

Geschichte und Gedächtnis: Moderne Theorien und alte Ursprünge

von Jan Assmann

David Myers' ungemein gedankenreiche und instruktive Abhandlung regt dazu an, auf eine ganze Reihe verschiedener Aspekte einzugehen. Aus Raumgründen greife ich mir einen heraus, der mir als besonders interessanter Schlüsselgedanke erscheint. Ich meine das Verhältnis zwischen Geschichte und Diskontinuität. Myers, der sich eingehend mit Yerushalmis Buch *Zachor* befaßt, spricht von der «Mehrheit der gefallenen, historisierten Juden» und setzt das «moderne historizistische Ethos, das sich auf die vielgerühmten Prinzipien kritischer Distanz und Objektivität beruft», gegen «prämoderne Rituale der Erinnerung, die Einfühlung und Identifikation fördern sollten». Geschichte in diesem Sinne verstanden setzt nicht nur einen Bruch voraus, sondern bringt ihn mit sich, einen Riß, sogar die Vertreibung aus dem Paradies; sie ist eine Form oder Strategie kritischer Distanzierung und Entfremdung, in entschiedenem Kontrast zur Erinnerung als Form der Identifikation. Doch das Verhältnis zwischen Geschichte und Diskontinuität erscheint in Myers' Beitrag auch noch in anderer Form, die für den Fall jüdischer Geschichte besonders bedeutsam ist. Und zwar Geschichte/Geschichtsschreibung als eine Reaktion auf Bruch, Katastrophe und Trauma, die anscheinend bis auf die Anfänge jüdischer Geschichtsschreibung zurückgeht: auf die «Deuteronomische Geschichte» nach dem Fall Jerusalems im Jahr 587 v. u. Z. und auf Josephus Flavius' Geschichtswerk nach dem Fall Jerusalems im Jahr 70 u. Z.

Yerushalmis *Zachor* ist, ebenso wie die anderen historischen Werke, auf die Myers in seinem Beitrag eingeht, in einer ähnlichen post-traumatischen Situation geschrieben worden. Sie alle reflektieren nicht nur das Leiden an der Entfremdung von der Vergangenheit, wie der Historismus sie mit sich bringt, sondern

auch an der Zerstörung lebendiger Traditionen durch den Holocaust. Ich frage mich, ob wir hier den Begriff Geschichte nicht in einem doppelten Sinn verwenden oder ob wir nicht zwischen zwei Arten von Geschichte unterscheiden sollten, die eine als das Gegenteil von Erinnerung und die andere als eine Form von Erinnerung. Geschichte im ersten Sinne erzeugt Diskontinuität und Entfremdung, während es bei Geschichte im zweiten Sinne Diskontinuität und Entfremdung sind, die Geschichte erzeugen. Geschichte im ersten Sinn, die einen Riß klaffen läßt, eine Art kritischer Distanzierung und Entfremdung, ist ein modernes Phänomen, dessen Wurzeln vielleicht stärker in der Tradition der Altertumsforschung und der Philologie liegen als in der historiographischen Tradition. Geschichte im zweiten Sinn, als Form der Erinnerung, ausgelöst durch die Erfahrung einer Katastrophe, geht zurück auf die frühe Antike. In diesem zweiten Sinne kann man von jüdischer Geschichte sprechen, von Grenzen zwischen jüdischer und «nicht-jüdischer» Geschichte, und davon, Nicht-Juden aufzufordern, sich über jüdische Geschichte zu äußern, eine Aufforderung, der ich nur mit Furcht und Zittern nachgekommen bin, denn damit betrete ich geweihten Boden. Myers betont zu Recht, daß diese Grenze, die ich überschreiten soll, «ihren Ursprung in der traditionellen jüdischen Unterscheidung zwischen heiliger und profaner Geschichte hat». Das ist sicherlich eine Form der Geschichte mit starker Identitätsfunktion, auf ganz ähnliche Art wie Erinnerung, aber in offensichtlichem Kontrast zu historistischer Geschichte, die Empathie und Identifikation programmatisch ablehnt.

