

Jan Assmann

Zeitkonstruktion und Gedächtnis als Basisfunktionen historischer Sinnbildung

Eine Reaktion auf Peter Burkes Thesen

1. Vorbemerkung

Die zehn Merkmale, die Peter Burkes ungemein klärender und hilfreicher Vorschlag einer westlich/nicht-westlichen Geschichtskomparatistik zusammenstellt, sind teils eng mit möglicherweise spezifisch westlichen Formen von Geschichtskultur¹ verbunden, teils haben sie eher mit der Spezifik westlichen wissenschaftlichen Denkens bzw. westlicher Wissensformen zu tun. Andere Kulturen haben nicht nur Geschichte ähnlich oder anders erfahren, geschrieben, gedeutet, sie haben auch andere oder ähnliche Wissensformen ausgebildet. Diesen Unterschied gilt es zu beachten. Burke vergleicht im Grunde nicht nur westliche und nicht-westliche Geschichtskultur, sondern auch das »wilde« und das »wissenschaftliche« Denken. Meine Auseinandersetzung mit Burkes brillianten Thesen beschränkt sich auf den Aspekt der Geschichtserfahrung und läßt alles beiseite, was sich auf die Spezifik des wissenschaftlichen (und als solchen westlichen) Denkens bezieht.

Ich möchte Burkes Fragestellung in anthropologischer Perspektive aufgreifen und fragen, welche der von Burke hervorgehobenen Merkmale in die Reihe genuiner Auslöser und Ursprünge historischen Denkens gehören, und wie dieser Bereich durch nicht-westliche Faktoren zu ergänzen wäre. Ich beginne mit dem Vorschlag, zwei allgemeine Funktionsfelder historischen Denkens zu unterscheiden. Das eine nenne ich »Zeitkonstruktion«, das andere »kulturelles Gedächtnis«. Meine These ist, daß es sich bei diesen Funktionsfeldern um anthropologische Universalien im Sinne allgemeiner Rahmenbedingungen handelt, innerhalb deren man dann die spezifisch westlichen

Realisierungen mit nicht-westlichen Ausprägungen kontrastieren kann.

Ich möchte aber noch einen Schritt weitergehen. In meinen Augen genügt es nicht, westliche und nicht-westliche Formen von »Geschichte« gegenüberzustellen. Vielmehr gilt es, auch die spezifischen *Gegensätze* von Geschichte, d. h. westliche und nicht-westliche Formen von »Anti-Geschichte« in den Blick zu fassen. Deshalb ist es wichtig, nach allgemeinen zugrundeliegenden Funktionen zu fragen. »Zeitkonstruktion« betrifft das Bedürfnis des Menschen nach Orientierung und Kontrolle in der Zeit, »Kulturelles Gedächtnis« dagegen sein Bedürfnis nach Identität, Zugehörigkeit und Sinn. Geschichtliches Denken hat es zwar sehr intensiv mit »Zeit« und »Identität« zu tun; aber es sieht sich in beiden Funktionsfeldern mit Erfahrungs- und Denkformen konfrontiert, die das Gegenteil von Geschichte darstellen und als »Anti-Geschichte« einzustufen sind. Ich meine, man kann das Problem des historischen Denkens auf der grundsätzlichen Ebene interkultureller Komparatistik, die Peter Burke mit seinen Thesen anpeilt, nicht ohne Begriffe von Anti-Geschichte behandeln.

Vorweg und allgemein formuliert, gehören zur Anti-Geschichte im Zusammenhang der Zeitkonstruktion alle Formen einer Zyklisierung der Zeit, etwa in Gestalt eines rituellen Festkalenders, der alle Ereignisse vorschreibt und die Leerform der Zeit so prall mit Sinn und Handlung füllt, daß für Geschichte im Sinne kontingenten Geschehens kein Raum bleibt. Anti-Geschichte im Zusammenhang des kulturellen Gedächtnisses als kollektiver Identitätskonstruktion betrifft alle Formen einer mythischen Präfigurierung von Ereignissen, die alles, was geschieht, in seiner individuellen Einmaligkeit aufhebt im Hinblick auf vorgeprägte Urformen und Urnormen, die sich in ewiger Wiederkehr wiederholen.² Ritus und Mythos sind Formen von Anti-Geschichte, mit denen sich Geschichte auseinandersetzen hat, um zu anderen Formen von Zeitkonstruktion und Identitätskonstitution vorzustoßen.

2. Zeitkonstruktion

Das Problem der Zeitkonstruktion ergibt sich einerseits aus den Organisations- und Koordinationsbedürfnissen komplexer Gesellschaften, wie sie von Niklas Luhmann, Günter Dux und Anderen herausgearbeitet wurden,³ und andererseits aus der Erfahrung und dem Bewußtsein des Todes sowie der daraus erwachsenden Vorstellung der Zeitverknappung, wie sie das Spezifikum des menschlichen Weltverhältnisses (im Gegensatz zu dem der Tiere) darstellt. Zeitkonstruktion hat daher eine soziale und eine existenziale Dimension. Für letztere drängt sich der Name Martin Heideggers auf; ich beziehe mich hier aber insbesondere auf einen Aufsatz von Helmut Plessner aus dem Jahre 1952 »Über die Beziehung der Zeit zum Tode«.⁴ Plessner stellt in diesem Aufsatz den zyklischen Zeitbegriff des mythischen Denkens dem linearen Zeitbegriff der jüdisch-christlichen Eschatologie gegenüber. Er vertritt die These, daß erst der Gedanke eines welttranszendenten Gottes und einer creatio ex nihilo den Begriff eines Endes, die Möglichkeit einer Auflösung ins Nichts in den Bereich des Denkbaren gerückt habe und daß diese Möglichkeit »mit der Individualität der Person korrespondiert«. Burkes Merkmal drei, die Betonung der Individualität in der westlichen Geschichtskultur, hängt demnach eng mit der religiösen und existenziellen Zeitkonstruktion der jüdisch-christlichen Tradition zusammen.

