

Jan Assmann

Das Kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste

I. Theoretische Ansätze eines »kulturellen Unbewussten«

1. Das kulturelle Gedächtnis als Gedächtnisform und kulturelle Funktion

Mit der Theorie des »kulturellen Gedächtnisses« verfolgen wir (ich referiere hier eine gemeinsam mit Aleida Assmann entwickelte Theorie) zwei Ziele. Erstens geht es darum, die Gedächtnisforschung über den von Maurice Halbwachs (1925, 1942, 1950) entwickelten Ansatz eines »kollektiven Gedächtnisses« hinaus in den Bereich der symbolisch objektivierten Überlieferungen (Texte, Bilder, Riten, Orte usw.) zu erweitern. Das kulturelle Gedächtnis steht dann am Ende einer Reihe verschiedener Gedächtnisformen, die mit dem strikt individuellen (episodischen, semantischen, prozeduralen ...) Gedächtnis beginnen und über die verschiedenen Formen eines sozialen (kommunikativen, generationellen) Gedächtnisses (Welzer 2002) und das politische Kollektivgedächtnis bis zum kulturellen Gedächtnis reichen (zusammenfassend: A. Assmann 2002). Damit schlagen wir nicht lediglich einen neuen Namen vor für das, was man bislang »Tradition« genannt hat, sondern fassen eine übergeordnete Instanz in den Blick, die neben dem Tradieren und dem Tradierten auch das Nicht-Tradieren und das Nicht-Tradierte umfasst. Zu den Wirkungsweisen des Gedächtnisses gehört ja das Vergessen ebenso wie das Erinnern.

Für die Frage nach dem Unbewussten in der Kultur ist diese Ausweitung des herkömmlichen Traditionsbegriffs auf den Bereich des kulturell Ab- oder Ausgeblendeten, Vergessenen oder gar Verdrängten, Marginalisierten, Dämonisierten und Perhorreszierten entscheidend. Weiterhin hat der Begriff des kulturellen Gedächtnisses gegenüber dem der Tradition den Vorteil, den Zusammenhang mit der Dynamik der Erinnerung und den anderen Gedächtnisformen sichtbar zu machen, der im Rahmen der herkömmlichen Terminologie unterbelichtet blieb. Während sich der Traditionsbegriff unabdingbar auf die *mémoire volontaire* (Proust 1921, S. 43) bewusster kultureller Überlieferungs- und Rezeptionsarbeit bezieht, erhebt der Begriff des kulturellen Gedächtnisses den Anspruch, auch Prozesse einer *mémoire involontaire* in den Blick zu bekommen, die im Gegensatz

zu den »Überlieferungen« der Tradition als »Übertragungen« im Sinne der psychoanalytischen Theorie bezeichnet werden können. Wir rechnen mit der Möglichkeit, dass eine Gegenwart sich nicht nur in bewusster Tradition und Rezeption in der Vergangenheit verankert, sondern auch von der bzw. *einer* und in einem emphatischen Sinne *ihrer* Vergangenheit heimgesucht werden kann.

Zweitens geht es bei der Theorie des kulturellen Gedächtnisses um die Gedächtnisfunktion der Kultur, um Kultur als Gedächtnis. Die Kultur, was immer wir darunter verstehen wollen, hat zweifellos viele Aspekte, Dimensionen und Funktionen; eine davon, und zwar eine sehr entscheidende, sehen wir in der Funktion eines Gedächtnisses, ohne das auf der Ebene des kollektiven, ebenso wie des individuellen Lebens Kontinuität, Entwicklung, Innovation und Identität nicht denkbar sind. Im Gegensatz zu Sigmund Freud und seinen Vorläufern im 19. Jahrhundert verstehen wir dieses Gedächtnis nicht als eine phylogenetische, in die Gene der Menschheit bzw. der Mitglieder einer Kultur einprogrammierte Erbschaft, sondern als »kulturelle Ausstattung, die weder vererbt noch von jeder Generation neu erfunden wird«, sondern »kodifiziert und stabilisiert werden« muss, »damit sie von Generation zu Generation weitergegeben, verändert, erneuert werden kann« (A. Assmann 2003, S. 183). Im Gegensatz zu dem sich alle 80 bis 100 Jahre erneuernden »kommunikativen« Gedächtnis der Gesellschaft stellt das »kulturelle« Gedächtnis eine Art »Langzeitgedächtnis« dar, dessen Horizont üblicherweise mehrere Jahrtausende umfasst.

Der Gegenstand dieses Beitrags ist nun jedoch nicht das kulturelle Gedächtnis als solches, sondern die Frage, ob und in welchem Sinne in diesem Zusammenhang von einem gesellschaftlichen bzw. kulturellen Unbewussten die Rede sein kann. In einer sehr sorgfältigen kritischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Ansätzen eines gesellschaftlichen Unbewussten hat Hans-Joachim Busch (2001) überzeugend dargelegt, dass in allen von ihm behandelten Fällen strenggenommen nur von einem »deskriptiven Unbewussten« bzw. Vorbewussten, aber nicht von einem »dynamischen Unbewussten«, dem Unbewussten im eigentlichen psychoanalytischen Sinne, die Rede sein kann. Das deskriptive Unbewusste oder auch Vorbewusste ist nach Freud der Bereich des bis zur Selbstverständlichkeit Vergessenen, das aber jederzeit ins Bewusstsein zurückgerufen werden kann, das dynamische Unbewusste dagegen ist der Bereich des Verdrängten und der bewussten Erinnerungsarbeit nicht mehr Zugänglichen, das aus dieser Verborgenheit heraus seine pathogene Dynamik entfaltet. Eine dritte Form

von Unbewusstheit neben oder zwischen dem Habitualisierten und dem Verdrängten entsteht durch einfaches Vergessen aufgrund von Veralten, Marginalisierung und Überholung. Verschiedentlich wurde postuliert, dass die postmoderne Informationsgesellschaft mit ihrem Kurzzeitgedächtnis, dessen gespeicherte Daten immer schneller veralten, das Langzeitgedächtnis der Kultur in den Hintergrund drängt (vgl. Esposito 2002, S. 287–368; Janson 2002, 2003), und durch die damit verbundenen Vergessensschübe die »Produktion gesellschaftlicher Unbewußtheit« (Erdheim 1984) fördert.

Das deskriptive Unbewusste entspricht auf kultureller Ebene dem, was A. Assmann (1999, S. 130–145; 2003) als Speichergedächtnis bezeichnet. Innerhalb des kulturellen Gedächtnisses umfasst das »Funktionsgedächtnis« in Analogie zum Bewusstsein die von einer Gesellschaft in einer gegebenen Epoche tatsächlich gebrauchten, zirkulierten, »bewohnten« Überlieferungsbestände, das Speichergedächtnis dagegen die in Archiven und allen möglichen Deponien ab- und ausgelagerten Bestände des nicht mehr Gebrauchten, Apokryphen, Verschütteten und Vergessenen. Für all das kommt als Analogie nur der Begriff des deskriptiven, aber nicht des dynamischen Unbewussten in Betracht. Um dynamisch zu wirken, müssen solche Überlieferungsbestände Merkmale des Traumatischen aufweisen und dadurch traumatisierend auf die individuelle Seele wirken. Bei den von H.-J. Busch untersuchten Ansätzen eines gesellschaftlichen Unbewussten handelt es sich jedoch um verschiedene Formen einer gesellschaftlich bedingten »kognitiven Ausblendung« von Gegenwarts-Wahrnehmung, die zwar dem Einzelnen unbewusst, aber jederzeit einer sprachlichen Bewusstmachung zugänglich ist. Hier ist keine Verdrängung im strengen psychoanalytischen Sinne im Spiel. Allerdings geht es Busch und allen von ihm herangezogenen Positionen nur um Probleme der Gegenwart, ihrer Wahrnehmung und Bewältigung. In Bezug auf die Vergangenheit, als ein Problem des kollektiven, d. h. kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses, ist die Frage des Unbewussten in der Kultur noch nicht behandelt worden. Unsere Frage ist daher nicht: Gibt es ein gesellschaftliches Unbewusstes, sondern: gibt es im kulturellen Gedächtnis eine Dimension des Unbewussten, und zwar nicht nur im deskriptiven, sondern auch im dynamischen Sinne?

