(Es geschieht) um dessen willen, was der Herr für mich getan hat, als ich aus Ägypten zog . . . ‘ (Ex 13.8)

Was wir hier vor uns haben, ist ein kleines Drama um Personalnomina und Geschichtserinnerung. Bald sagt der Sohn „ihr“, bald „uns“ (unser Gott), bald antwortet der Vater mit „wir“, bald mit „ich“. In der Liturgie des jüdischen Sedermahls, das nichts anderes ist als eine große Belehrung der Kinder über den Auszug aus Ägypten, wird daraus der Midrasch der vier Kinder. Die vier Fragen (auch die nichtgestellte in Ex. 13.8) werden auf vier Kinder verteilt: das kluge, das böse, das einfältige Kind und das Kind, das noch nicht zu fragen versteht. Die Klugheit des klugen Kindes zeigt sich in der differenzierten Begrifflichkeit („die Verordnungen, die Satzungen und Zeugnisse“) und in der Ergänzung des „euch“ durch „unser Gott“. Ihm erzählt der Vater die Geschichte mit einem „Wir“, das den Frager einbezieht. Die Bosheit des Bösen äußert sich in dem exklusiven Ihr:

„Wie fragt das böse Kind? ‚Was soll euch dieser Dienst?‘ ‚Euch‘,

nicht auch ihm selbst! Nun, so wie er sich aus der Gesamtheit ausschließt, so mache auch du ihm die Zähne stumpf und antworte ihm: ‚Deswegen hat Gott es mir getan, als ich aus Ägypten zog‘: mir, nicht ihm.“ (Pessach-Haggadah)

Drei Themen unserer Untersuchung klingen in diesem kleinen Drama an: das Thema der Identität im „Wir“, „Ihr“ und „Ich“, das Thema der Erinnerung in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten, die dieses „Wir“ fundiert und konstituiert, und das Thema der Kontinuierung und Reproduktion in der Konstellation von Vater und Sohn. In der Feier des Seder lernt das Kind „wir“ sagen, indem es hineingenommen wird in eine Geschichte und in eine Erinnerung, die dieses Wir formt und füllt.¹ Es handelt sich dabei um ein Problem und einen Prozeß, der jeder Kultur zugrunde liegt, aber nur selten in so klarer Form anschaulich wird.

Die vorliegenden Studien handeln vom Zusammenhang der drei Themen „Erinnerung“ (oder: Vergangenheitsbezug), „Identität“ (oder: politische Imagination) und „kulturelle Kontinuierung“ (oder: Traditionsbildung). Jede Kultur bildet etwas aus, das man ihre *konnektive Struktur* nennen könnte. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, und zwar in zwei Dimensionen: der Sozialdimension und der Zeitdimension. Sie bindet den Menschen an den Mitmenschen dadurch, daß sie als „symbolische Sinnwelt“ (Berger/Luckmann) einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet, der durch seine bindende und verbindliche Kraft Vertrauen und Orientierung stiftet. Dieser Aspekt der Kultur wird in den frühen Texten unter dem Stichwort „Gerechtigkeit“ verhandelt. Sie bindet aber auch das Gestern ans Heute, indem sie die prägenden Erfahrungen und Erinnerungen formt und gegenwärtig hält, indem sie in einen fortschreitenden Gegenwartshorizont Bilder und Geschichten einer anderen Zeit einschließt und dadurch Hoffnung und Erinnerung stiftet. Dieser Aspekt der Kultur liegt den mythischen und historischen Erzählungen zugrunde. Beide Aspekte: der normative und der narrative, der Aspekt der Weisung und der Aspekt der Erzählung, fundieren Zugehörigkeit oder Identität, ermöglichen dem Einzelnen, „wir“ sagen zu können. Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wis-

1 Zur Katechese als Form der Geschichtserinnerung und Identitätsstiftung s. de Pury/Römer 1989.

sens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.

Das Grundprinzip jeder konnektiven Struktur ist die Wiederholung. Dadurch wird gewährleistet, daß sich die Handlungslinien nicht im Unendlichen verlaufen, sondern zu wiedererkennbaren Mustern ordnen und als Elemente einer gemeinsamen „Kultur“ identifizierbar sind. Auch dieses Prinzip läßt sich am Beispiel des Seder-Mahls deutlich machen. Das hebräische Wort „seder“ heißt „Ordnung“ und bezieht sich auf die Vorschrift der Festfeier, die einer streng festgelegten Ordnung zu folgen hat. Die Stichworte „Vor“-Schrift und „folgen“ verweisen bereits auf den Kern der Sache: die Zeit. Damit wird zum einen die interne zeitliche Ordnung der einzelnen Begehung festgelegt und zum anderen jede Begehung an die vorhergehende geknüpft. Indem jede Begehung derselben „Ordnung“ folgt, wiederholt sie sich wie ein Tapetenmuster in der Form eines „unendlichen Rapports“. Dieses Prinzip wollen wir „rituelle Kohärenz“ nennen. Nun wiederholt aber ein Seder-Abend nicht nur die Feier des Vorjahres, indem er derselben Vorschrift folgt, sondern er vergegenwärtigt auch ein viel weiter zurückliegendes Geschehen: den Auszug aus Ägypten. „Wiederholung“ und „Vergegenwärtigung“ sind zwei grundsätzlich verschiedene Formen eines Bezugs. Der Begriff „Seder“ bezieht sich nur auf den Aspekt der Wiederholung. Der Aspekt der Vergegenwärtigung kommt in dem Wort „Haggadah“ zum Ausdruck, mit dem man das am Seder-Abend gelesene Büchlein bezeichnet. Es handelt sich um eine oft reich illustrierte Sammlung von Segenssprüchen, Liedern, Anekdoten, Homilien, die alle um den Auszug aus Ägypten kreisen. Sie verstehen sich als eine Auslegung der biblischen Überlieferung, die vor allem den Kindern die Bedeutung dieser Vorgänge erklären will. Die Haggadah ist auch eine Vorschrift; hier aber liegt der Akzent auf der „Schrift“. Es ist die Auslegung eines Textes. Die vergegenwärtigte Erinnerung vollzieht sich in der Deutung der Überlieferung.

Alle Riten haben diesen Doppelaspekt der Wiederholung und der Vergegenwärtigung. Je strenger sie einer festgelegten Ordnung folgen, desto mehr überwiegt der Aspekt der Wiederholung. Je größere Freiheit sie der einzelnen Begehung einräumen, desto mehr steht der Aspekt der Vergegenwärtigung im Vordergrund. Mit diesen beiden Polen ist der Spielraum einer Dynamik umrissen, innerhalb dessen die

Schrift für die konnektive Struktur von Kulturen bedeutsam wird. Im Zusammenhang mit dem Schriftlichwerden von Überlieferungen vollzieht sich ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von „ritueller“ zu „textueller Kohärenz“. Damit ist eine neue konnektive Struktur entstanden. Ihre Bindekräfte heißen nicht Nachahmung und Bewahrung, sondern Auslegung und Erinnerung. An die Stelle der Liturgie tritt die Hermeneutik.

