

Körper und Schrift als Gedächtnisspeicher. Vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis Jan Assmann (Heidelberg)

1. Das kommunikative Gedächtnis

Unser Gedächtnis hat eine zweifache Basis: eine neuronale und eine soziale. Ohne die neuronalen Voraussetzungen ist ein Gedächtnis unmöglich, Verletzungen der neuronalen Basis können das Gedächtnis schädigen, ja zerstören. Etwas genau entsprechendes hat Maurice Halbwachs schon vor 75 Jahren für die soziale Basis behauptet.¹ In seinen Büchern über die sozialen Rahmen des Gedächtnisses und das kollektive Gedächtnis hat er die These aufgestellt, daß unser Gedächtnis sich nur im Umgang mit anderen entwickelt.

Halbwachs zufolge ist das Gedächtnis ein soziales Phänomen. Es wächst von außen in uns hinein. Die neuronale Basis ist so etwas wie die „hardware“ des Gedächtnisses, sie kann schwächer oder stärker entwickelt sein und wir können sie durch Training individuell perfektionieren. Aber womit sich diese Anlagen füllen und wie sie verwaltet werden, bestimmt sich durch unseren Umgang mit anderen, durch Sprache, Handeln, Kommunikation und affektive Bindungen an die Konstellationen des sozialen Lebens. Das Gedächtnis ist wie Bewußtsein, Sprache und Personalität ein soziales Phänomen, und indem wir uns erinnern, steigen wir nicht nur in die Tiefen unseres ureigensten Innenlebens herab, sondern bringen eine Ordnung und eine Struktur in dieses Innenleben, die gesellschaftlich bedingt sind und uns mit der sozialen Welt verbinden. Jeder Bewußtseinsakt ist sozial vermittelt und nur im Traum lockert sich dieser strukturierende Zugriff, den die soziale Welt auf unser Innenleben hat. Sicher geht Halbwachs zu weit mit seiner These, ein in völliger Einsamkeit aufwachsender Mensch besäße gar keine Erinnerungen. Man darf aber annehmen, daß ein solcher Mensch Schwierigkeiten haben würde, zwischen geträumten, halluzinierten und erlebten Szenen zu unterscheiden. Jedenfalls leuchtet ein, daß der sinngebende und strukturierende Einfluß unseres gesellschaftlichen Le-

bens mit seinen Normen und Werten, seinen Bestimmungen von Sinn und Wichtigkeit, auch in unsere privatesten Erinnerungen hineinwirkt.

Daher ist es schwierig oder geradezu unmöglich, zwischen einem „individuellen“ und einem „sozialen“ Gedächtnis zu unterscheiden. Das individuelle Gedächtnis ist ebenso wie Sprache und Bewußtsein als solches eminent sozial. Ein im strikten Sinne individuelles Gedächtnis wäre so etwas wie eine Privatsprache, die nur man selber versteht, also ein Sonderfall, eine Ausnahme. Aleida Assmann und ich haben daher für den von Halbwachs herausgestellten sozialen Aspekt des individuellen Gedächtnisses den Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses“ entwickelt. Dieses Gedächtnis gehört in den Zwischenbereich *zwischen* Individuen, es bildet sich im Verkehr der Menschen untereinander heraus. Ohne Kommunikation läuft hier nichts, und Kommunikation läuft ihrerseits nicht ohne Affekte, ohne Liebe, Interesse, Anteilnahme, Gefühle der Verbundenheit, den Wunsch, dazuzugehören, aber auch Haß, Feindschaft, Mißtrauen, Schmerz, Schuld und Scham. Die Affekte geben unseren Erinnerungen Prägnanz und Horizont. Ohne Prägnanz würden sie sich nicht einprägen, ohne Horizont besäßen sie keine Relevanz und Bedeutung innerhalb einer bestimmten kulturellen Welt. Affektive Leere besagt inhaltliche Beliebigkeit. Daher geht mit Sozialisationsstörungen wie beispielsweise Autismus oft ein „photographisches“ Gedächtnis einher. Erst durch die affektiv besetzten Formen der Kommunikation kommen Struktur, Perspektive, Relevanz, Prägnanz und Horizont in das Gedächtnis. Die Sozialisation ermöglicht uns nun aber nicht nur, uns zu erinnern, sondern unsere Erinnerungen ermöglichen uns auch umgekehrt, uns zu sozialisieren. Sozialisation ist nicht nur eine Grundlage, sondern auch eine Funktion des Gedächtnisses. Mit der Indienstnahme des Gedächtnisses für die Sozialisation, der Erziehung des Menschen zum Mitmenschen, kommt eine normative Komponente in das kommunikative Gedächtnis, die bei Halbwachs unterbelichtet bleibt. Das Gedächtnis baut sich nicht nur autopoietisch auf im Zuge der Sozialisation, sondern es wird dem Menschen auch anerzogen, ja geradezu „eingeläut“.

