

formen“ auf.¹ Wird dieser Zusammenhang nicht gesehen, dann erscheint mein Entwurf des „kulturellen Gedächtnisses“ (im Folgenden: KG) nicht mehr als einer von mehreren Aspekten oder Dimensionen des menschlichen Gedächtnisses, sondern als ein isoliertes Konzept, das entweder das Gedächtnis auf seinen kulturellen Aspekt, oder die Kultur auf ihren Gedächtnisaspekt reduziert. So ist der Artikel nicht gemeint, und ich will gerne die besonders von S. Wiedenhofer ((9)) angemahnte Klarstellung nachholen, daß es sich bei dem Begriff des KG um ein heuristisches Konzept handelt, dem es darum geht, durch Zusammenspannung der Begriffe „Kultur“ und „Gedächtnis“ die Gedächtnisfunktion der Kultur sowie die kulturelle Bestimmtheit des Gedächtnisses ans Licht zu heben, ohne damit Kultur auf Gedächtnis oder Gedächtnis auf Kultur reduzieren zu wollen. Der Eingangssatz des abstracts – „Kultur ist Gedächtnis“ – will nichts anderes als im Interesse einer ultrakurzen Zuspitzung den entscheidenden Punkt dieses Ansatzes hervorheben. Kultur ist selbstverständlich sehr vieles, aber darunter eben auch Gedächtnis, und um diesen oft vernachlässigten Aspekt, ohne den Kultur auch in ihren anderen Aspekten nicht funktionieren würde, soll es mir gehen. Ich behandle also das KG nicht als eine Form des Gedächtnisses, weil sich dieser Aufgabe bereits Aleida Assmanns Artikel angenommen hat, sondern als einen Aspekt der Kultur.

Der „Wille zur Form“ – Stabilisierung und Wandel

((2)) Ich frage also nach einem Gedächtnisaspekt der Kultur und finde ihn in dem, was ich den „Willen zur Form“ genannt habe. Ich möchte diesen Ansatz, der ziemlich allgemein Befremden ausgelöst hat, noch einmal reformulieren. Die „formale Prägnanz“ menschlicher Artefakte verweist auf Traditionsbildung und macht sie dem analytischen Blick bestimmbar, nach Zeit, Ort, Trägergruppe und – je weiter die kulturelle Evolution voranschreitet – sogar nach Werkstatt und Meisterhand. Das sind Binsenweisheiten, an die ich anknüpfe, um die Frage zu stellen, ob in solcher Bemühung um formale Prägnanz nicht ein mnemonisches oder geradezu mnemotechnisches Prinzip verborgen liegt. Das Geformte prägt sich dem Gedächtnis leichter ein als das Amorphe. Man könnte daraus schließen, daß in dem Willen zur Form bereits ein „Wille zur Überlieferung“ wirksam ist, und zwar sowohl im retro- als auch im prospektiven Sinne. Ein Faustkeil oder ein Krug folgt in seiner formalen Prägnanz bestimmten Vorbildern und stellt sich retrospektiv in eine Tradition, ebenso wie er kraft dieser formalen Prägnanz wiederum im prospektiven Sinne anschließbar wird für weitere Faustkeile oder Krüge. Daher spricht George Kubler in Fortführung von Ansätzen Emmanuel Loewys und Henri Focillons von der „Form der Zeit“ (shape of time), die sich in den Artefakten ausprägt. Ich bringe diesen „Willen zur Form“ mit der besonderen Zeitbefindlichkeit des Menschen zusammen, der, anders als die Tiere, nicht „an den Pflock des Augenblicks gefesselt ist“, sondern „auf Zeitreisen gehen kann“ (Oerter) und insbesondere auch um den Tod und die Endlichkeit – vgl. hierzu die interessanten Bemerkungen von Peter Rech ((3)) – seines irdischen Lebens weiß², und leite daraus ein besonderes Bedürfnis nach Stabilisierung bzw. Überlieferung ab. Im Rahmen der *Sprachlichkeit* unseres Weltverhältnisses, wie es die Philosophie mit ihrem „linguistic turn“ erschlossen hat, untersucht die Theo-

Replik

Das kulturelle Gedächtnis: eine Replik

Jan Assmann

Vorbemerkung

((1)) Mein Artikel über „das kulturelle Gedächtnis“ war ursprünglich Teil eines von Aleida Assmann und mir gemeinsam verfaßten Hauptartikels und baut auf A. Assmanns Unterscheidung und Charakterisierung von vier „Gedächtnis-

rie des KG im Zuge eines „cultural turn“ die *Textualität* der Vergangenheit. Wenn die philosophische Hermeneutik den Menschen als verstehendes Wesen definiert, dann definiert die kulturelle Gedächtnisforschung dieses verstehende Wesen als ein erinnerndes Wesen.³ Dem „Präsentismus“ der Hermeneutik, die Sprache nicht als „Text“, sondern als „Gespräch“ definiert und die unaufgebbare Distanz zur Vergangenheit im Begriff der Horizontverschmelzung aufhebt, setzt sie die Bedeutung der Vergangenheit und die Dynamik der Überlieferung entgegen. In diesem Sinne erkenne ich in dem „Willen zur Form“ ein Bedürfnis nach Überlieferung, das sich in Akten des Erinnerns und des Stiftens von Erinnerung manifestiert und schließlich, nach jahrtausendelangen Vorstufen in Gestalt verschiedenster Notationssysteme, zur Erfindung der Schrift führt. Die Schrift ist nicht aus dem Bedürfnis nach Kommunikation, sondern nach Überlieferung erwachsen.⁴