Die in diesem Band vereinigten Studien versuchen diesen Kulturbegriff für eine typologische Analyse fruchtbar zu machen. Was uns hier interessiert, sind Wandlungen und Ausprägungen der konnektiven Struktur in ihrer Verschiedenheit und Vergleichbarkeit. Gefragt wird nach der Dynamik des kulturellen Prozesses, nach Steigerungen und Verfestigungen, Lockerungen und Auflösungen der konnektiven Struktur. Mit dem Begriff „Kanon“ soll ein Prinzip identifiziert werden, das die konnektive Struktur einer Kultur in Richtung Zeitresistenz und Invarianz steigert. Kanon ist die „*mémoire volontaire*“ einer Gesellschaft, die geschuldete Erinnerung, im Gegensatz zum freier fließenden „Traditionsstrom“ der frühen Hochkulturen, aber auch zur selbstregulativen, autopoietischen „*memoria*“ postkanonischer Kultur, deren Inhalte ihren verpflichtenden Charakter und ihre bindende Kraft aufgegeben haben. Gesellschaften imaginieren Selbstbilder und kontinuierieren über die Generationenfolge hinweg eine Identität, indem sie eine Kultur der Erinnerung ausbilden; und sie tun das – dieser Punkt ist für uns entscheidend – *auf ganz verschiedene Weise*. Diese Studien gehen der Frage nach, *wie* sich Gesellschaften erinnern, und wie sich Gesellschaften imaginieren, indem sie sich erinnern.

Obwohl die gegenwärtige Debatte um „*posthistoire*“ und Postmoderne genug Anhaltspunkte für diese Fragestellung böte, beschränken sich die folgenden Studien auf die Alte Welt. Das liegt zum einen an der eingeschränkten Fachkompetenz des Verfassers, zum anderen an der Tatsache, daß sie in enger Arbeitsgemeinschaft mit Aleida Assmanns Untersuchungen zum kulturellen Gedächtnis der Neuzeit entstanden sind und sich im Hinblick auf ihr Buch *Erinnerungsräume. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität* (Habil.-Schr. 1991) auf die Ursprünge und Anfänge beschränken können. Aber auch in dieser Beschränkung überschreitet dieses Buch den Fachhorizont eines Ägyptologen in einer Weise, die mancher als unzulässig

empfinden mag und die jedenfalls ein Wort der Erklärung erfordert. Denn die Thesen und Begriffe, die der erste Teil entfaltet, werden im zweiten Teil anhand von Fallstudien illustriert, in die Mesopotamien, die Hethiter, Israel und Griechenland ebenso wie das Alte Ägypten einbezogen werden. Zu meiner Entschuldigung möchte ich betonen, daß es diesem Buch nicht um die Darlegung von Forschungsarbeiten im eigentlichen Sinne geht, die sich natürlich auf mein eigentliches Fachgebiet, die Ägyptologie, beschränken, sondern um die Rekonstruktion kultureller Zusammenhänge, näherhin um den Zusammenhang von (kollektiver) Erinnerung, Schriftkultur und Ethnogenese, also um einen Beitrag zur allgemeinen Kulturtheorie.

Beiträge zur allgemeinen Kulturtheorie wurden und werden von Wissenschaftlern höchst unterschiedlicher Observanz geliefert. Hierzu gehören Johann Gottfried Herder und Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber und Ernst Cassirer, Johan Huizinga und T. S. Eliot, Arnold Gehlen und A. L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody und Mary Douglas, Sigmund Freud und René Girard – die Reihe ließe sich endlos fortsetzen. Dichter und Literaten, Soziologen, Ökonomen, Historiker, Philosophen, Ethnologen . . . nur die Altertumswissenschaftler haben sich in dieser Debatte auffallend selten zu Wort gemeldet. Dabei dürfte es ohne weiteres einleuchten, daß sich gerade in der Erforschung der frühen Hochkulturen besonders reiche Aufschlüsse für das Wesen und Funktionieren, die Entstehung, Vermittlung und Veränderung von Kultur gewinnen ließen. Damit wollen diese Studien einen Anfang machen.

Definitionen stehen gewöhnlich am Anfang einer Untersuchung. Daher hat der Leser ein Recht auf Erläuterung, was mit dem Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ gemeint ist, warum dieses Konzept legitim und sinnvoll ist, welche Phänomene mit seiner Hilfe angemessener als sonst beschrieben werden können und worin er über den eingebürgerten Begriff der Tradition hinausgeht. Der Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ bezieht sich auf eine der Außendimensionen des menschlichen Gedächtnisses. Das Gedächtnis denkt man sich zunächst als ein reines Innenphänomen, lokalisiert im Gehirn des Individuums, ein Thema der Gehirnphysiologie, Neurologie und Psychologie, aber nicht der historischen Kulturwissenschaften. Was dieses Gedächtnis aber inhaltlich aufnimmt, wie es diese Inhalte organisiert, wie lange es was zu behalten vermag, ist weitestgehend eine

Frage nicht innerer Kapazität und Steuerung, sondern äußerer, d. h. gesellschaftlicher und kultureller Rahmenbedingungen. Darauf hat als erster Maurice Halbwachs mit Nachdruck hingewiesen, dessen Thesen sich das erste Kapitel widmet. Ich möchte vier Bereiche dieser Außendimension des Gedächtnisses unterscheiden, von denen das „kulturelle Gedächtnis“ nur eine ist:

1. *Das mimetische Gedächtnis.* Dieser Bereich bezieht sich auf das Handeln. Handeln lernen wir durch Nachmachen. Die Verwendung von schriftlichen Handlungsanleitungen wie Gebrauchsanweisungen, Kochbüchern, Bauanleitungen ist eine verhältnismäßig späte und nie vollständig durchgreifende Entwicklung. Handeln läßt sich nie vollständig kodifizieren. Noch immer beruhen weite Bereiche des Alltagshandelns, von Brauch und Sitte auf mimetischen Traditionen. Den Aspekt des mimetischen Gedächtnisses hat übrigens René Girard in zahlreichen Büchern zum Zentrum einer Kulturtheorie gemacht, die aus solcher Vereinseitigung einen Großteil ihrer Durchschlagskraft bezieht.²

2. *Das Gedächtnis der Dinge.* Von den alltäglichen und intimen Gerätschaften wie Bett und Stuhl, Eß- und Waschgeschirr, Kleidung und Werkzeug bis hin zu Häusern, Dörfern und Städten, Straßen, Fahrzeugen und Schiffen ist der Mensch seit alters von Dingen umgeben, in die er seine Vorstellungen von Zweckmäßigkeit, Bequemlichkeit und Schönheit, und damit in gewisser Weise sich selbst investiert. Daher spiegeln die Dinge ihm ein Bild seiner selbst wider, erinnern ihn an sich, seine Vergangenheit, seine Vorfahren usw. Die Dingwelt, in der er lebt, hat einen Zeitindex, der mit der Gegenwart zugleich auch auf verschiedene Vergangenheitsschichten deutet.

3. *Sprache und Kommunikation: das kommunikative Gedächtnis.* Auch die Sprache und die Fähigkeit, mit anderen zu kommunizieren, entwickelt der Mensch nicht von innen, aus sich heraus, sondern nur im Austausch mit anderen, im zirkulären oder rückgekoppelten Zusammenspiel von Innen und Außen. Bewußtsein und Gedächtnis sind individualphysiologisch und -psychologisch nicht zu erklären und erfordern eine „systemische“ Erklärung, die die Interaktion mit anderen Individuen einbezieht. Denn Bewußtsein und Gedächtnis

2 *La violence et le sacré*, Paris 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, dt. *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983; *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

bauen sich im Einzelnen nur kraft seiner Teilnahme an solchen Interaktionen auf. Diesen Aspekt brauchen wir hier nicht weiter auszuführen, denn wir gehen im Zusammenhang mit der Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs näher darauf ein.