Der Theoretiker dieser normativen Aspekte des zum „Bindungsgedächtnis“ aufgerüsteten kommunikativen Gedächtnisses ist Friedrich Nietzsche. So wie Halbwachs gezeigt hat, daß der Mensch Bindungen braucht, um ein Gedächtnis auszubilden und sich erinnern zu können, hat Nietzsche gezeigt, daß der Mensch ein Gedächtnis braucht, um sich binden zu können. Damit ist allerdings die Analogie auch schon zu Ende, denn Halbwachs und Nietzsche sprechen nicht vom gleichen Gedächtnis. Was Halbwachs

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

Nietzsche blickt dabei einseitig auf den zwanghaften, ja gewalttätigen Aspekt des Kulturationsprozesses, der „Züchtung“ des Menschen zum Mitmenschen:

Vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik. ‚Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis‘ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. [...] Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Kastrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Kulte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik erriet.²

Im Körper erblickt Nietzsche den ältesten und ursprünglichsten Speicher des Gedächtnisses.

Was die Einschätzung der Religion angeht, ist die Parallele zu Freud unübersehbar. Freud sah in der Religion eine kollektive Zwangsneurose, die deshalb einen so unwiderstehlichen Zwang ausübte, weil sie auf verdrängten, unbewußt gewordenen Wahrheiten beruhte, die mit der Gewalt der Wiederkehr des Verdrängten aus dem Unbewußten wirkten und das Bewußtsein heimsuchten. Beide aber, und das ist für uns entscheidend, brachten die Religion aufs engste mit dem Gedächtnis in Zusammenhang.

Was bei Nietzsche der Schmerz, die nie vernarbende Wunde, das ist bei Freud das Trauma. Beide entwickeln einen Begriff des kollektiven Gedächtnisses, verankern ihn aber auf eine sehr unmittelbare Weise im Körperlich-Seelischen und sind offenkundig nicht gewillt, den Begriff des Gedächtnisses in den Bereich der Schrift, also des nur noch symbolisch Vermittelten hinein auszudehnen. Lieber nehmen sie die kruden und zuweilen abstrusen Hilfskonstruktionen einer abenteuerlichen Mythologie in Kauf wie Nietzsches Vorstellung von Initiationsfoltern und Freuds Rekonstruktion des habitualisierten Vatermords in der Urhorde. Anders als über körperliche und seelische „Einschreibungen“ ist für sie die Gedächtnisfunktion der Kultur nicht zu erklären. Hier ist ein Reduktionismus am Werk, der die Dynamik auch der kollektiven und kulturellen Erinnerung partout auf die Körpergrenzen des Individuums beschränken will.

Auch Nietzsches pessimistische Sicht der Kultur findet sich bei Sigmund Freud wieder, besonders in *Totem und Tabu* (1912) und *Das Unbehagen in der Kultur*. Die Kultur, verstanden als ein System von Werten und Normen, Regeln und Riten, erscheint als eine Art Zwangsjacke, dazu bestimmt, das Individuum auf ihre Ziele und Funktionen hin abzurichten und zurechtzustutzen. Was dabei vollkommen unterbelichtet bleibt, ist der ermöglichende Aspekt der Kultur, die ja nicht nur verstümmelt und zurechtstutzt (wofür die jüdische Beschneidung immer als das sinnfälligste Symbol gilt – und die Bibel selbst spricht ja bereits von der „Beschneidung des Herzens“), sondern die auch (und man möchte sagen: vor allem) Lebensformen ausbildet, Möglichkeiten erschließt, in die hinein sich der Einzelne investieren und verwirklichen kann. So geht Nietzsche darüber hinweg, daß dem Interesse der Gesellschaft, das Individuum ihren Zwecken zu unterwerfen, auf Seiten des Individuums der natürliche (und in Nietzsches Augen banale) Wunsch entspricht, dazugehören und eine soziale Identität auszubilden. Das normative Bindungsgedächtnis hat aber seine Wurzeln in einem Zugehörigkeitsstreben des Menschen, seinem Wesen als *zoon politikon*, das nicht schwächer sein muß als die korrespondierenden normativen und formativen Zwänge, die die „Kultur“ auf das Individuum ausübt. Das ist der Unterschied, auf den es Nietzsche ankommt und den er mit seiner Betonung der Gewalt und Grausamkeit hervorheben will. Das Bindungsgedächtnis hat nichts Naturwüchsiges. Es hat sehr viel mit Züchtung, Züchtigung und Erziehung zu tun. Wenn das Bindungsgedächtnis zwar auch nichts Naturwüchsiges an sich hat, so kann es doch auf etwas Natürlichem aufbauen, und das ist die natürliche Bindungsangewiesenheit des Menschen. Auf-

grund dieser Korrespondenz zwischen dem Bindungstrieb des Einzelnen und dem Bindungszwang der Gesellschaft ist das Bindungsgedächtnis auch nicht allein auf das Medium des Schmerzes angewiesen, um seine Botschaften unmittelbar in die Körper einzuschreiben. Weil ihm eine Empfänglichkeit korrespondiert, steht ihm das ganze Spektrum der symbolischen Formen zur Verfügung.