((3)) Demgegenüber weist Elena Esposito nicht zu Unrecht darauf hin, daß es in der Dynamik kultureller Überlieferung nicht (nur) um Stabilisierung, sondern um Veränderung, nicht um Repetition, sondern um Variation, nicht um Bewahrung, sondern um Befreiung von der Vergangenheit geht ((2-3)). In der Tat lehrt jeder vergleichende Blick auf die Tierwelt, daß sich die menschliche Welt rapide verändert, und daß nicht die Natur, sondern die Kultur des Menschen an diesem beschleunigten Wandel schuld ist. Wenn man die Schrift für eine absolut zentrale Errungenschaft des KG hält, dann ist festzustellen, daß gerade die Schrift diesen Wandel am intensivsten beschleunigt hat.⁵ Auf der anderen Seite zeigt etwa der Fall des Judentums, daß die Schrift eine kulturelle Konstanz und Identität über mehr als zweitausend Jahre und unter den ungünstigsten Umständen ermöglichen kann, die auf keine andere Weise zu erreichen gewesen wäre. Die Lösung dieses Problems ist wohl in einem Begriff der Konstanz bzw. Stabilisierung zu suchen, der sich sowohl im Wandel als auch in der kanonisierten Stillstellung manifestiert. Der schriftermöglichte Wandel z.B. der abendländischen Musikgeschichte beruht darauf, dass ein Werk auf dem anderen aufbaut und jede neue Schöpfung die Gesamtheit der Tradition zugleich voraussetzt und verändert. Dadurch wird erreicht, dass über alle Wandlungen hinweg eine kulturelle Identität sich durchhält und so etwas wie eine Musikgeschichte überhaupt möglich wird. Gerade um sich wandeln zu können, muß man sich erinnern. Daher spielt die Erinnerung an die Vergangenheit gerade auch bei Konvertiten eine so große Rolle.⁶ Aber auch das ist eine Form der Stabilisierung.

Kultur, Kommunikation, Gedächtnis

((4)) Ziemlich einhellig ist die Kritik im Hinblick auf die Gefahren der Verdinglichung und der Mystifizierung, die in der Abkopplung unbelebter Artefakte von lebendigen Menschen liegen, die sich mit ihrer Hilfe an irgendetwas erinnern. Das beginnt schon beim Begriff der Kultur selbst (Esposito), der einen höchst uneinheitlich verteilten Komplex von Wissen, Sitten, Vorstellungen usw. einer bestimmten Gesellschaft als „ihre“ Kultur zuschreibt, wobei vieles davon weit über die besagte Gesellschaft hinaus, anderes wiederum auch innerhalb ihrer nur partiell verbreitet ist. E. Esposito möchte den Begriff „Kultur“ daher – unter Verweis auf seine Ursprünge

im 18. Jh. und im Sinne der Luhmann'schen Systemtheorie – auf Situationen beschränken, in denen „der Beobachter sich selbst und sein Gedächtnis reflexiv beobachtet“ ((4)). Erst ein reflexiv gewordenes KG würde sie daher als ein „kulturelles“ Gedächtnis im strengen Sinne anerkennen. „Kulturell“ ist ein soziales Gedächtnis, das sich in der Beobachtung anderer und seiner selbst von anderen beobachtet weiß. Nun ist das zweifellos keine Neuerung des 18. Jh.; schon in der Antike haben sich Gesellschaften gegenseitig beobachtet und sich von anderen beobachtet gewußt. Da stellt sich die Frage, welcher Begrifflichkeit sie sich dabei anstelle des Kulturbegriffs bedient haben. Man könnte an „Sitten“ (gr. *ethe*, lat. *mores*) denken; vor allem aber bietet sich der Begriff der *antiquitates* an, unter dem z.B. der jüdische Historiker Josephus Flavius jenen Komplex aus Religion, Brauchtum, Kunst und Geschichte beschreibt, den wir heute als die „Kultur des antiken Judentums“ bezeichnen würden. Im Begriff *antiquitates* kommt der Vergangenheitsbezug der ‚Kultur‘ als Gedächtnis klar zum Ausdruck. Zum Wesen der ‚Kultur‘ gehört ihr Alter, darin liegen in der Konkurrenzsituation der gegenseitigen Beobachtung, wie sie den Hellenismus kennzeichnet, ihr Rang und ihre Bedeutung. Damit ist ihre Gedächtnisfunktion als das wichtigste Kennzeichen herausgestellt. Das Wort „Kultur“ kommt bekanntlich von lat. *cultura* und heißt ursprünglich „Ackerbau“. Unter diesem Titel beschrieb z.B. ein arabischer Autor des Mittelalters die nabatäische Kultur.⁷ Der jüdische Philosoph Maimonides entdeckte darin die Beschreibung des heidnischen Kults⁸ und deutete die biblischen Ritualgesetze als polemische Umkehrung der zahllosen heidnischen Riten, mit dem Zweck, diese durch Überschreibung in Vergessenheit geraten zu lassen, also als eine kulturelle Mnemotechnik des Vergessens. Im 17. Jh. übten die Schriften des Maimonides, insbesondere sein Traktat über Idolatrie und der Führer der Verirrten, einen großen Einfluss auf die entstehende Religionswissenschaft aus⁹, aus der dann auch der „Kulturdiskurs“ des 18. Jhs. hervorging.¹⁰ Der Impuls des Beobachtens, Vergleichens und der reflexiven Selbstbeobachtung ist also diesem Diskurs, ebenso wie die Motive des Gedächtnisses und des Vergessens, von allem Anfang an und lange vor der (Er)findung des Kulturbegriffs eingeschrieben. So fragwürdig der Kulturbegriff an sich sein mag, in der Verbindung mit dem Gedächtnisbegriff und damit in der Beziehung auf eine Trägergruppe, die sich den entsprechenden Komplex aus Wissen, Sitten, Vorstellungen und Artefakten als ein Eigenes zurechnet bzw. der er von anderen zugerechnet wird, ist er legitim.