4. Die Überlieferung des Sinns: *das kulturelle Gedächtnis*. Das kulturelle Gedächtnis bildet einen Raum, in den alle drei vorgenannten Bereiche mehr oder weniger bruchlos übergehen. Wenn mimetische Routinen den Status von „Riten“ annehmen, d. h. zusätzlich zu ihrer Zweckbedeutung noch eine Sinnbedeutung besitzen, wird der Bereich des mimetischen Handlungsgedächtnisses überschritten. Riten gehören in den Bereich des kulturellen Gedächtnisses, weil sie eine Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsform des kulturellen Sinnes darstellen. Dasselbe gilt für Dinge, wenn sie nicht nur auf einen Zweck, sondern auf einen Sinn verweisen: Symbole, Ikone, Repräsentationen wie etwa Denksteine, Grabmale, Tempel, Idole usw. überschreiten den Horizont des Dinggedächtnisses, weil sie den impliziten Zeit- und Identitätsindex explizit machen. Diesen Aspekt des von ihm sogenannten „Sozialen Gedächtnisses“ hat Aby Warburg ins Zentrum seiner Forschungen gestellt. In welchem Umfang ähnliches für den dritten Bereich, Sprache und Kommunikation, gilt und welche Rolle die Schrift dabei spielt, ist das eigentliche Thema dieses Buches.

Hierfür möchte ich etwas weiter zurückgreifen und auf die Geschichte der Fragestellung eingehen. Ende der siebziger Jahre hatte sich ein Kreis von Kulturwissenschaftlern – Alttestamentler, Ägyptologen, Assyriologen, Altphilologen, Literatur- und Sprachwissenschaftler – zusammengefunden, der sich die Erforschung einer Archäologie des Textes, näherhin: des *literarischen* Textes, zur Aufgabe gemacht hatte. Damals wurden diese Fragen auf einer sehr abstrakten und theoretischen Ebene verhandelt. Die Devise dieses Arbeitskreises lautete: heraus aus den theoretischen Konzepten, und zwar in zwei Richtungen: in die zeitliche Tiefe und in die kulturelle Ferne. Unter dem Titel *Archäologie der literarischen Kommunikation* sind aus diesen Forschungen mehrere Bände hervorgegangen. Bereits auf der allerersten Tagung dieses Kreises zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ kamen die Phänomene und Fragestellungen in den Blick, die einen Begriff wie „kulturelles Gedächtnis“ nahelegten. Dabei ging es um den Textbegriff. In diesem Zusammenhang definierte Konrad Ehlich Text als „wiederaufgenommene Mitteilung“ im Rahmen ei-

ner „zerdehnten Situation“. Die Urszene des Textes ist das Boteninstitut.³

Aus dem Begriff der zerdehnten Situation entwickelte sich, was Aleida Assmann und ich später im Anschluß an Jurij Lotman und andere Kulturtheoretiker das „kulturelle Gedächtnis“ bezeichnet haben.⁴ Worum es hier geht, läßt sich am einfachsten in einer technischen Terminologie beschreiben. Zerdehnung der Kommunikationssituation erfordert Möglichkeiten externer Zwischenspeicherung. Das Kommunikationssystem muß einen Außenbereich entwickeln, in den Mitteilungen und Informationen – kultureller Sinn – ausgelagert werden können, sowie Formen der Auslagerung (Kodierung), Speicherung und Wiedereinschaltung („retrieval“).⁵ Das erfordert institutionelle Rahmen, Spezialistentum und im Normalfall auch Notationssysteme wie Knotenschnüre, „churingas“, Zählsteine – mit Diapositiven frühsumerischer „calculi“ illustrierte Konrad Ehlich seinen Vortrag über den Textbegriff – und schließlich Schrift. Die Schrift ist überall aus solchen Notationssystemen hervorgegangen, die im Funktionszusammenhang zerdehnter Kommunikation und notwendiger Zwischenspeicherung entwickelt worden waren. Drei Felder oder Funktionsrahmen symbolischer Repräsentation treten dabei als typisch hervor: Wirtschaft (hierher gehören die vorderasiatischen Zählsteine), politische Macht (Ägypten) und identitätssichernde Mythen (dafür mögen die australischen „churingas“ und „songlines“ stehen). Es sind typische Bereiche der Zirkulation kulturellen Sinns.

Mit der Erfindung der Schrift ist die Möglichkeit einer umfassenden revolutionierenden Transformation dieses Außenbereichs von Kommunikation gegeben und in den meisten Fällen auch eingetreten. Im Stadium reiner Gedächtniskultur oder vorschrittlicher Notationssysteme bleibt der Zwischenspeicher und Außenspeicher der Kommunikation eng auf das Kommunikationssystem bezogen. Das kulturelle Gedächtnis deckt sich weitestgehend mit dem, was innerhalb der

3 Ehlich 1983.

4 A. u. J. Assmann 1988; J. Assmann 1988 a.

5 Unter dem Stichwort der extériorisation beschreibt Leroi-Gourhan 1965 die technologische Evolution externer Datenspeicher zur Retention von Kommunikation von den primitiven Werkzeugen über die Schrift, den Zettelkasten, die Lochkarte bis zum Computer, und bezeichnet sie als ein „externalisiertes Gedächtnis“ (*mémoire extériorisée*: 1965, 64), dessen Träger nicht das Individuum, noch (wie bei den Tieren) die Gattung, sondern das ethnische Kollektiv (*la collectivité ethnique*) ist.

Gruppe an Sinn zirkuliert. Erst mit der Schrift im strengen Sinne ist die Möglichkeit einer Verselbständigung und Komplexwerdung dieses Außenbereichs der Kommunikation gegeben. Erst jetzt bildet sich ein Gedächtnis aus, das mehr oder weniger weit über den Horizont des in einer jeweiligen Epoche tradierten und kommunizierten Sinns hinausgeht und den Bereich der Kommunikation ebenso überschreitet wie das individuelle Gedächtnis den des Bewußtseins. Das kulturelle Gedächtnis speist Tradition und Kommunikation, aber es geht nicht darin auf. Nur so erklären sich Brüche, Konflikte, Innovationen, Restaurationen, Revolutionen. Es sind Einbrüche aus dem Jenseits des jeweils aktualisierten Sinns, Rückgriffe auf Vergessenes, Repristinationen von Tradition, Wiederkehr des Verdrängten – die typische Dynamik der Schriftkulturen, die Claude Lévi-Strauss dazu veranlaßte, sie als „heiße Gesellschaften“ einzustufen. Wie bei allen komplexeren Werkzeugen ergibt sich auch bei der Schrift, und hier in ungleich schärferer Form, eine Dialektik von Ausdehnung und Entäußerung. Das Automobil ermöglicht als Externalisierung des natürlichen Bewegungsapparats eine ungeahnte Ausdehnung des menschlichen Bewegungsradius, führt aber bei übermäßigem Gebrauch zugleich zu einer Verkümmerng seiner natürlichen Beweglichkeit. Ähnliches gilt für die Schrift: sie ermöglicht als externalisiertes Gedächtnis eine ungeahnte Ausdehnung zur Wiederaufnahme gespeicherter Mitteilungen und Informationen, führt aber gleichzeitig zu einer Verkümmerng der natürlichen Gedächtniskapazität. Dieses schon von Platon aufgezeigte Problem beschäftigt die Psychologen noch heute.⁶ Von den Möglichkeiten externer Speicherung ist aber nicht nur das Individuum, sondern vor allem die Gesellschaft und die sie konstituierende Kommunikation betroffen. Hier eröffnet sich mit der Externalisierung des Sinns eine Dialektik ganz anderer Art. Den positiven neuen Formen der Retention und des Rückgriffs über die Jahrtausende hinweg entsprechen die negativen Formen eines Vergessens durch Auslagerung und eines Verdrängens durch Manipulation, Zensur, Vernichtung, Umschreibung und Ersetzung.