2.1. Zukunftsbewältigung

Den Begriff »Zukunftsbewältigung« hat der Assyriologe Stefan Maul in Analogie zu »Vergangenheitsbewältigung« geprägt.⁵ Als »Zukunftsbewältigung« versteht er die Funktion von Löse-Ritualen, die den Zweck verfolgen, ein durch Vorzeichen angekündigtes Unheil abzuwenden. Aber auch die Techniken der Wahrsager stellen eine Form der Zukunftsbewältigung dar. Denn um sich zur Zukunft verhalten zu können, muß sie an irgendwelchen An- oder Vorzeichen ablesbar sein. Die schlechthin offene Zukunft ist genau so lähmend wie die schlechthin determinierte. Das gesamte Vorzeichenwesen inklusive der Institutionen der Früherkennung und Gegensteuerung ist als System der Zukunftsbewältigung zu beschreiben.

Aus der divinatorischen Zukunftsbewältigung ergibt sich eine Form der Geschichtsdeutung, die in der westlichen Tradition als das Prinzip *historia magistra vitae* bekannt ist. Die Vergangenheit wird als ein Reservoir von Präzedenzfällen benutzt, auf die hin die Vorzeichen gedeutet werden. Die Vorstellung, aus der Geschichte lernen zu können, setzt den Glauben an Kontinuität und Regelmäßigkeit des Geschehenden voraus. Gesellschaften, die davon ausgehen, daß alles einem ständigen unvorhersehbaren Wandel unterworfen ist («mutabilitas mundi»), werden sich von der Vergangenheit keine orientierenden Muster versprechen. Auch wo im Zeichen des Fortschritts (Burkes Merkmal Nummer eins) die Vergangenheit als überholt gilt, wird sie als Grundlage von Extrapolationen und Hochrechnungen zu einem Instrument der Zukunftsbewältigung. Hochrechnen läßt sich nur unter den Bedingungen von Kontinuität und Regelmäßigkeit, wie sie etwa Prozesse der *longue durée* (Burkes Merkmal Nummer vier) kennzeichnen.

Die Alten Ägypter kannten ursprünglich kaum Formen einer Divinationskultur. Ihr Instrument der Zukunftsbewältigung gehört ganz entschieden auf die Seite der Anti-Geschichte. Das sind die Tagewählereikalender oder Hemerologien.⁶ Sie sind für Ägypten so typisch, daß im europäischen »Aberglauben« bis weit in die Neuzeit hinein und möglicherweise in abgeschiedenen Gegenden bis heute bestimmte Unglückstage als »ägyptische Tage« bezeichnet wurden. Dieser Kalender verband jeden einzelnen Tag des Jahres mit einem mythischen Ereignis, das ihm eine bestimmte Bedeutung und eine Eigenschaft verlieh. Die hemerologische Semiotik liegt ein für alle Mal fest; die Hemerologien sind immerwährende Kalender. Auf einmalige, unvorhergesehene und kontigente Ereignisse – also auf das, was wir unter Geschichte verstehen würden – sind sie nicht eingerichtet. Sinnvoll, bedeutungsvoll und daher mit Zeichencharakter ausgestattet ist nur, was sich kalendarisch wiederholt. Es handelt sich also um das genaue Gegenteil von Prodigien, Wunderzeichen, Vorzeichen usw., die sich ja gerade dadurch überhaupt erst als Zeichen konstituieren, daß sie aus dem Rahmen fallen.

2.2. *Gegenwartsbewältigung*

Spezifisch geschichtsrelevante Formen von Gegenwartsbewältigung sind Verarbeitungen von Defizienzerfahrungen, die den Blick aus der dürftigen Gegenwart heraus auf eine erfüllte Vergangenheit und/oder Zukunft richten. Der gegenwärtige Sinnmangel wird kompensiert durch Herstellung eines Zusammenhangs, der die Gegenwart in einen übergreifenden Verlauf einbindet. Typische Formen solcher Gegenwartsbewältigung sind etwa Messianismus, Chiliasmus, Heilsgeschichte und Fortschrittsglauben, die den Blick nach vorn richten, aber auch Deprivationsmodelle, die von einem starken Anfang, einem Goldenen Zeitalter, ausgehen und den Lauf der Geschichte als Verfall anfänglicher Fülle deuten. Apokalyptik verbindet beide Modelle, indem hier der Verfall mit der Vorstellung einer völligen Erneuerung verbunden wird.

Gegenwartsbewältigung im Zeichen von Anti-Geschichte liegt dort vor, wo man von der jederzeitigen Herstellbarkeit der Sinnfülle entweder des Goldenen Zeitalters oder der messianischen Endzeit ausgeht (»realisierte Eschatologie«). Hier wird die Geschichte stillgestellt und jede Defizienz dogmatisch geleugnet. Hierher gehört aber auch der Kalender, und zwar weniger dort, wo er als ein Instrument der Zeitorganisation und Handlungskoordination benutzt wird, als vielmehr dort, wo er ein Ritual darstellt, das begangen wird im Glauben, dadurch die Zeit gewissermaßen in Gang zu halten. Diese Form der Zeitkonstruktion richtete sich naturgemäß in erster Linie auf die Gegenwart, die zuallererst festgestellt und hergestellt werden mußte. Das eindrucklichste Beispiel eines rituellen Kalenders zum Zwecke der Gegenwartssicherung ist in Ägypten das Stundenritual, ein in allen Sonnenheiligtümern des Landes durchgeführtes Ritual stündlicher Lobpreisungen des Sonnenlaufs. Dabei geht es darum, den Sonnengott und die bei diesem Vorgang beteiligten Götter in ihrem unausgesetzten Kampf gegen die Gravitation in Richtung Stillstand und Auflösung zu unterstützen.⁷ Mir scheint das eine eindeutige Form von Gegenwartsbewältigung. Das Ritual hat den Zweck, sicherzustellen, daß Gegenwart überhaupt stattfinden kann.