((5)) Die Beziehung auf lebendige Träger ist nun genau der Punkt, der von den meisten Kritikern als Desideratum angemahnt wird. Wo bleibt, so fragt z.B. Rolf Oerter, bei der Konzentration auf das „Geformte“ die Alltagspraxis und das ihr zugrundeliegende implizite Wissen? Das ist in der Tat ein hochinteressantes Problem, auf das auch S. Wiedenhofer im Zusammenhang der Traditionstheorie eingeht. Oerter geht vom Primat der Handlung gegenüber allen geistigen Schöpfungen aus. Dementsprechend entwickelt sich auch ein kollektives und kulturelles Gedächtnis zuerst im Zusammenhang des Handelns als ein implizites und über Nachahmung weitergegebenes, prozedurales, d.h. nondeklaratives und nicht-textuales Wissen. Im gleichen Sinne stellt S. Wiedenhofer die Traditionstheorie, die den Bereich des impliziten, prozeduralen Wissens einbezieht, der Theorie des KG gegenüber, die das Im-

plizite, d.h. nicht sprachlich artikuliert, geschweige denn textlich Geformte außen vor lasse, und kommt zu dem Schluß, daß mit dem KG lediglich ein Teilbereich des von der Traditionstheorie behandelten Gebiets erfaßt ist. Das leuchtet zunächst vollkommen ein. Genau wie das KG nur einen Teilbereich des Gedächtnisses erfaßt, bezieht sich die Theorie des KG auch nur auf einen Teilbereich der Kultur, und der Bereich des impliziten Wissens, insbesondere auch der von Oerter hervorgehobenen „präformalen Pflichten“ (Mogghaddam)¹¹ geht erst dann ins KG über, wenn diese Normen aufgrund von Traditionsbrüchen versprachlicht und verschriftet werden. Wenn die Kette des Nachahmens zerreißt, kommt es typischerweise zu solchen Explikationsschüben. Hier wird aber auch deutlich, daß man die ‚expliziten‘ Formen der Kultur nicht von ihrer impliziten oder ‚tacit‘ dimension (M. Polanyi) abkoppeln kann. Vielmehr findet ein fortwährender „Stoffwechsel“ zwischen dem Impliziten und dem Expliziten statt, indem implizites Wissen durch Traditionsbruch verschriftet und verschriftetes Wissen durch Habitualisierung wieder implizit und unbewußt wird.¹² Ich habe diese Prozesse am Beispiel der Entstehung der hebräischen Bibel unter Berufung auf einen von A. Assmann geprägten Begriff als „Exkarnation“¹³ beschrieben.¹⁴ Gerade die kanonischsten, normativsten Texte der Bibel, die 5 Bücher Mose, lassen sich als „Exkarnation“ eines teilweise mündlich überlieferten, teilweise überhaupt impliziten, prozeduralen Wissens deuten, das dann in Form einer ungemein differenzierten Erinnerungskultur den Mitgliedern der Gesellschaft wieder einverleibt oder, wie die Formel lautet, „ins Herz geschrieben“ werden muß. Es wäre zu überlegen, ob nicht allgemein der Begriff des kulturellen Textes als Exkarnation kollektiv inkarnierten Wissens zum Zwecke der Reinkarnation im Rahmen der zerdehnten Situation zu definieren wäre.

((6)) Ein solcher Metabolismus findet aber nicht nur zwischen dem Impliziten und dem Expliziten, Inkarnation und Exkarnation, statt, sondern auch im Rahmen der „zerdehnten Situation“ und im Prozeß der Überlieferung selbst (vgl. ((34)) des Hauptartikels). Das KG funktioniert in diesem Punkt genau wie das individuelle Gedächtnis. Sigmund Freud hat das nicht von ungefähr an einer Metapher veranschaulicht, die in Bezug auf das KG nichts Metaphorisches hat, sondern die Sache selbst darstellt, nämlich am Beispiel der Stadt Rom, wo die antiken Reste nicht museal ausgestellt, sondern in das mittelalterliche, barocke und moderne Stadtbild verbaut sind. Was hier auf der Ebene der materiellen Kultur mit den Artefakten der Vergangenheit geschieht, widerfährt ganz allgemein den kulturellen Texten im Prozeß ihrer Wiederaneignung. Sie werden nicht nur getreulich bewahrt und kopiert, sondern gelesen, gedeutet, zitiert, variiert, abgewandelt, überboten und in die sich ständig wandelnden Verstehenshorizonte ebenso eingebaut wie die Überreste des antiken Rom in das sich wandelnde Stadtbild.