Um diese Dynamik beschreiben und in Beziehung setzen zu können zu geschichtlichen Wandlungen in der Technologie der Aufzeichnungssysteme, der Soziologie der Trägergruppen, der Medien und Organisationsformen von Speicherung, Tradition und Zirkulation

6 F. H. Piekara/K. G. Ciesinger/K. P. Muthig 1987.

kulturellen Sinns, kurz: als Oberbegriff für den mit den Stichwörtern „Traditionsbildung“, „Vergangenheitsbezug“ und „politische Identität bzw. Imagination“ umrissenen Funktionsrahmen brauchen wir den Begriff des kulturellen Gedächtnisses. Dieses Gedächtnis ist kulturell, weil es nur institutionell, artefiziell realisiert werden kann, und es ist ein Gedächtnis, weil es in bezug auf gesellschaftliche Kommunikation genauso funktioniert wie das individuelle Gedächtnis in bezug auf Bewußtsein. Der Vorschlag von Cancik/Mohr 1990, anstelle der „Metapher“ des kollektiven Gedächtnisses den eingebürgerten Begriff der Tradition zu verwenden, läuft auf eine ähnliche Verkürzung der kulturellen Phänomenologie und Dynamik hinaus wie es die Reduzierung des individuellen Gedächtnisbegriffs auf den des Bewußtseins bedeutete. Dabei wollen wir keinen Streit um Worte entfachen. Wie immer man dieses Außen der gesellschaftlichen Tradition und Kommunikation bezeichnen will: wichtig ist nur, daß es als ein Phänomen sui generis in den Blick tritt, als eine kulturelle Sphäre, in der sich Tradition, Geschichtsbewußtsein, „Mythomotorik“ und Selbstdefinition verknüpfen und die – dieser Punkt ist entscheidend – vielfältig bedingten geschichtlichen Wandlungen, unter anderem: medientechnologisch bedingten Evolutionsprozessen, unterworfen ist.

Im Grenzfall gewinnt dieser umfassende, über den Bereich des jeweils kommunizierten und tradierten Sinns weit hinausgreifende Raum der Erinnerung eine so feste Konsistenz, daß er in Widerspruch treten kann zu der sozialen und politischen Wirklichkeit einer Gegenwart. Diesen Fall kennzeichnen wir mit den Begriffen der „kontrapräsentischen Erinnerung“ (G. Theißen) und der „anachronen Struktur“ (M. Erdheim). Hier haben wir es mit gesteigerten, artefiziellen Formen der kulturellen Erinnerung, mit kultureller Mnemotechnik zur Erzeugung und Aufrechterhaltung von *Ungleichzeitigkeit* zu tun.

Auf solche Prozesse der Transformation und der Steigerung konzentrieren sich unsere Studien zum kulturellen Gedächtnis. Gefragt wird jeweils nach den entscheidenden Wandlungen der konnektiven Struktur einer Gesellschaft. Dabei kommt es uns vor allem darauf an, zwei Ansätze aufzugreifen und weiterzuführen, die solche Wandlungen in den Blick bekommen haben, aber in ihrer Erklärung unseres Erachtens zu kurz greifen. Der eine Ansatz, der auf das 18. Jahrhundert zurückgeht, von A. Weber ins Zentrum einer umfassenden Kulturtheorie gestellt, von K. Jaspers auf die griffige Formel der „Achsenzeit“

gebracht und von S. N. Eisenstadt in seinen soziologischen Konsequenzen ausgeleuchtet wurde, führt diese Wandlungen auf Innovationen rein geistesgeschichtlicher Art zurück: Visionen einer transzendenten Fundierung von Lebensordnungen und Deutungen, die von großen Einzelnen wie Konfuzius, Laotse, Buddha und Zoroaster, Mose und den Propheten, Homer und den Tragikern, Sokrates, Pythagoras, Parmenides, Jesus und Mohammad vorgetragen, von neuen intellektuellen Eliten aufgenommen und in einer durchgreifenden Umgestaltung der Wirklichkeit zum Tragen gebracht wurden. Der andere Ansatz, wesentlich neueren Datums und in unseren Tagen vor allem durch den Gräzisten Eric A. Havelock und den Anthropologen Jack Goody sowie eine wachsende Gruppe von Evolutions- (Niklas Luhmann) und Medientheoretikern (Marshall McLuhan) vertreten, sieht in diesen und anderen Transformationen vor allem die Auswirkungen medientechnologischer Veränderungen wie Schriftgebrauch und Buchdruck. Beide Ansätze haben das Verdienst, unser Augenmerk auf diese Wandlungen gerichtet und wichtige Zusammenhänge aufgedeckt zu haben. Beide leiden andererseits darunter, die vom jeweils anderen Ansatz hervorgehobenen Zusammenhänge nicht gebührend zu berücksichtigen. Die mediengeschichtliche Deutung läuft Gefahr, die Prozesse monokausal auf einen reinen Mediendeterminismus zu verkürzen, während die geistesgeschichtliche Deutung für die zweifellos zentrale Bedeutung der Schrift und ihrer wachsenden Einbeziehung in kulturelle Traditionen und gesellschaftliche Institutionen in erstaunlicher Weise blind geblieben ist.

Über diese Aporien möchten unsere Studien zum kulturellen Gedächtnis hinauskommen, indem sie die Fragen der Schriftkultur einstellen in den größeren Horizont der „Konstruktion kultureller Zeit“ (Aleida Assmann) einerseits und kollektiver Identitätsbildung bzw. politischer Imagination andererseits. Was sich in diesem erweiterten Horizont als Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses beschreiben läßt, versuchen wir an vier Beispielen aufzuzeigen. Diese Auswahl ist weder systematisch noch repräsentativ. Es handelt sich vielmehr um den Anfang einer offenen Reihe, die sich durch beliebig viele andere Studien fortsetzen ließe. Ich habe mich aber bemüht, in der Konfiguration von Ägypten, Israel und Griechenland, mit einem Seitenblick auf die Keilschriftkulturen, möglichst verschiedenartige und typische Transformationsprozesse des kulturellen Gedächtnisses in den Blick treten zu lassen.

