

Jan Assmann

## Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses

### Vorbemerkung

Die folgenden Bemerkungen wollen keine neue »Festtheorie« entwerfen. Sie wollen lediglich versuchen, einen bestimmten Aspekt des Festes herauszustellen, den wir für zentral halten: das Fest als ein Medium oder »Ort« kultureller Erinnerung. Mit dem Begriff des kollektiven, genauer: des kulturellen Gedächtnisses scheint uns der Schnittpunkt bezeichnet, in dem die am Fest beteiligten Felder der Zeiterfahrung, der Gemeinschaftsbildung, des Ursprungs- und Geschichtsbewußtseins, des Ästhetischen und des Heiligen konvergieren. Das Fest ist unserer Einschätzung nach nicht lediglich eines unter beliebigen Medien kultureller Erinnerung, sondern das Ursprünglichste. In schriftlosen Gesellschaften ist das Fest der einzige, auf jeden Fall aber der zentrale Ort einer Besinnung auf die Ursprünge, die Orientierungen im Großen und die verbindenden Geschichten.

### 1. Das Fest als das Andere des Alltags

Ausgehen möchte ich von der These: Das Fest ist der Ort des Anderen. Das »Andere« ist dabei verstanden als das Andere des Alltags, der Inbegriff all dessen, was eine Kultur im Interesse ihres alltäglichen Funktionierens ausblenden muß. Die These ist, daß eine Kultur mehr Sinn produziert, als sie im Alltag gebrauchen kann, oder, anders gewendet, daß der Mensch auf mehr Sinn angewiesen ist, als es für die Bewältigung des Alltags nötig, ja: förderlich ist. Der Mensch ist darauf angelegt, in zwei Welten zu leben. Das Leben kann im Alltag nicht aufgehen. Es muß Orte schaffen für das Andere des Alltags, das im Alltag ausgeblendet. Andernfalls – so möchte man im Gedanken an das europäische Phänomen des Kriegsrauschs zu Beginn des Ersten Weltkriegs vermuten – breitet sich eine Art von Langeweile, »ennui«, Zivilisationsmüdigkeit aus, die aus purem Durst nach »Wirklichkeit« in Zerstörungswut umschlagen kann: Die Parallele von Krieg und Fest als Ausstieg aus der (Alltags-)Kultur ist oft beschrieben worden<sup>1</sup>.

1. Vgl. bes. »Guerre et fête« und »mystique de la guerre«, in: Caillois (1950), 218-238.

## 1.1 Drei Merkmale des Alltags

Für ein allgemeines, theoretisches Vorverständnis dessen, was Feste sind und leisten im Rahmen des semantischen und kommunikativen »Haushalts« einer Kultur (Luckmann 1989), muß man daher von einer Phänomenologie des Alltags ausgehen. Nun ist natürlich Alltag ebensowenig gleich Alltag wie Fest gleich Fest. Der moderne westeuropäische Alltag ist zweifellos himmelweit verschieden vom altägyptischen Alltag. Aber drei ganz allgemeine Kategorien darf man vielleicht doch als metahistorische und metakulturelle Merkmale des Alltäglichen in Anspruch nehmen: Ich nenne sie »Kontingenz«, »Knappheit« und »Routine«.

Mit »Kontingenz« meine ich zweierlei: die Sphäre des *Zufalls*, der unberechenbaren Wechselfälle, und die Sphäre des *Ungeformten*, Unstrukturierten, Nichtinszenierten, einer gewissen formalen Beliebigkeit, die sich nur an der Erreichung des Zwecks orientiert. Dieser Kontingenz entspricht auf seiten des Menschen die Haltung der »Sorge« und der kritischen Wachsamkeit, das Sich-einstellen-Können auf Augenblickserfordernisse im Nahhorizont der Tagesgeschäfte.

Mit »Knappheit« meine ich die Sphäre des *Mangels* (vgl. Balla 1987). Selbst wenn in der Wohlstandsgesellschaft die primären Bedürfnisse – Nahrung, Kleidung, Wohnung – befriedigt sind, wird sich der Mangel nur verschieben bis zu jenem Mangel an »Wirklichkeit«, der das Übel der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war. Denn es handelt sich – unserer These zufolge – im Grunde um einen Mangel an Sinn, der mit der Veralltäglichung des Lebens notwendigerweise einhergeht. Diese Veralltäglichung beruht aber ihrerseits auf Knappheit im ökonomischen Sinne und dem daraus resultierenden Zwang zu Arbeit und Arbeitsteilung, d.h. zum Handeln in engumschriebenen Handlungshorizonten. Auf diese Knappheit lassen sich auch jene Aspekte des Alltäglichen zurückführen, deren Aufhebung im Fest eine große Rolle spielt: Streit, Unfrieden, Gewalt bis hin zum Krieg. Wären die Ressourcen nicht knapp, wäre der Mensch nicht »des Menschen Wolf«. Daher ergibt sich aus der Knappheit nicht nur die Notwendigkeit der Arbeit, sondern auch der zivilisatorischen (sozialen und politischen) Ordnung. Beides: Arbeit und Ordnung, sind daher Aspekte des Alltäglichen.

Mit »Routine« meine ich die Sphäre der *Automatisierung*, *Habitualisierung* und *Banalität*. Alltagshandlungen sind aufgrund ihrer häufigen Wiederkehr auf Selbstverständlichkeit und Wiederholbarkeit angelegt; sie dürfen nicht Gegenstand großer und grundsätzlicher Entscheidungen sein. Der Alltag ist, in der Begrifflichkeit Arnold Gehlens, auf Entlastung und Hintergrunderfüllung angewiesen. Die für den Alltag nötige kritische Wachsamkeit funktioniert nur auf

Besonders eklatant Rilkes Aufatmen im August 1914: »Endlich ein Gott« (Fünf Gesänge, I).

dem Hintergrund eines Vertrauens bzw. innerhalb eines sehr engen Horizonts von Selbstverständlichkeiten, in den alles das ausgelagert ist, worüber man im Druck der Alltagsgeschäfte unmöglich nachdenken kann. Mit solcher Auslagerung geht wohl immer eine Art von semantischer Austrocknung oder Verarmung einher, die den Alltag »monoton«, »banal« und »grau« erscheinen läßt.

## 1.2 Drei Merkmale des Fests

Die dem Menschen im Alltag auferlegten Handlungszwänge bedingen eine Konzentration aufs nächstliegende und damit Horizontverengung, die offenbar unerträglich ist. Die Feste müssen hier einen Ausgleich schaffen und Orte bereitstellen, in denen sich das im Alltag ausgeblendete »Andere« ereignen kann. Dieses Andere ereignet sich aber nicht von selbst, es muß inszeniert werden. So ergibt sich als eine allgemeine Kategorie des Festlichen die Inszenierung, und zwar in genauem Gegensatz zur »Kontingenz« des Alltäglichen. Mit dem Begriff der Inszenierung, als Gegensatz von Kontingenz, meine ich also die Sphäre des Nicht-Zufälligen und des Geformten, das Notwendige, streng Festgelegte, Strukturierte, Nicht-Beliebige: ein Handeln, das sich nicht an der Erreichung bestimmter Zwecke, sondern am »Wie« der Ausführung, am Stil orientiert.

