

Das kulturelle Gedächtnis

Schrift, Erinnerung und politische Identität
in frühen Hochkulturen

Welche Rolle spielt die Erinnerung bei der Herausbildung kultureller Identitäten? Welche Formen kultureller Erinnerung gibt es, wie werden sie organisiert, welchen Wandlungen sind sie unterworfen? Diesen Fragen geht Jan Assmann in einem Vergleich von drei Mittelmeerkulturen des Altertums – Ägypten, Israel und Griechenland – nach, und er zeigt dabei, welche Bedeutung gerade die Erfindung und der Gebrauch der Schrift für die Entstehung früher Staaten haben.

Jan Assmann, geb. 1938, ist Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg. Er leitete von 1978 bis 1993 ein Forschungsprojekt in Luxor (Oberägypten) und lehrte als Gastprofessor in Paris, Yale und Jerusalem. 1994/95 verbrachte er einen Forschungsaufenthalt am Getty Research Center in Santa Monica, USA. 1998 erhielt er den Preis des Historischen Kollegs, der als deutscher Historikerpreis vergeben wird.
Im Verlag C.H.Beck liegt von ihm außerdem vor: „Ma'at. Ge- rechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten“ (1995).



sa 2005/02 33

P 215

SJK

#B.18.R 267

Verlag C.H. Beck

Inhalt

Vorwort	II
Einleitung	14

ERSTER TEIL THEORETISCHE GRUNDLAGEN

ERSTES KAPITEL · Erinnerungskultur	29
Vorbemerkungen	29

I. Die soziale Konstruktion der Vergangenheit:

Maurice Halbwachs	34
1. Individuelles und kollektives Gedächtnis	35
2. Erinnerungsfiguren	37
a) Raum- und Zeitbezug	38
b) Gruppenbezug	39
c) Rekonstruktivität	40
3. Gedächtnis versus Historie	42
4. Zusammenfassung	45

II. Formen kollektiver Erinnerung:

Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis	48
1. „The Floating Gap“: zwei Modi Memorandi	48
2. Ritus und Fest als primäre Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses	56
3. Erinnerungslandschaften. Das „Mnemotop“ Palästina	59
4. Übergänge	60
a) Totengedenken	60
b) Gedächtnis und Tradition	64

III. Optionen kultureller Erinnerung:

„Heiße“ und „kalte“ Erinnerung	66
1. Der Mythos vom „historischen Sinn“	66
2. Die „kalte“ und die „heiße“ Option	68
3. Die Allianz zwischen Herrschaft und Gedächtnis	70
4. Die Allianz zwischen Herrschaft und Vergessen	71

5. Dokumentation – Kontrolle oder Sinngabe der Geschichte?	73
6. Absolute und relative Vergangenheit	75
7. Mythomotorik der Erinnerung	78
a) Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung	78
b) Erinnerung als Widerstand	83

ZWEITES KAPITEL · Schriftkultur

I. Von ritueller zu textueller Kohärenz

1. Repetition und Interpretation	87
2. Wiederholen und Vergewärtigen	88
3. Frühe Schriftkulturen: der Strom der Tradition	90
4. Kanonisierung und Interpretation	91
5. Repetition und Variation	93
	97

II. Kanon – zur Klärung eines Begriffs

I. Antike Bedeutungsgeschichte	103
a) Maßstab, Richtschnur, Kriterium	103
b) Vorbild, Modell	107
c) Regel, Norm	110
d) Tabelle, Liste	110
	111
2. Neuere Bedeutungsgeschichte	114
a) Kanon und Code	114
b) Das heilige Prinzip: Einheitsformel oder Eigengesetzlichkeit	115
c) Der geheiligte Bestand: Kanon und Klassik	116
	118
3. Zusammenfassung	121
a) Die Zuspitzung der Invarianz: Von Genauigkeit zu Heiligkeit	121
b) Die Bändigung der Varianz: Bindung und Verbindlichkeit im Zeichen der Vernunft	122
c) Die Zuspitzung der Grenze: Polarisierung	123
d) Die Zuspitzung der Wertperspektive: Identitätsstiftung	124
	125