ERSTER TEIL

THEORETISCHE GRUNDLAGEN

ERSTES KAPITEL

ERINNERUNGSKULTUR

Vorbemerkungen

Gedächtniskunst und Erinnerungskultur

Der Begriff der „Gedächtniskunst“, „ars memoriae“ oder „memorativa“, ist fest in der abendländischen Tradition verankert. Als ihr Erfinder gilt der griechische Dichter Simonides, der im 6. Jahrhundert v. Chr. lebte. Die Römer kodifizierten diese Kunst als eines von fünf Gebieten der Rhetorik und überlieferten sie dem Mittelalter und der Renaissance. Das Prinzip dieser Mnemotechnik besteht darin, „bestimmte Orte auszuwählen und von den Dingen, die man im Bewußtsein behalten will, geistige Bilder herzustellen und sie an die bewußten Orte zu heften. So wird die Reihenfolge dieser Orte die Anordnung des Stoffs bewahren, das Bild der Dinge aber die Dinge selbst bezeichnen.“ (Cicero, *De Oratore* II 86, 351–354). Der Verfasser der *Rhetorica ad Herennium* aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., des bedeutendsten antiken Textes zur Gedächtniskunst, hat zwischen „natürlichem“ und „artefiziellem Gedächtnis“ unterschieden. Die Gedächtniskunst ist die Grundlage des „artefiziellen“ Gedächtnisses. Mit seiner Hilfe vermag der Einzelne, ein ungewöhnliches Maß von Wissen aufzunehmen und bereitzuhalten, z. B. für die rhetorische Argumentation. Diese bis weit ins 17. Jahrhundert hinein mächtige Tradition hat die englische Kulturwissenschaftlerin Frances Yates in einem inzwischen klassisch gewordenen Werk aufgearbeitet, auf dem wiederum zahlreiche neuere und neueste Arbeiten aufbauen.¹ Mit dieser Gedächtniskunst hat das, was wir unter dem Begriff der Erinnerungskultur zusammenfassen wollen, kaum etwas gemein. Die Gedächtniskunst ist auf den Einzelnen bezogen und gibt ihm Techniken an die Hand, sein Gedächtnis

1 Blum, 1969; D. F. Eickelmann 1978; A. Assmann/D. Harth 1991, darin besonders Teil II „Kunst des Gedächtnisses – Gedächtnis der Kunst“; A. Haverkamp und R. Lachmann 1991.

auszubilden. Es handelt sich um die Ausbildung einer individuellen Kapazität. Bei der Erinnerungskultur dagegen handelt es sich um die Einhaltung einer sozialen Verpflichtung. Sie ist auf die Gruppe bezogen. Hier geht es um die Frage: „Was dürfen wir nicht vergessen?“ Zu jeder Gruppe gehört, mehr oder weniger explizit, mehr oder weniger zentral, eine solche Frage. Dort, wo sie zentral ist und Identität und Selbstverständnis der Gruppe bestimmt, dürfen wir von „Gedächtnisgemeinschaften“ (P. Nora) sprechen. Erinnerungskultur hat es mit „Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet“, zu tun. Im Unterschied zur Gedächtniskunst, die eine antike Erfindung – wenn auch keine exklusiv abendländische Erscheinung – darstellt, ist die Erinnerungskultur ein universales Phänomen. Es läßt sich schlechterdings keine soziale Gruppierung denken, in der sich nicht – in wie abgeschwächter Form auch immer – Formen von Erinnerungskultur nachweisen ließen. Daher läßt sich ihre Geschichte auch nicht in der Weise schreiben, wie dies für Frances Yates mit der Gedächtniskunst möglich war. Es lassen sich nur einige allgemeine Aspekte aufzeigen und dann an ziemlich willkürlich herausgegriffenen Beispielen illustrieren. Allerdings möchte man einem bestimmten Volk in der Geschichte der Erinnerungskultur einen ähnlichen Platz einräumen, trotz der Universalität des Phänomens, wie den Griechen für die Gedächtniskunst: den Israeliten. Bei ihnen hat sie eine neue Form gewonnen, die dann für die abendländische – und nicht nur für diese – Geschichte mindestens so bestimmend wurde wie die antike Gedächtniskunst. Israel hat sich als Volk unter dem Imperativ „Bewahre und Gedenke!“² konstituiert und kontinuiert. So ist es zu einem Volk in einem ganz neuen, emphatischen Sinne geworden, zum Prototyp der Nation. Max Weber, der im Gegensatz zum Geist seiner Epoche einen klaren Blick für das „Geglaubte“, heute würden wir sagen: das *Imaginäre* des Volksbegriffs hatte, schrieb: „Hinter allen ‚ethnischen‘ Gegensätzen steht ganz naturgemäß irgendwie der Gedanke des ‚auserwählten Volks‘“ (Weber 1947, 221) und gab damit der Einsicht Ausdruck, daß Israel aus dem Prinzip des ethnischen Gegensatzes eine Form entwickelt hatte, die als Modell oder „Idealtyp“ gelten kann. Jedes Volk, das sich als solches und im Gegensatz zu anderen Völkern sieht, imaginiert sich „irgendwie“ als auserwählt. Dieser in der Blütezeit des Nationalismus niedergeschriebene

2 „shamor ve zakhor be-dibur echad“, „Gedenke und Bewahre, in einem einzigen Gebot“, heißt es in dem Sabbatlied *Lekha Dodi*.

Gedanke wird in seiner Tragweite erst heute so recht sichtbar. Aus dem Prinzip der Auserwähltheit folgt das der Erinnerung. Denn Auserwähltheit bedeutet nichts anderes als einen Komplex von Verpflichtungen höchster Verbindlichkeit, die auf keinen Fall in Vergessenheit geraten dürfen. Daher entwickelt Israel eine gesteigerte Form der Erinnerungskultur, die man geradezu als „artefiziell“ im Sinne der *Rhetorica ad Herennium* auffassen kann.

Vergangenheitsbezug

Was der Raum für die Gedächtniskunst, ist die Zeit für die Erinnerungskultur. Vielleicht darf man noch einen Schritt weitergehen: wie die Gedächtniskunst zum Lernen, so gehört die Erinnerungskultur zum Planen und Hoffen, d. h. zur Ausbildung sozialer Sinn- und Zeithorizonte. Erinnerungskultur beruht weitgehend, wenn auch keineswegs ausschließlich, auf Formen des Bezugs auf die Vergangenheit. Die Vergangenheit nun, das ist unsere These, entsteht überhaupt erst dadurch, daß man sich auf sie bezieht. Ein solcher Satz muß zunächst befremden. Nichts erscheint natürlicher als das Entstehen von Vergangenheit: sie entsteht dadurch, daß Zeit vergeht. So kommt es, daß das Heute morgen „der Vergangenheit angehört“. Es ist zum Gestern geworden. Zu diesem natürlichen Vorgang können sich aber Gesellschaften auf ganz verschiedene Weise verhalten. Sie können, wie es Cicero von den „Barbaren“ behauptete, „in den Tag hinein leben“ und das Heute getrost der Vergangenheit anheimfallen lassen, die in diesem Fall Verschwinden und Vergessen bedeutet, sie können aber auch alle Anstrengungen darauf richten, das Heute auf Dauer zu stellen, etwa dadurch, daß sie, wie Ciceros Römer, „alle Pläne auf die Ewigkeit ausrichten“ (*De Oratore* II 40.169) und wie der ägyptische Herrscher „sich das Morgen vor Augen stellen“ und sich „die Belange der Ewigkeit ins Herz setzen“. Wer in dieser Weise schon im „Heute“ auf das „Morgen“ blickt, muß das „Gestern“ vor dem Verschwinden bewahren und es durch Erinnerung festzuhalten suchen. In der Erinnerung wird Vergangenheit rekonstruiert. In diesem Sinne ist die These gemeint, daß Vergangenheit dadurch entsteht, daß man sich auf sie bezieht. Mit diesen beiden Begriffen, *Erinnerungskultur* und *Vergangenheitsbezug*, wollen wir das Programm dieser Studie eingrenzen und von dem absetzen, was demgegenüber dem Komplex der „Gedächtniskunst“ zugeordnet werden kann.