2.3. Vergangenheitsbewältigung

Typische Formen von Geschichtserfahrung, Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung im Zeichen der Vergangenheitsbewältigung entwickeln sich im Zusammenhang einer Semantik der Schuld, wie ich sie für den Alten Orient und Israel als »Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts« beschrieben habe.⁸ Im Zusammenhang dieses Paradigmas entwickeln sich auch die Kulturen der Evidenz, die im Bemühen um die Klärung der Schuldfrage Spuren, Fakten und Beweise sichern.⁹ Vergangenheitsbewältigung steht wohl notwendigerweise immer im Dienste der Gegenwart, der es um Legitimierung, um die Auffindung fortsetzbarer Traditionen oder auch um die Erklärung gegenwärtigen Unheils als Strafe für Verfehlungen in der Vergangenheit geht. Das letztere Prinzip etwa kennzeichnet eine Richtung der biblischen Geschichtsschreibung, die man »deuteronomistisch« nennt.¹⁰ Vergangenheitsbewältigung hat naturgemäß auch sehr viel mit Gedächtnis und Identität zu tun. Im bezug auf die Vergangenheit gehen Zeitkonstruktion und Gedächtnis enger zusammen als in bezug auf Gegenwart und Zukunft. Es ist schwer, sich Formen eines Vergangenheitsbezugs vorzustellen, die ganz frei sind von den Funktionsbindungen des kollektiven Gedächtnisses. Das hat gerade Peter Burke sehr deutlich herausgestellt.¹¹ Trotzdem gilt es zumindest in der Theorie an dem Ideal eines identitätsneutralen Vergangenheitsinteresses festzuhalten, das nicht der identitätsstützenden Erinnerung dient, sondern der chronologischen Orientierung, der Datensicherung, der juristischen Argumentation oder der antiquarischen Neugierde.

Antigehistorische Formen von Vergangenheitsbewältigung entspringen dem Wunsch, daß alles schon immer so war wie es ist und daß sich seit Menschengedenken nichts geändert hat. Herodot gibt dafür mit Bezug auf Ägypten ein sehr treffendes Beispiel. Er beziffert das ägyptische »Menschengedenken« auf nicht weniger als 11 340 Jahre. So weit in die Vergangenheit soll sich in Ägypten dokumentierte Geschichte erstrecken. »Während dieses Zeitraums«, schreibt Herodot, »sei die Sonne viermal außerhalb ihres gewöhnlichen Orts aufgegangen. Wo sie jetzt untergeht, dort sei sie zweimal aufgegangen, und wo sie jetzt aufgeht, dort sei sie zweimal untergegangen.« Dadurch hätte sich aber, wie er hervorhebt, »in Ägypten nichts verän-

dert, weder in bezug auf die Pflanzenwelt noch in bezug auf die Tätigkeit des Flusses, weder in bezug auf die Krankheiten noch in bezug auf den Tod der Menschen« (Herodot, *Historiae*, II 142). Was ergibt sich den Ägyptern aus ihrem wohldokumentierten Rückblick in die Jahrtausende? Daß sich nichts verändert hat. Diesem Nachweis dienen die Königslisten, Annalen und sonstigen Dokumente.¹² Sie beweisen nicht die Bedeutsamkeit sondern im Gegenteil die Abwesenheit der Geschichte. Die Königslisten erschließen die Vergangenheit, aber sie laden nicht dazu ein, sich mit ihr zu beschäftigen. Indem sie sie dokumentieren, entziehen sie sie der Phantasie. Sie zeigen, daß sich nichts Erzählbares ereignet hat.¹³

3. Gedächtnis und Identität

Unter »Gedächtnis« soll hier das kollektive Gedächtnis im Sinne von Maurice Halbwachs verstanden werden.¹⁴ Statt – mit Halbwachs – von einem »kollektiven« kann man auch – mit Aby Warburg – von einem »sozialen« Gedächtnis sprechen.¹⁵ Dieser Begriff trifft das Phänomen besser, weil es sich hier um einen im dreifachen Sinne »sozialen« Komplex handelt. Das soziale Gedächtnis ist erstens sozial in dem Sinne, daß es im Individuum sozial generiert oder »soziogen« ist; es baut sich im Einzelnen auf kraft seiner kommunikativen Integration in eine (bzw. mehrere sich überlagernde) soziale Zugehörigkeitsformen. Es ist zweitens sozial in dem Sinne, daß es soziale Zugehörigkeitsformen oder Gruppen konstituiert; das ist der von Halbwachs entwickelte Begriff des »Gruppengedächtnisses«. Eine Gruppe vergewissert sich ihrer Identität durch eine spezifische Erinnerung, deren Pflege die Gruppe in ihrer Konstanz und Zusammengehörigkeit stärkt und trägt. Drittens ist das soziale Gedächtnis sozial in dem Sinne, daß es den Einzelnen an seine Mitgliedschaften und die daraus erwachsenden Verpflichtungen erinnert. Das ist der von Nietzsche so stark herausgearbeitete moralische Aspekt des Gedächtnisses. »Das [Eigen]interesse hat kein Gedächtnis: es denkt nur an sich selbst«, wie schon der junge Marx feststellte.¹⁶ Ein Gedächtnis braucht der Mensch, um Gruppen zu bilden und dazuzugehören. Auch in diesem Sinne ist das Gedächtnis sozial.¹⁷