Eine andere Form von Bindungsgedächtnis ist das kollektive Gedächtnis in jenem eigentlichen und emphatischen Sinne, den Aleida Assmann behandelt hat.³ Seine Aufgabe besteht vor allem darin, eine kollektive Identität zu vermitteln. Während es bei Nietzsches „Gedächtnis des Willens“ um die je individuellen Versprechen und Verpflichtungen geht, die der Einzelne gegenüber der Gesellschaft eingeht, geht es beim kollektiven Gedächtnis um kollektive Bindungen und Verpflichtungen, die sich der Einzelne zu eigen machen muß. Auch das kollektive Gedächtnis baut sich nicht wie das kommunikative Gedächtnis in den Bahnen traditioneller Gesprächssituationen und Sprechsitten gewissermaßen naturwüchsig oder „autopoietisch“ auf, sondern muß in entscheidendem Umfang erzeugt oder, wie Nietzsche sagt, „gemacht“ werden.

Daher gilt es, sich von dem Reduktionismus freizumachen, der das Phänomen des Gedächtnisses auf den Körper und die neuronale Basis des Bewußtseins beschränken will. Gewiß: Weder die Gruppe, noch gar die Kultur „hat“ ein Gedächtnis. So zu reden, wäre eine unzulässige Mystifikation. Nach wie vor ist der Mensch der einzige Träger des Gedächtnisses. Die Frage ist aber, in welchem Umfang dieses einzelne Gedächtnis sozial und kulturell determiniert ist. Es erscheint unzulässig, den Begriff des Gedächtnisses auf das individuelle Gedächtnis und seine neuronale Basis einzuschränken und in der Erforschung des Gedächtnisses bei den Körpergrenzen des Individuums haltzumachen. Halbwachs tat den Schritt in die sozialen und affektiven Rahmenbedingungen des Gedächtnisses und sträubte sich lange dagegen, auch zu den symbolischen und kulturellen Gedächtnisrahmen vorzudringen. Für ihn war das eine unüberschreitbare Grenze. Gedächtnis war für ihn immer *mémoire vécue*, lebendiges, verkörpertes Gedächtnis. Was jenseits dieser Grenze lag, nannte er „Tradition“ und stellte es dem Gedächtnis gegenüber. Aber läßt sich diese Unterscheidung wirklich halten? In seinem letzten von ihm selbst veröffentlichten Buch (*La mémoire collective* ist 1950 posthum erschienen), der *Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte* von 1941 beschreibt er anhand von Pilgeritinerarien die christlichen *lieux de mémoire* im Heiligen Lande und zeigt, in wel-

chem Umfang die byzantinische und westliche Erinnerungspolitik von theologischen Voraussetzungen bestimmt war. In dieser Arbeit wendet Halbwachs selbst den Gedächtnisbegriff auf Denkmäler und Symboliken aller Art an und zeigt das unauflösliche Ineinander von Erinnerung und Symbolik.

Das Zusammenspiel von Symbolik und Erinnerung ist ein ständiger Prozeß, der sich auf allen Ebenen abspielt. Das gilt insbesondere für das „Gedächtnis des Willens“. Woran wir immer denken, was wir auf keinen Fall vergessen wollen, dafür schaffen wir uns Gedächtnisstützen, vom berühmten Knoten im Taschentuch bis zum nationalen Denkmal. Solche Gedächtnisstützen sind auch die *lieux de mémoire*, Gedächtnisorte, an die sich die Erinnerung ganzer Nations- und Religionsgemeinschaften heftet; Denkmäler, Riten, Feste, Bräuche, kurz: der gesamte Umfang dessen, was Halbwachs Tradition nannte und der *mémoire vécue* gegenüberstellte, läßt sich als ein System von Gedächtnisstützen verstehen, das es dem einzelnen, der in dieser Tradition lebt, ermöglicht, dazuzugehören, das heißt, sich als Mitglied einer Gesellschaft im Sinne einer Lern-, Erinnerungs- und Kulturgemeinschaft zu verwirklichen.

In den assyrischen Staatsarchiven aus Ninive findet sich ein Text, der sich auf ein kollektives Gedächtnisritual bezieht. Ganz im Sinne von Nietzsche geht es hier darum, ein „Gedächtnis zu machen“, und zwar den Untertanen und Vasallen des assyrischen Reichs, die von König Asarhaddon auf den zum Thronfolger bestimmten Assurbanipal vereidigt werden. Das Ritual basiert auf der Erfahrung, die für Halbwachs entscheidend war: der Abhängigkeit der Erinnerung von sozialen und vor allem auch lokalen Rahmenbedingungen. Die Untertanen und Vasallen sind in die Hauptstadt gekommen, um ihren Eid zu leisten; hier, wo alles sie an die Macht des Großkönigs erinnert, werden sie diesen Eid gewiß nicht vergessen. Wenn sie aber erst einmal in ihre Städte heimgekehrt sind, werden diese übergeordneten politischen Bindungen und Verpflichtungen in den Hintergrund treten, verblassen und aus der Erinnerung verschwinden. Diesen Gedächtnisschwund durch Rahmenwechsel gilt es zu verhindern. Zu diesem Zweck wird ein Erinnerungsritual eingesetzt, das periodisch wiederholt werden soll zur Auffrischung der Erinnerung.