2. *Trauma und archaische Erbschaft: Sigmund Freud*

Der Begriff des Unbewussten im dynamischen Sinne geht auf Freud zurück. Freud hat auch die entschiedensten und einflussreichsten Schritte zu seiner Anwendung auf kollektiver Ebene unternommen, vor allem in seinem letzten vollendeten Werk »Der Mann Moses und die monotheistische Religion«. Allerdings spricht er nicht von einem »kulturellen«, sondern von einem phylogenetischen Gedächtnis, das in seiner Anwendung auf die Entstehung des Judentums und der monotheistischen Religion sogar spezifischer als ein »ethnogenetisches« Gedächtnis bezeichnet werden muss, da es ja eine dem Judentum eigentümliche psychische Disposition geschaffen haben soll. Nach Freuds Theorie wird auch dieses »jüdische« Gedächtnis ebenso wie das phylogenetische Gedächtnis (die »archaische Erbschaft«) nicht durch kulturelle Sozialisation, sondern durch biologische Vererbung übertragen. Für diesen Lamarckismus ist Freud (wie ich meine, völlig zu Recht) von Yerushalmi (1991) scharf kritisiert worden. Allerdings haben Derrida (1995) und Bernstein (1998) gezeigt, dass und wie sich Freuds Theorie in die Richtung eines kulturellen Gedächtnisses (Derrida nennt es »Archiv«, Bernstein »Tradition«) ausweiten bzw. übersetzen lässt. Das geht zwar an Freuds Intentionen vorbei (J. Assmann 2004), weist aber die Richtung für eine fruchtbare kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Freuds Gedächtnistheorie.

Freud interessierte sich für Moses als den »Schöpfer des jüdischen Volkes«. Angesichts des anschwellenden Antisemitismus wollte er herausfinden, »warum der Jude wurde, was er ist, und warum er diesen unsterblichen Haß auf sich gezogen hat« (Freud & Zweig 1968, S. 102 f.). Seine Antwort war: das Judentum ist die Schöpfung des Mannes Moses, und zwar des erschlagenen und verdrängten Moses, dessen Lehre aus der Latenz heraus und in Form der Wiederkehr des Verdrängten die jüdische Seele formte. In diesem Buch unternimmt es Freud, seine auf der Ebene der Individualpsychologie entwickelte Neurosen­theorie auf die Massenpsychologie anzuwenden. Die Geschichte des Monotheismus und das heißt: des Judentums, so meint Freud, kann man nur verstehen im Licht dieser Analogie. Einzig die Geschichte einer neurotischen Erkrankung in den fünf Phasen: Frühes Trauma – Abwehr und Verdrängung – Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – Wiederkehr des Verdrängten ist in der Lage, eine überzeugende Erklärung zu liefern für die Phasen der Religionsgeschichte und der jüdischen Ethnogenese (Freud 1939, bes. S. 95–120). Freud rechnet

also mit einer Dimension des Unbewussten, die sich auf die (Nicht-)Erinnerung der Vergangenheit, und nicht nur auf die (Nicht-)Wahrnehmung der Gegenwart (im Sinne kognitiver Ausblendung) bezieht.

Freud geht bekanntlich davon aus, dass Moses ein Ägypter war, der zur Zeit Echnatons lebte und dessen in Ägypten verfolgte monotheistische Lehre den Juden brachte. Diese hätten ihn aber erschlagen, weil sie die hohen Ansprüche dieser ethischen und abstrakten Religion nicht ertrugen. Der Mord an Moses hätte wiederum zu einer Traumatisierung der Täter geführt, denn in ihm sei eine andere, viel ältere Erinnerung ausagiert worden. Dafür greift Freud auf seine über 25 Jahre früher entwickelte Theorie von »Totem und Tabu« zurück. In der Urhorde herrscht der Vater uneingeschränkt über die Weibchen; die Söhne werden mit Tod oder Kastration bedroht, wenn sie dem Vater ins Gehege kommen. Schließlich aber, wenn seine Kräfte nachlassen, wird der Vater von den Söhnen erschlagen und verzehrt. Der Übergang von der Urhorde zur Kultur wird markiert durch die Verzichtleistung der Söhne, die Urvaterposition unbesetzt zu lassen und für alle Zeiten Vaternord und Inzest zu tabuisieren. In diesen Urfahrungen der Menschheitsgeschichte empfing nach Freud die menschliche Seele ihre patri-ödipale Prägung. Mit der Erhebung des Urvaters in den Rang einer Gottheit entstanden Religion und Kultur, zuerst als Totemismus dann als Polytheismus, und legten sich als Deckerinnerungen über Urhorde, Urvater und Vaternord. Der Monotheismus ist nach Freud eine Vaterreligion und bedeutet insofern eine entscheidende Verschärfung dieser ursprünglichen ödipalen Prägung. Brachte schon die monotheistische Religion, die Mose verkündete, eine Wiederkehr des verdrängten Urvaters, dann bedeutete der Mord an Mose eine Wiederholung des ursprünglichen Vaternords, dessen Erinnerungsspuren sich der menschlichen Seele unauslöschlich eingeschrieben hatten. »Es wäre der Mühe wert, zu verstehen, wie es kam, dass die monotheistische Idee gerade auf das jüdische Volk einen so tiefen Eindruck machen und von ihm so zähe festgehalten werden konnte. Das Schicksal hatte dem jüdischen Volk die Großtat und Untat der Urzeit, die Vaternordung, näher gerückt, indem es dasselbe veranlaßte, sie an der Person des Moses, einer hervorragenden Vatergestalt, zu wiederholen. Es war ein Fall von »Agieren« anstatt zu erinnern, wie er sich so häufig während der analytischen Arbeit am Neurotiker ereignet« (Freud 1939, S. 116). Dadurch wirkte dieser Mord übermächtig, traumatisierend auf die jüdische Seele. So erklärt Freud die Verdrängung der Tat und die folgende, jahrhundertelange Latenzzeit. Zwischen dem Akt der Religionsstiftung am Sinai,

den Freud in die Jahrzehnte nach Echnatons Tod, also um 1300 v. Chr. ansetzt, und dem Beginn der prophetischen Bewegung Ende des 8. Jh. liegen 600 Jahre. Nachdem der Monotheismus schon einmal in voller Reinheit und Strenge da war, verschwand er für 600 Jahre aus dem religiösen Leben Israels, um sich dann mit dem Auftreten der Propheten allmählich wieder durchzusetzen, was noch einmal gut 300 Jahre dauert, bis zu Esra Ende des 5. Jhs. Diese 600 Jahre zwischen Mose und Jesaja deutet Freud als Latenzphase. Latenz in Freuds Sinne, jedenfalls im Rahmen der Moses-Studie, in der Freud auf frühere, inzwischen längst modifizierte oder aufgegebenen Positionen zurückgreift, gibt es nur, wo etwas verdrängt wurde, und Verdrängung geschieht nur, wo ein Trauma vorherging.

Bei Freud sind diese Prägungen der menschlichen bzw. der jüdischen Seele also nicht die Sache eines kulturellen, sondern eines phylogenetischen Gedächtnisses, das sich in Form der »archaischen Erbschaft«, vor aller Kultur und Sprache, der menschlichen Seele eingepägt hat. Die ödipale bzw. mosaische Prägung im Sinne Freuds ist dem Bewusstsein unzugänglich. Die archaische Erbschaft gehört in das »dynamische« Unbewusste, das den Bereich des Verdrängten (und nicht des vergessenen, selbstverständlich gewordenen, Eingeschliffenen) bildet (vgl. Busch 2001, S. 415–418). Aus dem Verweilen in diesen Tiefenschichten des Unbewussten heraus bezieht die monotheistische Religion ihre zwingende Überzeugungskraft. Darin unterscheiden sich Religion und Tradition. Eine Tradition kann für Freud niemals die Kraft einer Religion entfalten.

Zwei Zitate bringen seine Konzeption dieser aus dem Unbewussten wirkenden Dynamik besonders klar zum Ausdruck: »Eine Tradition, die nur auf Mitteilungen gegründet wäre, könnte nicht den Zwangscharakter erzeugen, der den religiösen Phänomenen zukommt. Sie würde angehört, beurteilt, eventuell abgewiesen werden wie jede andere Nachricht von außen, erreichte nie das Privileg der Befreiung vom Zwang des logischen Denkens. Sie muß erst das Schicksal der Verdrängung, den Zustand des Verweilens im Unbewußten durchgemacht haben, ehe sie bei ihrer Wiederkehr so mächtige Wirkungen entfalten, die Massen in ihren Bann zwingen kann« (Freud 1939, S. 132f.). »Es ist besonderer Hervorhebung wert, dass jedes aus der Vergessenheit wiederkehrende Stück sich mit besonderer Macht durchsetzt, einen unvergleichlich starken Einfluß auf die Menschenmassen übt und einen unwiderstehlichen Anspruch auf Wahrheit erhebt, gegen den logischer Einspruch machtlos bleibt. Nach Art des *Credo quia absurdum*. Dieser merkwürdige Charakter läßt sich nur

nach dem Muster des Irrwahns der Psychotiker begreifen« (Freud 1939, S. 111).