DRITTES KAPITEL · Kulturelle Identität und politische Imagination

I. Identität, Bewußtsein, Reflexivität	130
1. Personale und kollektive Identität	130
2. Grundstrukturen und Steigerungsformen	130
3. Identität, Kommunikation, Kultur	133
a) Symbolisierungsformen der Identität	138
b) Zirkulation	139
c) Tradition: Zeremonielle Kommunikation und rituelle Kohärenz	140
	142

II. Ethnogenese als Steigerung der Grundstrukturen kollektiver Identität	144
1. Integration und Zentralität	145
2. Distinktion und Egalität	151

ZWEITER TEIL FALLSTUDIEN

Vorbemerkung	163
--------------	-----

VIERTES KAPITEL · Ägypten und die Erfindung des Staates

I. Grundzüge der ägyptischen Schriftkultur	167
1. Mythomotorik der Integration	167
2. Der „monumentale Diskurs“: Die Schrift der Macht und der Ewigkeit	169
3. Kanon und Identität	174

II. Der Spätzeitempel als „Kanon“	177
1. Tempel und Buch	177
2. Der Nomos des Tempels	185
3. Platon und der ägyptische Tempel	190

FÜNFTES KAPITEL · Israel und die Erfindung der Religion

I. Religion als Widerstand	196
1. Die Errichtung der „ehernen Mauer“: Israels und Ägyptens Weg in die orthopraktische Abgrenzung	197
2. Der Exodus als Erinnerungsfigur	200
3. Die „Jahwe-allein-Bewegung“ als gedächtnisprägende Erinnerungsgemeinschaft	202
4. Religion als Widerstand. Die Entstehung der Religion aus der Opposition gegen die (eigene) Kultur	204
5. Repristinaton von Tradition als persische Kulturpolitik	207

II. Religion als Erinnerung: Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik	212
1. Der Schock des Vergessens. Die Gründungslegende der kulturellen Mnemotechnik	215
2. Die Gefährdung der Erinnerung und die sozialen Bedingungen des Vergessens	222

SECHSTES KAPITEL · Die Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts	229
I. Semiotisierung im Zeichen von Strafe und Rettung	229
1. <i>iustitia connectiva</i>	232
2. Hethitische Geschichtsschreibung um 1300 v. Chr.	236
3. Semiotisierung der Geschichte im Zeichen der Rettung	244
II. Theologisierung der Geschichte im Zeichen einer Theologie des Willens. Vom „charismatischen Ereignis“ zur „charismatischen Geschichte“	248
1. Zeichen und Wunder: Charismatische Ereignisse als erste Stufe der Theologisierung der Geschichte	248
2. Charismatische Geschichte als zweite Stufe der Theologisierung der Geschichte	251
3. Zur Genealogie der Schuld	255
SIEBTES KAPITEL · Griechenland und die Disziplinierung des Denkens	259
I. Griechenland und die Folgen der Schriftkultur	259
1. Das alphabetische Schriftsystem	259
2. Schriftsystem und Schriftkultur	264
II. Homer und die griechische Ethnogenese	272
1. Das Heroische Zeitalter als homerische Erinnerung	272
2. Erinnerung an Homer: Klassik und Klassizismus	277
III. Hypolepse – Schriftkultur und Ideenevolution in Griechenland	280
1. Formen hypoleptischer Diskursorganisation	282
2. Der hypoleptische Prozeß als Institutionalisation von Autorität und Kritik	286
3. Hat Denken Geschichte? Geistesgeschichte als hypoleptischer Prozeß	289
Das kulturelle Gedächtnis. Versuch einer Zusammenfassung	293
ANHANG	
Literatur	305
Namenregister	327
Sachregister	335