Geschichte als ein Diskurs der Entfremdung, der einen Riß provoziert, und Geschichte als ein Diskurs der Identifikation, der von einem Riß provoziert wird – diese Unterscheidung ist der Punkt, zu dem ich mich hier kurz äußern möchte. Mein Ausgangspunkt ist, daß Myers recht hat: Sowohl jüdische Erinnerung als auch jüdische Geschichte sind verwurzelt im Konzept einer *historia sacra* und in der biblischen Tradition, die wiederum verbunden ist mit dem Trauma nach dem Fall zuerst des nördlichen Königreichs im Jahr 722 v. u. Z. und dann Jerusalems im Jahr 587 v. u. Z. Die Beziehung zwischen Trauma und Geschichte ist nirgendwo offenkundiger als im Fall der biblischen Geschichtsschreibung. Meine These ist, daß diese Form

der Geschichte eine starke Identitätsfunktion hat, daß sie Diskontinuität weder voraussetzt noch provoziert, sondern im Gegenteil Kontinuität oder sogar «Konnektivität». Und das verbindende Prinzip, das Struktur und Kontinuität in eine Reihe katastrophaler Ereignisse bringt, hat sehr viel mit Gesetz und Rechtsprechung zu tun. Die Institution des Gesetzes, das Prinzip der Rechtsprechung und die Entwicklung rechtlichen Denkens erzeugten im Nahen Osten der Antike einen historischen Diskurs. Dieser Ursprung klingt in Huizingas berühmter Definition von Geschichte noch nach: «Geschichte ist die intellektuelle Form, in der eine Gesellschaft sich selbst Rechenschaft über ihre Vergangenheit ablegt.»¹ Für uns hier sind die Formulierungen «Rechenschaft ablegen» und «ihre Vergangenheit» von Bedeutung. Geschichte befaßt sich nicht mit einer Vergangenheit, die nicht in der einen oder anderen Form die «eigene» ist. Sie ist eine Art kollektiver Selbst-Thematisierung, und diese Identitätsfunktion macht sie zu einer Form von Erinnerung. Zudem ist Geschichte eine Form des Rechenschaftsablegens. Sie hat einen anklagenden und einen apologetischen Aspekt. Der Historiker ist nicht nur ein Erzähler im Sinne Hayden Whites, sondern auch ein Verteidiger oder Richter im Sinne Carlo Ginzburgs.²

Diese Aussage verlangt eine nähere Erläuterung, die uns jedoch weit weg von unserer augenblicklichen Diskussion führen wird, weit zurück zu den Ursprüngen der Geschichtsschreibung im antiken Nahen Osten. Ich kann nur hoffen, daß die Herausgeber sich, als sie einen Ägyptologen um seine Stellungnahme gebeten haben, dieses Risikos bewußt waren, weit zurück in der Geschichte und weg von ihren gegenwärtigen Anliegen geführt zu werden. Das einzige, was ich im Zusammenhang mit dieser Diskussion anbieten kann, ist eine Form von Erinnerung, die weiter in der Zeit zurückreicht, als es normalerweise bei historischer Selbstreflexion der Fall ist. Dennoch hoffe ich, daß die Fragen, denen ich mich nun widmen möchte, nicht völlig ohne Bezug zu den von David Myers angesprochenen Themen erscheinen.

Im Alten Ägypten war der historische Diskurs im Sinne Huizingas als die «intellektuelle Form, in der eine Gesellschaft sich selbst Rechenschaft über ihre Vergangenheit ablegt», beschränkt auf das Grab und den Horizont biographischer Zeit, der Le-

benszeit eines Individuums. Der Tod ist die einzige Art und Weise, in der sich die ägyptische Gesellschaft die Erfahrung von Diskontinuität gestattete. Doch haben wir es hier nicht mit der Erfahrung selbst, sondern mit antizipierter Erfahrung zu tun. Ein wohlhabender Ägypter baute sein Grab zu Lebzeiten und investierte eine Menge Zeit und Geld in dieses Projekt. Indem er seine Grabstätte baute und ausschmückte, antizipierte er seinen Tod. Für einen Ägypter diente das Grab als Ort, um sein Leben vom Ende her zu betrachten. Martin Walsers Roman *Ein springender Brunnen* beginnt mit dem Satz: «Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird.» Die Menschen in Ägypten hatten gelernt, ihr Leben sowohl von innen her zu betrachten, solange es ist, als auch von außen her, als das, was es gewesen sein wird. Für den Ägypter war das Grab der Ort des Rechenschaftsablegens. Hier stellte er in einer Reihe von Szenen und Inschriften sein Leben als das vollendete Resultat seines irdischen Handelns und seiner irdischen Tugenden dar.³ Die biographischen Inschriften in privaten Gräbern sind die einzigen ägyptischen Texte, die eine längere historische Spanne übermitteln und die Vergangenheit zumindest für den Umfang einer Lebenszeit rekonstruieren.⁴