Der Kategorie der Knappheit steht die im Fest inszenierte Fülle gegenüber. Zum Fest gehört das Merkmal der »unproduktiven Verausgabung« (M. Maffesoli<sup>2</sup>), die man in ihrem symbolischen Sinn als die Inszenierung einer utopischen Fülle, eines Schlaraffenlandes oder Goldenen Zeitalters verstehen kann. Zur Fülle gehören Ruhe und Frieden wie zur Knappheit Arbeit und Streit.

Der Kategorie der Routine stehen zwei Prinzipien gegenüber, die man zunächst einmal wohl auseinanderhalten muß, auch wenn sie in aktuellen Festen meist engverbunden auftreten<sup>3</sup>. Das eine nenne ich »Besinnung« und meine damit die Transzendierung des im Alltagshandeln notwendigerweise verengten Sinnhorizonts, also die Besinnung auf das Grundlegende und Grundsätzliche, auf die großen kosmischen und/oder geschichtlichen Zusammenhänge usw. Das andere nenne ich mit einem französischen Wort »Effervescenz« (die »Aufwallung der Gefühle«, den Begriff der »effervescence collective« hat wohl Durkheim 1925 in die Festtheorie eingeführt) und meine damit die Aufhebung der im Alltag uner-

2. M. Maffesoli (1986). Vgl. bes. S. 28ff. Maffesoli unterscheidet übrigens nicht zwischen »Fest« und »Alltag«, sondern redet der sich mit der »Postmoderne« verbreitenden Sehnsucht nach einer »Verfestlichung« oder Entbanalisierung des Alltags das Wort.
3. Zum Fest als Außerkräftsetzung von Alltagsroutinen s. bes. Gebhardt (1987), 52ff.; 63ff.

läßlichen »Kühle«, Selbstbeherrschung, Affektkontrolle, Triebverzicht, Gelassenheit, Geistesgegenwart, Nüchternheit, common sense usw. zugunsten starker Emotionen und unter Umständen bis ins Rauschhafte gesteigerter Erregungen und Gemütszustände, wie sie A. Gehlen unter dem Stichwort »Umkehr der Antriebsrichtung« beschrieben hat<sup>4</sup>. Solche Effervescenz würde die für die Bewältigung des Alltags unerläßliche kritische Wachsamkeit unmöglich machen, also muß sie im Alltag ausgeblendet – oder besser: abgeblendet – werden. Kritische Wachsamkeit funktioniert nur in einer emotional und semantisch reduzierten Atmosphäre. Andererseits ist die innere Haltung kritischer Wachsamkeit unvereinbar mit jener bestimmten Form von Effervescenz, die ich, im Anschluß an H. Tellenbach, »affektive Verschmelzung« nenne (Tellenbach 1968). Hier gibt man sich der atmosphärischen Überflutung durch die spezifische vom Fest erzeugte Stimmung – Lust oder Trauer – hin. Affektive Verschmelzung funktioniert nur bei Suspension der kritischen Wachsamkeit, also in einer Atmosphäre besonderen Vertrauens, das nur im umhegten Raum des Festes möglich ist. Das Fest intensiviert, was im Alltag reduziert wird, der Alltag wiederum braucht, was im Fest suspendiert wird.

Der Entgegensetzung von »Fest« und »Routine« mag man entgegenhalten, daß ja auch das Fest auf Wiederholbarkeit angelegt ist. Einmalige Feste sind, wie W. Haug einmal in einer Diskussion äußerte, »ein Widerspruch in sich selbst«. Wenn Feste ein Gemeinschaftsbewußtsein inszenieren, dann impliziert das Wiederholbarkeit<sup>5</sup>. Wiederholbarkeit aber setzt Routinisierung voraus. Der Widerspruch läßt sich lösen, wenn man zwischen »Routinen« und »Riten« unterscheidet. Routinen sind Handlungs-Schematisierungen zum Zwecke der Wiederholbarkeit und Entlastung. Sie orientieren sich am Handlungsziel und haben keinen anderen Sinn als dessen Erfüllung. Da Routinisierung den Handelnden davon entlastet, über andere Wege zur Erreichung dieses Ziels nachzudenken, bewirkt sie eine Sinnentleerung des Handelns. Riten dagegen sind Handlungs-Schematisierungen im Hinblick auf einen Sinn, den sie im Vollzug selbst zur Darstellung bringen. Sie verweisen gerade durch die Strenge, die »Deckungsgleichheit« der Wiederholung auf die Bedeutung der Handlung. Die strikte Festlegung des Handlungsablaufs ermöglicht eine Art von Wiederkehr des Gleichen, die in der unter dem Zeichen der Kontingenz stehenden Alltags-Routine weder möglich noch angestrebt ist. Die Riten beruhen auf einer Art von Wieder-

4. Gehlen (1956), 264-272 und oft. Gehlen versteht unter »Umkehr der Antriebsrichtung« oder Inversion den Umschlag von »Selbstzweckhandeln« in »Mittelhandeln«: der Ritus wird als Mittel zur Erzeugung von Emotionen eingesetzt. Seinerseits ist freilich das festliche Selbstzweckhandeln eine Inversion des alltäglichen Mittelhandelns. Diese Inversion erscheint für eine Phänomenologie des Festes viel entscheidender.
5. In: Haug/Warning (1989), 646.

holbarkeit, die nicht als Entlastung, sondern als Bedeutung zu verstehen ist: Sie bringt die zyklische Zeit zur Erscheinung. Wenn ich die Routine morgendlicher Naßrasur verfehle, laufe ich Gefahr, mich zu schneiden; wenn aber der Priester einen Ritus verändert, läuft er Gefahr, den sakramentalen Sinn zu verfehlen.

Die drei Merkmale von *Festlichkeit als Alltagstranszendenz*, die sich aus dieser Gegenüberstellung ergeben, sind sämtlich ästhetische Kategorien oder Erscheinungsformen von *Schönheit*: Ordnung, Fülle und Ergriffenheit. Das Fest ist der Ort einer Inszenierung von Schönheit und Ganzheit, auf die der Mensch angewiesen ist, ohne sie in seinem Alltagshandeln realisieren zu können<sup>6</sup>.