((7)) In dankbarer Aufnahme dieser kritischen Einwände möchte ich daher den Horizont des KG auf jene „kulturellen Texte“ einschränken, die dem geschilderten Metabolismus unterworfen waren und dadurch präsent geblieben sind. Das gilt z.B. nicht für die im 19. Jh. entdeckten altägyptischen Pyramidentexte; sie hatten ihren Platz im altägyptischen KG und sind mit ihm untergegangen. Heute gehören sie weder

zum abendländischen noch zu irgendeinem anderen KG, sondern bilden einen Gegenstand der historisch-philologischen Forschung. Anders steht es dagegen mit den im 15. Jh. aufgetauchten hermetischen Schriften. Sie nahmen sofort einen zentralen Platz im KG des Abendlandes ein, weil auch unabhängig von dieser zeitweilig verlorenen Tradition ein Wissen von Hermes Trismegistus durch die Kirchenväter und arabischen Texte durchs ganze Mittelalter hindurch lebendig geblieben war. Im Zuge des kulturellen Metabolismus, der alte Bestände in immer neue Kontexte und Verstehenshorizonte einbaut, waren z.B. in die *Institutiones Divinae* des Laktanz über 60 lange und bedeutende Zitate aus Hermetischen Schriften eingegangen, die allein genügt hätten, als Platzhalter für das 1463 im Westen aufgetauchte *Corpus Hermeticum* zu fungieren und den Namen des Hermes Trismegistus lebendig zu erhalten. Für die Pyramidentexte gab es nichts entsprechendes; sie waren wirklich aus jeder Art von KG herausgefallen. Von allen ägyptischen Texten darf allein der „Sonnengesang des Echnaton“ Anspruch auf einen Platz im KG des Abendlandes erheben, weil in seinem Fall der 104. Psalm als Platzhalter fungierte und bewirkte, dass der ägyptische Text sofort nach seiner Entdeckung wiederangeeignet und in den Verstehenshorizont der Gegenwart eingebaut werden konnte.

((8)) Mit dem KG wird gerade nicht ein umfassender, „totalisierender“ Allbegriff angestrebt¹⁵, sondern ein sowohl gegenüber anderen Gedächtnisformen als auch anderen Kulturaspekten begrenztes Phänomen. Die philologische Beschäftigung z.B. mit den ägyptischen Pyramidentexten operiert außerhalb des Horizonts unseres KG. Ich würde auch B. Patzek Recht geben, wenn sie das „Ludische“ und „Theatrale“ als einen von der Theorie des KG ausgeblendeten Aspekt der Kultur ausmacht. Die Theorie des KG beleuchtet „das Gestern im Heute“, was notwendig eine Ausblendung des spezifisch Momentanen in seiner sinnlichen Präsenz zur Folge hat. A. Assmann weist in ihrer Replik auf gedächtnisfeindliche Tendenzen totalitärer Macht hin, die sich etwa in der chinesischen Kulturrevolution auf unerhört gewalttätige Weise manifestiert haben. Der Bereich des KG umschreibt nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Insgesamt des in einer Gesellschaft zirkulierenden, in die „kulturellen Texte“ eingeschriebenen, insbesondere vergangenheitsbezogenen Wissens. Dazu gehört aber auch der von Oerter und Wiedenhofer angesprochene Komplex des impliziten und des mimetischen (d.h. über sprachlose Nachahmung weitergegebenen) Wissens als des „kulturellen Unbewußten“, aus dem immer wieder Topoi durch Bewußtwerdung, Artikulation und Textualisierung in den Bereich expliziter kultureller Texte aufsteigen wie umgekehrt andere durch Habitualisierung ins Unbewußte absinken.

Homogenität

((9)) Manche Kritiker, insbesondere G. Winthrop Young, wenden ein, das KG sei ein allzu homogenisierendes Konzept, und verweisen demgegenüber auf den irreduzibel heterogenen, synkretistischen, hybriden, multiplen und polysystemischen Charakter jeder Kultur. Winthrop-Young verbindet diese Kritik mit der „Diagnose“, es handle sich bei dem Konzept des kulturellen Gedächtnisses um eine „typisch deutsche“ Theorie. Auch wenn er das ausdrücklich nicht als „Vor-

wurf“ verstanden wissen möchte, ist doch klar, daß solche Diagnosen einen denunziatorischen Charakter haben. Das typisch Deutsche an dieser Theorie sei, daß sie Kultur als einen „Stammtisch“ konzipiere, an dem man trotz allen Zanks und Streits eben doch auf der Grundlage einer unterstellten Gemeinsamkeit debattiert. Genau diese gemeinsame Grundlage sei in Kulturen nicht gegeben.¹⁶

((10)) Zunächst muß betont werden, daß wir mit dem „kulturellen“ im Gegensatz zum „kollektiven“ Gedächtnis gerade den heterogenen Aspekt des Gedächtnisses hervorheben wollen. Unter dem kollektiven oder vielleicht besser „politischen“ Gedächtnis verstehen wir vereinheitlichende, machtgestützte Versuche einer Engführung des KG im Hinblick auf bestimmte Formen politischer Identität. Schon damit ist klar, daß wir das KG nicht als homogen verstehen. Verschiedene Kritiker vermissen andererseits den Machtfaktor, also jene Aspekte der Kultur und des Gedächtnisses, auf die Nietzsche und in seinem Gefolge besonders Freud und Foucault aufmerksam gemacht haben, die intensive Verknüpftheit des KG mit „political hierarchy“ (Fritzsche). Diese Aspekte behandeln wir unter dem Stichwort des „kollektiven Gedächtnisses“, um den Unterschied zwischen dem „multistrukturellen und polyvalenten“ (Vester), nie völlig instrumentalisierbaren und homogenisierbaren Charakter des kulturellen Gedächtnisses einerseits und den Aspekten einer homogenisierenden Erinnerungspolitik andererseits nicht zu verwischen. Auch die in jedem Funktionsgedächtnis wirksame „Grammatik der Selektion“, die nach T. Schmidt „immer eine Grammatik der Herrschaft“ ist ((6)), wird durch das Speichergedächtnis konterkariert.