Vorwort

Seit einigen Jahren erleben wir die Virulenz des Themas *Gedächtnis und Erinnerung*. Vor ungefähr 10 Jahren hat es begonnen, von den Köpfen in Ost und West Besitz zu ergreifen. Ich halte das nicht für einen Zufall. Vielmehr glaube ich, daß wir eine Epochenschwelle überschreiten, in der mindestens drei Faktoren die Konjunktur des Gedächtnisthemas begründen. Zum einen erleben wir mit den neuen elektronischen Medien externer Speicherung (und damit: des künstlichen Gedächtnisses) eine kulturelle Revolution, die an Bedeutung der Erfindung des Buchdrucks und vorher der der Schrift gleichkommt. Zum anderen, und damit zusammenhängend, verbreitet sich gegenüber unserer eigenen kulturellen Tradition eine Haltung der „Nachkultur“ (George Steiner), in der etwas Zu-Ende-Gekommenes – „Alteuropa“ nennt es Niklas Luhmann – allenfalls als Gegenstand der Erinnerung und kommentierender Aufarbeitung weiterlebt. Drittens, und hier liegt vielleicht das entscheidende Motiv, kommt gegenwärtig etwas zu Ende, was uns viel persönlicher und existentieller betrifft. Eine Generation von Zeitzeugen der schwersten Verbrechen und Katastrophen in den Annalen der Menschheitsgeschichte beginnt nun auszustarben. 40 Jahre markieren eine Epochenschwelle in der kollektiven Erinnerung: wenn die lebendige Erinnerung vom Untergang bedroht und die Formen kultureller Erinnerung zum Problem werden. Auch wenn die Debatte um Geschichte und Gedächtnis, Memoria und Mnemotechnik teilweise höchst abstrakte und gelehrte Formen annimmt, scheint mir doch dies der existentielle Kern des Diskurses zu sein. Alles spricht dafür, daß sich um den Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, das die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht – in neuen Zusammenhängen sehen läßt. Mit anderen Worten: die Dinge sind im Fluß, und dieses Buch hat auf seine Weise an diesem Fluß Anteil. Es kann nicht den Anspruch erheben, irgendwo angekommen zu sein, sondern seinen Sinn nur darin erblicken, Fingerzeige zu geben und Zusammenhänge aufzuzeigen.

Was P. L. Berger und Th. Luckmann für die Wirklichkeit im Ganzen gezeigt haben, hat Halbwachs, 40 Jahre vorher, für die Vergangenheit behauptet: sie ist eine soziale Konstruktion, deren Beschaffenheit sich aus den Sinnbedürfnissen und Bezugsrahmen der jeweiligen Gegenwart her ergibt. Vergangenheit steht nicht naturwüchsig an, sie ist eine kulturelle Schöpfung.

II. Formen kollektiver Erinnerung Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis

I. „The Floating Gap“: zwei Modi Memorandi

In seinem 1985 erschienenen Buch *Oral Tradition as History*³⁰ beschreibt der Ethnologe Jan Vansina ein ebenso eigentümliches wie typisches Phänomen schriftloser Geschichtserinnerung:

„Ursprungsberichte von Gruppen sowohl wie von Individuen sind sämtlich verschiedenartige Manifestationen desselben Vorgangs [nämlich des „dynamischen Prozesses mündlicher Überlieferung“, J. A.] in verschiedenen Stadien. Wenn das gesamte Corpus solcher Berichte zusammen genommen wird, erscheint regelmäßig ein dreiteiliges Ganzes. Für die jüngste Vergangenheit gibt es reichliche Informationen, die umso spärlicher werden, je weiter man in die Vergangenheit zurückgeht. Für frühere Zeiten findet man entweder einen Sprung oder ein oder zwei zögernd genannte Namen. Wir stoßen hier auf eine Lücke in den Berichten, die ich ‚die fließende Lücke‘ [the floating gap] nennen möchte. Für noch frühere Perioden dagegen stößt man wiederum auf eine Fülle von Informationen und hat es mit Überlieferungen des Ursprungs zu tun. Die Lücke ist den Menschen in der betreffenden Gemeinschaft oft nicht bewußt, aber sie ist dem Forscher unverkennbar. Manchmal, besonders in Genealogien, stoßen jüngste Vergangenheit und Ursprungszeit in der Abfolge einer einzigen Generation aufeinander. [...] Das historische Bewußtsein arbeitet nur auf zwei Ebenen: Ursprungszeit und jüngste Vergangenheit. Weil die Grenze zwischen beiden sich mit der Generationen-