Hier stoßen wir auf die Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts. Die Darstellung der Vergangenheit im Grab steht im Kontext einer Gerichtsverhandlung und dient der persönlichen Rechtfertigung. Die Unsterblichkeit des Grabherrn hängt von der Nachwelt ab, vom Gedenken künftiger Generationen und ihrer Bereitschaft, die Inschriften zu lesen und sich an die Person des Verstorbenen zu erinnern. Ihr Urteil entscheidet über seine Unsterblichkeit. Die Ägypter glaubten an die Möglichkeit, ihre Unsterblichkeit oder zumindest eine Verlängerung ihrer Existenz über die Todesschwelle hinaus zu sichern, indem sie mit der Nachwelt in Verbindung bleiben. Dafür errichteten sie monumentale Grabmäler, in denen Besucher über Jahrhunderte und Jahrtausende die Inschriften lesen und die Bildszenen betrachten konnten und von der Tugend des Grabherrn und seiner bedeutsamen Biographie so beeindruckt sein würden, daß sie in seinem Namen ein Gebet sprachen.

Das Grab war ein Ort der Erinnerung, an dem Rechenschaft abgelegt und die Vergangenheit dargestellt wurde. Der Autor

berichtete über sein Leben, das in künftigen Zeiten als erinnerungswürdige Vergangenheit erinnert werden sollte. Eine tribunalistische Vorstellung von Gerichtsverhandlung und Urteilsspruch ließ hier Geschichte und lineare Zeitvorstellung entstehen. Der Gedanke, jedes Individuum müsse nach seinem Tod vor einem göttlichen Gericht erscheinen, das über seine Eignung zur Unsterblichkeit entschied, gab dieser Überzeugung einen religiösen Ausdruck und spiegelte das Urteil der Nachwelt auf theologischer Ebene wider. Die biographische Inschrift war eine Apologie, gesprochen an der oder jenseits der Schwelle des Todes. Rechtsprechung läßt hier Geschichte entstehen, doch diese Geschichte ist immer nur Biographie und nie die Geschichte einer Nation. Könige hielt man für befreit von dieser Form der Apologie und Rechenschaftsablegung. In Königsgräbern findet man keine biographischen Inschriften und in Grabinschriften von Königen keine längeren historischen Rückblenden. Der Pharao zelebrierte sowohl seine priesterlichen als auch seine politischen Funktionen als Ritual. Er war der wichtigste Handelnde bei dem Projekt, das Universum durch eine rituelle Zyklisierung der Zeit in Gang zu halten. Hier gibt es keine Diskontinuität, die man durch einen historischen Diskurs, der auf «konnektiver Gerechtigkeit»⁵ beruht, überbrücken müßte.

In Mesopotamien war die Situation umgekehrt.⁶ Hier war es gerade und ausschließlich der König, der der Vergangenheit bedurfte, und zwar in erster Linie im apologetischen Rahmen von Legitimation und Rechtfertigung.⁷ Seine Rechtfertigung entschied nicht über seine Unsterblichkeit, sondern über das Wohlergehen seines Landes und seiner Dynastie. Hier erzeugt konnektive Gerechtigkeit nationale und dynastische Geschichte. Es gibt viele Königsinschriften, die über eine längere Spanne und sogar über die gesamte Dauer einer Herrschaftszeit Rechenschaft ablegen, und zudem nicht wenige Texte, die sich über eine Reihe verschiedener Herrschaften in die ferne Vergangenheit erstrecken. Ein früher Text dieses Genres ist bekannt unter dem Titel «Fluch über Akkade».⁸ Es ist die Geschichte vom Aufstieg und Fall der Dynastie der Sargoniden im 23. und 22. Jahrhundert v. u. Z. Unter anderem berichtet dieser Text, wie König Naramsin den Enlil-Tempel in Nippur zerstörte und wie Enlil als Reaktion auf dieses Verbrechen die Gutäer sandte,

die der herrschenden Dynastie ein Ende bereiteten. Es ist ein typisches Beispiel von Geschichte, wie sie nach Katastrophen geschrieben wurde. Das Ende des Sargoniden-Reiches machte es möglich oder sogar notwendig, seine Geschichte zu schreiben, und zwar in Begriffen von Schuld und Strafe. Über den Bruch hinweg wird Kontinuität gesichert – als Kontinuität der Rechtsprechung.