Wasser aus einem sarsaru-Krug gab sie [Ishtar von Arbela] ihnen zu trinken, ein Trinkgefäß von einem Seah [= ca. 6 Liter] füllte sie mit Wasser aus dem sarsaru-Krug und gab es ihnen [indem sie] so [sagte]:

In Eurem Herzen werdet ihr sprechen, [nämlich] so: Ishtar, eine „Enge“ ist sie!

So: Gehen werdet ihr in eure Städte [und] in eure[n] Bezirke[n] werdet ihr Brot essen, und vergessen werdet ihr diese eidliche Vereinbarungen [das gleiche Wort, das für die Vasallenverträge verwendet wird].

So: Von diesem Wasser werdet ihr trinken und ihr werdet euch wieder erinnern und werdet beachten diese eidlichen Vereinbarungen, die ich wegen Asarhaddon gesetzt habe.⁴

Rituale inszenieren das Zusammenspiel des Symbolischen und des Körperlichen. Das Wassertrinken ist ein sehr bildkräftiges Symbol für die Wieder- einverleibung einer Erinnerung, die in Vergessenheit geraten oder in Gefahr ist, in Vergessenheit zu geraten und daher in das Merkzeichen einer symbolischen Inszenierung eingelagert wurde. Das Bindungsgedächtnis hat einen normativen, verpflichtenden Charakter. Es verpflichtet den einzelnen dazu, auch morgen noch als derselbe zu den Bindungen zu stehen, die er heute eingegangen ist. Morgen aber können sich die Rahmenbedingungen der Erinnerung derart verändert haben, daß nichts mehr an die eingegangene Bindung erinnert und an das Interesse, aus dem heraus sie eingegangen wurde. Die Erinnerung verschwindet, weil sie in der neuen Gegenwart keine Stütze mehr hat. Sie muß also gegen diese neuen Rahmenbedingungen durchgesetzt werden, in der sie nicht mehr naheliegt, sondern in weite Ferne gerückt und fremd oder auch unbequem geworden ist. Auf diese Unbequemlichkeit des Bindungsgedächtnisses kam es ja Nietzsche vor allem an. Sie resultiert aus dem Gegensatz, in dem die zu erinnernden Verpflichtungen zu den Interessenlagen einer zukünftigen Gegenwart stehen.

Genau wie bei Asarhaddon geht es auch in der Bibel darum, Bindungen nicht zu vergessen, die man unter vollkommen anderen Bedingungen eingegangen ist, als jene es sind, unter denen man ihnen treu bleiben soll. Israel ist diese Bindungen beim Auszug aus Ägypten, am Sinai, eingegangen, und soll sich inmitten des Wohllebens im Gelobten Lande daran erinnern. Zu diesem Zweck entwirft Mose eine äußerst elaborierte Mnemotechnik, die sowohl Nietzsches Initiationsfolter als auch Assarhaddons Wasser- ritual weit in den Schatten stellt. So etwas geht nicht ohne Schrift. Das Gesetz wird mit allen 613 Geboten und Verboten aufgeschrieben und auf gekalkten Steinen in deutlich lesbarer Schrift veröffentlicht. Der Text wird kanonisiert, sodaß fortan nichts hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts verändert werden kann. Die Schriftkundigen müssen ihn studieren und Tag und Nacht darüber nachdenken. Jeder muß ihn auswendig lernen und darüber reden, zuhause und unterwegs. Jahr für Jahr soll der Text beim

Laubhüttenfest allem Volk vorgelesen werden. Man soll sich das Gesetz an die Stirn binden und an die Türpfosten heften. Man soll sich Quasten (Tzitzit) ans Gewand nähen, um das Gesetz nicht zu vergessen.⁵ Ein Lied, das die Geschichte vom Auszug erzählt, soll von Generation zu Generation mündlich überliefert werden.