((11)) Wenn wir mit A. Assmann das „kollektive“ (bzw. „politische“) vom „kulturellen“ und das „Funktions-“ vom „Speichergedächtnis“ unterscheiden, dann darf „unterscheiden“ nicht „abkoppeln“ heißen. E. Esposito ((3)) macht den sehr bedenkenswerten Vorschlag, die Begriffe „Funktions-“ und „Speichergedächtnis“ durch „Erinnerung“ und „Gedächtnis“ zu ersetzen. Diese Dichotomie wäre dann auf individueller wie auf kollektiver Ebene der Gedächtnisdynamik wirksam. Gedächtnis wäre dann eine immer auch das Unbewußte und Implizite umfassende und in sich vielheitlich, ja heterogen organisierte, in Akten des Erinnerns und Vergessens operierende Fähigkeit, Erinnerung dagegen deren jeweilige Funktionalisierung. In ähnlichem Sinne schlägt R. Simon in seiner Kritik ((6)) zu A. Assmanns Artikel vor, das Generationengedächtnis als das Funktionsgedächtnis des individuellen, das kollektive Gedächtnis dagegen als das Funktionsgedächtnis des KG zu verstehen. Wir haben es also sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene des Gedächtnisses mit einer Dynamik und Dialektik homogenisierender Zugriffe auf heterogene, sich in die Tiefen des Unbewußten, Abgespaltenen, Verdrängten und Verleugneten erstreckende Bestände zu tun.

((12)) Im Hinblick auf diese Dialektik beschreiben wir die Wirkungsweise des KG in seinen funktionalisierten Aspekten mit Ausdrücken wie „Kohärenz“ und „Konnektivität“. Es geht durchaus um die Herstellung von Zusammenhang; anderenfalls sollte man nicht von Gedächtnis reden. Das KG vermittelt Zusammenhang sowohl im Sinne sozialer Zugehörigkeit als auch im Sinne einer kognitiven Weltorientierung („Sinn“).

Der Mensch braucht die Vergangenheit, um sich in der Gegenwart und auf die Zukunft hin orientieren zu können; das gilt für Individuen wie für Gruppen. In diesem Sinne ist das kulturelle Gedächtnis ein „konnektives“ Prinzip, das geradezu eine Form von Solidarität vermittelt. Die Frage nach dem, was Menschen jenseits aller unbestreitbaren und irreduziblen Differenzen zur „Gemeinschaft“ verbindet, ist ebenso wie Hofmannsthal's berühmte Antwort¹⁷ nicht nur eine deutsche, sondern auch eine jüdische und z.B. auch altägyptische Frage. Emile Durkheim traf in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen „organischer“ und „mechanischer“ Solidarität. Mechanische Solidarität baut auf der Voraussetzung der Gleichheit auf und stellt sich dem Prinzip der Individualität entgegen; darin entspricht sie dem „kollektiven Gedächtnis“ in der Terminologie A. Assmanns und auch dem „Gedächtnis des Willens“ in F. Nietzsches *Genealogie der Moral*. Organische Solidarität setzt Arbeitsteilung und damit Ungleichheit voraus und erreicht gesellschaftliche Kohäsion durch Verpflichtung auf gemeinsame Werte und Ziele ohne Verzicht auf (individuelle und kollektive) Differenzen.¹⁸ Das KG wäre im Sinne dieser eigenwilligen Terminologie auf die Seite der organischen Solidarität zu stellen. Das entspricht der Forderung von Thomas Schmidt ((7)) und vor allem Bernd Faulenbach, daß kulturelle Gedächtnisse immer nur im Plural vorkommen. Zweifellos gibt es in einer gegebenen Gesellschaft mehrere kulturelle Gedächtnisse und daher auch mehrere Kulturen. Die von Goethe angemahnte „Rechenschaft von 3000 Jahren“ kennzeichnet eine elitäre Form von Gedächtnis, wie überhaupt das KG nicht gerade als ein egalitäres Prinzip bezeichnet werden kann. Thomas Mann hat vor allem in seinen Joseph-Romanen den aristokratischen oder elitären Charakter einer ausgeprägten Vergangenheitsorientierung in der Lebensführung seiner Protagonisten sehr deutlich herausgestellt.¹⁹ Unter den Bedingungen der Kolonisierung und Fremdherrschaft kann aber das kulturelle Gedächtnis ebenso als ein „von unten“ wirksames, subversives Prinzip auftreten, wie ja überhaupt der postkoloniale Diskurs keinen geringen Anteil an der derzeitigen Hochkonjunktur des Gedächtnisbegriffs hat.

((13)) Ebenso wie das KG nach innen konnektiv wirkt und Zusammenhang und Zusammengehörigkeit stiftet²⁰, wirkt es differenzierend nach außen und verstärkt die (besonders auch von H.-G. Vester betonte) Polysystemik aller kulturellen Systeme. Dieser Effekt tritt besonders in Kanonisierungsprozessen zutage, wenn etwa in Verbindung mit kanonischen Texten archaische Sprachstadien konserviert werden wie im Fall des Hebräischen, Arabischen, Lateinischen und Sumerischen. Durch die Dynamik des KG werden Kulturen zwei- und mehrsprachig (der gleichen Dynamik verdanken sich auch die chinesischen Schriftzeichen [kanji] in der japanischen Schrift). Das KG wirkt also nicht (nur) als ein homogenisierendes, sondern auch als ein ‚heterogenisierendes‘ Prinzip, und darüber hinaus nicht nur differenzierend, sondern fallweise geradezu konfliktuell. Darauf verweist Thomas Schmidt, der z.B. die Vorstellung eines evolutionären Nacheinanders (z.B. von „ritueller“ und „textueller Kohärenz“) durch die eines konflikthaften Nebeneinanders ersetzen möchte ((8)). All das leuchtet mir ein und widerspricht nicht der Theorie, die ja in keiner Weise Homogenität stillschweigend als etwas Naturgegebenes voraussetzt, sondern ganz im Gegenteil danach fragt und explizit herausarbeiten möchte, wie, mit welchen medialen,

sozialen, politischen, institutionellen und sonstigen Mitteln Kulturen es schaffen, sich über Jahrhunderte und Jahrtausende, Krisen, Brüche und Wandlungen hinweg auf wiedererkennbare Weise zu reproduzieren. Welche Dynamik ist da am Werk? Unsere Antwort ist: die Dynamik des Gedächtnisses, d.h. von Erinnern und Vergessen.