Mit dem individuellen Gedächtnis und der vielbehandelten Gedächtniskunst hat das alles nichts zu tun. Die »Urszene« des sozialen Gedächtnisses ist nicht die berühmte Anekdote des Dichters Simonides, der nach dem Einsturz einer Festhalle die Erschlagenen identifizieren konnte, weil er sich die Sitzordnung eingepägt hatte. Diese Geschichte beleuchtet vielmehr das individuelle Gedächtnis und seine mnemotechnische Perfektionierbarkeit. Das soziale Gedächtnis kennt aber ebenfalls seine Mnemotechniken, und auch hierfür gibt es Geschichten, die seine Funktion im Sinne einer »Urszene« beleuchten. Ich habe vorgeschlagen, die Mnemotechniken des sozialen Gedächtnisses im Unterschied zur Gedächtniskunst (*artes memorativae*, arts of memory) unter dem Begriff »Erinnerungskultur« zusammenzufassen¹⁸ und habe auf die Rahmenhandlung des Deuteronomiums als eine fundierende Urszene verwiesen.¹⁹ Hier wird nämlich erzählt, wie Moses dem Volk Israel am Vorabend seiner Überschreitung des Jordan und im Sinne eines Testaments (denn er selbst wird den Jordan nicht überschreiten, sondern im Lande Moab sterben) »ein Gedächtnis macht« und eine Erinnerungskultur stiftet, die es ihm ermöglichen soll, an den besonderen Verpflichtungen festzuhalten, die es am Sinai durch den Bund mit JHWH eingegangen ist und die es als »Volk« im Sinne einer besonderen Zugehörigkeitsstruktur konstituieren. Das einerseits durch den mündlichen Vortrag einer Rekapitulation der gemeinsamen Geschichte (Exodus und Wüstenwanderung) und der Torah im Sinne einer bündigen Ausformulierung dieser Verpflichtungen, andererseits durch Anweisungen, wie diese Erinnerungen und Verpflichtungen im Sinne einer Mnemotechnik in Erinnerungskultur zu überführen seien: Auswendiglernen, immer davon reden, zu Hause und unterwegs, öffentlich sichtbar niederschreiben auf gekalkten Steinen, Anbringen auf den Türpfosten, gemeinsame Rezitation an den großen Festen, wortlautgetreue Bewahrung. . . Hier wird in einzigartiger, aber paradigmatischer Deutlichkeit dargestellt, was Erinnerungskultur bedeutet und was ihre identitätsstiftende Funktion ist.

Die These ist, daß jede Form sozialer Zugehörigkeit ihre (mehr oder weniger ausgeprägten) Formen von Erinnerungskultur entwickelt. Daraus ergibt sich im gegenwärtigen Zusammenhang die Frage, welche dieser Formen, und in welchem Sinne, zur Ausbildung von Geschichte (im Sinne von Ge-

schichtsbewußtsein, Geschichtsdeutung und Geschichtsschreibung) führen, und welche Formen dagegen eher als Anti-Geschichte einzustufen sind. Das soziale Gedächtnis und seine Formen von Erinnerungskultur führen dann zur Ausbildung von Geschichte, wenn sie sich auf die Vergangenheit stützen. In unserem Beispiel geschieht das durch eine ausführliche Rekapitulation der gemeinsamen Geschichte vom Auszug aus Ägypten bis zum Erreichen des Jordan, die in der erzählten Zeit ein Menschenleben und in der Erzählzeit die ersten vier bis fünf Kapitel des 5. Buchs Mose umfassen. Diese Geschichte muß genauso erinnert werden wie das Gesetz; beide gehören zusammen und bilden gemeinsam den Gegenstand der biblischen Erinnerungskultur.

3.1. *Erinnerungskultur im Zeichen von Anti-Geschichte*

Eine andere biblische Geschichte läßt sich als Gedächtnisstiftung in Form von Antigeschichte verstehen: die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Der Wunsch, »einen Turm zu bauen, der an den Himmel reicht, damit wir uns einen Namen machen und nicht zerstreut werden über die Erde« entspringt dem Bedürfnis, eine kollektive Identität (»Namen«) sichtbar zu machen und auf Dauer zu stellen. Die ägyptischen Pyramiden veranschaulichen genau diesen Gedanken. Was hätte näher gelegen, als in ihnen auch ein Stück Geschichte, etwa die Lebensgeschichte des darin begrabenen Pharaos zu verewigen? Aber so etwas gibt es in Ägypten nur in nichtköniglichen Gräbern.²⁰ Die Könige stiften eine Form der memoria, die nichts mit Vergangenheit zu tun hat und auf die Seite der Anti-Geschichte gehört.

Ich möchte den anti-geschichtlichen Aspekt von Erinnerungskultur jedoch an einem Beispiel veranschaulichen, das nichts mit der Errichtung von Monumenten, aber sehr viel mit der Vergewisserung von sozialer Zugehörigkeitsstruktur zu tun hat. Der Ethnologe und Indianerforscher Werner Müller berichtet folgendes über den Stamm der Osagen:

»Das sichtbarste und greifbarste Signum des Kosmos ist für die Osagen der Zeltring. Für gewöhnlich üben sie diese Aufstellung der Tipis während der jahreszeitlichen Wanderungen nicht, nur bei besonderen, sakralen Gelegenheiten ordnen sie das Lager nach diesem Muster, vor allem natürlich beim Sonnentanz, dem großen Stammesfest, im Sommer.