Im Vergleich mit dem *sarsaru*-Ritual Asarhaddons lehrt uns das Deuteronomium dreierlei: erstens geht es hier wie dort darum, ein Bindungsgedächtnis zu stiften, das veränderten Rahmenbedingungen stand hält und kontrapräsentisch stabilisiert werden muß durch die Einführung mnemotechnischer Verfahren. Auf der Grundlage dieser Gemeinsamkeit erweist sich dann das Deuteronomium als das unendlich umfassendere und vielfältigere Gedächtnis. Hier geht es nicht nur um Bindung im Sinne eines politischen Bündnisses, sondern auch im Sinne der Fundierung einer Wir-Identität, die den einzelnen einbindet in die Lern- und Erinnerungsgemeinschaft des Volkes. Hier werden, anders gesagt, nicht nur die Bindungen der Herrschaft, sondern auch der Gemeinschaft eingepreßt. Deshalb spielt hier neben den Gesetzen auch die Geschichte, neben dem Normativen das Narrative eine so große Rolle. Die Geschichte vom Auszug aus Ägypten, die erzählt wird, um das Gesetz zu rahmen und zu erklären, hat die Funktion eines Gründungsmythos, einer fundierenden Erzählung, und was hier fundiert wird, ist die Identität des von Gott aus Ägypten herausgeführten Gottesvolks. Drittens beobachten wir am Fall des Deuteronomiums den menscheitsgeschichtlich bedeutsamen, ja epochemachenden Schritt in die Schrift, die nun unter den Medien des Bindungsgedächtnisses und innerhalb des Spektrums der symbolischen Formen privilegiert wird. Was die Schrift ermöglicht, ist die Verstetigung der Erinnerung, die Befreiung von den Rhythmen des Vergessens und Erinnerns. Die assyrischen Vasallen mußten sich durch den Vollzug des *sarsaru*-Rituals immer wieder an ihre Verpflichtungen gegenüber Asarhaddon und Assurbanipal erinnern lassen. Die Juden dagegen sind ausdrücklich dazu angehalten, „Tag und Nacht“ die Tora zu studieren (Jos 1,8). Dadurch sind sie zum „Volk des Buches“ geworden, mehr als jedes andere Volk, weil bei ihnen diese Konzentration auf die Schrift durch das Bilderverbot noch enorm gesteigert wurde.⁶ In der Schrift ist aber noch jene weitere Befreiung zumindest potentiell angelegt, die Hegel „das freie Leben des Geistes“ genannt hat, die Möglichkeit, das Bindungsgedächtnis, das kollektive Gedächtnis par excellence, in Richtung auf ein Bildungsgedächtnis zu überschreiten. Hier tun sich dann die weiten „Erinnerungsräume“ des im eigentlichen Sinne „kulturellen“ Gedächtnisses auf.

Natürlich gibt es auch in nichtschriftlichen Gesellschaften, Stammeskulturen und archaischen Zivilisationen ein kulturelles Gedächtnis, natürlich leben auch diese Gesellschaften in Erinnerungsräumen, die bis in die Schöpfung zurückreichen und in Stammesmythen, Initiationsriten, Festen und Heldenliedern vermittelt werden. Aber hier fällt es schwer, zwischen Bindungsgedächtnis und Bildungsgedächtnis, kollektivem und kulturellem Gedächtnis zu unterscheiden. Erst im Medium der Schrift ereignet sich jener „take off“ des kulturellen Gedächtnisses, der den Horizont der symbolisch gespeicherten Erinnerung weit über den Rahmen des als Bindungsgedächtnis funktionalisierten Wissens hinauswachsen läßt. Erst das kulturelle Gedächtnis ermöglicht eine freie Verfügung des Einzelnen über die Erinnerungsbestände und die Chance, sich in der Weite der Erinnerungsräume eigenständig zu orientieren. Das kulturelle Gedächtnis befreit unter Umständen von den Zwängen des Bindungsgedächtnisses.

2. Das kulturelle Gedächtnis

Der Horizont des kollektiven Gedächtnisses ist bestimmt von den Erinnerungsbedürfnissen einer klar definierten Wir-Identität. Im Rahmen des kollektiven Gedächtnisses wird die Vergangenheit immer „instrumentalisiert“. Mit dem kulturellen Gedächtnis steht es anders. Natürlich wird auch hier sehr vieles erinnert, also überliefert, gelernt, gelehrt, erforscht, gedeutet, geübt und praktiziert, weil es gebraucht wird, weil es zu uns gehört und uns trägt und deshalb von uns getragen und weitergetragen werden muß. Aber nur in schriftlosen oder „oralen“ Gesellschaften deckt sich der Bestand des Gebrauchten mit dem Ingesamt des Kulturellen Gedächtnisses. In Schriftkulturen wächst überlieferter, in symbolische Formen ausgelagerter Sinn zu riesigen Archiven an, von denen nur mehr oder weniger beschränkte zentrale Teilbereiche wirklich gebraucht, bewohnt und bewirtschaftet werden, während sich darum herum Bereiche des nicht mehr Gebrauchten ablagern, die im Grenzfall dem vollkommenen Verschwinden und Vergessen gleichkommen. Aleida Assmann macht daher den Vorschlag, zwischen Funktions- und Speichergedächtnis zu unterscheiden.⁷ Der Begriff des Speichergedächtnisses eröffnet Möglichkeiten in Richtung kultureller Formen von Unbewußtheit. Die Kultur ist ein Palimpsest; auch darin gleicht sie dem individuellen Gedächtnis, für das ja Sigmund Freud die Stadt Rom als eine Lieblingsmetapher verwendete.⁸ Rom besteht eben ge-