Textualität

((14)) Eine ganze Reihe kritischer Einwände betrifft den textualen Kulturbegriff²¹. Grundsätzlich ist auch hier wieder vorzuschicken, daß die vereinseitigende Ausleuchtung gerade dieses Aspekts der Kultur und des Gedächtnisses mit der Unterscheidung zwischen einem „kommunikativen“ und einem „kulturellen“ Gedächtnis zusammenhängt. Die besonders von soziologischen Kritikern vermißten interaktiven Aspekte des sozialen Gedächtnisses verhandeln wir unter dem Aspekt des „kommunikativen Gedächtnisses“. Man mag diese Unterscheidung als solche nicht einleuchtend finden. So verstehe ich etwa die Einwände von Hans Holger Kirsch, der grundsätzlich keine Auslagerung und Abkopplung kultureller Texte aus dem kommunikativen Zusammenhang von Zeichenbenutzern („Gesellschaft“), Codes („Mentalität“) und Texten („Zivilisation“) zulassen will und damit für eine bruchlose Ausweitung des von uns als „kommunikatives Gedächtnis“ bezeichneten Gedächtnisaspekts in den Bereich der kulturellen Texte plädiert, während das KG, das in der Form des „Speichergedächtnisses“ gerade auch das Ausgelagerte umfaßt, nicht mehr als Gedächtnisform verstanden werden dürfte. Wenn man aber die Unterscheidung zwischen dem „kommunikativen“ und dem „kulturellen“ G. akzeptiert, dann muß man auch bereit sein, sich auf einen Gedächtnisbegriff einzulassen, der die nicht-interaktiven, nicht-unmittelbaren und nicht-gleichzeitigen Formen sozialen Handelns und Verständigens einbezieht, wie sie im Begriff des Textes entwickelt werden.

((15)) Andreas Langenohl führt gegen solchen „Textualismus“ die „soziale Situiertheit von Sprechhandlungen und Textproduktion wie -rezeption“ ins Feld ((3)). Die „zerdehnte Situation“ sei keine soziale Situation, „weil Sender und Empfänger von Mitteilungen aufgrund zeitlicher Ferne nicht die Möglichkeit haben, sich auf eine gemeinsame Situationsdefinition zu einigen“. In diesem Einwand drückt sich der „Präsentismus“ einer Soziologie aus, die offenbar nicht gewillt ist, irgendwelche über die Synchronie lebendiger Interaktion hinausgehenden Kommunikationsformen als soziale Tatsachen anzuerkennen. Uns geht es aber gerade darum, die sozialen Rahmenbedingungen der kulturellen Überlieferung und der spezifischen Formen und Funktionen des Vergangenheitsbezugs wechselnder Gegenwart herauszuarbeiten. Gegenüber essentialistischen Ansätzen, die den Umgang mit Texten über große zeitliche Distanzen hinweg etwa der „ewigen Sagkraft“ großer Texte zuschreiben, geht es der Theorie der zerdehnten Situation gerade darum, solche Langzeiteffekte kultureller Erinnerung aus den sozialen Bedingungen der Kultur heraus zu erklären. Das ist gemeint mit dem Satz, daß „zerdehnte Situationen in der Natur nicht vorkommen, sondern kulturell konstruiert und institutionalisiert werden müssen“ ((13)), dem Th. Schmidt ((2)) wiederum mit dem Hinweis auf den Kalender als eine natürliche „zerdehnte Situa-

on“ widerspricht. Aber der Kalender ist keine natürliche, sondern eine kulturelle Form, und die Natur kennt keine zerdehnten Situationen.

((16)) Hartmut Winkler schließlich führt gegen den Begriff des Textes die Sprache ins Feld, und zwar im Zusammenhang der Frage nach dem kulturellen Unbewußten. Während wir das kulturelle Unbewußte mit den „ausgelagerten“ und verdrängten bzw. verleugneten²² Texten in Verbindung bringen, macht Winkler auf das Gedächtnis der Sprache aufmerksam, die bereits als solche eine „zerdehnte Situation organisiere“, und zwar „zwischen meinem Sprechen und dem System der Sprache.“ Die „Struktur der Sprache selbst ... (sei) als ein Kollektivkunstwerk zu begreifen, das in radikaler Weise von der Vergangenheit abhängt.“ Winkler wendet sich gegen die Unterscheidung zwischen Artikulation und Form – „Sprache selbst ist Form“ ((6)) – sowie gegen die Dissoziation von Funktionsgedächtnis (=Bewußtsein) und Speichergedächtnis (=Unbewußtes).²³ Das Unbewußte sei nicht „im Rücken der Kultur“, sondern „in der Kultur selbst“. Das würde ich allerdings auch sagen wollen. Ganz entschieden würden wir die von uns als „Speicher“ und „Krypta“ (s. Anm. 25) bezeichneten, aus welchen Gründen auch immer ins Abseits (Speicher) oder geradezu ins Unzugängliche (Krypta) geratenen Gedächtnisbestände der Kultur selbst zurechnen wollen. Nur so läßt sich hier von Gedächtnis reden.