Für den Osagen verkörpert der Tipiring die gesamte sichtbare, hörbare,

fühlbare Welt, von den Gestirnen angefangen bis zu den im Grase krabbelnden Insekten: Kometen, Wolken, Taubenschwärme, Büffelherden, Gelbe Kegelblume, Friedenspfeife, Totengeist, Hagelkorn, Maisbrot, Holzschüssel, Mokassin, Menschenlied usw. bis ins Unendliche. [...] Der Tipiring [...] besteht aus 24 Kleingruppen, den sogenannten Wegatsche oder Feuerplätzen, von denen 3x7 in der Urzeit vom Himmel herabstiegen, während drei erdgeborene später dazukamen. Alle 24 Wegatsche bilden bei kreisförmiger Aufstellung den Weltring. Jede Gruppe hat ihren besonderen Standplatz, ihren ein für allemal festgelegten Ort in der «Welt»; die Lagerpolizei würde jede Zeltgemeinschaft, die ihre Tipi woanders hinsetzte, mit drastischen Mitteln über ihren Platz im Kosmos belehren.«²¹

Die Wegatsche dienen also als Bausteine des Universums. Die unsichtbare Zugehörigkeitsstruktur wird auf vierfache Weise dargestellt. Erstens in der Aufstellung der 24 Zelte, zweitens in der Versammlung ihrer 24 Stellvertreter, der »Kleinen Alten Männer« oder Nonhonchinga, die einen Ältestenrat bilden, drittens in den mitgeführten Stammessymbolen: jede Zeltgemeinschaft (Wegatsche, Untergruppe) führt bestimmte Substanzen (Waschoigathe) mit sich wie Schildkrötenpanzer, Schilfhalm, Muscheln, Zedernzweige, Maiskolben usw., aus denen sie gemacht und mit denen sie demzufolge im besonderen verwandt ist. Die vierte Darstellung der Zugehörigkeitsstruktur geschieht akustisch, in Gestalt der gemeinsamen Rezitation der Wigies, d. h. der osagischen Urgeschichten. Das geschieht dadurch, daß jeder Vertreter (Nonhongschinga) eines Wegatsche den Ursprungs-Mythos seiner spezifischen Gruppe rezitiert:

»Jeder Nonhongschinga brüllt mit höchster Lautstärke das Wigie seines eigenen Feuerplatzes, ohne sich durch den anderslautenden Text seiner Nachbarwegatsche irre machen zu lassen. Dieses etwa 15 Minuten dauernde Wortgetöse hört sich von ferne an wie das Brausen eines Zikadenschwarms, eine dissonierende Konsonanz, mit der jedes Ritual eingeleitet wird. Schlagartig erscheint der gesamte Weltinhalt, das gleichzeitige Zitat zielt auf das Nebeneinander aller kosmischen Wesen.«²²

Hier haben wir es mit einer Erinnerungskultur zu tun, die die Zusammengehörigkeit der Gruppe in einer ausgeprägt antgeschichtlichen Form inszeniert. Die »Wigies« sind Schöpfungsmythen, in die geschichtliche Vergangenheit im engeren Sinne keinen Eingang findet. Der Sinn, der in dieser Inszenierung vergegenwärtigt wird, wird nicht an der Kontingenz geschichtlicher Ereignisse, sondern am Kosmos als dem Inbegriff zeitloser Ordnung und Kohärenz festgemacht.

Im Stammesfest der Osagen gewinnt also die unsichtbare Kohärenz vierfache Präsenz: räumliche, soziale, stoffliche und akustische. Die Zelte verkörpern in ihrer Anordnung die Raumstruktur, das »Welthaus«, die Versammlung der Nonhonschinga verkörpert die Stammesidentität, das Volk der Osagen, die symbolischen Substanzen verkörpern die stoffliche Kohärenz als Geflecht kosmischer Verwandtschaftsbeziehungen und die sakralen Rezitationen schließlich verkörpern den Zusammenhang in seinem zeitlichen Geworden- und auseinander Entstandensein.

Bei den Chinesen findet sich ein ganz entsprechendes Ritual, das aber nur in Zeiten äußerster Bedrohung, etwa bei einer Sonnenfinsternis, durchgeführt wurde.

»Sogleich strömen die Vasallen im Mittelpunkt des Vaterlandes zusammen. Dort formieren sie sich zu einem Quadrat, um zur Rettung des Landes beizutragen und die Ganzheit des gestörten Raumes und der gestörten Zeit wiederherzustellen. Es gelingt ihnen dabei, die Gefahr zu bannen, wenn jeder von ihnen mit den für seine eigene und seines Lebens räumliche Eigenart charakteristischen Insignien sich einstellt. Für die Leute aus dem Osten, die sich auf der Ostseite aufstellen, sind dies die Armbrust, grüne Kleidung und ein grünes Fähnchen. Allein kraft der an der Stätte der Bundesversammlungen richtig angeordneten Embleme wird der Raum in allen Dimensionen, ja bis in den Bereich der Sternenwelt erneuert.«²³

Diese rituelle Erinnerungskultur gilt der Inanghaltung der Welt und dem Überleben der Gruppe. »Wir führen unsere alten Gebräuche fort, damit das Universum weiter besteht«, sagte ein Eskimo zu Rasmussen.²⁴ Was hier gebraucht wird, ist eine funktionierende Mnemotechnik. Die Nonhonschinga sind in allererster Linie Gedächtnisspezialisten. Was sie erinnern, hat jedoch mit Geschichte nichts zu tun. Ihre Erinnerung vergegenwärtigt eine als im Grunde zeitlos gedachte Ordnung.