Freuds Theorie des Monotheismus lässt sich heute nicht mehr halten, jedenfalls was seinen Ursprung in einer kollektiven Traumatisierung betrifft. Diese Deutung steht und fällt mit dem Postulat einer mehrhundertjährigen Latenzzeit (zwischen Moses und Jesaja), woran heute kein Historiker mehr glaubt. Diese Vorstellung einer Latenz ist vielmehr als eine Rückprojektion aus viel späterer Zeit zu deuten. Das radikal Neue, der Monotheismus, gibt sich als das in Vergessenheit geratene, aus der Vergessenheit wieder aufgetauchte Alte aus. Freud übernimmt diese Darstellung aus der biblischen Tradition, stellt sie aber seinerseits als Entdeckung einer »historischen« Wahrheit dar, die in der Bibel verschwiegen (weil verdrängt und unbewusst geworden) sei. Offenbar ist sich Freud selbst gar nicht der Tatsache bewusst, dass er mit dem Ansatz dieser Latenzphase nur der biblischen Darstellung folgt. Er glaubt vielmehr mit dem ganzen historisch-kritischen Pathos des Aufklärers, unter der tendenziösen Übermalung der biblischen Tradition die verdrängte »historische Wahrheit« aufzudecken. Damit illustriert sein eigener Fall sehr sinnfällig die unbewussten (oder vorbewussten) Prägungen, die vom kulturellen Gedächtnis – in diesem Falle der Bibel – ausgehen.

Die Frage ist aber, ob zugleich mit diesem Beispiel auch die ganze Theorie einer unbewussten Dimension des kollektiven Gedächtnisses aufgegeben werden muss oder ob sich nicht Teile der Freudschen Theorie bei einer Übersetzung seiner lamarckistischen Vorstellung einer biologisch-genetischen Übertragung in eine kulturwissenschaftliche Theorie des kulturellen Gedächtnisses retten und an geeigneteren Beispielen veranschaulichen lassen.

3. »Tiefe« und Unbewusstheit: Thomas Mann und das kulturelle Gedächtnis

Was wir bei Sigmund Freud vermissen, die eigentlich kulturellen Aspekte des kollektiven Gedächtnisses, finden wir bei Thomas Mann, der bisher noch nicht als Theoretiker eines kollektiven Gedächtnisses gewürdigt wurde (J. Assmann 1994). Zur gleichen Zeit wie Freud und unter vergleichbaren Umständen – auch er musste vor den Nazis fliehen und sein Werk im Exil vollenden – wandte sich Mann einem biblischen Stoff zu. Die bei-

den Projekte sind auch nicht ganz unabhängig voneinander zu sehen: Freud ließ sich von den ersten beiden, 1933 und 1934 erschienenen Joseph-Romanen so weit anregen, dass er seine Moses-Studie ursprünglich als »historischen Roman« konzipierte. Mann wiederum gab seiner Dankesschuld gegenüber Freud und der Psychoanalyse in einer Rede zu Freuds 80. Geburtstag Ausdruck (Mann 1936). Manns Joseph-Romane können als die bei weitem differenzierteste und anschaulichste Darstellung dessen gelten, was wir als kulturelles Gedächtnis bezeichnen. Auf der einen Seite vermeiden sie alle lamarckistischen, biologistischen Vorstellungen, die Freuds und insbesondere auch Jungs Konzeption eines kollektiven, d. h. phylogenetischen Gedächtnisses bestimmen, und auf der anderen Seite spielt der Begriff des Unbewussten, unter expliziter Bezugnahme auf Freud, bei Mann eine zentrale Rolle. Während aber bei Freud damit eine der bewussten Reflexion und Bearbeitung entzogene seelische Schicht gemeint ist, in der alles das wurzelt, was unsere Überzeugungen und Motivationen mit geradezu zwanghafter Gewalt steuert, geht es Mann um die fließenden Übergänge zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten in der Kultur. Für Thomas Mann ist der Mensch – wenn auch auf individuell unterschiedliche Weise – in der Vergangenheit verankert. Er lebt sein Leben nach mythischen Urformen und Urnormen, wandelt in Spuren. Sie bilden, ihm weitgehend unbewusst, doch der Bewusstmachung durch Reflexion zugänglich, eine Tiefenschicht seines geistigen Lebens. Der Einzelne lebt aus dem Fundus eines kulturellen Gedächtnisses, und besonders begabte Einzelne, Künstler, Philosophen, religiöse Lehrer arbeiten unablässig an der Überführung unbewusster Tiefenbilder oder Archetypen in Formen bewusster Anschauung.

Das kulturelle Gedächtnis, das Mann (ohne diesen Begriff zu verwenden) beschreibt, überschreitet nicht nur die Grenzen eines je individuellen Bewusstseins, sondern auch die Grenzen einer spezifischen Kultur. Es ist hybrid, vielschichtig, transkulturell. Diesen Aspekt veranschaulicht der Autor anhand eines Kleidungsstücks, der *kitonet passim*, die Rachel getragen und Jakob dem Joseph geschenkt haben soll. Sie dient Mann geradezu als eine Allegorie des kulturellen Gedächtnisses. Im ersten der Joseph-Romane »Die Geschichten Jaakobs« beschreibt er das Schleiergewand anlässlich der Vorbereitungen zu Jaakobs Hochzeit. Die in den Schleier eingesprengten Bildstickereien enthielten »die sinnigsten Zeichen und Bilder. Ischtar-Mami's Figur war oft und in verschiedener Ausführung dargestellt, nackt und klein, wie sie mit den Händen Milch aus ihren Brüsten preßt,

Sonne und Mond zu ihren Seiten. Überall kehrte vielfarbig der fünfstrahlige Stern wieder, der ›Gott‹ bedeutet, und silbern glänzte öfters die Taube, als Vogel der Liebes- und Muttergöttin, im Gewebe. Gilgamesch, der Held, zu zwei Dritteln Gott und zu einem Mensch, war da zu sehen, wie er im Arm einen Löwen drosselt. Deutlich erkannte man das Skorpionmenschenpaar, das am Ende der Welt das Tor bewacht, durch welches die Sonne zur Unterwelt eingeht. Man sah unterschiedliches Getier, einst Buhlen der Ischtar, verwandelt von ihr, einen Wolf, eine Fledermaus, dieselbe, die einst Ischallanu, der Gärtner, gewesen. In einem bunten Vogel aber erkannte man Tammuz, den Schäfer, den ersten Gesellen ihrer Wollust, dem sie Weinen bestimmt hatte Jahr für Jahr, und nicht fehlte der feuerhauchende Himmelsstier, den Anu entsandte gegen Gilgamesch um Ischtars enttäuschten Verlangens und brünstiger Klage willen. Da Rahel das Kleid ließ durch ihre Hände gehen, sah sie einen Mann und ein Weib sitzen zu beiden Seiten eines Baumes, nach dessen Früchten sie die Hände streckten; aber im Rücken des Weibes bäumte sich eine Schlange. Und ein heiliger Baum wiederum war gestickt: an dem standen zwei bärtige Engel gegeneinander und berührten ihn zur Befruchtung mit den schuppigen Zapfen der männlichen Blüte; über dem Lebensbaum aber schwebte, von Sonne, Mond und Sternen umgeben, das Zeichen der Weiblichkeit. Auch waren Sprüche mit eingestickt, in breit-spitzen Zeichen, die lagen und schräg oder gerade standen und sich verschiedentlich kreuzten. Und Rahel entzifferte: ›Ich habe mein Kleid ausgezogen, soll ich's wieder anziehen?‹ (Mann 1933, S. 219f.).

Im zweiten Roman »Der junge Joseph« lässt er Joseph im Entziffern der Bilder seine mythologisch-literarische Bildung, seine Teilhabe am kulturellen Gedächtnis an den Tag legen: »Das ist Gilgamesch mit dem Löwen im Arm, ich kenn' ihn von weitem! Und dort kämpft, wie ich sehe, einer mit einem Greifen und schwingt die Keule. [...] Ihr Zebaoth, was für Getier! Das sind die Buhlen der Göttin, Roß, Fledermaus, Wolf und der bunte Vogel! [...]. Ist das das Skorpion-Menschenpaar mit den Stachelschwänzen? [...] Was tun die bärtigen Geister am Baum? Sie befruchten ihn ... Und was steht geschrieben? ›Ausgezogen – hab' ich – mein Kleid, soll ich's – wieder anzieh'n?‹ Wunderbar! Immer die Nana mit Taube, Sonne und Mond ... [...] die Dattelpalme, aus der eine Göttin die Arme streckt mit Speise und Trank ...« (Mann 1934, S. 356f.).