((17)) Den zweifellos interessanten Gedanken, daß schon die Sprache als solche eine zerdehnte Situation organisiert, kann ich mir nur insoweit zu eigen machen, als ich ihn Sprachen vorbehalten würde, deren historische Tiefendimension alles andere als unbewußt ist wie z.B. dem modernen Hebräisch, das zwar eine moderne Kunstsprache ist, aber sowohl auf das mittelalterlich-rabbinische wie auch auf das biblische Hebräisch zurückgeht und diese älteren Sprachstufen nicht (nur) als eine den Sprechern unbewußte Tiefendimension mit sich führt, sondern sie auch in Form verschiedener stilistischer Register jederzeit bewußt machen und aktualisieren kann. Ähnlich steht es mit der Kathareousa, dem literarischen Neugriechisch. Auch das Arabische hält sich den Übergang in klassische Sprachstufen offen. Hier wird das Gedächtnis der Sprache bewußt eingesetzt. Im Deutschen geht das nicht. Ein Autor, der sich (wie z.B. Rudolf Borchardt in seinen Dante-Übersetzungen) einfallen ließe, das Mittelhochdeutsche als literarisches Register wiederzubeleben, würde unweigerlich scheitern. Daraus geht hervor, daß sich Sprachen, was ihre „Form“ als „Kollektivkunstwerk“ angeht, sehr verschieden verhalten. Nun bezieht sich aber der Begriff der „kulturellen Texte“ über den Bereich des Sprachlichen hinaus auf alle möglichen symbolischen Formen und bezieht Bilder, Riten, Musik, Bauten usw. bis hin zu Städtebildern und Landschaften ein, wie es die Forschungen Pierre Noras und seines Teams zu den französischen lieux de mémoire in vorbildlicher Weise gezeigt haben. Freilich läßt sich auch der Begriff der Sprache in ähnlicher Weise auf das scheinbar Nicht-Sprachliche ausweiten. Darauf beruht Hans Georg Gadamer „ontologische Wendung der Hermeneutik“: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“²⁴ Aber auch über den Horizont des Sprachlichen in diesem weiteren Sinne geht unser Begriff des KG hinaus, weil mehr erinnert wird als nur das Verstandene. Darauf beruht der Begriff der Krypta.²⁵ Ohne Eingang gefunden zu haben in die sprachlich organi-

sierte Welt unserer verstehenden Wirklichkeitskonstruktion, lebt das Unverstandene dennoch in Gestalt von Zeichen, Traumata, Spuren, Überresten in der Erinnerung jenseits der Sprache und bildet dort ‚black holes‘, die sich der sprachlichen Bearbeitung sperren. Ersetzen wir Gadamer's Formel durch „Sein, das erinnert wird, ist Text“, so ergibt sich, daß der Horizont der Texte, der unsere Erinnernte Welt ausmacht, den Horizont der Sprache im Sinne unseres Verstehens überschreitet.

((18)) Die Theorie des KG versteht jedoch dieses „Sein, das erinnert werden kann“, nicht ontologisch, sondern soziologisch, als gesellschaftliche Identität, die sich in die symbolischen Formen der Kultur einschreibt. Sprache ist Gespräch, Verständigung, Mitteilung, Interaktion und konstituiert in ihrem alltäglichen Funktionieren das kommunikative Gedächtnis. Text dagegen konstituiert sich im Rückgriff auf vorgängige Kommunikation. Sprachliche Kommunikation ereignet sich in der Situation des Gesprächs, Texte dagegen entstehen in der „zerdehnten Situation“ der Überlieferung. Die Hermeneutik konzentriert sich auf die Rolle des Verstehens im Rückgriff auf den Text des erinnerbaren Seins, die Theorie des KG 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. Die Theorie des KG blendet die Sphäre des Kommunikativen und Interaktiven nicht aus, sondern setzt sie voraus und baut auf ihr auf. Kultur, um das abschließend noch einmal zu betonen, ist zweifellos mehr und anderes als Gedächtnis, aber ohne Gedächtnis würde sie nicht funktionieren.

Anmerkungen

- 1 Es handelt sich hier um einen von A. Assmann und mir gemeinsamen entwickelten und vertretenen Ansatz. Wenn im Folgenden von „wir“ die Rede ist, bezieht sich das immer auf den kollektiven Charakter vieler unserer Thesen und Begriffe.
- 2 Warum Rolf Oerter ((4)) diese von mir gleich eingangs ((1)) entwickelten Zusammenhänge zwischen Zeitbewußtsein und Formwillen als Desideratum einklagt, verstehe ich nicht. Wie sehr ich in diesem Punkt mit seiner Sicht der Dinge übereinstimme, zeigt etwa meine Schrift *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, Frankfurt 2000.
- 3 H.G. Gadamer selbst hat immer wieder darauf hingewiesen, daß alles Verstehen sich aus einem Vorverständnis speist, das aus der Erinnerung kommt.
- 4 S. unseren Art. „Schrift“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hg.v. J.Ritter und K.Gründer, Bd.8 (R-Sc), Basel 1993, 1417-1429
- 5 Das geht besonders klar aus der Musikgeschichte hervor. Nicht-schriftliche Musiktraditionen haben sich im Laufe der letzten 1000 Jahre relativ wenig verändert, während die abendländische Musik im Zeitalter ihrer Schriftlichkeit von Guillaume de Machaut bis Karlheinz Stockhausen die unglaublichsten Wandlungen durchgemacht hat. Vgl. Robert Lug, Nicht-schriftliche Musik, in: A.u.J.Assmann, C. Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*, München 1983, 245-263.
- 6 S. dazu Thomas Luckmann, „Kanon und Konversion“, in: A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 38-46.
- 7 Ibn Wahshiyya, *al-filāha al-nabatīyya* hebr. *ha-avoda ha-nabatit*. s. dazu Toufic Fahd, *L'agriculture nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abu Bakr Ahmad b. 'Ali al-Kasani connu sous le nom d'Ibn Wahshiyya (IveVe siècle)*, édition critique, Damascus 1998.
- 8 Das hebräische Wort *avoda*, „Dienst“, als Übersetzung des arabischen *filāha* „Ackerbau“, bezieht sich auch auf Religion; *avoda zarah*, „Fremder Dienst“, heißt Götzendienst, Idolatrie.
- 9 R. H. Popkin, „Some Further Comments on Newton and Maimonides“,