3.2. Erinnerungskultur im Zeichen von Geschichte

Gemäß unserer Definition dienen Erinnerungskulturen der Herstellung und Aufrechterhaltung kollektiver Identität. Wir haben gesehen, wie ritualisierte Mnemotechniken eine soziale Identität durch Beschwörung kosmischer Ordnung sichern und wollen nun nach Formen von Erinnerungskultur fragen, die sich auf die geschichtliche Vergangenheit anstatt auf den Kosmos stützen, um eine soziale Identität zu fundieren. Das bibli-

sche Beispiel haben wir bereits erwähnt. Das deuteronomistische Geschichtswerk entsteht in der Zeit einer schweren kollektiven Identitätskrise. Wir sind darauf schon unter dem Stichwort »Vergangenheitsbewältigung« eingegangen; wo es sich um Vergangenheitsbezug handelt, läßt sich die Unterscheidung zwischen »Zeitkonstruktion« und »Gedächtnis« kaum aufrechterhalten. Hier handelt es sich lediglich um Schwerpunkt- oder Akzentverschiebungen. Zeitkonstruktion, um das noch einmal klarzustellen, dient der kulturellen Konstruktion von Zeit in Formen, mit und in denen man leben kann. In diesem Sinne muß nicht nur die Zukunft und Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit kulturell und semantisch »aufbereitet« werden. Die daraus entstehenden Formen von Geschichte dienen in erster Linie der Orientierung und Kontrolle, auch der Legitimierung von Rechtsansprüchen, aber weniger der Formung, Fundierung und Sicherung kollektiver Identität, wie sie etwa die Riten der Osage veranschaulichen.

Das deuteronomistische Geschichtswerk dient aber ganz offensichtlich in erster Linie der Identitätssicherung. Die Zerstörung Jerusalems, die babylonische Gefangenschaft und die persische, seleukidische und römische Provinzialisierung Judäas hat die Juden in eine kollektive Identitätskrise gestürzt, die sie durch die Erinnerung, Deutung und Aufzeichnung ihrer Geschichte bewältigt haben. Allgemein bedeutet die Perserzeit für alle Völker der damaligen Welt, auch für die Griechen, die sich der Eroberung durch die Perser entziehen konnten, eine Veränderung und Fremd-werdung der Welt, der sie durch neue Formen von Erinnerungskultur, Vergangenheitsbezug und Geschichtsschreibung begegneten.²⁵ Identitätskrisen, wie sie etwa durch drastische Weltveränderung ausgelöst werden, führen typischerweise zu Erinnerungsschüben. Berossos und das untergegangene Babylonien, Manetho und das untergegangene pharaonische Ägypten, Flavius Josephus und das untergegangene Judentum des II. Tempels, Michelet und das untergegangene ancien régime, Oswald Spengler und das im 1. Weltkrieg untergegangene Abendland . . . , die Reihe ließe sich beliebig verlängern. Identitätsbezogene Geschichtsschreibung entsteht aber nicht nur im Zeichen des Untergangs, sondern auch umgekehrt im Zeichen der Entstehung, Stiftung und Erfindung. Historismus und Nationalismus gehören zusammen. Die »imagined communities« der modernen Nationenwelt²⁶ imaginier-

ten sich vor allem im Medium nationaler Geschichtsschreibung. Auch das ist ganz gewiß kein Privileg des Westens. Der Ethnologe, Religionswissenschaftler und Missionstheologe Theo Sundermeier ist vom afrikanischen Stamm der Mbanderu gebeten oder geradezu beauftragt worden, die geschichtlichen Erinnerungen der Ältesten, die ihm in mehreren Sitzungen vorgetragen und miteinander abgestimmt wurden, in die Form einer verbindlichen Geschichtsschreibung zu bringen, die zur Grundlage einer ethnizistischen Identitätsvergewisserung dienen sollte.²⁷

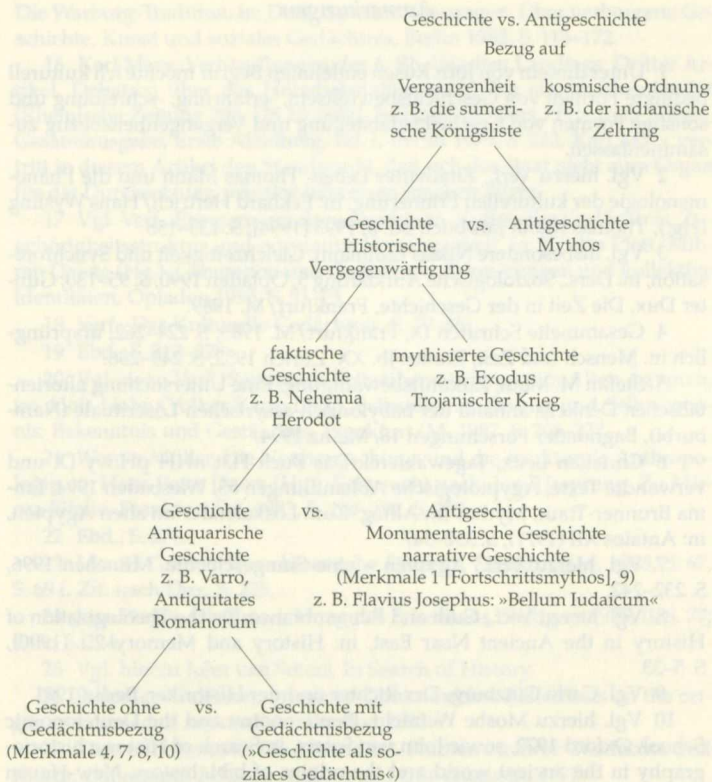
Wenn man aber unter Vergangenheit nicht nur das vom Standpunkt der Gegenwart aus Vergangene versteht, sondern auch die Idee einer »zukünftigen Vergangenheit« einbezieht, auf die hin (oder: als die) ein Aspekt der Gegenwart aufbereitet werden soll, dann ergibt sich ein Funktionsrahmen von Erinnerungskultur, der sich besonders früh und allgemein in Formen von Geschichtskultur manifestiert. Im Alten Ägypten z. B. geht der Prozeß der Staatsentstehung in der Zeit von ca. 3200–2900 v. Chr. einher mit ikonischen Formen von Ereignisfixierung, die später wieder auf längere Sicht aus dem Formenrepertoire der ägyptischen Kultur verschwinden.²⁸ Ganz Entsprechendes gilt aber auch für moderne Staatsgründungen. Hier wird nicht an eine kosmische Ordnung erinnert, um Zusammengehörigkeit zu fundieren, sondern an Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart (im Sinne zukünftiger Vergangenheit).