29 Zuerst erschienen 1961 unter dem Titel *De la tradition orale*, engl. London 1965.

folge fortbewegt, habe ich die zwischen den beiden Ebenen klaffende Lücke ‚the floating gap‘ genannt. Für die Tio im Kongo lag 1880 die Lücke um 1800, während sie sich 1960 auf 1880 fortbewegt hat.“³⁰

Vansinas ‚floating gap‘ ist allen Historikern wohlvertraut, die es mit Überlieferung zu tun haben, in denen Mündlichkeit eine tragende Rolle spielt.³¹ Es handelt sich um das Phänomen der „dark ages“, das vor allem aus der altgriechischen Überlieferung bekannt ist. Die griechische Mythologie wirft ein helles, wenn auch nicht im strengen Sinne historiographisches Licht auf das heroische Zeitalter der mykenischen Kultur, das die Archäologen als „späthelladisch“ klassifizieren. Die griechische Historiographie der klassischen Zeit geht exakt um jene 80–100 Jahre zurück, die Vansina als „recent past“ bezeichnet und die typischerweise von einem zeitgenössischen Gedächtnis durch Erfahrung und Hörensagen erfaßt werden können. Herodot beginnt seine Geschichtsschreibung mit Kroisos als „dem Mann, von dem ich sicher weiß, daß er mit den Feindseligkeiten gegen die Hellenen den Anfang gemacht hat“, und markiert damit genau den Horizont der durch Zeitzeugen beglaubigten Erinnerung.³² Dazwischen klafft das „floating gap“, das die Archäologen als „dark age“ bezeichnen und das sich durch Bodenfunde auf die Jahrhunderte von 1100 bis 800 eingrenzen läßt. Der Begriff des „dark age“ ist allerdings aus der Forscherperspektive geprägt. Uns dagegen kommt es unter dem Stichwort „Gedächtnis“ vielmehr auf die Innenperspektive der betroffenen Gesellschaften an, eine Unterscheidung, die bei Vansina eine nur beiläufige Rolle spielt.

Hier zeigt sich nun, daß von einer Lücke, ob fest oder fließend, gerade keine Rede sein kann. Im kulturellen Gedächtnis der Gruppe stoßen die beiden Ebenen der Vergangenheit vielmehr nahtlos aufeinander. Das zeigt sich nirgends klarer als an der typischsten und ursprünglichsten Form kultureller Mnemotechnik, den Genealogien, auf die ja auch Vansina verweist. Der verstorbene Althistoriker Fritz Schachermeyr hat in seinem letzten Werk, *Die griechische*

30 J. Vansina 1985, 23f. (Übersetzung J. A.).

31 J. v. Ungern-Sternberg/H. Reinau 1988; darin bes. M. Schuster, „Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift“, 57–71.

32 Für diesen Hinweis danke ich T. Hölscher.

Rück Erinnerung (1984), die Genealogien der griechischen Adelsge-schlechter untersucht und stieß hier auf dieselben Strukturen,³³ die Vansina aus afrikanischen und sonstigen Stammesgesellschaften be-richtet. Ähnlich äußert sich Keith Thomas über das England der frü-heren Neuzeit. „Zahllose Genealogien sprangen direkt von den mythi-schen Ahnherrn in die Moderne und waren, wie ein Antiquar sich ausdrückte, wie Kopf und Füße ohne einen Körper, zwei Enden ohne Mitte.“³⁴ Die Genealogie ist eine Form, den Sprung zwischen Gegen-wart und Ursprungszeit zu überbrücken und eine gegenwärtige Ord-nung, einen gegenwärtigen Anspruch, zu legitimieren, indem er naht-und bruchlos an Ursprüngliches angeschlossen wird. Das heißt aber nicht, daß zwischen den beiden Zeiten, die auf diese Weise vermittelt werden, gleichwohl kein kategorialer Unterschied besteht. Die beiden Vergangenheitsregister, diese beiden Enden ohne Mitte, entsprechen zwei Gedächtnis-Rahmen, die sich in wesentlichen Punkten vonein-ander unterscheiden. Wir nennen sie das *kommunikative* und das *kul-turelle Gedächtnis*.³⁵