Damit man sich auf die Vergangenheit beziehen kann, muß sie als solche ins Bewußtsein treten. Das setzt zweierlei voraus:

a) sie darf nicht völlig verschwunden sein, es muß Zeugnisse geben;

b) diese Zeugnisse müssen eine charakteristische *Differenz* zum „Heute“ aufweisen.

Die erste Bedingung versteht sich von selbst. Die zweite kann man sich am besten am Phänomen des Sprachwandels klarmachen. Wandel gehört zu den natürlichen Bedingungen des Sprachlebens. Es gibt keine natürlichen, lebenden Sprachen, die sich nicht wandelten. Dieser Wandel ist „schleichend“, d. h. er wird den Sprechern normalerweise nicht bewußt, weil er sich in zu langsamen Rhythmen vollzieht. Er tritt erst dann ins Bewußtsein, wenn ältere Sprachstadien unter bestimmten Bedingungen erhalten bleiben, d. h. als Sondersprachen, etwa im Kult, oder als Sprachen bestimmter Texte, die in der Überlieferung von Generation zu Generation *wortlautgetreu* weitergegeben werden, z. B. heilige Texte, und wenn die *Differenz* des solchermaßen bewahrten Sprachstadiums zur gesprochenen Sprache hinreichend groß geworden ist, um es als eigene Sprache und nicht lediglich als eine Variante des vertrauten Idioms ins Bewußtsein treten zu lassen. Solche Dissoziation ist gelegentlich schon in der mündlichen Überlieferung nachweisbar. Typischerweise tritt sie aber erst in Schriftkulturen auf: wenn die Sprache der heiligen und/oder klassischen Texte im Schulunterricht eigens erlernt werden muß.³

Die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen kann aber auch durch viele andere Faktoren und auf ganz anderen Ebenen als der sprachlichen ins Bewußtsein treten. Jeder tiefere Kontinuitäts- und Traditionsbruch kann zur Entstehung von Vergangenheit führen, dann nämlich, wenn nach solchem Bruch ein Neuanfang versucht wird. Neuanfänge, Renaissancen, Restaurationen treten immer in der Form eines Rückgriffs auf die Vergangenheit auf. In dem Maße, wie sie Zukunft erschließen, produzieren, rekonstruieren, entdecken sie Vergangenheit. Man könnte das bereits am Beispiel der frühesten „Renaissance“ aufzeigen, die die Menschheitsgeschichte kennt: der „neosumerischen“ programmatischen Wiederanknüpfung der Ur III-Zeit an die sumerische Tradition nach dem akkadischen Zwischenspiel der Sargonidenkönige. Dem Ägyptologen freilich liegt der nur etwas spätere Fall des Mittleren Reichs näher, der auch deshalb bedeutsam ist, weil er sich selbst als „Renaissance“ versteht. Der programmatische Name, den sich der Gründer

3 Diesen Fall habe ich für Ägypten dargestellt in: Verf. 1985.

der 12. Dynastie, Amenemhet I., im Sinne eines Regierungsprogramms gibt, *whm mswt* „Wiederholer der Geburten“, bedeutet nichts anderes als „Renaissance“. ⁴ Die Könige der 12. Dynastie greifen Formen der 5. und 6. Dynastie wieder auf, ⁵ stiften Kulte königlicher Vorgänger, ⁶ kodifizieren die literarischen Überlieferungen der Vergangenheit, ⁷ nehmen sich in der Person des Snofru einen König der frühen 4. Dynastie zum Vorbild ⁸ und schaffen dadurch das „Alte Reich“ im Sinne einer Vergangenheit, deren Gedächtnis Gemeinschaft, Legitimität, Autorität und Vertrauen stiftet. Dieselben Könige legen in ihren Bauinschriften jenes Ewigkeitspathos an den Tag, von dem schon die Rede war.

Die ursprünglichste Form, gewissermaßen die Ur-Erfahrung jenes Bruchs zwischen Gestern und Heute, in der sich die Entscheidung zwischen Verschwinden und Bewahren stellt, ist der Tod. Erst mit seinem Ende, mit seiner radikalen Unfortsetzbarkeit, gewinnt das Leben die Form der Vergangenheit, auf der eine Erinnerungskultur aufbauen kann. Man könnte hier geradezu von der „Urszene“ der Erinnerungskultur sprechen. Der Unterschied zwischen dem natürlichen oder auch technisch ausgebildeten bzw. implementierten Sich-Erinnern des Einzelnen, der von seinem Alter her einen Rückblick auf sein Leben wirft, und dem Andenken, das sich nach seinem Tode von seiten der Nachwelt an dieses Leben knüpft, macht das spezifisch *kulturelle* Element der kollektiven Erinnerung deutlich. Wir sagen, daß der Tote in der Erinnerung der Nachwelt „weiterlebt“, so als handele es sich um eine fast natürliche Fortexistenz aus eigener Kraft. In Wirklichkeit handelt es sich aber um einen Akt der Belebung, den der Tote dem entschlossenen Willen der Gruppe verdankt, ihn nicht dem Verschwinden preiszugeben, sondern kraft der Erinnerung als Mitglied der Gemeinschaft festzuhalten und in die fortschreitende Gegenwart mitzunehmen.

Die sprechendste Veranschaulichung dieser Form von Erinnerungskultur ist der römisch-patrizische Brauch, die Ahnen in Gestalt von Porträts und Masken (lat. „persona“: der Tote als „Person“) in

4 In *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, Heidelberg 1994 begründet Detlef Franke ausführlich und zwingend diese Deutung des Horusnamens Amenemhets I.

5 Der „Archaismus“ der 12. Dynastie ist besonders durch die Grabungen Dieter Arnolds auf dem Residenzfriedhof in Lischt zutage getreten.

6 Redford 1986, 151 ff.

7 Verf. 1990, 2. Kap.

8 E. Graefe 1990.

Familienprozessionen mitzuführen.⁹ Besonders eigenartig erscheint in diesem Zusammenhang der ägyptische Brauch, diese Erinnerungskultur, die nur die Nachwelt einem Verstorbenen in bewußter Überbrückung des durch den Tod bewirkten Bruchs angedeihen lassen kann, schon zu Lebzeiten selbst zu stiften. Der ägyptische Beamte legt sich sein Grab selbst an und läßt sich seine eigene Biographie darin aufzeichnen, und zwar nicht im Sinne von „Memoiren“, sondern im Sinne eines vorweggenommenen Nekrologs.¹⁰ Der Fall des Totengedenkens als der ursprünglichsten und verbreitetsten Form von Erinnerungskultur macht zugleich deutlich, daß wir es hier mit Phänomenen zu tun haben, die mit dem herkömmlichen Begriff der „Tradition“ nicht angemessen erfaßbar sind. Denn der Begriff Tradition verschleiert den Bruch, der zum Entstehen von Vergangenheit führt, und rückt dafür den Aspekt der Kontinuität, das Fortschreiben und Fortsetzen, in den Vordergrund. Gewiß läßt sich manches von dem, was hier mit den Begriffen *Erinnerungskultur* oder *kulturelles Gedächtnis* beschrieben wird, auch Tradition oder Überlieferung nennen. Aber dieser Begriff verkürzt das Phänomen um den Aspekt der Rezeption, des Rückgriffs über den Bruch hinweg, ebenso wie um dessen negative Seite: Vergessen und Verdrängen. Daher brauchen wir ein Konzept, das beide Aspekte umgreift. Tote bzw. das Andenken an sie werden nicht „tradiert“. Daß man sich an sie erinnert, ist Sache affektiver Bindung, kultureller Formung und bewußten, den Bruch überwindenden Vergangenheitsbezugs. Dieselben Elemente prägen das, was wir das kulturelle Gedächtnis nennen und heben es über das Geschäft der Überlieferung hinaus.