So ein Gewand hat es natürlich nie gegeben, auf dem sich babylonische, hebräische (Sündenfall, Hl 5,3) und ägyptische (die »Baumgöttin«) Motive

vermischen. Aber auf diesen hybriden Charakter des kulturellen Gedächtnisses kam es Thomas Mann in den Entstehungsjahren der *Josephromane* gerade an gegenüber den faschistischen Wahnvorstellungen von *Arteigenheit* und *Rassenreinheit* (vgl. Mann 1932). Natürlich bildet das kulturelle Gedächtnis kulturspezifische Horizonte aus und verläuft sich nicht in einem diffusen Menschheitsgedächtnis. Aber diese Grenzen sind fließend, sie nehmen in jedem individuellen Gedächtnis einen anderen Verlauf und natürlich gibt es Überlagerungen und Verbindungen. Gerade die Bibel mit ihren starken mesopotamischen, ägyptischen und ugaritischen Substraten veranschaulicht das auf eindrucksvollste Weise.

Normalerweise versinken solche Substrate in Tiefenschichten, die dem Einzelnen nicht mehr bewusst sind und erst durch historische Forschung wieder ins Bewusstsein gehoben werden müssen. Welcher europäische Sprecher macht sich klar, dass in unseren Wochentagen die Namen der sieben Planeten des antiken Weltbildes stecken: Sonne, Mond, Mars (= *Tiu* = Dienstag), Merkur (*mercredi, mercoledì*, = *Wodan*: Wednesday; im deutschen »Mittwoch« verschwunden), Jupiter (*Giovedì, Jeudi* = *Thor*: Thursday, Donnerstag), Venus (*Venerdì, Vendredi* = *Freya*: Friday, Freitag) und Saturn (*Saturday*)? Die Sprache transportiert ein multikulturelles Wissen bzw. Gedächtnis, das den Sprechern nicht mehr bewusst ist, jedoch jederzeit bewusst gemacht werden kann. Deshalb handelt es hier wohl weniger um das »dynamische« als um das »deskriptive« Unbewusste, d. h. das Vorbewusste, um Wissensbestände, die zu Selbstverständlichkeiten geworden und in ihrem Zustandekommen vergessen sind (vgl. Busch 2001). Es gibt zwei Formen solchen Wissens, und sie haben alle beide mit dem kulturellen Gedächtnis zu tun: 1. das bis zur Selbstverständlichkeit vergessene, habitualisierte Wissen, das aber in den Formen und Funktionen des kulturellen Lebens ständig präsent ist, also das, was auf der Ebene des persönlichen Gedächtnisses als »implicit memory« bezeichnet wird, 2. das marginalisierte, obsolet gewordene, von der Mehrheit tatsächlich vergessene Wissen, das nur noch in den Kellern der Archive und vielleicht in den Köpfen weniger Spezialisten ein Schattendasein führt (»Speichergedächtnis«, s. A. Assmann 1999, S. 130–145). Für beide Formen von »Unbewusstheit« gilt, dass sie der Bewusstmachung und Versprachlichung im Alltag entzogen, aber nicht prinzipiell unzugänglich sind.

Mit diesen beiden Formen von Unbewusstheit ist jedoch die Tiefendimension des kulturellen Gedächtnisses noch keineswegs ausgeleuchtet. Neben dem »bunten Kleid« der Rachel verwendet Thomas Mann noch ein

anderes Bild für das kulturelle Gedächtnis, das auf eine andere Form von Unbewusstheit verweist. Es findet sich im selben Kapitel, das von der Aushändigung der *kitonet passim* an Joseph erzählt. Es geht um den Sinn eines Festes, bei dem ein Widder geopfert wird (in Stellvertretung des erstgeborenen Sohnes) und bei dem Jaakob geradezu übel wird, wenn er den religionsgeschichtlichen Hintergründen oder »Tiefenschichten« der Opfernacht nachgrübelt, »der Opfernacht, die herankommt, da wir das Schaf schlachten nach Sonnenuntergang und tauchen den Ysopbüschel ins Blut, um die Pfosten damit zu bestreichen, damit der Würger vorübergehe. Denn es ist die Nacht des Vorübergehens und der Verschonung um des Opfers willen, und ist das Blut an den Pfosten dem Umhergehenden eine Beschwichtigung und ein Zeichen, dass der Erstling geopfert ist zur Versöhnung und zum Ersatz für Menschen und Vieh, die es ihn zu würgen gelüftet. Darüber fiel ich mehrfach in Sinnen, denn der Mensch tut manches, und siehe, er weiß nicht, was er tut. Wüßte und bedächte er's aber, so möchte es sein, dass sich das Eingeweide ihm umwendete und ihm das Unterste zuoberst käme in Übelkeit«.

Jaakob trägt sich mit dem Gedanken, das Fest als überholt ganz abzuschaffen, aber Joseph versucht ihn mit einem Gleichnis davon abzubringen: »Siehe, da ist ein Baum«, rief er und wies mit ausgestreckter Hand ins Innere des Zeltes, als wäre dort zu sehen, wovon er sprach, »prächtig in Stamm und Krone, von den Vätern gepflanzt zur Lust der Späten. Seine Wipfel regen sich funkelnd im Winde, da seine Wurzeln im Stein und Staube haften des Erdreichs, tief im Dunkeln. Weiß wohl auch der heitere Wipfel viel von der kotigen Wurzel? Nein, sondern ist mit dem Herrn hinausgekommen über sie, wiegt sich und denkt nicht ihrer. Also ist's, meines Bedünkens, mit Brauch und Unflat, und dass die fromme Sitte uns schmecke, bleibe das Unterste nur hübsch zuunterst«.

Mit der »kotigen Wurzel« ist nun in der Tat eine Tiefenschicht der kulturellen Erinnerung angesprochen, die sich dem bewusstmachenden Ausbuchstabieren entzieht. Das ist nicht mehr Vorbewusstes, sondern Unbewusstes. Was hier – in Thomas Manns Sicht – zugrundeliegt, ist ein Wissen, das nicht nur einfach obsolet, sondern zum Gegenstand kulturellen Abscheus geworden ist (das Opfer des Erstgeborenen). Joseph rät aber, »das Fest zu schonen und es nicht eifernd anzutasten um seiner Geschichten willen, für welche vielleicht mit der Zeit eine andere eintreten könnte«. Das Fest, das dieses Opfer an dem stellvertretenden Widder vollzieht, wird noch seinen Sinn erhalten: mit dem Auszug aus Ägypten und der Kreuzi-

gung und Auferstehung Christi. Deshalb darf es nicht abgeschafft werden. Während Jaakob gewissermaßen die religiösen Untertöne dieses Festes hört und von ihnen abgestoßen ist, hört Joseph bereits die Obertöne zukünftiger Resemantisierungen. Dieses Pessachfest *avant la lettre* ist ein gutes, wenn auch natürlich erfundenes (oder zumindest rekonstruiertes) Beispiel für eine Tiefenschicht des kulturellen Gedächtnisses, die nicht einfach mit Vergessen, sondern geradezu mit Verdrängung zu tun hat. Insofern auch das christliche Abendmahl für Thomas Mann als eine Resemantisierung dieses Opferfestes im Blick steht, berührt sich seine Auffassung durchaus mit der Sigmund Freuds, der wiederholt auf die »kotige Wurzel« des Abendmahls in Gestalt der archaischen Totemmahlzeit aufmerksam gemacht hat. Immer wieder verweist auch Mann auf die Verbindung zwischen der Totemmahlzeit, dem Widder als Ersatztier für Isaak, dem Widderhaften in Isaaks Erscheinung und der allmählichen Sublimierung dieser Tiefenschichten des Festes bis hin zur Eucharistie. Wie A. Assmann in einem unpublizierten Vortrag gezeigt hat, brachte gerade der Abendmahlritus in Verbindung mit der im hohen Mittelalter aufkommenden Lehre von der Transsubstantiation kollektive Wahnvorstellungen hervor in Form der zahlreichen Blutwunderlegenden und antisemitischen Phantasien von Ritualmord und Hostienschändung, die sich aus dem dynamischen (und nicht nur dem deskriptiven) Unbewussten der Kultur zu speisen scheinen.

Der Begriff der »Tiefe« ist geradezu ein Leitmotiv der Josephromane, die ja mit dem Wort »tief« anfangen: »tief ist der Brunnen der Vergangenheit«. Dabei spielt Thomas Mann ständig mit der chronologischen und der psychologischen Bedeutung dieses Wortes. »In der Wortverbindung ›Tiefenpsychologie«, schreibt er, »hat ›Tiefe« auch zeitlichen Sinn: die Urgründe der Menschenseele sind zugleich auch *Urzeit*, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zuhause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründen« (Mann 1936, S. 493).