Das *kommunikative* Gedächtnis umfaßt Erinnerungen, die sich auf die rezente Vergangenheit beziehen. Es sind dies Erinnerungen, die der Mensch mit seinen Zeitgenossen teilt. Der typische Fall ist das Generationen-Gedächtnis. Dieses Gedächtnis wächst der Gruppe hi-storisch zu; es entsteht in der Zeit und vergeht mit ihr, genauer: mit seinen Trägern. Wenn die Träger, die es verkörperten, gestorben sind, weicht es einem neuen Gedächtnis. Dieser allein durch persönlich ver-bürgte und kommunizierte Erfahrung gebildete Erinnerungsraum entspricht biblisch den 3-4 Generationen, die etwa für eine Schuld einstehen müssen. Die Römer prägten dafür den Begriff des „sacru-lum“ und verstanden darunter die Grenze, bis zu der auch der letzte überlebende Angehörige einer Generation (und Träger ihrer spezifi-schen Erinnerung) verstorben ist. Tacitus bemerkt in seiner Beschrei-bung des Jahres 22 den Tod der letzten Zeitzeugen, die die Republik

33 Die Genealogien umfassen typischerweise 10-15 Generationen. Sie beginnen mit den wohlbekanntesten und wenn nicht historisch, dann doch mythologisch („sy-stemmanent“) gesicherten Namen der griechischen Heldensage und enden mit historisch gesicherten Personen 2-4 Generationen vor dem jeweiligen Namens-träger. Dazwischen füllen Phantasiennamen die Kette auf, für deren Länge offenbar gewisse Vorgaben bestehen.

34 K. Thomas 1988, S. 21. Ich verdanke dieses Zitat Aleida Assmann.

35 Zu dieser Unterscheidung vgl. A. u. J. Assmann (1988) und Verf. (1988).

noch erlebt haben.³⁶ Die Hälfte des Grenzwerts von 80 Jahren, näm-lich 40 Jahre scheint eine kritische Schwelle zu bilden. Darauf werden wir im 5. Kapitel im Zusammenhang des Deuteronomiums noch näher eingehen. Nach 40 Jahren treten die Zeitzeugen, die ein be-deutsames Ereignis als Erwachsene erlebt haben, aus dem eher zu-kunftsbezogenen Berufsleben heraus und in das Alter ein, in dem die Erinnerung wächst und mit ihr der Wunsch nach Fixierung und Wei-tergabe. In diese Situation kommt seit ungefähr 10 Jahren jene Gene-ration, für die Hitlers Judenverfolgung und -vernichtung Gegenstand persönlich traumatischer Erfahrung ist. Was heute noch lebendige Er-innerung ist, wird morgen nur noch über Medien vermittelt sein. Die-ser Übergang drückt sich schon jetzt in einem Schub schriftlicher Erinnerungsarbeit der Betroffenen sowie einer intensivierten Sam-melarbeit der Archivare aus. Auch hier bedeuten jene 40 Jahre, auf die sich schon das Deuteronomium bezieht, einen wichtigen Ein-schnitt. Genau vierzig Jahre nach Kriegsende, am 8. Mai 1985, setzte Richard von Weizsäcker mit seiner vor dem deutschen Bundestag ge-haltene Gedenkrede einen Erinnerungsprozeß in Gang, der dann ein Jahr später zu der als „Historikerstreit“ bekanntgewordenen Krise führte.