Das Fest ist der Ort einer Transzendierung des Alltags. Dieser Satz gilt, unbeschadet der Kontroverse, die sich an die nähere Bestimmung dieser Transzendenz knüpft. Denn hier gibt es zwei konkurrierende Meinungen. Die eine, die z.B. Platon vertritt, sieht im Alltag das deformierende und im Fest das reformierende Prinzip. Die Feste sind Orte einer re-orientierenden Besinnung, von den Göttern eingesetzt, um den von den Mühen des Alltags geplagten Menschen von Zeit zu Zeit ihr Leben »wieder in Ordnung zu bringen«<sup>7</sup>. Die andere Auffassung sieht im Alltag das formierende und normierende Prinzip und entsprechend im Fest die Befreiung von der Form, den momentanen Austritt (»Ex-cess«) in die Sphäre »magmatischer«, ungeformter Bedeutung<sup>8</sup>. Zweifellos haben beide recht. Es handelt sich um zwei Gesichter des »Anderen«, das in der Schönheit der Formung oder im heiligen Schrecken der Entformung erscheinen kann, in der kosmischen Ordnung oder im Ur-Chaos (Caillois 1950). Die Sprachen haben diesem Anderen den Namen des Heiligen gegeben und das Fest, als den Zeitort des Anderen, »heilige Zeit« (*hieros chronos*) genannt<sup>9</sup>.

## 2. »Wir leben in zwei Zeiten«

### 2.1 Alltagszeit und Festzeit

*These: Der Mensch ist auf Zweidimensionalität – auf ein »Leben in zwei Zeiten« – angelegt. Die ursprünglichsten Namen für diese beiden Dimensionen sind »Fest« und »Alltag«<sup>10</sup>.*

6. Vgl. J. Duvignaud (1984), 9: »Ce que nous appelons »art« ne serait-il pas, dans sa version la plus aigue et la plus intense, l' équivalent de ce que la fête, par elle-même, découvre?«
7. Platon, Legg. 563, nach R. Bubner, in: Warning/Haug (1989), 652 n. 4; Simm (1981), 30.
8. Vgl. J. Küchenhoff, in: Haug/Warning (1989), 99-119; Duvignaud, (1984).
9. Pieper (1963), 59.
10. Der Begriff der »Zweidimensionalität« knüpft an Herbert Marcuses bekanntes Buch

»Wir leben in zwei Zeiten« – diese Zeile aus einem Gedicht Lope de Vegas trifft am genauesten das Wesen der menschlichen Zweidimensionalität<sup>11</sup>. Der Mensch ist zweidimensional, weil er sich erinnern kann. Dieses Gedächtnis ist einerseits eine individuelle Fähigkeit. Sie ist, wie wir allé wissen, nicht nur bei einzelnen, verschieden ausgebildet, sie steht uns auch in den einzelnen Phasen unseres Alterns in sehr verschiedenem Umfang zur Verfügung. Andererseits ist das Gedächtnis soziogen: Es entsteht im einzelnen im Zuge und nach Maßgabe seiner Sozialisierung. Der Mensch erinnert nur, was er innerhalb der Sinnrahmen, die ihm die Kultur, in der er lebt, anbietet, an Vergangenheit rekonstruieren kann. Ein in völliger Einsamkeit, abgetrennt von aller Kommunikation und Interaktion aufwachsender Mensch könnte nichts erinnern. Das ist die These von Maurice Halbwachs, der in drei Hauptwerken die Theorie einer Soziogenese des Gedächtnisses und den Begriff des »Kollektiven Gedächtnisses« entfaltet hat<sup>12</sup>.

Die Fähigkeit, »in zwei Zeiten zu leben«, ist eine Sache der Kultur, und des Individuums nur insoweit, als es an einer Kultur teilhat. Der Mensch verdankt seine Zweidimensionalität der Bitemporalität oder, einfacher gesagt, dem Gedächtnis der Kultur. Kultur ist Gedächtnis – diese These des russischen Kultursemiotikers Jurij Lotman (Lotman-Uspenski 1977) haben schon die Griechen vertreten und in der Sprache des Mythos dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie die neun Musen – die Verkörperungen kultureller Aktivität – zu Töchtern der Mnemosyne, der Erinnerung, machten.

Die beiden Zeiten, in denen wir leben, sind Sache gesellschaftlicher Konstitution<sup>13</sup>. Die eine Zeit nennen wir »Alltag«. Sie verdankt ihre Konsistenz den *Institutionen von Gleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß die einzelnen Individuen einer Gruppe nicht in verschiedenen Zeiten leben oder, wie Luhmann sagt, »vagabundieren« (1971, 55), sondern ihre Handlungen und Erwartungen, Erinnerungen und Planungen in einem gemeinsamen Zeitrahmen aufeinander abstellen können<sup>14</sup>.

»Der eindimensionale Mensch« an, dessen Implikationen für eine Theorie des Festes bereits G. Martin (1973) ausgewertet hat.

11. Lope de Vega: Wir leben in zwei Zeiten, übertr. von E.W. Palm, München 1958, S. 41., zitiert nach Aleida Assmann 1991. Dem Problem des Lebens in zwei Zeiten sind auch zwei weitere zeitgenössische Werke der spanischen Literatur gewidmet: Calderons »Das Leben ein Traum« und Cervantes' »Don Quichote«.
12. Halbwachs (1925); (1941); (1950). Zu Rekonstruktion und Kritik der Halbwachs'schen Gedächtnistheorie vgl. Namer (1987).
13. Castoriadis (1984), S. 343ff.
14. Luhmann (1971), 53-61.

Es darf keinen Zeitunterschied zwischen den erlebenden Subjekten geben. Ihr aktuelles Erleben muß zeitlich synchronisiert sein, also ihrem eigenen Verständnis nach gleichzeitig ablaufen. Nicht nur die Gegenwart selbst, sondern auch ihre Zeithorizonte der Zukunft bzw. Vergangenheit müssen egalisiert und ... auf gleiche Distanz gebracht werden (Luhmann 1971, 54f.).

Das charakteristische Kennzeichen der Alltagszeit ist ihre Irreversibilität, aus der für den einzelnen alle möglichen sozialen Verpflichtungen und Bindungen folgen. Schuld und Gewissen, Vertrauen und Verantwortung beruhen auf der Tatsache, daß man eine Tat (normalerweise) nicht ungeschehen machen kann, und haben die Irreversibilität der Alltagszeit zur Voraussetzung<sup>15</sup>. Die andere Zeit<sup>16</sup> verdankt ihre Konstitution den *Institutionen von Ungleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß sich die menschliche Welt nicht zur Eindimensionalität verkürzt. Die Institutionen der Ungleichzeitigkeit grenzen die Gegenwart inklusive der sie mitkonstitu-