Das klingt zwar nach einem phylogenetischen Gedächtnis, vielleicht weniger im Sinne von Freud als von Jung und seiner Archetypenlehre, aber Thomas Mann denkt hier nicht an ein angeborenes, sondern ein erworbenes Gedächtnis. Er gibt sich große Mühe, die verschiedenen Wege klarzustellen, auf denen Joseph dieses Wissen im Zuge seiner kulturellen Sozialisation zugekommen ist. Dieser »babylonisch-ägyptisch gebildete Amurru-Knabe Joseph«, schreibt er in einem Brief an Horvitz, »weiß doch natürlich von Gilgamesch, Tammuz, Usiri, und er lebt ihnen nach. Eine

weitgehend und eigentümlich hochstaplerische Identifikation seines Ich mit dem dieser Helden ist unterstellbar, und die Wiederverwirklichung des ja wesentlich zeitlosen Mythos ist ein Hauptzug der Psychologie, die ich dieser ganzen Welt zuzuschreiben geneigt bin« (Berger 1971, S. 58).

Joseph ist babylonisch-ägyptisch gebildet und seine »eigentümlich hochstaplerische Identifikation« ist ein Effekt dieser Bildung. Die Tiefenschicht, um die es geht, besteht nicht in irgendeiner angeborenen archaischen Erbschaft seines Seelenlebens, sondern in der Bildung, diesem komplexen kulturellen Gedächtnis selber, das er sich angeeignet hat. Die »kotige Wurzel«, bei der sich Jaakob der Magen umdreht, ist eine Sache der Kultur, nicht der individuellen Seele und daher Gegenstand mehr einer kulturellen »Tiefenhermeneutik« (Lorenzer 1986) als der Tiefenpsychologie, und ebenso steht es mit den Mythen, denen Joseph nachlebt.

Nicht die Tiefe der menschlichen Psyche, sondern die des kulturellen Gedächtnisses ist unauslotbar. Die menschliche Seele gewinnt aber an Tiefe nach Maßgabe ihrer Teilhabe an diesem Gedächtnis. Worum es Mann geht, ist die Unvordenklichkeit kultureller Erinnerungen und Prägungen und deren unauslotbare Tiefe. Von Urzeiten her kommen die Spuren, in denen wir gehen, die Prägungen, die unserer Seele Tiefe und unserem Leben Sinn geben. Die Zeit erscheint hier als psychisch verinnerlichte Dimension einer vertikalen Verankerung des menschlichen Lebens, wobei diese vertikale Achse in endlose Tiefen hinunterreicht. Historische Artikulationen wie etwa die biblische Josephsgeschichte oder das babylonische Gilgamesch-Epos erweisen sich nur als »Kulissen«, hinter denen sich weitere Räume der Erinnerung auftun. Niemand ergründet, wo diese Spuren oder eher Bahnen (zu dieser Unterscheidung s. A. Assmann 1992, bes. S. 93 f.) herkommen, in denen unser Leben verläuft. Das Prinzip dieser anfangslosen oder uranfänglichen vertikalen Verankerung des menschlichen Lebens nennt Thomas Mann »Mythos«. Die Mythen, in und aus denen wir leben, reichen in diese unvordenklichen Tiefen hinab, die sich jeder bewussten Reflexion entziehen.

Beide Autoren, Thomas Mann und Sigmund Freud, rechnen mit einer unbewussten Dimension der Kultur. Bei Mann aber ist das eine Dimension der Kultur, die sich aus der Überdeterminiertheit ihrer aus unvordenklichen Zeiten und verschiedenen Kulturräumen stammenden symbolischen Formen speist, während es sich bei Freud um eine Dimension der menschlichen Seele handelt, die aus phylogenetischen Traumatisierungen und ethno- bzw. ontogenetischen Retraumatisierungen folgt. Unsere Konzep-

tion des kulturellen Gedächtnisses versucht beide Ansätze zu verbinden. Von Thomas Mann übernimmt sie den Gedanken einer unbewussten bzw. vorbewussten Dimension innerhalb der Kultur selbst, wofür das Gedächtnis der Sprache und der Riten das sinnfälligste Modell abgibt. Von Sigmund Freud übernimmt sie die Kategorien Trauma, Verdrängung und Latenz und damit den weitergehenden Begriff des Unbewussten im eigentlichen (»dynamischen«) Sinne. Wenn auch das von Freud bevorzugte Beispiel, die Entstehungsgeschichte des Monotheismus mit seiner vermeintlichen Latenzphase zwischen 1300 und 700 v. Chr. dafür kaum noch in Betracht gezogen werden kann, gibt es doch andere Beispiele, die die Annahme nahelegen, dass es auch auf kollektiver und kultureller Ebene Phänomene des Unbewussten gibt wie Traumatisierung und Verdrängung, Latenz, Übertragung und unwillkürliche bzw. ungesteuerte Erinnerungsschübe.

Von den unbewussten Tiefenschichten des jüdischen Seder und des christlichen Abendmahls war schon andeutungsweise die Rede. Einige weitere Beispiele wollen wir im Folgenden behandeln.

II. Fallbeispiele

1. Die »deutsche Neurose«

Für die *mémoire involontaire* einer Gesellschaft, die von ihrer Vergangenheit heimgesucht wird, gibt es vermutlich kein besseres Beispiel als den deutschen Umgang mit der NS-Vergangenheit, insbesondere mit Auschwitz, aber neuerdings auch mit den eigenen Leiden während der Bombardierungen, Vertreibungen und Vergewaltigungen. Wenn irgendwo, dann äußert sich in den eruptiven Erinnerungsschüben der letzten 20 Jahre eine Dynamik, die nachdrücklich auf das Unbewusste verweist (s. hierzu A. Assmann & Frevert 1999 und v. Schilling 2002 mit Diskussion der inzwischen überreichen Literatur zu diesem Thema). Dieser Fall stellt uns vor ein Dilemma: ihn in diesem Zusammenhang nicht zu erwähnen ist genau so unmöglich, wie ihn hier auch nur annähernd angemessen behandeln zu wollen. Daher müssen hier einige Andeutungen genügen. Die »deutsche Neurose«, die sich vor allem in einem tief gestörten Verhältnis zur eigenen Geschichte und zu allem, was mit dem Problem einer »nationalen Identität« zusammenhängt, äußert, hat schon früh die Psychoanalyse auf den

Plan gerufen (A. & M. Mitscherlich 1967). Die Geschichte hat immer eine verborgene Dimension, die sich der bewussten Wahrnehmung auf kollektiver Ebene entzieht. Das betrifft z. B. den schleichenden Wandel in den tieferen Zeitschichten der *longue durée*, oder auch den Charakter einer sozialen Konstruktion, der jeder gemeinschaftlich bewohnten Sinnwelt eignet und der vergessen bzw. unbewusst werden muß, damit diese als unhinterfragte und quasi-natürliche Gegebenheit ihre normative Geltung entfalten kann. Etwas ganz anderes ist eine durch Geheimhaltung, Terror und Einschüchterung erzwungene Unbewusstheit durch kognitive Ausblendung, wie sie die Geschichte des Dritten Reichs kennzeichnet. Die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes und insbesondere der Mord an den europäischen Juden vollzogen sich in Deutschland, bis auf wenige Ausnahmen, unter schweigender Duldung der Bevölkerung, die teilweise auf wirklicher Unwissenheit, vor allem aber auf einer derartigen kognitiven Ausblendung beruhte. Man durfte und wollte nicht wissen und sehen, was hier geschah. Daher wurde den meisten auch die Schuld unterlassener Hilfeleistung, die das deutsche Volk dabei auf sich lud, und die Mithaftung für die in seinem Namen begangenen Verbrechen nicht bewusst. Nach 1945 führte die schockartige Konfrontation mit den nun offenbar gewordenen, unvorstellbaren Greueltaten in den Lagern daher in weitesten Kreisen zu Abwehrreaktionen, die sich ebenfalls als eine Form kognitiver Ausblendung verstehen lassen: verweigerte Auseinandersetzung, Beschweigen und die »Unfähigkeit zu trauern«. Die Rede von der »Stunde Null« verweist deutlich genug auf die unvermittelte Plötzlichkeit eines Neuanfangs, der die Vergangenheit verleugnet, verdrängt oder absplattet, anstatt durch ihre Durcharbeitung hindurch einen wirklichen Wandel herbeizuführen. Die deutsche Re-education hatte mehr den Charakter einer (Zwangs-)Assimilation (bei der die Vergangenheit vergessen werden muss) als den einer Konversion (bei der sie erinnert werden muss). Natürlich müssen, wie Ernst Renan schon 1886 feststellte, bei der Gründung einer Nation »eine ganze Menge Dinge vergessen werden«, und das gilt auch für Neuanfänge wie in Deutschland nach 1945. Die Frage ist aber, ob es sich hier um echtes Vergessen, und nicht vielmehr um Verleugnen, Verdrängen und Abspalten gehandelt hat. Man könnte hier von einem »Schwerte-Syndrom« sprechen; der bekannte Fall des hohen SS-Funktionärs Hans Ernst Schneider, der nach 1945 unter dem Namen Hans Schwerte eine neue äußerst erfolgreiche Karriere machte, erscheint symptomatisch für weite Teile der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Die eruptive Wucht, mit der seit der Mitte der 80er

Jahre die »beschwiogene« Vergangenheit in Deutschland immer neue Debatten auslöst, läßt an die Wiederkehr des Verdrängten und damit an Phänomene eher des dynamischen als des deskriptiven Unbewussten denken. Gleichzeitig avancierte der Begriff »Trauma« zu einem Schlüsselbegriff auch auf sozial- und kulturwissenschaftlicher Ebene (Alexander et al. 2001; Eyerman 2001). So stellt sich die »deutsche Neurose« jetzt als ein »kulturelles Trauma« dar; die unbewohnbar und gerade dadurch übermächtig gewordene Vergangenheit führte in Deutschland zu einem gebrochenen Verhältnis zur gesamten deutschen Geschichte (Bohrer 2001 diagnostiziert diesen Befund als »Erinnerungslosigkeit«) und Identität. Diesen Phänomenen ist ohne den Ansatz einer *mémoire involontaire* und damit einer Dimension des Unbewussten im kollektiven und kulturellen Gedächtnis der Deutschen nicht beizukommen. Doch würde auch nur der oberflächlichste Versuch in dieser Richtung den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Die folgenden Beispiele kehren zu der religionsgeschichtlichen Ebene zurück, auf die sich auch die theoretischen Ansätze Freuds und Thomas Manns beziehen.