Das juristische Konzept von Schuld und Bestrafung gibt der Geschichte Sinn und verleiht der Kette von Ereignissen und der Folge von Dynastien Kohärenz. Nur en passant erwähne ich den Fall traditioneller chinesischer Geschichtsschreibung, in der die Geschichte einer Dynastie nach ihrem Zusammenbruch von der folgenden Dynastie geschrieben wurde und der Aufstieg sowie der Fall von Dynastien erklärt wird aus der Art, wie sie den himmlischen Auftrag erfüllt oder verwirkt hatten. In Mesopotamien war historische Rechtsprechung keine Sache des kollektiven Erinnerens wie in Ägypten, sondern Sache göttlicher Intervention. Man glaubte, daß die Götter in der Form von Bestrafung oder Belohnung in den Lauf der Geschichte eingriffen.⁹ Sie intervenierten in die Geschichte, weil sie explizit dazu aufgefordert waren. Die Theologisierung von Geschichte ergibt sich aus bestimmten Einrichtungen des internationalen Rechts. Anders als Ägypten, wo es von Anfang an eine Zentralregierung gab, durchlebte Mesopotamien eine lange Periode des Polyzentrismus verschiedener Stadtstaaten, die durch Verträge und Konflikte miteinander verbunden waren. In dieser Situation bildete Mesopotamien Konzepte und Institutionen nicht nur nationalen, sondern auch internationalen Rechts aus. Die politischen Institutionen des Stadtstaates konnten die Rechtsprechung innerhalb des Staates aufrechterhalten, doch für die Wahrung von Recht und Ordnung zwischen den einzelnen Staaten machte man die Götter verantwortlich. Man rief sie an, über die strikte Befolgung der Verträge zwischen Staaten zu wachen und jede Übertretung zu bestrafen. Verträge mußten mit einem feierlichen Eid besiegelt werden, den beide Parteien schworen und mit dem sie sich der göttlichen Überwachung unterwarfen.¹⁰ Ebenso wie die juristischen Institutionen des Staates die Rechtsprechung innerhalb des Staates aufrechterhielten, bewahrten der Wille und der «Zorn» der Götter die zwischenstaatliche Rechtsprechung.

Diese Tradition ließ verschiedene Gattungen apologetischer Geschichtsschreibung entstehen, in der man sich selbst und den Göttern Rechenschaft über seine Vergangenheit ablegte. Trat eine Katastrophe ein, verfolgte man sie zurück auf die Intervention einer gekränkten Gottheit, deren Zorn man nur durch Bekenntnis und Reue besänftigen konnte. Wurde ein Bündnis geschmiedet, so wurde dem Vertrag ein langer Rückblick auf die gemeinsame Geschichte beider Bündnisparteien vorangestellt. Und bestieg ein Usurpator den Thron, ließ er besonders ausgefeilte apologetische Berichte seiner Herrschaft verfassen.

All diese traditionellen Genres von Geschichtsschreibung in Keilschrift erreichten die höchste Vollendung in der Bibel, in der literarische Kompositionen großen Stils entwickelt wurden. In der «deuteronomistischen» Geschichtsschreibung wird jede Herrschaft nach dem Kriterium des königlichen Gehorsams gegenüber dem Gesetz beurteilt. Mit wenigen Ausnahmen ist es eine lange Geschichte von Ungehorsam, Treulosigkeit, Abtrünnigkeit, Ungerechtigkeit und Götzendienst, kurz, eine Anhäufung von Schuld, die letztlich zur Katastrophe führte – zum Fall Jerusalems und zur Babylonischen Gefangenschaft. Die zweite Form, die man die Geschichte des Bundes nennen könnte, liegt den Büchern Exodus und Deuteronomium zugrunde, wo das Gesetz, also der eigentliche Vertrag, durch einen Bericht darüber eingeführt wird, wie Gott intervenierte, um sein auserwähltes Volk zu befreien. Das Buch Deuteronomium enthält nicht nur die historische Einführung und den Komplex von Klauseln, sondern sogar die Flüche, die traditionell den Abschluß eines Vertrages besiegelten.¹¹ Die dritte Form, die Apologie von Königen, ist in der Bibel durch die ausführlichen Berichte über die Herrschaft der Könige Saul, David und Salomon repräsentiert, vor allem über Davids Herrschaft, dessen dynastische Legitimität mehr als zweifelhaft war.¹²