15. Vgl. F. Nietzsche, »Schuld, Gewissen und Verwandtes«, in: Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung.
16. Der Begriff »Festzeit« drängt sich auf, ist aber zu speziell. Die Gegenüberstellung von »Festzeit« und »Alltagszeit« verwendet z.B. G. Martin (1973), 36ff. Das Fest ist nur *eine*, wenn auch besonders ursprüngliche und allgemeine Form ihrer Instituierung. Da erscheint es schon eher angemessen, den australischen Begriff der »Traumzeit« – der sich von Haus aus natürlich auf etwas sehr Spezielles bezieht (vgl. Stanner 1965) soweit auszudehnen, daß er die Funktion einer allgemeinen Bezeichnung für die »andere Zeit« übernehmen könnte. Das würde allerdings bedeuten, daß man bereit ist, auch die modernen Entsprechungen unter dem Begriff »Traumzeit« zusammenzufassen, wozu dann nicht nur die »Traumfabrik« Kino, sondern etwa auch die Gesamtheit der Geisteswissenschaften zu verbuchen wären, die mit dem Träumen wenig zu tun haben, aber, das wird ohne weiteres einleuchten, der Erzeugung von Ungleichzeitigkeit dienen (solange sie nicht im Interesse eines totalitären Regimes an der Erzeugung von Eindimensionalität »gleichgeschaltet« werden). Vielleicht überdeckt man aber einen epochalen Bruch, wenn man den Begriff Traumzeit in diesem Sinne ausdehnt. Hans Peter Duerr versteht in seinem berühmten Buch *Traumzeit* (1978/85) unter »Traumzeit« nicht nur, wie hier vorgeschlagen, das Andere der Alltagszeit, sondern sehr viel radikaler das Andere der Kultur überhaupt, ihr Außen. Jede Kultur, so lautet seine These, kennt Institutionen der Selbsttranszendenz. Das sind die Schamanen, Medizinmänner, Zauberer. In der abendländischen Kultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit waren das die Hexen; in ihrer Verfolgung zeigt sich die Krise einer Kultur, die die Wege in ihre spezifische Außenwelt (und zurück!) blockiert und zur Selbsttranszendenz unfähig wird. Die Einschränkung des Begriffs Traumzeit auf das Phänomen des Schamanismus entspricht allerdings noch weniger seiner ursprünglichen Bedeutung als seine hier vorgeschlagene Ausweitung. Auch in Australien bezieht sich das *Dreaming* auf die Vergegenwärtigung der Ahnengeister in den Stammesfesten und nicht auf schamanistische Seancen oder individuelle Himmelsreisen.

ierenden Vergangenheits- und Zukunftshorizonte ab und verhindern, daß sie sich zur »ewigen Gegenwart« einer eindimensionalen Wirklichkeit verabsolutiert<sup>17</sup>. Sie lassen sich unter dem Begriff der Erinnerung zusammenfassen. Kraft seiner Erinnerung greift der Mensch über den sozial vereinbarten und instituierten Gleichzeitigkeitshorizont hinaus in die Sphäre kontrapräsentischer Wirklichkeiten.

## 2.2 *Das »kommunikative« und das »kulturelle Gedächtnis«*

These: Damit der Mensch »in zwei Zeiten leben« kann, braucht er ein doppeltes Gedächtnis bzw. zwei verschiedene Modi der Erinnerung: das »kommunikative« und das »kulturelle Gedächtnis«.

Zunächst ist allerdings zu fragen, ob die These von der kulturellen Bitemporalität überhaupt in dieser Allgemeinheit zutrifft. Leben die Menschen schlechthin und seit jeher »in zwei Zeiten«? Oder ist das ein Problem komplex gewordener Kulturen?

Daß auch der Angehörige einer schriftlosen Stammeskultur »in zwei Zeiten lebt«, hat der Ethnologe Jan Vansina an einer Eigentümlichkeit seines Geschichtsbewußtseins aufgezeigt. Er zeigt, daß sich der »dynamische Prozeß« der mündlichen Überlieferung typischerweise in drei Phasen gliedert:

Accounts of origin, group accounts, and personal accounts are all different manifestations of the same process (sc. the »dynamic process« of oral tradition) in different stages. When the whole body of such accounts is taken together there typically appears a three-tiered whole. For recent times there is plenty of information which tapers off as one moves back through time. For earlier periods one finds either a hiatus or just one or a few names, given with some hesitation. There is a gap in the accounts, which I will call the floating gap. For still earlier periods one finds again a wealth of information and one deals here with traditions of origin. The gap is not often very evident to people in the communities involved, but it is usually unmistakable to the researchers. Sometimes, especially in genealogies, the recent past and origins are run together as a succession of a single generation.

(...) Historical consciousness works on only two registers: time of origin and recent times. Because the limit one reaches in time reckoning moves with the passage of generations, I have called the gap a floating gap. For the Tio (Congo), c. 1880, the limit lay c. 1800, while in 1960 it had moved to c. 1880 (Vansina 1985, pp. 23-24).

17. Die Erzeugung »künstlicher Ewigkeit« als Strategie totalitärer Regimes hat G. Orwell in seinem Roman *1984* herausgestellt, vgl. dazu A. Assmann in: A. und J. Assmann (1988), 35f.

Dieses »floating gap« trennt die *Alltagszeit* und das ihr eigentümliche kollektive Gedächtnis von der *anderen Zeit* und dem Gedächtnis, das ihr eigentümlich ist. Mit dem einen Gedächtnis lebt der Primitive in der Gleichzeitigkeit seiner Mitmenschen, in der er seine persönlichen Erfahrungen und Erinnerungen organisiert, mit dem anderen Gedächtnis lebt er in der »Zeit der Ursprünge«, in der Traumzeit. Wir haben andernorts vorgeschlagen, diese beiden Formen eines kollektiven Gedächtnisses als das »kommunikative« und das »kulturelle Gedächtnis« zu unterscheiden<sup>18</sup>. Das kommunikative Gedächtnis dient der Konstitution von Gleichzeitigkeit und der Orientierung im Alltag, das kulturelle Gedächtnis dient der Konstitution von Ungleichzeitigkeit und der Besinnung auf die Ursprünge<sup>19</sup>.

Das kommunikative Gedächtnis konstituiert sich in der alltäglichen Interaktion. Es reicht auch in modernen Industriegesellschaften nicht weiter als 80-100 Jahre zurück. Diese Grenze wird von allen Untersuchungen der *Oral History* bestätigt. Das kommunikative Gedächtnis ist diffus verteilt, jeder hat (nach Maßgabe seiner intellektuellen Fähigkeiten und kommunikativen Teilhabe an den Feldern sozialer Interaktion) mehr oder weniger gleichen Anteil daran. Das kulturelle Gedächtnis dagegen ist auch in einfachen Stammesgesellschaften bereits Sache von Spezialisten. Es bezieht sich auf die Ursprungsmythen, Gründungssagen, Geschichtsüberlieferungen, auf die die Gruppe »das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart stützt«<sup>20</sup>.