2. Echnaton: Trauma, Verdrängung und Krypta im kulturellen Gedächtnis Ägyptens

Echnaton, jener ägyptische Pharaon, unter dem Thomas Mann seinen Joseph und Sigmund Freud seinen Moses ansetzte, hatte während der 17 Jahre seiner Regierungszeit (1360–1343) die traditionellen ägyptischen Kulte abgeschafft und eine neue Religion, die ausschließliche Verehrung der »Sonnenscheibe« (Aton) eingeführt (zu diesem Fall s. J. Assmann 1996). Nach seinem Tod war er aufgrund dieser ungeheuren Freveltat einer *damnatio memoriae* zum Opfer gefallen. Das allein wird man jedoch nicht als kulturelle »Verdrängung« bezeichnen wollen. Auf die Dynamik von Trauma, Verdrängung und Latenz verweist ein anderer, sehr merkwürdiger Umstand. Bei Manetho, einem ägyptischen, griechisch schreibenden Geschichtsschreiber des 3. Jh. v. Chr. findet sich ein Bericht, der nur auf Echnaton und die Amarnazeit bezogen werden kann, auch wenn Echnaton, dessen Name ja aus den Königslisten und anderen Quellen getilgt war, bei ihm nicht so heißt (sondern »Osarsiph« alias »Moses«) und ganz offensichtlich mit anderen Erinnerungen kontaminiert ist.

Manetho erzählt von einem ägyptischen Priester namens Osarsiph, der

zu Zeiten Amenophis' III. (also des Vaters des aus den Königslisten gestrichenen Echnaton) sich zum Führer einer Gruppe Aussätziger machte. Der König hatte diese Aussätzigen in Konzentrationslagern interniert und zur Zwangsarbeit verpflichtet. Eine Weissagung hatte ihm mitgeteilt, die Aussätzigen würden das Land verunreinigen und dadurch verhindern, dass er, König Amenophis, die Götter schauen könnte. Osarsiph verhandelt mit dem König und erreicht freien Abzug in die alte Hyksosstadt Avaris im Ostdelta. Dort organisiert er seine Aussätzigen in einer Leprakolonie und gibt ihnen Gesetze. Das erste Gebot befiehlt: die Götter dürfen nicht angebetet werden. Das zweite befiehlt das Essen der heiligen Tiere und die Mißachtung sonstiger Speisetabus. Das dritte verbietet den Umgang mit Außenstehenden. Zuletzt, heißt es, nimmt Osarsiph den Namen »Moyses« an. Des weiteren befestigte Osarsiph alias Moyses die Stadt, eroberte Ägypten und terrorisierte das Land 13 Jahre lang in der schlimmsten Weise. Die Aussätzigen verbrannten die Städte und Tempel, zerstörten die Götterbilder, verwandelten die Sanktuare in Küchen und brieten die heiligen Tiere am Spieß. 13 Jahre entspricht ungefähr der Besiedlungsdauer von El-Amarna. Die Handlung spielt in der Amarnazeit. Offenkundig bewahrt diese Legende eine vage und verschobene Erinnerung an die monotheistische Episode der Amarnazeit, deren frevlerischen, ikonoklastischen Charakter sie deutlich genug zum Ausdruck bringt.

Zwei Umstände kamen hier zusammen, um diesen Fall einer kulturellen Verdrängung, Latenz und Wiederkehr des Verdrängten hervorzuheben: die Zerstörung der expliziten Erinnerung und eine schockartige kollektive Traumatisierung. Diese Traumatisierung bestand zum einen in dem radikalen Umsturz des traditionellen religiösen Weltbildes mit der Abschaffung und Zerstörung all dessen, von dem man den Fortbestand der Welt abhängig glaubte, ein Kulturschock, wie er nur mit der Zerstörung der heidnischen Religionen durch die Christen und der Zerstörung der eingeborenen Religionen durch die moderne, missionsgestützte Kolonisation verglichen werden kann, und zum anderen in einer schweren, jahrzehntelangen Pestepidemie, die zu Ende und im Anschluss an die Amarnazeit Ägypten und Vorderasien heimsuchte. Wir möchten annehmen, dass diese Erfahrung, verschärft durch mehrfache Retraumatisierungen, vor allem durch die vier assyrischen Eroberungen im 8. und 7. Jh. v. Chr. und die verhaßte Perserherrschaft, die spätägyptische Mentalität in einer Weise prägte, die sich in dem Feindbild des asiatischen Religionsfrevlers und einem phobischen Antimontheismus ausdrückte. Echnatons Tat wirkte

traumatisierend, weil ihr zerstörender Eingriff in die unbewusst weil selbstverständlich gewordenen Tiefenschichten gesellschaftlicher Semantik hinabreichte (vgl. Erdheim 1984, S. 220f.). Eine Reihe weiterer spätägyptischer Legenden und Kultbräuche weisen in die gleiche Richtung. Damit war der Boden bereitet für die bekannten »antisemitischen« Reaktionen der hellenistischen Ägypter auf den jüdischen Monotheismus. Echnaton war von den Ägyptern offenbar nicht vergessen, sondern *verdrängt* worden und aus der Tiefe dieser Verdrängung heraus wirksam geblieben. Der ägyptische Antisemitismus ist als eine Wiederkehr des Verdrängten zu verstehen. Unter den Bedingungen der Fremdherrschaft und des allgemeinen Hellenisierungsdrucks, also in einer hochsensiblen Situation, richtet er sich vor allem gegen den ikonoklastischen Impuls des jüdischen Monotheismus.

3. Lykanthropie: Kryptenbildung in »sekundären« Religionen

Das zweite Fallbeispiel bezieht sich einerseits auf den berühmten Fall des »Wolfsmannes« (Freud 1918b) und andererseits auf die Inkorporation »heidnischer« Bräuche in der vom Christentum dominierten abendländischen Religionsgeschichte. Robert Eisler, ein der Schule Aby Warburgs nahestehender Kulturwissenschaftler hat einen Komplex von Riten, Legenden und Vorstellungen erschlossen, die alle um das Motiv des Werwolves kreisen und die er unter dem Begriff »Lykanthropie« zusammengefaßt hat (Eisler 1943). Als Lykanthropie bezeichnete man in der Antike die Tollwut sowie Anfälle von bis zum Wahnsinn gesteigerter Wut. Ausgehend von Stammes- und Völkernamen wie Luwier, Lyker, Lucanier, Dacier and Hyrcanier, die alle von Wörtern für »Wolf« und »Wölfin« abgeleitet sind, und die er als Erinnerungsspuren archaischer Verwandlungsriten interpretiert, rekonstruierte Eisler ein weltweit verbreitetes Ritual, das mit dem Übergang vom Sammler- zum Jägertum zusammenhängen soll. Durch die rituelle Identifikation mit besonders blutdürstigen Raubtieren soll sich der Mensch in grauer Vorzeit das Jägertum angeeignet haben und gewissermaßen selbst zum fleischfressenden Raubtier mutiert sein. In seiner Entdeckerfreude schoss Eisler freilich weit über das Ziel hinaus und erhob genau wie Freud, der Entdecker des Ödipus-Komplexes, seinen Fund in den Rang einer anthropologischen Universalie. So deutet er die Werwolf-Überlieferungen als Archetyp im Sinne C. G. Jungs und präsentiert seine

Ergebnisse als den endgültigen Beweis für die Richtigkeit der Lamarckschen These von der biologischen Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften: »The hereditary transmission of acquired characteristics is proved beyond the possibility of doubt« (Eisler 1943, S. 253). In Wirklichkeit handelt es sich bei den von Eisler erhobenen Funden um Spuren schamanistischer Riten, die weit vor das Christentum in antike und vielleicht sogar vorgeschichtliche Religionsformen zurückreichen und im Rahmen des Christentums nur in kulturellen Nischen überleben konnten. Die Kultur, und nicht die Biologie, ist hier das Medium der Übertragung. Die Kultur schleppt diese zur Folklore abgesunkene und vom Christentum verteufelte Vorstellungswelt eines vorchristlichen und zu grossen Teilen gewiss auch vorgriechischen Schamanismus durch die Jahrtausende bis in unsere Zeiten mit sich, in Krypten und Nischen, die sich dem Unbewussten vergleichen lassen. (Zum Begriff »Krypta« in individualpsychologischem Bezug s. Abraham & Torok 2001).