in J. E. Force and R. H. Popkin, eds., *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Archives Internationales d'Histoire des Idées, 129; Boston, London 1990, 1-7; S. Levy, „English Students of Maimonides“, *Miscellanies of the Jewish Historical Society of England* 4, 1942, 61-77; J. L. Teicher, „Maimonides and England“, *Transactions of the Jewish Historical Society of England* 16, 1951, 97-100.

10 Dieser Genealogie der vergleichenden Religionsgeschichte ist der dritte Band des *Archivs für Religionsgeschichte*, Leipzig und München 2001, gewidmet.

11 Vgl. hierzu D. Ritschls Begriff der „impliziten Axiome“: „Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome“, in: *Heidelb.Jb.* 29, 1985, 35-49.

12 Zu diesem Konzept von kultureller bzw. Unbewußtheit s. Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Frankfurt 1984 sowie ders., *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*, Frankfurt 1988.

13 Aleida Assmann, „Exkarnation: Über die Grenze zwischen Körper und Schrift“, in: Alois M.Müller, J.Huber (Hrsg.), *Interventionen*, Basel 1993, 159-181.

14 „Fünf Stufen zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt“, Münstersche Theologische Vorträge 1, Münster 1999, 11-35, wiederabgedr. in *Religion und Kulturelles Gedächtnis*, 81-100.

15 Vester ((6)). Ich bestimme Kultur unter dem Aspekt des KG lediglich als den Oberbegriff aller „zerdehnten Situationen“, nicht als das „schlecht-hin“ Umfassende.

16 Was könnte an dieser Theorie, so wie Winthrop-Young sie versteht, „deutsch“ sein? Ich nehme an, diese „Diagnose“ bezieht sich auf die hermeneutische Tradition, die von Gadamer über Heidegger und Husserl und auf einem anderen Wege auch über Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Dilthey zurückführt. Auf diesen Aspekt möchte ich im Zusammenhang mit dem Vorwurf der Textualität eingehen.

17 Hugo von Hofmannsthal, „Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation“ (1927).

18 Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt 1977 (frz.1930, 1.Aufl. 1893).

19 Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung“, in: *Thomas Mann Jahrbuch* Bd.6 (Hg. E.Heftrich und H.Wysling), 1993 [1994], 133-58, wiederabgedr. in *Religion und Kulturelles Gedächtnis*, München 2000.

20 S. hierzu J. Assmann, „Erinnern und dazugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit“, in: K. Platt und M.Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen 1995, 51-75

21 Wenn H.G.Vester ((5)) in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit P. Ricoeur, U. Eco und H. Blumenberg annahmt, scheint er „Kultur als Text“ mit „die Welt als Text“ (bzw. „die Lesbarkeit der Welt“) zu verwechseln. Das ist ein anderes Thema, in dessen Zusammenhang in der Tat auf die genannten drei sowie eine Reihe anderer Autoren einzugehen wäre.

22 Ich will gern die von A. Langenohl vorgebrachte Korrektur berücksichtigen. Wenn Freud den Begriff der „Verdrängung“ auf *unbewußte* Triebregungen bezieht im Gegensatz zur „Verleugnung“ *bewußter* Gedächtnisinhalte, dann handelt es sich bei dem als apokryph, häretisch, subversiv oder sonstwie inkompatibel Ausgelagerten um einen Prozeß der Verleugnung, bei den von uns als „Krypta“ (hierzu Anm. 25) zusammengefaßt, dem Verstehen unzugänglichen Phänomenen dagegen um Verdrängung.

23 Winkler führt zwischen „Sprache“ und „Texten“ bzw. Artikulation und Form ein Drittes ein, das er „Schemabildung“ nennt und als „form under construction, flexibel, weitgehend unsichtbar und als strange attractors dennoch unentrinnbar-verbündlich“ umschreibt. Damit scheint eine Schnittstelle zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis in den Blick zu kommen.

24 *Wahrheit und Methode*, in: *Gesammelte Werke* Bd. I, S. 478.

25 Diesen Begriff übernehmen wir von N. Abraham, M. Torok, *L'Ecorce et le Noyau*, Paris 1978. Im Falle der Kryptenbildung ist der „Metabolismus“ des KG, der alte Erinnerungsbestände den Verstehenshorizonten der jeweiligen Gegenwart assimiliert, außer Kraft gesetzt, weil es sich hier um dem Verstehen entzogene, traumatische Erinnerungen handelt.

Adresse

Prof. Dr. Jan Assmann, Universität Heidelberg, Ägyptologisches Institut, Marstallhof 4, D-69117 Heidelberg