Es handelt sich um zwei verschiedene *modi memorandi*, zwei Funktionen des Gedächtnisses, die man auseinanderhalten muß, auch wenn sie in der Wirklichkeit zuweilen ineinander übergehen. Das kulturelle Gedächtnis ist immer auskristallisiert in konkreten Objektivationen wie Mythen, Riten, Tänzen, Ornamenten, Kleidung, Schmuck, Tätowierungen, Tischsitten, Nationalgerichten, Monumenten, Landschaften, Pilgerfahrten, kurz: allen symbolischen Formen, in denen eine Gruppenidentität sich auszudrücken vermag. Das kommunikative Gedächtnis dagegen hängt von den sozialen Rahmen der Sinnggebung und Relevanz ab, die es tragen und modellieren. Hier geht es nicht um Ursprünge und Orientierung im Großen, sondern um Orientierung im sehr viel engeren Horizont der »Tagesordnung« des Alltagslebens.

18. J. Assmann (1988); A. und J. Assmann (1988). Vgl. dazu auch Raible (1988), der vorschlägt, kommunikatives und kulturelles Gedächtnis als Pole einer Skala gleitender Übergänge zu verstehen. Für bestimmte Phänomene ist diese Sicht zweifellos angemessener. Auch zwischen Fest und Alltag mag es gleitende Übergänge geben. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache ihrer Gegensätzlichkeit und gegenseitigen Abgrenzung.
19. M. Halbwachs hat diese Unterscheidung nicht gemacht. Was er entdeckt und in seinen Schriften behandelt hat, deckt sich weitestgehend mit dem, was wir das »kommunikative Gedächtnis« nennen.
20. Cf. Schott (1968), 170.

### 3. Das kulturelle Gedächtnis als Funktion der Gruppenbildung

*These: Die beiden Modi des Erinnerns unterscheiden sich durch ihre Funktion. Das kommunikative Gedächtnis dient der Orientierung im Alltag. Das kulturelle Gedächtnis dient der Konstitution und Reproduktion von Gruppenidentität.*

Wir haben drei Merkmale des kulturellen Gedächtnisses benannt:

- Es bezieht sich auf die Ursprünge,
- es beruht immer auf konkreten Artikulationsformen oder »Objektivationen«, deren Beherrschung von Spezialisten gelernt werden muß,
- es fundiert eine kollektive Identität, ein Bewußtsein von Einheit und Eigenart. Es besitzt eine normative und formative Qualität.

Da das kulturelle Gedächtnis immer geformt ist, können wir es einen *Diskurs*, d.h. eine Ordnung auf der Ebene der symbolischen Formen nennen. Genauer gesagt handelt es sich um einen Diskurs der Identität oder, wie Luhmann (1984) sagt, um »Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems«. Historisches Bewußtsein ist in der Welt mündlicher Überlieferung dasselbe wie kollektives Selbstbewußtsein: das Bewußtsein einer Gruppe von ihrer Einheit und Eigenart, das sich vorzugsweise auf die Geschichte ihres Gewordenseins stützt<sup>21</sup>. Damit ist auch seine anthropologische Funktion bezeichnet. Denn es scheint so etwas wie einen »basic need for identity« (Mol 1976) zu geben, ein elementares Bedürfnis nach kollektiver Zugehörigkeit und Gruppenbildung<sup>22</sup>. Der Mensch ist ein *zoon politikon*, ein gemeinschaftsbildendes Wesen wie die Ratten, Wölfe, Ameisen und Bienen. Im Unterschied zu diesen aber bedient er sich in seinem Trieb zur Gemeinschaftsbildung der Sprache: er ist ein *zoon logon echon*. Die Sprache oder, allgemeiner gesagt, die Systeme der symbolischen Formen (wozu etwa auch Verwandtschaftsregeln und Gabentausch gehören) bilden den Kitt, aus dem kollektive Identitäten instituiert und reproduziert werden. Der Mensch braucht das kulturelle Gedächtnis, um eine kollektive Identität ausbilden und über die Generationenfolge hinweg identisch reproduzieren zu können. Er lebt in zwei Zeiten, weil er, jenseits seiner alltäglichen Sozialkonstellationen, zu einer Gemeinschaft gehört, die – auch in den face-to-face communities der kleinsten Stammesgesellschaften – immer viel umfassender ist als alle Alltagskommunikation: weil nämlich *die Toten dazugehören*.

21. Vgl. auch die (ungedruckte) Habilarbeit von Hartman Leitner: Gegenwart und Geschichte. Zur Logik des historischen Bewußtseins, Trier 1967.
22. Der Ansatz von Mol steht in der Tradition von Durkheim (1981/1925), der als erster die soziale Gruppe als den Ursprung des Heiligen angesehen hat, d.h. in den Grundordnungen des Zusammenlebens – Konsens, Solidarität, Gerechtigkeit – zugleich die Grundlagen von Wahrheit, Rechtschaffenheit und Legitimität erkannt hat, vgl. dazu Douglas (1987).

Die ursprünglichsten und wirksamsten Medien sozialer Vernetzung sind Wirtschaft und Verwandtschaft. Marcel Mauss (1966) und, darauf aufbauend, Marshall Sahlins (1972) haben die kommunikative Bedeutung des Warentauschs herausgearbeitet, die den einzelnen in ein System sozialer Interdependenzen, Rücksichtnahmen und Verantwortlichkeiten einbindet. Lévi-Strauss (1949/1967) hat die kulturelle und soziale Bedeutung von Verwandtschaftssystemen und Heiratsregeln aufgedeckt. Er deutet das Inzestverbot als die zentrale kulturelle Errungenschaft. Auch hier geht es darum, in der Vereitelung kleinräumiger Autarkien und Erzwingung übergreifender Allianzen und Interdependenzen Gruppenidentitäten jenseits der Kleinfamilie, also soziokulturelle Identität, herzustellen.

Sowohl Marcel Mauss als auch Claude Lévi-Strauss ging es – übrigens nahezu gleichzeitig und keineswegs unabhängig voneinander – darum, den kommunikativen Charakter des Waren- und Frauentauschs aufzuzeigen. Hier geht es nicht lediglich um Wirtschaft und Verwandtschaft, sondern diese dienen vielmehr als »Codes«, um durch sie hindurch Sinn auszutauschen. Daher lassen sich auch archaische Verwandtschafts- und Wirtschaftssysteme als Medien des kulturellen Gedächtnisses verstehen. Indem sie für die Zirkulation der Frauen und Güter sorgen, gewährleisten sie die Kohäsion der Gruppe. Waren- und Frauentausch geben daher die ursprünglichsten Anlässe für Stammesfeste ab<sup>23</sup>. Die Feste dienen dazu, die Güter und die Jugend »in Umlauf zu bringen«, für die Verteilung der Nahrung und der Frauen zu sorgen und dadurch die Solidarität und verwandtschaftliche Verknüpfung der Gruppe zu stärken.