Das Christentum ruht auf einer Reihe älterer Religionen auf, die es einerseits als »Heidentum« ausgegrenzt, ja geradezu verteufelt hat. Andererseits hat es im Zuge der synkretistischen Einschmelzung entscheidende Formen und Bestände dieser heidnischen Religionen in sich aufgenommen. Die »heidnische« Herkunft dieser Elemente muss aber vergessen und unsichtbar gemacht werden. Man kann daher sagen, dass das Christentum und andere gestiftete Offenbarungsreligionen, die in einer zugleich synkretistischen und antagonistischen Akkulturation ältere Religionen beerben, eine neue Form von Unbewusstheit ausbilden, indem sie sich mit Beständen älterer Religionserfahrung und Religionsausübung anreichern, deren Semantik sie umdeuten und deren Formen sie umfunktionieren müssen, um sie im neuen Kontext lebensfähig zu erhalten. Diese Bestände bilden im Ganzen der neuen Religion eine Art »Krypta«, die vom Licht der bewusst gepflegten religiösen Semantik nicht mehr erhellt wird, aus deren Tiefen aber jederzeit neue bzw. uralte Impulse aufsteigen und die Menschen in ihren Bann zwingen können.

In einem ganz anderen Sinne als bei Freud könnte man die in »sekundäre« Religionen (J. Assmann 1998) eingeschmolzenen Formen primärer Religionserfahrung als »archaische Erbschaft« bezeichnen. Sie ist zwar nicht der menschlichen Psyche eingeschrieben, aber sie bildet eine Tiefendimension, eine »Krypta« der religiösen Tradition selbst, die, ebenso wie die Sprache, sehr viel mehr an Wissen und Erinnerung mit sich führt, als denen, die darin leben, jeweils zum Bewusstsein kommt. Sekundäre Reli-

gionen bzw. Gegenreligionen sind doppelbödig: sie tragen im Sinne einer vergessenen Krypta das verworfene Heidentum in sich. Um dynamisch zu wirken, müssen solche gewissermaßen »unbewohnten« Überlieferungsbestände Merkmale des Traumatischen aufweisen und dadurch traumatisierend auf die frühkindliche Seele wirken. Dieser Fall könnte bei Sergej Konstantinowitsch Panjekeff vorliegen, dem Freud den Decknamen »Wolfsmann« gegeben hat. Der ganze Überlieferungskomplex, der es mit der Verwandlung von Männern in Wölfe zu tun hat, ist wie andere Relikte des archaischen Schamanismus mit der Einführung des Christentums nicht einfach in Vergessenheit geraten und zur Folklore abgesunken, sondern er ist regelrecht verdrängt, verleugnet und mit den negativen Zügen des Satanischen ausgestattet worden. Erst dadurch gewinnen die Bilder und Erzählungen, denen der Wolfsmann in früher Kindheit durch seine Nanja ausgesetzt wurde, ihren tief beunruhigenden und traumatisierenden Charakter.

Carlo Ginzburg, der sich der Erforschung solcher Überreste eines prähistorischen Schamanismus im Gedächtnis des christlichen Abendlandes gewidmet hat, hat auf die Seltsamkeit aufmerksam gemacht, dass Freud in seiner Wolfsmann-Studie mit keinem Wort auf diese Hintergründe eingeht (Ginzburg 1986). Ginzburg zeigt, dass Werwolf-Legenden gerade in der russischen Heimat des Wolfsmannes eine große Rolle spielen. Die Erziehung des Kindes lag in den Händen einer Kinderfrau aus dem Volke, die ihm diese Legenden erzählt haben könnte. Dazu kommt ein Detail, das in diesem Zusammenhang zentrale Bedeutung hat, mit dem aber Freud wenig anfängt. Der Wolfsmann wurde, wie er ganz zum Schluss seiner Behandlung erwähnt, »mit dem Hemd« bzw. »in der Glückshaube« geboren. Mit der Glückshaube geboren zu sein, galt aber im Rahmen der Werwolf-Legenden als Zeichen schamanistischer Berufung. Wer mit der Haube geboren wurde, war dazu berufen, seinerseits Wolfsgestalt anzunehmen und an den Riten der Werwölfe teilzunehmen. »In der slavischen Volkstradition«, schreibt Ginzburg, »wurden den im Hemd Geborenen außergewöhnliche Fähigkeiten zugeschrieben, darunter in erster Linie die, ein Werwolf zu werden« (Ginzburg 1986, S. 190). Der Fall des Wolfsmannes zeigt, wie solche unbewusst gewordenen, kulturell verteufelten und phobisch besetzten Elemente der Überlieferung auf die frühkindliche Seele einwirken können. Zugleich zeigt er, bis zu welchem Grad kognitiver Ausblendung das kulturelle Gedächtnis bei Freud gegenüber dem phylo- und ontogenetischen Gedächtnis aus dem Blick geraten ist. Freud gibt zwar sei-

nem Patienten den Namen »Wolfsmann« (was das Gleiche bedeutet wie »Werwolf«), ohne diesen Komplex auch nur mit einem Wort zu erwähnen.

Freuds kulturtheoretische Arbeiten haben das unbestreitbare Verdienst, uns auf die unbewusste Dimension der Tradition im Sinne einer kollektiven »Übertragung« (im psychoanalytischen Sinne des Wortes) aufmerksam gemacht zu haben. Vollkommen zu Recht hat Freud schon 1926 auf die grosse Bedeutung hingewiesen, die der Psychoanalyse für die Kulturwissenschaften zukommt: »Als ›Tiefenpsychologie‹, Lehre vom seelisch Unbewußten, kann sie all den Wissenschaften unentbehrlich werden, die sich mit der Entstehungsgeschichte der menschlichen Kultur und ihren großen Institutionen wie Kunst, Religion und Gesellschaftsordnung beschäftigen« (Freud 1926, S. 283).

Wir müssen aber diese Dimension nicht in der individuellen Psyche, sondern im kulturellen Gedächtnis lokalisieren, in das jeder einzelne auf seine Weise hineingeboren und hineinsozialisiert wird. Nicht die Kultur ist Ausdruck oder Symptom einer psychischen Grundausstattung, sondern umgekehrt: in den je individuellen psychischen Strukturen prägen sich kulturell vermittelte Übertragungen aus. Das kulturelle Gedächtnis wird nicht phylogenetisch vererbt, sondern ontogenetisch erworben, aber nicht nur durch bewusstes Lernen, sondern über Spracherwerb, Kommunikation, komplexe interaktive Prozesse, die weit über das bewusst Erlebte und Verarbeitete hinausgehen.

4. Texte, Riten, Bilder – Medien kultureller Prägungen

Franz Maciejewski (2002) hat den jüdischen Ritus der Säuglingsbeschreibung als Beispiel einer kulturellen Prägung beschrieben, die traumatisierend wirkt und zwar als symbolische Kastration im Sinne und im Dienste der »ödipalen Verschärfung«, wie sie die monotheistische Vaterreligion fordert. Das Christentum hat die Beschneidung durch die Taufe ersetzt, die natürlich keinen irgendwie traumatisierenden körperlichen Eingriff darstellt. Dafür hat es aber eine Bilderwelt der Grausamkeit entwickelt, deren möglicherweise traumatisierenden Einfluss auf die frühkindliche und adoleszente Seele man nicht unterschätzen sollte. Wenn wir uns fragen, auf welchen Wegen und in welchen Formen kulturelle Prägungen denkbar sind, die bis in die Bereiche des Unbewussten reichen, dann gelangen wir zur Dreieheit von Handlungen, Erzählungen und Bildern bzw. pragmatischen,

narrativen und ikonischen Prägungen. Zu *pragmatisch* bedingten kulturellen Prägungen gehören Riten und Sitten wie die Säuglingsbeschneidung bei Juden und Muslimen, die dreijährige enge Wickelung bei Russen und Indiern (Maciejewski 2002, S. 231–235), das dreijährige Tragen des Säuglings am Körper im Sinne einer verlängerten extrauterinen Schwangerschaft bei vielen afrikanischen Stämmen sowie zahllose andere kulturelle Konditionierungen, aber gerade nicht jene Handlungen wie Kindesmissbrauch, mit denen Freud rechnete; diese wirken zwar traumatisierend, aber nicht *kulturell* prägend, da ihnen jeder kulturelle Charakter abgeht. Zu *narrativen* Prägungen gehören z. B. die Märchen und sonstigen folkloristischen Überlieferungen von oftmals grausamem, schreckenerregendem Charakter wie z. B. die Werwolf-Folklore. Für die *ikonischen* Prägungen gibt es kein besseres Beispiel als die schon erwähnte christliche Bilderwelt, die bewusst zur Seelenformung und Affektmodellierung entwickelt wurde und in der realistischen Darstellung von sadistischen Folterungen und Hinrichtungen weltweit ihresgleichen sucht. Dagegen hat die Freudsche Urszene, d. h. die ungewollte aber in Kauf genommene Konfrontation des Kleinkindes mit dem Anblick des elterlichen Koitus, nichts mit *kultureller* Prägung (sondern nur mit persönlichem Erleben) zu tun.