I. Die soziale Konstruktion der Vergangenheit: Maurice Halbwachs

In den 20er Jahren entwickelte der französische Soziologe Maurice Halbwachs seinen Begriff der „*mémoire collective*“, den er vor allem in drei Büchern entfaltet hat: *Les cadres sociaux de la mémoire*

9 Ein auffallend entsprechender Brauch entwickelte sich nach dem Alten Reich auch in Ägypten, s. H. Kees 1926, 253 ff. An den großen Prozessionsfesten zogen hölzerne Statuen bedeutender Vorfahren mit.

10 S. hierzu Verf. 1983; 1987.

(1925, im folgenden 1985 a);¹¹ *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* (im folgenden 1941) und *La mémoire collective* (1950, nachgelassenes Werk, dessen Abfassung weitgehend in die 30er Jahre zurückgeht; im folgenden: 1985 b).¹² Halbwachs war auf dem Lycée Henri IV Schüler von Bergson, in dessen Philosophie das Thema Gedächtnis einen zentralen Platz einnimmt (H. Bergson 1896), und studierte bei Durkheim, dessen Begriff des Kollektivbewußtseins ihm die Grundlagen für sein Bemühen lieferte, den Bergsonschen Subjektivismus zu überwinden und das Gedächtnis als ein soziales Phänomen zu interpretieren. Halbwachs lehrte Soziologie zunächst in Straßburg, dann an der Sorbonne. 1944, gleichzeitig mit seiner Berufung an das Collège de France, wurde er von den Deutschen deportiert und am 16. 3. 1945 im Konzentrationslager Buchenwald umgebracht.¹³

1. Individuelles und kollektives Gedächtnis

Die zentrale These, die Halbwachs in all seinen Werken durchgehalten hat, ist die von der sozialen Bedingtheit des Gedächtnisses. Er sieht vollkommen ab von der körperlichen, d. h. neuronalen und hirnpfysiologischen Basis des Gedächtnisses¹⁴ und stellt statt dessen die sozialen Bezugsrahmen heraus, ohne die kein individuelles Gedächtnis sich konstituieren und erhalten könnte. „Es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden.“ (1985 a, 121) Ein in völliger Einsamkeit aufwachsendes Individuum – so seine allerdings nirgends in solcher Deutlichkeit formulierte These – hätte kein Gedächtnis. Gedächtnis wächst dem Menschen erst im Prozeß seiner Sozialisation zu. Es ist zwar

11 Die Übersetzung von Lutz Geldsetzer erschien erstmals als Bd. 34 der *Soziologischen Texte* (hg. v. H. Maus und Fr. Fürstenberg, Berlin/Neuwied 1966). Hierzu gibt es eine ausführliche Besprechung von R. Heinz 1969 (Hinweis Georg Stötzel). Für eine ausführliche Würdigung der Halbwachsschen Gedächtnistheorie s. G. Namer 1987.

12 Für eine Bibliographie der Schriften von Maurice Halbwachs s. W. Bernsdorf (Hrsg.), *Internationales Soziologen-Lexikon*, Stuttgart 1959, 204.

13 Zur Biographie von M. Halbwachs vgl. V. Karady 1972.

14 Und damit von dem Bergsonschen Geist-Körper-Dualismus, s. H. Bergson 1896.

immer nur der Einzelne, der Gedächtnis „hat“, aber dieses Gedächtnis ist kollektiv geprägt. Daher ist die Rede vom „kollektiven Gedächtnis“ nicht metaphorisch zu verstehen. Zwar „haben“ Kollektive kein Gedächtnis, aber sie bestimmen das Gedächtnis ihrer Glieder. Erinnerungen auch persönlichster Art entstehen nur durch Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen. Wir erinnern nicht nur, was wir von anderen erfahren, sondern auch, was uns andere erzählen und was uns von anderen als bedeutsam bestätigt und zurückgespiegelt wird. Vor allem erleben wir bereits im Hinblick auf andere, im Kontext sozial vorgegebener Rahmen der Bedeutsamkeit. Denn „es gibt keine Erinnerung ohne Wahrnehmung“ (1985 a, 364).

Der Begriff der „sozialen Rahmen“ („*cadres sociaux*“), den Halbwachs eingeführt hat, berührt sich in erstaunlicher Weise mit der von E. Goffman entwickelten Theorie der „Rahmenanalyse“, die die sozial vorgeprägte Struktur bzw. „Organisation“ von Alltagserfahrungen untersucht (Goffman 1977). Was Halbwachs (1985 a) unternimmt, ist eine „Rahmenanalyse“ des Erinnerns – in Analogie zu Goffmans Rahmenanalyse der Erfahrung – und das unter Verwendung derselben Terminologie, denn die „*cadres*“, die nach Halbwachs die Erinnerung konstituieren und stabilisieren, entsprechen den „frames“, die bei Goffman die Alltagserfahrungen organisieren. Halbwachs ging so weit, das Kollektiv als Subjekt von Gedächtnis und Erinnerung einzusetzen und prägte Begriffe wie „Gruppendächtnis“ und „Gedächtnis der Nation“, in denen der Gedächtnisbegriff ins Metaphorische umschlägt.¹⁵ So weit brauchen wir ihm nicht zu folgen; Subjekt von Gedächtnis und Erinnerung bleibt immer der einzelne Mensch, aber in Abhängigkeit von den „Rahmen“, die seine Erinnerung organisieren. Der Vorteil dieser Theorie liegt darin, daß sie zugleich mit der Erinnerung auch das Vergessen zu erklären vermag. Wenn ein Mensch – und eine Gesellschaft – nur das zu erinnern imstande ist, was als Vergangenheit innerhalb der Bezugsrahmen einer jeweiligen Gegenwart rekonstruierbar ist, dann wird genau das vergessen, was in einer solchen Gegenwart keine Bezugsrahmen mehr hat.¹⁶

Mit anderen Worten: das individuelle Gedächtnis baut sich in einer

15 Gegen diesen Wortgebrauch hat sich (bei im übrigen ähnlichen Ansätzen) F. C. Bartlett (1932) energisch gewandt.

16 Einen Fall von Vergessen durch Rahmenwechsel werden wir im 5. Kapitel besprechen.

bestimmten Person kraft ihrer Teilnahme an kommunikativen Prozessen auf. Es ist eine Funktion ihrer Eingebundenheit in mannigfaltige soziale Gruppen, von der Familie bis zur Religions- und Nationsgemeinschaft. Das Gedächtnis lebt und erhält sich in der Kommunikation; bricht diese ab, bzw. verschwinden oder ändern sich die Bezugsrahmen der kommunizierten Wirklichkeit, ist Vergessen die Folge.¹⁷ Man erinnert nur, was man kommuniziert und was man in den Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses lokalisieren kann (1985 a, Kap. 4: „Die Lokalisierung der Erinnerungen“). Vom Individuum aus gesehen stellt sich das Gedächtnis als ein Agglomerat dar, das sich aus seiner Teilhabe an einer Mannigfaltigkeit von Gruppengedächtnissen ergibt; von der Gruppe aus gesehen stellt es sich als eine Frage der Distribution dar, als ein Wissen, das sie in ihrem Innern, d. h. unter ihren Mitgliedern verteilt. Die Erinnerungen bilden jeweils ein „unabhängiges System“, dessen Elemente sich gegenseitig stützen und bestimmen, sowohl im Individuum als auch im Rahmen der Gruppe. Daher ist es für Halbwachs wichtig, individuelles und kollektives Gedächtnis zu unterscheiden, auch wenn das individuelle Gedächtnis immer schon ein soziales Phänomen ist. Individuell ist es im Sinne einer je einzigartigen Verbindung von Kollektivgedächtnissen als Ort der verschiedenen gruppenbezogenen Kollektivgedächtnisse und ihrer je spezifischen Verbindung (1985 b, S. 127). Individuell im strengen Sinne sind nur die Empfindungen, nicht die Erinnerungen. Denn „die Empfindungen sind eng an unseren Körper geknüpft“, während die Erinnerungen notwendig „ihren Ursprung im Denken der verschiedenen Gruppen haben, denen wir uns anschließen“.