#### 4. Fest und Zirkulation

*These: Das kulturelle Gedächtnis ist das Immunsystem der Gruppe. Es funktioniert wie das biologische Immunsystem durch Zirkulation.*

»Zirkulation« ist das entscheidende Stichwort. Das kulturelle Gedächtnis funktioniert für den »Sozialkörper« wie das Immunsystem für den biologischen Körper: als ein Immunsystem. Die Analogie zum biologischen Immunsystem geht erstaunlich weit. Denn man kann die Funktionsweise auch des »kulturellen Immunsystems« nicht treffender beschreiben als mit dem Begriff der *Zirkulation*. Genau wie das Zusammenspiel ortsfester und beweglicher Zellen eine körperliche Identität aufbaut und aufrecht erhält (reproduziert), d.h. durch die unablässige Herstellung unzähliger Kontakte Kohärenz und organische Integration erzeugt, wird auch soziale Identität durch Interaktion aufgebaut und reproduziert, die mit wachsender Weiträumigkeit wachsende Bewegung erfordert. Was durch solche

23. Zum Potlatch als Fest zeremonieller Besenkung s. Mauss (1966/25).

Bewegung zirkuliert wird, ist der in gemeinsamer Sprache, gemeinsamem Wissen und gemeinsamer Erinnerung artikulierte *kulturelle Sinn*, d.h. der Vorrat gemeinsamer Werte, Erfahrungen, Erwartungen und Deutungen, der die »symbolische Sinnwelt« bzw. das »kulturelle Gedächtnis« einer Gesellschaft bildet. Dieses Gedächtnis muß nicht nur instituiert, es muß vor allem *in Gang gehalten* werden. Und diese Inganghaltung geschieht durch Zirkulation.

Dieser Zirkulation dient, was ich »zeremonielle Kommunikation« nennen möchte. In den Situationen und »kommunikativen Handlungsspielen« des Alltagslebens findet die Zirkulation des kulturellen Gedächtnisses keinen Ort. Denn Identitäten sind, wie N. Luhmann treffend bemerkt, »nicht für den Alltagsgebrauch bestimmt«<sup>24</sup>. So schafft sich das kulturelle Gedächtnis einen eigenen Kommunikationsraum, der der Zirkulation des kulturellen Sinns zum Zwecke der »Inganghaltung« der Gruppenidentität vorbehalten ist: die zeremonielle Kommunikation. Sie ist als Institutionalisierung dieser Zirkulation zu betrachten. Kultureller Sinn zirkuliert und reproduziert sich nicht von selbst. Er muß zirkuliert und inszeniert werden. Das ist die Funktion der Riten. Die Riten sind dazu da, das Immunsystem der Gruppe in Gang zu halten, indem sie den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen geben.

Eine solche Interpretation der Riten entspricht natürlich nicht deren Eigenverständnis. Die Riten dienen ihrer kulturellen Selbstausslegung zufolge vielmehr dazu, die »Welt« in Gang zu halten und nicht die Identität der Gruppe. Das läuft aber in archaischen Gesellschaften auf ein und dasselbe hinaus. An den ägyptischen Riten läßt sich das besonders klar demonstrieren. Sie dienen samt und sonders der Inganghaltung der Welt, sie unterstützen den Lauf der Sonne, den Gang der Gestirne, die Phasen des Mondes, das jährliche Anschwellen des Nils, die Fruchtbarkeit des Ackers und des Viehs, kurz: der biokosmischen Rhythmen. Was sie aber de facto in Gang halten, und zwar über die Jahrtausende, ist die kulturelle Identität des pharaonischen Ägypten. Denn es geht nicht um die Welt, sondern um das *Bewußtsein* ihres Sinns und Zusammenhangs, das in den Riten zelebriert wird. Indem also die Riten die Welt in Gang halten, konstituieren und reproduzieren sie zugleich mit diesem Bewußtsein die Identität der Gruppe, in der es sich verkörpert.

Für den archaischen Menschen ist kultureller Sinn die Wirklichkeit oder Ordnung schlechthin. Die Ordnung muß rituell in Gang gehalten und reproduziert werden gegenüber der allgegenwärtigen Unordnung, der Tendenz zum Zerfall. Die Ordnung ist nicht einfach vorgegeben, sie bedarf der rituellen Inszenierung und der mythischen Artikulation: Die Mythen sprechen die Ordnung aus, die Riten stellen sie her (Balandier 1988). So gliedert sich die Ordnung, d.h. Lebensordnung und Lebensform, die der schlechthinigen Weltordnung gleich-

24. N. Luhmann 1979, 336.

gesetzt wird, in den Alltagsaspekt der Lebenswelt, der unbewußt, untersprachlich, unter-kulturell ist, und den Festtagsaspekt des identitätsrelevanten Vorrats an gemeinsamem Wissen, das zeremoniell kommunizierte »kulturelle Gedächtnis«.

In schriftlosen Gesellschaften ist die Zirkulation und Tradition kulturellen Sinns an die rituellen Situationen der zeremoniellen Kommunikation und an eine lebendige Trägerschicht gebunden. Er kann nicht in Archive ausgelagert, nicht in Datenbanken gespeichert werden. Das kulturelle Gedächtnis ist auf konkrete *Verkörperung* und aktuelle *Inszenierung* angewiesen. Es existiert in der Form gelebter und inszenierter Erinnerung.

## 5. Das Fest als Ort der »anderen Zeit«

Nachdem wir die anthropologische Funktion der zeremoniellen Kommunikation – der Riten – bestimmt haben als der zentralen Organisations- und Inszenierungsform des kulturellen Gedächtnisses in schriftlosen Gesellschaften, wäre nun nach dem Ort des Festes innerhalb der zeremoniellen Kommunikation zu fragen. Wir wollen uns mit begrifflichen Differenzierungen nicht lange aufhalten, die an dieser Stelle müßig erscheinen, und den Begriff des Festes so allgemein fassen, daß er all das zu umfassen vermag, was wir »zeremonielle Kommunikation« genannt haben. Natürlich gibt es auch so etwas wie einen »Alltag des Heiligen« und Riten, die keine Festriten sind; darauf werden wir anhand des ägyptischen Beispiels näher eingehen. Das Fest, soviel erscheint jedenfalls evident, ist der Inbegriff zeremonieller Kommunikation. Damit ist das Fest als Urform des kulturellen Gedächtnisses bestimmt. Es ist der sich erinnernde, der »in zwei Zeiten« lebende, der *zweidimensionale* Mensch, der Feste feiert. Und es ist die »andere Zeit«, die im Fest vergegenwärtigt, d.h. zur Gegenwart gemacht wird.