rade nicht nur aus einem gewaltigen Freilichtmuseum, in dem die Vergangenheit konserviert und ausgestellt ist, sondern aus einem unentwirrbaren Ineinander von altem und Neuem, verbautem und verschüttetem, wiederverwendetem und ausgesondertem. So entstehen Spannungen, Verwerfungen, Antagonismen, zwischen dem Zensierten und dem Unzensierten, dem Kanonischen und dem Apokryphen, dem Orthodoxen und dem Häretischen, dem Zentralen und dem Marginalen, die für kulturelle Dynamik sorgen. Die Grenze zwischen dem Speicher- und dem Funktionsgedächtnis verschiebt sich ständig. Darin sieht Aleida Assmann „die Bedingung der Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung“.⁹ Deshalb ist auch der Begriff der Tradition, zumindest im herkömmlichen Sinne, für dieses Phänomen völlig unzureichend. Tradition meint das Geschäft des Überliefers und Rezipierens sowie den Bestand des Überlieferten. Mit diesem Begriff ist keine andere Dynamik denkbar als die in solcher kulturellen Arbeit bewußt und kontrolliert entfaltete und jede Interaktion mit der Dynamik von Identität und Erinnerung abgeschnitten. Der Begriff der Tradition läßt keinen Raum für das Unbewußte.

Nun geht es sicher zu weit, das Speichergedächtnis einfach mit dem kulturellen Unbewußten gleichzusetzen. Das Speichergedächtnis ist entgrenzt und amorph, die strukturierenden, form- und horizontbildenden Prinzipien der Funktion sind hier weggefallen, wie sie aus den Bedürfnissen der Gruppe nach Identität, Normativität und Orientierung erwachsen. Aber damit sind diese Bestände nicht prinzipiell unzugänglich, verdrängt, verbannt oder sonstwie unverfügbar geworden. Aber das gibt es offenbar auch. Es scheint auch auf der Ebene des kulturellen Gedächtnisses, und zwar des Speichergedächtnisses, Analogien zu dem zu geben, was Freud auf der Ebene des individuellen Gedächtnisses als Verdrängung bezeichnet hat. Gerade in seiner Verdrängungslehre hat Freud ja in einer bis heute äußerst umstrittenen Weise Massenpsychologie und Individualpsychologie verkoppelt.¹⁰ Der Historiker Yosef Hayim Yerushalmi hatte das Problem der religiösen Tradition, das Freud als Wiederkehr des Verdrängten deutet, in den Mittelpunkt seiner Interpretation gestellt und auf die Unterscheidung von biologisch-genetischer Vererbung und bewußter kultureller Weitergabe zugespitzt. Im Licht dieser Zwangsalternative schlug er dann Freuds Thesen der Seite der biologischen Vererbung zu.¹¹ Das betraf nicht nur die phylogenetischen Erinnerungsspuren aus der „Urhorde“, als der Vater von seinen Söhnen, die er mit Kastration bedrohte, erschlagen wurde, die sich in der menschlichen Seele zur „archaischen Erbschaft“ verdich-

teten und die ödipalen Konflikte produzieren, sondern es betraf auch Freuds These von dem Mord an Mose, der speziell die jüdische Seele traumatisiert, aber auch auf dem Wege der Wiederkehr des Verdrängten zur Aufnahme und Bewahrung des Monotheismus disponiert haben soll. Das weist Yerushalmi als *Psycho-Lamarckismus* zurück. Jean Baptiste de Monet de Lamarck, hatte zu Anfang des 19. Jahrhunderts die Vererbung erworbener Eigenschaften behauptet und dadurch nicht wenig zur Entstehung von Rassen-theorien beigetragen.

Mit Yerushalmis Vorwurf des *Psycho-Lamarckismus* hatte sich der Philosoph Jacques Derrida in einem vierstündigen, am 5. Juni 1994 in London gehaltenen Vortrag auseinandergesetzt, der 1995 unter dem Titel *Mal d'archive* veröffentlicht wurde.¹² Derrida bricht die Zwangsalternative von genetischer Vererbung und bewußter Überlieferung auf und führt ein Drittes ein, das er *Archiv* nennt und das ziemlich genau dem entspricht, was Aleida Assmann und ich das *Kulturelle Gedächtnis* nennen. Der Philosoph Richard J. Bernstein griff Derridas Vorschlag auf und entwickelte¹³ einen erweiterten Begriff von Tradition, der unbewußte Aspekte der Weitergabe und transgenerationellen Übertragung einschließt. In Freuds Augen wird der herkömmliche Traditionsbegriff der Dynamik religiöser Entwicklungen nicht gerecht (Freud versteht unter „Tradition“ mündliche Überlieferung, die er der schriftlichen Geschichtsschreibung gegenüberstellt). Diese Dynamik wird gekennzeichnet durch Brüche, Diskontinuitäten, Verschüttungen, Wiederkünfte, Durchbrüche und so weiter, die sich niemals allein auf das Geschäft bewußter Überlieferung zurückführen lassen und denen nur der Vergleich mit den Phasen einer individuellen Neurose gerecht wird: Frühes Trauma – Abwehr und Verdrängung Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – teilweise Wiederkehr des Verdrängten. Die Religionsgeschichte verläuft in ähnlichen Wellen. Bernstein entwickelt im Rückgang auf den „ontologischen“ Traditionsbegriff Hans Georg Gadamer einen erweiterten Traditionsbegriff, der Freuds Kritik aufnimmt und unbewußten Übertragungen Rechnung trägt. Die Position Gadamer bezeichnet für Bernstein den kulturalistischen Gegenpol zur biologistischen Position Lamarcks. Gadamer hat in *Wahrheit und Methode* (1960) Heideggers Vorstellungen von der sprachlichen Verfaßtheit der menschlichen Existenz weitergedacht in Richtung „Text“, das heißt, inhaltlich bestimmter, sprachlich artikulierter und befestigter Traditionen, die jede Gegenwart konstituieren, indem sie das Vorverständnis fundieren, aus dem jedes Verstehen gespeist ist.¹⁴ Kein Verstehen ohne Erinnerung, kein Dasein ohne Tradition.