Eine ganz besondere Form von Vergangenheitsbezug möchte ich mit dem Stichwort »normative Vergangenheit« kennzeichnen. Hier wird eine ganz bestimmte Epoche der Vergangenheit als fundierend und identitätsbestimmend hervorgehoben. So beziehen sich z. B. das archaische Griechenland und das königszeitliche Israel im achten Jahrhundert über den Hiatt eines »dark age« hinweg auf Ereignisse der späten Bronzezeit (14. und 13. Jh.) als eine normative Vergangenheit, deren Erinnerung den Kern kultureller Erziehung und Identität bildet: die homerischen Epen und die Exodus-Sinai-Landnahme-Überlieferung der Bücher 2–5 Mose und Josua. Mesopotamien findet seine normative Vergangenheit sogar noch einmal ein Jahrtausend früher, in der Zeit der Dynastie Sargon von Akkads (24. und 23. Jh.), deren Erbe schon in altbabylonischer Zeit kanonisiert wurde und in der Zeit des 8. Jh. einen mit Israel und Griechenland durchaus vergleichbar normativen Rang annahm.²⁹ Eigenartigerweise beobachten

wir auch in Ägypten gerade im 8. und 7. Jh. eine ganz entsprechende Rückwendung zur Vergangenheit, die man als »Archaismus« oder geradezu als »Renaissance« bezeichnet.³⁰ Auch hier wird durch intensivierte Vergangenheitsbezug der Versuch einer neuen kollektiven, kulturellen – heute würde man sagen »nationalen« – Identitätsstiftung unternommen. Diese »Renaissance« ist allerdings derart eklektisch, daß man nicht von einer als normativ herausgestellten Epoche sprechen kann. Alles, von der 1. Dynastie um 3000 bis zur Zeit Amenophis III. (um 1380) wird gleichermaßen zitierfähig und wird Formenarsenal einer Epoche, die in der Inszenierung ihrer Vergangenheit geradezu kostümiert wirkt.

3.3. *Noematische Modelle und interkulturelle Komparatistik*

Sinn der vorstehenden Skizze ist der Entwurf eines »Noematischen Modells«, das die Voraussetzung jeder Komparatistik darstellt. Unter einem noematischen Modell (von *noema* »Begriff«) verstehe ich mit Klaus Heger die allgemeine begriffliche Kartierung eines Sachgebiets – hier: »Geschichte« – auf die hin dann einzelkulturelle Ausprägungen verglichen werden können.³¹ Ein noematisches Modell ist ein theoretisches Konstrukt, das als *tertium comparationis* des Kulturvergleichs dienen kann. Im vorliegenden Falle wurde ein solches Modell auf dem Wege funktionalistischer Bestimmungen angestrebt. Wenn man weiß oder eine Vorstellung davon hat, wozu Geschichte gebraucht wird, kann man an eine gegebene Kultur mit der Frage herantreten, ob und wie sie das entsprechende Bedürfnis erfüllt. Mit »Zeitkonstruktion« und »Gedächtnis« wurden zwei Funktionen bestimmt, von denen man erwarten darf, daß sie universal sind, d. h. für westliche und nicht-westliche, postmoderne, moderne, traditionale, archaische und Stammesgesellschaften gelten. Ohne Zeitkonstruktionen und Erinnerungskulturen kommt keine Gesellschaft aus. Die einzelkulturellen Ausprägungen aber sind verschieden. Sie unterscheiden sich grundsätzlich nach dem Kriterium ihrer Zugehörigkeit entweder zu Geschichte oder zu Anti-Geschichte, und weniger grundsätzlich nach spezifischeren Merkmalen, wie sie Peter Burke für die westlichen Formen von Geschichtsdenken herausgearbeitet hat.³²



Um zu spezifischeren Merkmalen zu gelangen, muß man die Unterscheidung zwischen Geschichte und Antigeschichte rekursiv anwenden.

Da läßt sich dann leicht zeigen, daß die westliche Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung die jeweils linken Optionen dieser Verzweigung favorisierte. Damit folgte sie einer Tendenz zur Verwissenschaftlichung des Vergangenheitsbezugs. Wo immer sonst auf der Welt sich die Bezugnahme auf die Vergangenheit den Formen des wissenschaftlichen Diskurses anpaßt, wird sie zwangsläufig die gleichen Merkmale ausbilden.

Anmerkungen

1 Unter diesem von Jörn Rüsen entlehnten Begriff möchte ich kulturell bedingte Formen von Geschichtsbewußtsein, -erfahrung, -schreibung und sonstige Formen von Geschichtsdarstellung und Vergangenheitsbezug zusammenfassen.

2 Vgl. hierzu Verf., *Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*, in: Eckhard Heftrich/Hans Wysling (Hg.), *Thomas Mann Jahrbuch Bd. 6, 1993 [1994]*, S. 133–158.

3 Vgl. insbesondere Niklas Luhmann, *Gleichzeitigkeit und Synchronisation*, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 5*, Opladen 1990, S. 95–130; Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt/M. 1989.

4 *Gesammelte Schriften IX*, Frankfurt/M. 1985, S. 224–262; ursprünglich in: *Mensch und Zeit*, *Eranos Jb. XX*, Zürich 1952, S. 249–286.