Der Mensch, der sich der »anderen Zeit« erinnert, besinnt sich auf seine Zugehörigkeit zu einer umfassenden Gemeinschaft. Zu den Festen kommen die Menschen von weither zusammen. Die australischen Ureinwohner machen sich auf ihre jährlichen Wanderungen zu den heiligen Orten, an denen die Ahnengeister Spuren ihres Erdendaseins hinterlassen haben. Hier ist die Landschaft selbst zum wichtigsten Medium des kulturellen Gedächtnisses geworden, zu einem »Diskurs der Identität«, der mit der Riesenschrift von Wegrouten und Landschaftsformen in die australische Erde eingeschrieben ist<sup>25</sup>. Hier tritt ein Element des Festlichen in besonderer Klarheit hervor, das auch andernorts anzutreffen ist: die Herausbildung sakraler Landschaften oder Raumordnungen, die sich in Fest-

25. Vgl. A. und J. Assmann (1988), 30 mit Verweis auf die Klassifikation solcher Landschaften als »Texte« durch australische Bibliothekare.

und Pilgerstraßen, Prozessionswegen, Stationskapellen, Kalvarienbergen usw. manifestiert<sup>26</sup>.

Die Gemeinschaft, die im Fest zusammenfindet, geht aber über die Gruppe der real Anwesenden hinaus. Zu ihr gehören typischerweise die Toten und – damit zunächst aufs engste zusammenhängend – das Heilige oder Kosmische. Der indianische Stamm der Osagen z.B. ordnet zum Sonnentanz, dem großen Stammesfest, sein Lager nach kosmischem Muster in einem Ring, bestehend

aus 24 Kleingruppen, den sogenannten Wegatsche oder Feuerplätzen, von denen 3x7 in der Urzeit vom Himmel herabstiegen, während drei erdgeborene später dazukamen. Alle 24 Wegatsche bilden bei kreisförmiger Aufstellung den Weltring. Jede Gruppe hat ihren besonderen Standplatz, ihren ein für allemal festgelegten Ort in der ›Welt‹; die Lagerpolizei würde jede Zeltgemeinschaft, die ihre Tipi woanders hinsetzte, mit drastischen Mitteln über ihren Platz im Kosmos belehren<sup>27</sup>.

Die kosmische Gemeinschaft wird nicht nur in der Raumordnung des Lagers dargestellt, sie wird auch rituell inszeniert. Das geschieht dadurch, daß jeder Vertreter (Nonhongschinga) eines Wegatsche die Urgeschichte (Wigie) seiner spezifischen Gruppe rezitiert:

Jeder Nonhongschinga brüllt mit höchster Lautstärke das Wigie seines eigenen Feuerplatzes, ohne sich durch den anderslautenden Text seiner Nachbarwegatsche irre machen zu lassen. Dieses etwa 15 Minuten dauernde Wortgetöse hört sich von ferne an wie das Brausen eines Zikadenschwarms, eine dissonierende Konsonanz, mit der jedes Ritual eingeleitet wird. Schlagartig erscheint der gesamte Weltinhalt, das gleichzeitige Zitat zielt auf das Nebeneinander aller kosmischen Wesen<sup>28</sup>.

Die Toten, der Kosmos, das Heilige – alle sind ausgezeichnete Verkörperungen bzw. Garanten jener umfassenden Stammesidentität, deren Organ das kulturelle Gedächtnis ist. Das kulturelle Gedächtnis richtet sich auf »den Sinn des Ganzen, der im Alltagsgeschäft abgedunkelt wird«. Die Feste, die »die Normalzeit an die Urzeit zurückbinden«, geben »Ur-Kunde über den Sinn des Ganzen«<sup>29</sup>. Im Fest erinnert sich der Mensch seiner Zugehörigkeit zu einem umfassenden »Ganzen«, das den Charakter sowohl des Sozialen als auch des Heiligen hat.

Der entscheidende Punkt ist der *Zwang zur Begehung*. Die »andere Zeit« existiert nur in der festlichen Begehung. Das Fest »verweist« nicht auf die mythische Urzeit, sie inszeniert sie und holt sie ins Präsens hinein. In reiner Form existiert

26. Vgl. Cancik (1985/86).

27. Müller (1983), 270.

28. Müller (1983), 274.

29. Fabry (1989), 196.

dieser Zwang nur in schriftlosen Gesellschaften. Wo das kulturelle Gedächtnis sich durch Verschriftung zu einer Art Speicher entwickelt, vervielfältigen sich die Möglichkeiten eines Zugangs zu der anderen Dimension. Es steht daher zu vermuten, daß mit fortschreitender Verschriftlichung des kulturellen Gedächtnisses eine Bedeutungsminde rung des Festes einhergeht.

Wenn man nun auf der Grundlage dieser allgemeinen, metahistorischen und metakulturellen Bestimmung des Festlichen zur Beschreibung und Analyse konkreter Feste übergehen will, muß man sich klar machen, daß die Spezifik eines Festes sich aus drei ganz verschiedenen kategorialen Differenzen ergibt: 1. aus der Differenz zum Alltag in seiner bestimmten kultur-, epochen- und schichtspezifischen Ausprägung, 2. aus der Differenz zu anderen Festen der betreffenden Kultur, Epoche und Gesellschaftsschicht, und 3. aus der spezifischen Verfaßtheit des kulturellen Gedächtnisses einer Gesellschaft, d.h. des Grades seiner Ausdifferenziertheit und Verschriftlichung, die mit einer entsprechenden Marginalisierung der Feste einhergeht. Das Feiernkönnen des Menschen gerät in eine schwere Krise, wenn die Differenz zwischen Fest und Alltag verschwindet, entweder durch die Verabsolutierung des Alltags und die Veralltäglic hung des Festlichen oder durch die Verabsolutierung des Festes und die Sakralisierung bzw. Verfestlichung des Alltags. Das Fest wird zur Randerscheinung in einer Kultur, die die Funktionen einer re-orientierenden Besinnung ausdifferenziert und eigenen Institutionen, z.B. der Philosophie, überträgt. Die Unfähigkeit zum Fest, wie sie in diesem Band den Gnostikern, den Puritanern und dem schiitischen Iran bescheinigt wird, hängt mit solchen Faktoren zusammen<sup>30</sup>.

Der eindimensionale Mensch ist das Spätprodukt totalisierender Systeme; von Natur scheint er auf Zweidimensionalität angelegt. Das hängt damit zusammen, daß er seine Lebensordnungen selbst erfinden und kulturell reproduzieren muß. Kultur zeugt sich fort, indem sie zeitweise in festlichen Akten der Selbsttranszendierung, ja Selbstzerstörung aus sich heraustritt, um sich aus diesem Außen heraus aufs neue zu instituieren. Die Feste dramatisieren den kulturellen Charakter der Wirklichkeit, indem sie in der Inszenierung des Anderen ihr Auch-anders-Möglichsein aufzeigen. Die Zweidimensionalität des Menschen ist begründet in der Zweidimensionalität oder Zweideutigkeit der Welt, die immer wieder auf Akte der Vereindeutigung und Verfestigung angewiesen ist. Wo sich die Welt zur untranszendierbaren Eindeutigkeit verfestigt, verblassen die Feste.