Derrida, dessen Denken sich ja ebenfalls aus Heideggerschen Ansätzen speist, hat den Begriff des *Archiv* in ganz entsprechender Weise ausgeleuchtet, als eine gegenwartskonstituierende und zukunftserschließende Gedächtnisform im Medium sprachlicher und außersprachlicher, diskursiver und nichtdiskursiver Symbole und – darin geht er, am Leitfaden etymologischer Assoziationen des Wortes *Archiv* (arché, archeion, Archonten, Patri-Archiv, Matri-Archiv und so weiter) über Gadamer hinaus – durchwaltet von politischen Strukturen der Macht und der Herrschaft.

Die Theorie des *Kulturellen Gedächtnisses* baut auf den Freudschen Einsichten in die psychohistorische Dimension und Dynamik der kulturellen Überlieferung auf. Dieses Gedächtnis umfaßt im Gegensatz zum kollektiven oder Bindungsgedächtnis das Nichtinstrumentalisierbare, Häreische, Subversive, Abgespaltene. Was uns dazu berechtigt, ja zwingt, auch hier noch von einer Form von Gedächtnis zu reden, ist der gegenüber dem Bindungsgedächtnis zwar stark gelockerte und erweiterte, aber zweifellos noch immer bestehende Zusammenhang mit den Strukturen sowohl kollektiver als auch individueller Identität. Von dieser Identität her gewinnt auch das kulturelle Gedächtnis noch Horizont und Prägnanz. Auf diesen Horizont und seine Bedeutung für das individuelle Gedächtnis beziehen sich Goethes Verse, die im *Buch des Unmuts* stehen: „Wer nicht von 3000 Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben / Bleib im Dunkeln unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben.“¹⁵

Als Goethe um 1800 das kulturelle Gedächtnis der abendländischen Kultur auf dreitausend Jahre bezifferte, gelangte er ungefähr ins Jahr 1200 vor Christus, also in die Zeit des trojanischen Krieges und des Auszugs aus Ägypten. Warum müssen wir uns von diesen 3000 Jahre zurückliegenden Ereignissen Rechenschaft geben können? Was gehen sie uns an? Wieso fällt von daher ein Licht auf unsere Situation, ohne das wir im Dunkeln blieben? Goethe meint den Horizont schriftlich dokumentierter und verbürgerter Geschichte. Der umfaßt für ihn 3000 Jahre. Das ist der Zeithorizont des Abendlandes und seiner Erinnerung. Das Abendland beginnt mit Aeneas und Mose, den beiden Auswanderern und Volksgründern, die die orientalische Vorwelt zurücklassen, um die Welt zu gründen, in der wir bis heute leben. Von dieser Welt und ihrer dreitausendjährigen Geschichte soll sich jeder Abendländer Rechenschaft geben können, der nicht von Tag zu Tage leben und nicht unerfahren im Dunkeln tappen will. Das ist eben auch einer der Ehrentitel, den das Abendland sich gibt: daß es nicht von Tag zu Tage lebt, sondern im Licht eines dreitausendjährigen kulturellen Wissens.

Auch dieses Wissen hat die Funktion eines Gedächtnisses, denn es dient einer Gesellschaft dazu, sich, wie Goethe sagt, Rechenschaft abzulegen über ihre eigene Vergangenheit und nicht wie ein Wesen ohne Gedächtnis und Erinnerung von Tag zu Tage zu leben.