Dieser unmittelbare Erfahrungshorizont bildet neuerdings den Ge-genstand der „Oral History“, eines Zweiges der Geschichtsfor-schung, die nicht auf den üblichen Schriftzeugnissen des Historikers beruht, sondern ausschließlich auf Erinnerungen, die in mündlichen Befragungen erhoben wurden. Das Geschichtsbild, das sich in diesen Erinnerungen und Erzählungen konstituiert, ist eine „Geschichte des Alltags“, eine „Geschichte von unten“. Alle Untersuchungen der „Oral History“ bestätigen, daß auch in literalen Gesellschaften die le-bendige Erinnerung nicht weiter als 80 Jahre zurückreicht (L. Niet-hammer 1985). Hier folgen dann, durch ein „floating gap“ getrennt, anstelle der Ursprungsmythen die Daten der Schulbücher und Monu-mente, d. h. die offizielle Überlieferung.

Es handelt sich hier um zwei Modi des Erinnerens, zwei Funktionen der Erinnerung und der Vergangenheit – „uses of the past“ –, die man zunächst einmal sorgfältig unterscheiden muß, auch wenn sie in der Realität einer geschichtlichen Kultur sich vielfältig durchdringen. Das kollektive Gedächtnis funktioniert bimodal: im Modus der *fundie-*

36 Tacitus, *Annales* III 75; s. H. Cancik-Lindemaier/H. Cancik 1987, 175.

renden Erinnerung, die sich auf Ursprünge bezieht, und im Modus der *biographischen Erinnerung*, die sich auf eigene Erfahrungen und deren Rahmenbedingungen - das „recent past“ - bezieht. Der Modus der fundierenden Erinnerung arbeitet stets - auch in schriftlosen Gesellschaften - mit festen Objektivationen sprachlicher und nichtsprachlicher Art: in Gestalt von Ritualen, Tänzen, Mythen, Mustern, Kleidung, Schmuck, Tätowierung, Wegen, Malen, Landschaften usw., Zeichensystemen aller Art, die man aufgrund ihrer mnemotechnischen (Erinnerung und Identität stützenden) Funktion dem Gesamtbegriff „Memoria“ zuordnen darf. Der Modus der biographischen Erinnerung dagegen beruht stets, auch in literalen Gesellschaften, auf sozialer Interaktion. Die fundierende Erinnerung hat immer mehr von Stiftung als von natürlichem Wachstum (und ist durch ihre Verankerung in festen Formen gleichsam artefiziell implementiert), mit der biographischen Erinnerung verhält es sich umgekehrt. Das kulturelle Gedächtnis, im Unterschied zum kommunikativen, ist eine Sache institutionalisierter Mnemotechnik.

Das *kulturelle* Gedächtnis richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit. Auch in ihm vermag sich Vergangenheit nicht als solche zu erhalten. Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten. Auch Mythen sind Erinnerungsfiktionen: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. Der Exodus ist, völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität, der Gründungsmythos Israels: als solcher wird er im Pessach-Fest begangen und als solcher gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos. Dadurch wird sie nicht unwirklich, sondern im Gegenteil erst Wirklichkeit im Sinne einer fortdauernden normativen und formativen Kraft.

Die Beispiele haben gezeigt, daß der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales anhaftet. Die Erinnerungsfiguren haben einen religiösen Sinn, und ihre erinnernde Vergegenwärtigung hat oft den Charakter

des Festes. Das Fest dient - neben vielen anderen Funktionen - auch der Vergegenwärtigung fundierender Vergangenheit. Fundiert wird durch den Bezug auf die Vergangenheit die Identität der erinnernden Gruppe. In der Erinnerung an ihre Geschichte und in der Vergegenwärtigung der fundierenden Erinnerungsfiguren vergewissert sich eine Gruppe ihrer Identität. Das ist keine Alltagsidentität. Kollektive Identitäten haften etwas Feierliches, Außeralltägliches an. Sie sind gewissermaßen „überlebensgroß“, überschreiten den Alltagshorizont und bilden den Gegenstand zeremonieller, nicht Alltags-Kommunikation. Diese Zeremonialität der Kommunikation ist als solche schon eine Formung. Sie setzt sich fort in der Formung der Erinnerung, die zu Texten, Tänzen, Bildern und Riten gerinnt. Man könnte also die Polarität zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis der Polarität zwischen Alltag und Fest gleichsetzen und geradezu von Alltags- und Festtagsgedächtnis sprechen. So weit wollen wir aber diese Beziehung nicht festlegen. Auf die Beziehung des kulturellen Gedächtnisses zum Heiligen kommen wir noch zurück.