30. Das Fest wird auch dort zerstört, wo »mythischer Festsinn« in Alltagsrealität umgesetzt wird, vgl. dazu in Bezug auf das Dritte Reich Brock (1983).

## Literatur

- Assmann, A. u. J. (1988): »Schrift, Tradition und Kultur«, in: W. Raible (1988): *Zwischen Festtag und Alltag*, 25-50.
- Assmann, A. (1991): »Kultur als Lebenswelt und Monument«, in: Dies. / D. Harth (Hg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*, Frankfurt a.M., 11-25.
- Assmann, J. (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: Assmann, Jan / Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a.M.
- Baczko, B. (1984): *Les imaginaires sociaux, mémoires et espoirs collectifs*, Paris.
- Balandier, G. (1988): *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris.
- Bianco, C. / del Ninno, M. (1981) (Hg.): *Festa, antropologia e semiotica*. Relazioni presentate al Convegno di studi »forme e pratiche della festa«, Florenz.
- Brock, Bazon (1983): »Der Hang zum Gesamtkunstwerk«, in: S. Szeemann (Hg.): *Der Hang zum Gesamtkunstwerk*, Ausstellungskatalog, Aarau, 22-39.
- Caillois, R. (1950): *L'homme et le sacré*, édition augmentée de trois appendices sur le sexe, le jeu, la guerre dans leurs rapports avec le sacré, Paris; ursprgl. 1939.
- Cancik, H. (1985/6): »Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome«, in: *Visible Religion* 4/5, 250-265.
- Castoriadis, C. (1975): »Temps identitaire et temps imaginaire«, »L'institution sociale du temps«, in: C.C.: *L'institution imaginaire de la société*, Paris; dt. Castoriadis, C. (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt a.M.
- Cox, H. (1969): *Das Fest der Narren*. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe, Stuttgart-Berlin.
- Douglas, M. (1987): »Heilige Wahrheit – Überlegungen zu Durkheims Begriff des Heiligen«, in: D. Kamper / C. Wulf (Hg.): *Das Heilige*. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt a.M., 428-440.
- Durkheim, É. (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.; franz. 1925.
- Duvignaud, J. (1984): *Fêtes & Civilisations*, ursprgl. 1973.
- Duvignaud, J. (1977): *Le don du rien*. Essai d'anthropologie de la fête, Paris.
- Fabry, H.J. (1989): »... und spielte vor ihm allzeit (Spr. 8,30)«, in: *Lebendige Seelsorge*, 196-200.
- Festivals (1976): *Festivals and Carnivals: The Major Traditions*, Cultures III No. 1.
- Gebhardt, W. (1987): *Fest, Feier und Alltag*. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung, Frankfurt a.M.
- Gehlen, A. (1965): *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn.
- Gignoux, Ph. (Hg.) (1988): *La commémoration*, Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'EPHE, Louvain-Paris.
- Halbwachs, M. (1950): *La mémoire collective*, Paris.
- Halbwachs, M. (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris; dt.: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt a.M. 1985.
- Halbwachs, M. (1941): *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*, Paris.
- Haug, W. / Warning, R. (Hg.) (1989): *Das Fest*. Poetik und Hermeneutik XIV, München.

- Hugger, P. / Burkert, W. / Lichtenhain, E. (Hg.) (1987): *Stadt und Fest*. Zu Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur, Unterägeri und Stuttgart.
- Kaltenbrunner, G.K. (Hg.) (1981): *Grund zum Feiern*. Abschaffung und Wiederkehr der Feste, Herderbücherei Initiative 45, Freiburg etc.
- Koepping, K.P. (1981): »Religion in Aboriginal Australia«, in: *Religion* 11, 1ff.
- Lanternari, V. (1976): *La grande festa*. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali, Bari.
- Lévi-Strauss, C. (1949): *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris (2. Aufl. Den Haag 1967).
- Lotman, J. / Uspenskij, B. (1977): »Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)«, in: *Poetica* 9, 1-40.
- Luckmann, Th. (1989): »Kommunikative Gattungen im »kommunikativen Haushalt« einer Gesellschaft«, in: Smolka-Koerdt, G. / Spangenberg, P.M. / Till-Bartylla, D. (Hg.): *Der Ursprung von Literatur*. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650, München, 279-288.
- Luhmann, N. (1971): »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: J. Habermas / N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a.M., 25-100.
- Luhmann, N. (1979): »Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften«, in: O. Marquard / K. Stierle (Hg.): *Identität*, München, 315-345.
- Luhmann, N. (1984): »The Self-Description of Society: Crisis-Fashion and Sociological Theory«, in: *Intern. Journal of Comp. Soc.* 25, 59-72.
- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos*. Zu einer Soziologie des Orgasmus, Frankfurt a.M.
- Marquard, O. / Stierle, K. (Hg.): *Identität*, München 1979.
- Martin, Gerhard M. (1973): *Fest und Alltag*. Bausteine zu einer Theorie des Festes, Stuttgart usw.
- Mauss, Marcel (1966): *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, *Sociologie et anthropologie*, Paris (ursprgl. 1925).
- Mol, Hans (1976): *Identity and the Sacred*. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion, Oxford.
- Müller, Werner (1983): »Die Nonhonschinga und die strukturalistische Ethnologie«, in: H.P. Duerr (Hg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Zu Mircea Eliade, Frankfurt a.M., 264-282.
- Namer, G. (1987): *Mémoire et société*, Paris.
- Nietzsche, Friedrich: »Schuld, Gewissen und Verwandtes«, in: *Zur Genealogie der Moral*, Werke in drei Bänden, hg. K. Schlechta, Darmstadt 1960, II, 761-900, Zweite Abhandlung.
- Nora, P. (Hg.) (1984): *Les lieux de mémoire I: la république*, Paris; (1986) *II: la nation*, Paris.
- Pieper, J. (1963): *Zustimmung zur Welt*. Eine Theorie des Festes, München.
- Raible, W. (1988): *Zwischen Festtag und Alltag*. Zehn Beiträge zum Thema »Mündlichkeit und Schriftlichkeit«, Tübingen.
- Sahlins, M. (1972): *Stone Age Economics*, London.
- Schott, R. (1968): »Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12, 166-205.

- Schultz, U. (Hg.) (1988): *Das Fest*. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München.
- Simm, H.J. (Hg.) (1981): *Das Fest*. Ein Lesebuch vom Feiern, München.
- Stanner, W.E.G. (1965): »The Dreaming«, in: Lessa, W.A. / Vogt, E.Z.: *Reader in Comparative Religion*, New York.
- Tellenbach, H. (1968): *Geschmack und Atmosphäre*. Medien menschlichen Elementarkontakts, Salzburg.
- Wunenberger, J.-J. (1977): *La fête, le jeu et le sacré*, Paris.