Mit dem kulturellen Gedächtnis erschließen sich vieltausendjährige Erinnerungsräume, und es ist die Schrift, die dabei die entscheidende Rolle spielt. Im Medium der Schrift sprengen die Erinnerungsbestände schnell den Horizont des unmittelbar gebrauchten Vergangheitswissens und überformen das *Bindungsgedächtnis* durch ein viel weiter ausgreifendes *Bildungsgedächtnis*. Die normativen Texte wie in Israel die Tora, in Ägypten das Totenbuch, in Mesopotamien das Enuma Elisch und das Gilgamesch-Epos, in Griechenland die homerischen Epen, bilden einen Kern, um den sich rasch ganze Bibliotheken gebildet haben. Die Palastbibliothek von Ninive ist das früheste Beispiel einer umfassenden Bildungsbibliothek, die das ganze Wissen aus Gegenwart und Vergangenheit versammeln will und deren berühmtestes Beispiel dann 500 Jahre später die Bibliothek von Alexandria darstellt. Diese Bibliotheken waren kosmopolitisch angelegt. In ihnen sollte das gesamte nationale und internationale Schrifttum versammelt werden. Das gehörte zum imperialen Programm der entsprechenden multikulturellen Reiche und hatte durchaus politischen Charakter. Das kulturelle Gedächtnis ist komplex, pluralistisch, labyrinthisch, es umgreift eine Menge von in Zeit und Raum verschiedenen Bindungsgedächtnissen und Wir-Identitäten und bezieht aus diesen Spannungen und Widersprüchen seine Dynamik.

Das kulturelle Gedächtnis hat seinerseits einen Außenhorizont von Wissensbeständen, in Bezug auf die sich der Begriff des „Gedächtnisses“ verbietet. Damit meine ich jenes Wissen, das jeden Bezug zu einer wie weit auch immer gefaßten kollektiven Identität verloren hat und damit auch weder Horizont noch Prägnanz besitzt. Die theoretische Neugierde speziell des abendländischen Menschen macht auch vor exotischem Wissen nicht halt, das uns ganz im Gegenteil oft um so viel interessanter erscheint, als es uns fern liegt. Mein eigenes Fach, die Ägyptologie, ist dafür ein gutes Beispiel. Gerade die Arbeit in den Außenbezirken des kulturellen Gedächtnisses schärft den Blick für seine Grenzen. Eine der wichtigsten Funktionen exotischer Kulturwissenschaften wie Ethnologie, Orientalistik, Altamerikanistik und dergleichen ist die Erforschung dieser Horizontbildungen in der sozialen Verbindlichkeit von Bindungs- und Bildungswissen. Erst von außen gesehen zeigt sich der Gedächtnisaspekt, die Gedächtnisförmigkeit der Kultur.

Anmerkungen

- 1 Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925 (Nachdruck 1975 mit Vorwort von F. CHATELET, Archontes 5), deutsch: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, übers. L. GELDSETZER, 1966, Nachdruck: Frankfurt a.M. 1985; DERS., *La mémoire collective*, Paris (posthum hg. v. Jeanne ALEXANDRE), Paris 1950, deutsch: *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1985. Zu Halbwachs vgl. Viktor KARADY, in: Maurice HALBWACHS, *Classes sociales et morphologie*, 1972, S. 9–22.
- 2 Friedrich NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden* 2, hg. v. Karl SCHLECHTA, München 1960, S. 802.
- 3 Aleida ASSMANN, Ute FREVERT, *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten seit 1945*, Stuttgart 1999, S. 41–49.
- 4 Zitiert nach Eckart OTTO, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999, S. 82 in der Übersetzung von S. Maul, dem ich ebenso wie E. Otto für vielfältige Unterstützung danken möchte.
- 5 Diese Maßnahme steht nicht im Deuteronomium, sondern in Numeri: 4 Mose 15.37–40.
- 6 Vgl. hierzu Georg BRAULIK, OSB, *Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von lamad*, in: Georg BRAULIK, W. GROSS, S. McEVENUE (Hg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (Fs. Norbert Lohfink SJ), Freiburg 1993, S. 9–31, im Anschluß an Norbert LOHFINK, *Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft*, in: LOHFINK, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg 1987, S. 144–166 und Jan ASSMANN, *Religion als Erinnerung: das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik*, in: Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1999, S. 212–228.
- 7 Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 130–145.
- 8 Zu Freuds Verwendung archäologischer Metaphern für die psychoanalytische Erinnerungsarbeit siehe Karl STOCKREITER, *Am Rand der Aufklärungsmetapher. Korrespondenzen zwischen Archäologie und Psychoanalyse*, in: Lydia MARINELLI (Hg.), *Meine alten und dreckigen Götter. Aus Sigmund Freuds Sammlung, Katalog der Ausstellung im Sigmund Freud-Museum Wien, 18. 11. 1998 – 17. 2. 1999*, Basel 1998, S. 81–93.
- 9 Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume*, S. 136.
- 10 Sigmund FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939, in: FREUD, *Gesammelte Werke* 16, S. 101–246; auch: FREUD, *Der Mann Moses, Kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 455–581.
- 11 Yosef Hayim YERUSHALMI, *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Haven 1991, deutsch: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1992.

- 12 Jacques DERRIDA, *Mal d'Archive*, Paris 1995, deutsch 1997: *Dem Archiv verschrieben*, Berlin 1997.
- 13 Richard J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge 1998.
- 14 Hans Georg GADAMER, *Gesammelte Werke I*, Tübingen 1990, besonders Kap. III, 3 *Sprache als Horizont einer hermeneutischen Ontologie*, S. 442-494.
- 15 Johann Wolfgang von GOETHE, *West-östlicher Diwan*, Buch des Unmuts.