2. Erinnerungsfiguren

So abstrakt es beim Denken zugehen mag, so konkret verfährt die Erinnerung. Ideen müssen versinnlicht werden, bevor sie als Gegenstände ins Gedächtnis Einlaß finden können. Dabei kommt es zu

17 „Das Vergessen erklärt sich aus dem Verschwinden dieser Rahmen oder eines Teiles derselben, entweder weil unsere Aufmerksamkeit nicht in der Lage war, sich auf sie zu fixieren, oder weil sie anderswohin gerichtet war . . . Das Vergessen oder die Deformierung bestimmter Erinnerungen erklärt sich aber auch aus der Tatsache, daß diese Rahmen von einem Zeitabschnitt zum anderen wechseln“ (1985 a, 368). Nicht nur Erinnern, sondern auch Vergessen ist daher ein soziales Phänomen.

einer unauflöselichen Verschmelzung von Begriff und Bild. „Eine Wahrheit muß sich, um sich in der Erinnerung der Gruppe festsetzen zu können, in der konkreten Form eines Ereignisses, einer Person, eines Ortes darstellen“ (1941, 157). Umgekehrt muß sich aber auch ein Ereignis, um im Gruppengedächtnis weiterzuleben, mit der Sinnfülle einer bedeutsamen Wahrheit anreichern. „Jede Persönlichkeit und jedes historische Faktum wird schon bei seinem Eintritt in dieses Gedächtnis in eine Lehre, einen Begriff, ein Symbol transponiert; es erhält einen Sinn, es wird zu einem Element des Ideensystems der Gesellschaft“ (1985 a, 389 f.). Aus diesem Zusammenspiel von Begriffen und Erfahrungen¹⁸ entstehen, was wir *Erinnerungsfiguren* nennen wollen.¹⁹ Ihre Besonderheit läßt sich an drei Merkmalen näher bestimmen, dem konkreten Bezug auf Zeit und Raum, dem konkreten Bezug auf eine Gruppe und der Rekonstruktivität als eigenständigem Verfahren.

a) Raum- und Zeitbezug

Erinnerungsfiguren wollen durch einen bestimmten Raum substantiiert und in einer bestimmten Zeit aktualisiert sein, sind also immer raum- und zeit-konkret, wenn auch nicht immer in einem geographischen oder historischen Sinn. Die Angewiesenheit des Kollektivgedächtnisses auf konkrete Orientierung schafft Kristallisationspunkte. Zeithaltig sind die Erinnerungsgehalte sowohl durch das Anklammern an urzeitliche oder hervorragende Ereignisse als auch durch den periodischen Rhythmus des Erinnerungsbezugs. Der Festkalender etwa spiegelt eine kollektiv *erlebte Zeit*, ob es sich nun, je nach Gruppenzugehörigkeit, um das bürgerliche und kirchliche, das bäuerliche oder militärische Jahr handelt. Eine entsprechende Verankerung der Erinnerung gilt für den *belebten Raum*. Was das Haus für die Familie ist, sind Dorf und Tal für die bäuerliche, Städte für bürgerliche, die Landschaft für landsmannschaftliche Gemeinschaften: räumliche Erinnerungsrahmen, die die Erinnerung auch noch und gerade in absen-

18 Das Paar erinnert natürlich an „Begriff“ und „Anschauung“ bei Kant.

19 Halbwachs selbst spricht in diesem Zusammenhang von „Erinnerungsbildern“, s. bes. 1985 a, 25 ff.; unter „Erinnerungsfiguren“ verstehen wir demgegenüber kulturell geformte, gesellschaftlich verbindliche „Erinnerungsbilder“ und ziehen den Begriff der „Figur“ dem des „Bildes“ deshalb vor, weil er sich nicht nur auf ikonische, sondern z. B. auch auf narrative Formung bezieht.

tia als „Heimat“ festhält. Zum Raum gehört auch die das Ich umgebende, ihm zugehörige Dingwelt, sein „entourage matériel“, das ihm als Stütze und Träger seines Selbst angehört. Auch diese Dingwelt – Geräte, Möbel, Räume, ihre spezifische Anordnung, die „uns ein Bild von Permanenz und Stabilität bieten“ (1985 b, 130)²⁰ – ist sozial geprägt: ihr Wert, ihr Preis, ihre status-symbolische Bedeutung sind soziale Fakten (Appadurai 1986). Diese Tendenz zur Lokalisierung gilt für jegliche Art von Gemeinschaften. Jede Gruppe, die sich als solche konsolidieren will, ist bestrebt, sich Orte zu schaffen und zu sichern, die nicht nur Schauplätze ihrer Interaktionsformen abgeben, sondern Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerung. Das Gedächtnis braucht Orte, tendiert zur Verräumlichung.²¹ Halbwachs hat diesen Punkt am Beispiel der „Legendentopographie des Heiligen Landes“ illustriert, ein Werk, auf das wir in anderem Zusammenhang noch näher eingehen werden. Gruppe und Raum gehen eine symbolische Wesensgemeinschaft ein, an der die Gruppe auch festhält, wenn sie von ihrem Raum getrennt ist, indem sie die heiligen Stätten symbolisch reproduziert.

b) Gruppenbezug

Das Kollektivgedächtnis haftet an seinen Trägern und ist nicht beliebig übertragbar. Wer an ihm teilhat, bezeugt damit seine Gruppenzugehörigkeit. Es ist deshalb nicht nur raum- und zeit-, sondern auch, wie wir sagen würden: *identitätskonkret*. Das bedeutet, daß es ausschließlich auf den Standpunkt einer wirklichen und lebendigen Gruppe bezogen ist. Die Raum- und Zeitbegriffe des kollektiven Gedächtnisses stehen mit den Kommunikationsformen der entsprechenden Gruppe in einem Lebenszusammenhang, der affektiv und wertbesetzt ist. Sie erscheinen darin als Heimat und Lebensgeschichte, voller Sinn und Bedeutung für das Selbstbild und die Ziele der Gruppe. Erinnerungsfiguren „sind

20 Nach Auguste Comte; vgl. auch den von A. Gehlen eingeführten Begriff des „Außenhalts“, in: *Urmensch und Spätkultur* (1956), 25 f. und öfter.

21 Vgl. schon Cicero: „tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina“. (*de finibus* 5,1–2: „Eine so große Kraft der Erinnerung ist in den Orten, daß nicht ohne Grund von ihnen die Mnemotechnik abgeleitet ist“ nach Cancik/Mohr 1990, 312.). Diese Ansätze führt P. Nora in seinem großangelegten Werk *Les lieux de mémoire* (1984); (1986); (1992) weiter.