Diese Dreiheit von Handlungen, Erzählungen und Bildern ist uns auch aus den antiken Mysterienweihen bekannt, die auf nichts anderes als eine maximale psychische Beeindruckung, ja Transformation des Initianden durch gezielt eingesetzte Schockwirkungen abzielen. Diese Initiationsriten verwendeten nach antiker Überlieferung Handlungen (*dromena*), Erzählungen (*legomena*) und Zeigbilder (*deiknymena*). Freilich waren es nicht Säuglinge und Kleinstkinder, sondern Jugendliche und Erwachsene, die diesem Ritual unterworfen wurden. Ausserdem sorgte der Mystagoge für die bewusste Deutung und Verarbeitung der erschreckenden, schmerzlichen und beglückenden Wirkungen des Rituals. Dasselbe gilt für alle anderen Initiationsriten, die mit Formen kultureller Traumatisierung arbeiten. Wo die Kultur bewusst traumatisierende Effekte einsetzt, da bildet sie in der Regel auch Formen aus, solche Traumen im Dienste der Persönlichkeitsbildung zu verarbeiten. Daher wäre es vollkommen unsinnig, die Kultur in Bausch und Bogen als eine traumatisierende Institution zu charakterisieren. Statt von Traumatisierungen sollten wir daher eher von Prägungen und Übertragungen reden, die normalerweise bis in den Bereich des deskriptiven Unbewussten und nur ausnahmsweise in den des dynamischen Unbewussten reichen.

Literatur

- Abraham, N. & Torok, M. (2001): Trauer oder Melancholie. Introjizieren – inkorporieren. In: *Psyche* 55, S. 545–559.
- Alexander, J., Giesen, B., Smelser, N., Sztompka, P. (2001): *Cultural Trauma. Theory and Applications*. Berkeley (UC Press).
- Assmann, A. (1990): Nietzsche vs. Ritschl. Zwei Theorien impliziter Axiome. In: W. Huber, E. Petzold & Th. Sundermeier. (Hg.) (1990): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*. München (Kaiser), S. 246–262.
- Assmann, A. (1992): Schrift und Gedächtnis – Rivalität oder Allianz? In: M. Faßler & W. Halbach (Hg.), *Inszenierungen von Information. Motive elektronischer Ordnung*. Gießen (UTB), S. 93–102.
- Assmann, A. (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Funktionen des kulturellen Gedächtnisses*. München (Beck).
- Assmann, A. (2002): Vier Formen des Gedächtnisses. In: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, S. 183–190.
- Assmann, A. (2003): Speichergedächtnis und Funktionsgedächtnis in Geschichte und Gegenwart. In: P. J. Schneemann, »Die Geschichtlichkeit des Objektes«. In: P. Rusterholz & R. Moser (Hg.), *Wir sind Erinnerung*, Berner Universitätschriften 47. Bern (Haupt), S. 181–196.
- Assmann, A. & Frevert, U. (1999): *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenen nach 1945*. Stuttgart (DVA), S. 19–150.
- Assmann, A. & J. (in Vorb.): *The Past in the Present. Dimensions and Dynamics of Cultural Memory*. Cambridge (Harvard).
- Assmann, J. (1994): Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung. In: *Thomas Mann Jahrbuch* Bd. 6, S. 133–158.
- Assmann, J. (1996): »Ancient Egyptian Antijudaism – a case of distorted memory«. In: D. L. Shacter et al. (Hg.) (1996): *Memory Distortion*. Cambridge, MA (Harvard), S. 365–376.
- Assmann, J. (1998): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München (Hanser).
- Assmann, J. (2002a): Das kulturelle Gedächtnis. In: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, S. 239–247.
- Assmann, J. (2004): Sigmund Freud und das kulturelle Gedächtnis. In: *Psyche* 58, 2004, S. 1–25.
- Berger, W. R. (1971): Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«. Köln – Wien (Böhlau).
- Bernstein, R. J. (1998): *Freud und das Vermächtnis des Mose*, Berlin/Wien (Philo) 2003.
- Busch, H. J. (2001): Gibt es ein gesellschaftliches Unbewußtes? In: *Psyche* 55, S. 392–421.
- Echterhoff, G. & Saar, M. (Hg.) (2002): *Kontexte und Kulturen des Erinnerens. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz (UVK).

- Eisler, R. (1943): *Men into Wolf: an anthropological interpretation of Sadism, Masochism, and lycanthropy*, a lecture delivered at a meeting of the Royal Society of Medicine. With an Introduction by David K. Henderson, New York (Greenwood Press) 1969.
- Erdheim, M. (1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Erdheim, M. (1988): *Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Esposito, E. (2002): *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses in der Gesellschaft*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Eyerman, R. (2001): *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of American African Identity*. Cambridge (Cambridge UP).
- Freud, S. (1918): *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*. GW XII, S. 27–157.
- Freud, S. (1926): *Die Frage der Laienanalyse*. GW XIV, S. 207–286.
- Freud, S. (1939): *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Amsterdam (Allert de Lange).
- Freud, S. & Zweig, A. (1968): *Briefwechsel*, Frankfurt/M. (Fischer).
- Ginzburg, C. (1986): *Freud, der Wolfsmann und die Werwölfe*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 82, S. 189–199.
- Halbwachs, M. (1925): *Das Gedächtnis und seine sozialen Rahmenbedingungen*. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1987.
- Halbwachs, M. (1943): *Stätten der Verkündigung im heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz (UVK) 2002.
- Halbwachs, M. (1950): *La mémoire collective*. Édition critique par G. Namer. Paris (Albin Michel) 1997.
- Huber, W., Petzold, E. & Sundermeier, Th. (Hg.) (1990): *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*. München (Kaiser).
- Janson, U. (2002): *Das Ende der Geschichte im Internet*. In: P. Haber & C. Koller (Hg.): *Geschichte und Internet. »Raumlose Orte – Geschichtslose Zeit*. Zürich (Geschichte und Informatik 12), S. 11–21.
- Janson, U. (2003): *Kritik der Neuen Medien*, München (Fink).
- Maciejewski, F. (2002): *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*. Wien 2002.
- Mann, T. (1932): *Die Einheit des Menschengenies*. In: *Essays*, Bd. 3. Frankfurt/M. (Fischer) 1994, S. 301–306.
- Mann, T. (1933): *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1: *Die Geschichten Jaakobs*. Frankfurt/M. (Fischer) 1964.
- Mann, T. (1934): *Joseph und seine Brüder*, Bd. 2: *Der junge Joseph*. Frankfurt/M. (Fischer) 1964.
- Mann, T. (1936): *Freud und die Zukunft*. In: *Gesammelte Werke in Dreizehn Bänden*. Bd. IX, *Reden und Aufsätze I*. Frankfurt/M. (Fischer) 1990, S. 478–501.
- Mann, T. (1942): *Joseph und seine Brüder*. In: *Essays*, Bd. 4. Frankfurt/M. (Fischer) 1994, S. 183–200.
- Mitscherlich, A. & M. (1967): *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München (Piper).
- Namer, G. (1987): *Mémoire et société*. Paris (Klincksieck).

- Proust, M. (1921): *Du côté de chez Swann*. Paris (Gallimard) 1987.
- Schilling, K. v. (2002): *Scheitern an der Vergangenheit. Das deutsche Selbstverständnis zwischen Re-Education und Berliner Republik*. Berlin (Philo).
- Shacter, D. L., Coyle, J. T., Fischbach, G. D., Mesulam, M. M. & Sullivan L. E. (Hg.) (1996): *Memory Distortion*. Cambridge, MA (Harvard).
- Volkan, V. D. (2000): »Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma«. In: *Psyche* 54, S. 931–953.
- Welzer, H. (Hg.) (2001): *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*. Hamburg (HE).
- Welzer, H. (2002): *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. München (Beck).