5 Stefan M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*, *Baghdader Forschungen 18*, Mainz 1994.

6 Christian Leitz, *Tagewählerei. Das Buch H3t nHH pH.wy Dt und verwandte Texte*, *Ägyptologische Abhandlungen 55*, Wiesbaden 1994; Emma Brunner-Traut, *Mythos im Alltag. Zum Loskalender im alten Ägypten*, in: *Antaios XII (1971)*, S. 332–347.

7 Vgl. hierzu Verf., *Ägypten – eine Sinngeschichte*, München 1996, S. 232–242.

8 Vgl. hierzu Verf., *Guilt and Remembrance. On the Theologization of History in the Ancient Near East*, in: *History and Memory 2.1 (1990)*, S. 5–33.

9 Vgl. Carlo Ginzburg, *Der Richter und der Historiker*, Berlin 1991.

10 Vgl. hierzu Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, sowie John van Seters, *In Search of History: historiography in the ancient world and the origins of bibl. history*, New Haven 1983 und Verf., *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, S. 196–228.

11 Peter Burke, *Geschichte als soziales Gedächtnis*, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Mnemosyne*, Frankfurt/M. 1991, S. 289–304.

12 Vgl. hierzu Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, *SSEA Publ. IV*, Mississauga 1986.

13 Vgl. Verf., *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 73 f.

14 Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris 1941; ders., *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt/M. 1985 (zuerst frz. als *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925); ders., *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt/M. 1985 (zuerst deutsch Stuttgart 1967; frz. *La mémoire collective*, Paris 1950). Zur Gedächtnistheorie von M. Halbwachs vgl. Gérard Namer, *Mémoire et société*, Paris 1987.

15 Zur Gedächtnistheorie Aby Warburgs vgl. Roland Kany, *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, *Studien zur deutschen Literatur*, Tübingen 1987; Carlo Ginzburg, *Kunst und soziales Gedächtnis*.

Die Warburg-Tradition, in: Ders., Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin 1983, S. 115–172.

16 Karl Marx, Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. Von einem Rheinländer (Rheinische Zeitung 298. [25.10.1842], Beiblatt), in: Ders./Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. I, Berlin 1975, S. 222. Karl Marx vertritt in diesem Artikel den Standpunkt, daß sich der Staat nicht zum Organ für die Durchsetzung privater Interessen machen dürfe.

17 Vgl. Verf., Erinnern um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit, in: Kristin Platt/Mihran Dabag (Hg.), Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, S. 51–75.

18 Verf., Das Kulturelle Gedächtnis, S. 29–86.

19 Ebd., S. 212–228.

20 Vgl. dazu Verf., Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten, in: Alois Hahn/Volker Kapp (Hg.), Selbstthematization und Selbstzeugung: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt/M. 1987, S. 208–232.

21 Werner Müller, Die Nonhongschinga und die strukturelle Anthropologie, in: Hans Peter Duerr (Hg.), Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade, Frankfurt/M. 1983, S. 264–282, S. 270.

22 Ebd., S. 274.

23 Marcel Granet, Das chinesische Denken, Frankfurt/M. 1985, S. 67, S. 69 f. Zit. nach Dux, S. 225.

24 Jean Piaget, Die Entwicklung des Erkennens, Stuttgart 1975, II, S. 77; Dux, S. 224.

25 Vgl. hierzu John van Seters, In Search of History.

26 Benedict Anderson, Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism, London 1983.

27 Theo Sundermeier, Die Mbanderu. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur, Collectanea Instituti Anthropos 14, St. Augustin 1977.

28 Henri Asselberghs, Chaos en beheersing: Documenten uit aeneolithisch Egypte, Leiden 1961; Whitney Davis, Masking the Blow. The Scene of Representation in Late Prehistoric Art, Berkeley 1992. Vgl. hierzu Verf., Ägypten – eine Sinngeschichte, S. 41–59.

29 Siehe hierzu Gerdien Jonker, The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition & Collective Memory in Mesopotamia, Leiden 1995.

30 Siehe hierzu Verf., Ägypten – eine Sinngeschichte, S. 371–406. Zum Begriff der Renaissance vgl. den wichtigen Aufsatz von Salvatore Settis, Verbreitung und Wiederverwendung antiker Modelle, in: Herbert Beck/K. Hengevoss-Dürkopp (Hg.), Studien zur Geschichte der Europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1994, S. 351–366.

31 Vgl. Klaus Heger, Monem, Wort, Satz und Text, Tübingen 1976, S. 3–6. Heger versteht unter Noematik interlinguale oder außereinzelsprachliche Strukturen, die als tertium beim Sprachvergleich dienen können. Sie sind universal, aber nicht im Sinne sprachlicher Universalien, »von denen behauptet oder bezweifelt wird, daß sie in allen oder fast allen Sprachen vorkommen; vielmehr geht es hier um solche Komponenten der intensional zu definierenden Designanda sprachlicher Zeichen, von denen

unterstellt werden soll, daß sie mit Hilfe jeder Sprache in irgendeiner Form bezeichnet werden können« (3).

32 Hier nochmals zur leichteren Orientierung ein Überblick über Peter Burkes zehn Merkmale in Kurzfassung:

1. Die Betonung des Entwicklungs- oder Fortschrittgedankens.
2. Die Beachtung historischer »Perspektive« zur Vermeidung von Anachronismen.
3. Die Betonung des Individuellen und Spezifischen.
4. »Collective Agency«: die Beachtung von Prozessen, Strukturen, Institutionen usw.
5. Die Ausbildung einer spezifisch historischen Epistemologie.
6. Die Kategorie der Kausalität.
7. Das Ideal der Objektivität.
8. Der quantitative Zugang.
9. Geschichte als literarische Form; westliche Geschichts-»Mytheme«.
10. Die Idee der Géohistoire und die Geschichtlichkeit kultureller Räume.