Mesopotamische und hethitische Traditionen der Geschichtsschreibung kulminieren in der Historiographie der Bibel. Der Gedanke, einen Bund mit Gott selbst zu schließen, anstatt Gott nur als Überwacher politischer Bündnisse einzusetzen, zieht Gott weit stärker in die Höhen und Tiefen menschlicher Angelegenheiten hinein, als es in Mesopotamien oder seinen benach-

barten Kulturen der Fall war. Hier war Geschichte nur ein Feld möglicher wohlwollender oder strafender Interventionen durch die Götter; nun wird sie zu einer kohärenten Verbindung von Ereignissen, die sich von der Schöpfung bis zum Ende der Welt erstrecken, zur *historia sacra* der jüdisch-christlichen Überlieferung.

Doch war der Gedanke, daß die Götter urteilten oder intervenierten, nicht einmal in Ägypten völlig unbekannt. Im Gegenteil, die typisch ägyptische Vorstellung von einem Totengericht erscheint als stärkste Manifestation des Prinzips eines göttlichen Urteils. Diese Vorstellung erzeugt jedoch nur biographische Geschichte, da es nur um die Rechtfertigung und die Unsterblichkeit eines Individuums geht, während der Gedanke göttlicher Einwirkung in Mesopotamien und Israel Geschichte in einer gesellschaftlich und zeitlich weit umfassenderen Form entstehen läßt. Gerade daß es hier die Vorstellungen von Unsterblichkeit und von einer Belohnung oder Bestrafung im Jenseits nicht gibt, erzeugt Geschichte. Da es keine Unsterblichkeit gibt, muß jede Rechnung auf Erden beglichen werden. Während sich der Horizont der Erfüllung in Ägypten ins Jenseits erstreckte, war er in Mesopotamien und Israel auf die irdische Welt begrenzt, reichte aber über Generationen und Dynastien in die Zukunft hinein. So entsteht, was wir Geschichte nennen. Was für die Ägypter Unsterblichkeit und das Jenseits waren, war Geschichte für die Mesopotamier: ein Horizont der Erfüllung. Allerdings war in Mesopotamien diese Form historischen Denkens nur rudimentär entwickelt, seine ganze Ausformung erreichte es erst in Israel. Schon Spinoza bemerkte, daß es im Alten Testament keine Spur einer Vorstellung von Unsterblichkeit oder von Belohnung und Bestrafung im Jenseits gibt. Anstelle von Unsterblichkeit und Jenseits steht die Folge von Generationen, und anstelle des Totengerichts steht das Urteil der Geschichte, die Weltgeschichte als Weltgericht, wie Schiller und Hegel es formulierten. Hegels Gedanke der «Weltgeschichte als Weltgericht» wurde immer als säkularisierte Version einer *historia sacra* betrachtet. Aber er bedeutet auch eine Rückkehr zu seinen Ursprüngen. *Historia sacra* ist die Theologisierung einer Vorstellung von Geschichte als Form eines rechtlichen Diskurses, von Rechenschaftsablegung und kollektiver Verantwortung.

Dieser juristische Kern der Geschichte findet in Hegels Definition seinen klarsten und prägnantesten Ausdruck.

Eine derartige Konzeption von Geschichte kommt, wie wir gesehen haben, im Kontext eines rechtlichen Denkens auf und bleibt durch die gesamte biblische Überlieferung bis hin zu ihrer säkularisierten Version in Hegels Geschichtsphilosophie eng verbunden mit den Begriffen von Gesetz, Schuld, Urteil und Strafe. Mein Eindruck, den ich als Kommentar zu David Myers' Thesen vorschlagen möchte, ist der, daß kein Konzept von Geschichte für die Hinwendung zur Selbstreflexion in der Geschichtswissenschaft mehr Aktualität beanspruchen könnte als diese älteste und ursprünglichste Vorstellung von Geschichte. Besonders in Deutschland hat sich die Erfahrung von Schuld und Katastrophe als stärkster Generator eines historischen Diskurses erwiesen. Der juristische Rahmen der Rechenschaftsablegung, innerhalb dessen man nicht nur für seine eigenen Taten Verantwortung übernimmt, sondern auch für eine Vergangenheit, die sich über mehrere Vorgängergenerationen erstreckt – besonders im internationalen Kontext zu bildender oder aufrechtzuerhaltender Bündnisse –, bleibt oder wird erneut zum bedeutendsten Aspekt der Geschichte.

Aus dem Englischen von Gabriele Krüger-Wirrer