Die Polarität zwischen kommunikativer und kultureller Erinnerung prägt sich auch soziologisch aus, in dem, was wir die *Partizipationsstruktur* nennen wollen. Sie ist für beide Formen kollektiver Erinnerung ebenso verschieden wie deren Zeitstruktur. Die Teilhabe der Gruppe am kommunikativen Gedächtnis ist diffus. Zwar wissen die einen mehr, die anderen weniger, und das Gedächtnis der Alten reicht weiter zurück als das der Jungen. Aber es gibt keine Spezialisten und Experten solcher informellen Überlieferung, auch wenn Einzelne mehr und besser erinnern als andere. Das Wissen, um das es hier geht, wird zugleich mit dem Spracherwerb und der Alltagskommunikation erworben. Jeder gilt hier als gleich kompetent.

Im Gegensatz zur diffusen Teilhabe der Gruppe am kommunikativen Gedächtnis ist die Teilhabe am kulturellen Gedächtnis immer differenziert. Das gilt auch für schriftlose und egalitäre Gesellschaften. Der Dichter hatte ursprünglich die Funktion, das Gruppengedächtnis zu bewahren. In dieser Funktion tritt noch heute in mündlichen Gesellschaften der Griot hervor. Einer von ihnen, der Senegalese Lamine Konte, hat die Rolle des Griot folgendermaßen beschrieben:³⁷

37 Zur Funktion des Griot in Afrika vgl. auch C. Klaffke, „Mit jedem Griot stirbt eine Bibliothek“, in: A. u. J. Assmann 1983, 222-230; P. Mbumwe-Samba 1989.

„Zu jener Zeit, in der es praktisch nirgends in Afrika Aufzeichnungen gab, mußte die Aufgabe des Erinnerens und des Nacherzählens der Geschichte einer besonderen Gesellschaftsgruppe übertragen werden. Man glaubte, daß eine erfolgreiche Übermittlung der Geschichte einer musikalischen Unternehmung bedürfe, damit wurde die mündliche Überlieferung den Griots oder Stegreifsängern, dem Stand der Musiker anvertraut. So wurden diese die Bewahrer gemeinsamer Erinnerung der afrikanischen Völker. Griots sind auch Dichter, Schauspieler, Tänzer und Mimen, die alle diese Künste in ihren Darbietungen anwenden“ (*Unesco-Kurier* 8, 1985, S. 7).

Das kulturelle Gedächtnis hat immer seine speziellen Träger. Dazu gehören die Schamanen, Barden, Griots ebenso wie die Priester, Lehrer, Künstler, Schreiber, Gelehrten, Mandarine und wie die Wissensbevollmächtigten alle heißen mögen. Der Außeralltäglichkeit des Sinns, der im kulturellen Gedächtnis bewahrt wird, korrespondiert eine gewisse Alltagsentobtheit und Alltagsentpflichtung seiner spezialisierten Träger. In schriftlosen Gesellschaften hängt die Spezialisierung der Gedächtnisträger von den Anforderungen ab, die an das Gedächtnis gestellt werden. Als höchste Anforderungen gelten diejenigen, die auf wortlautgetreuer Überlieferung bestehen. Hier wird das menschliche Gedächtnis geradezu als „Datenträger“ im Sinne einer Vorform von Schriftlichkeit benutzt. Das Ritual hat ja strikt einer „Vorschrift“ zu folgen, auch wenn diese Vorschrift gar nicht in schriftlicher Form niedergelegt ist. Die Rgyeda sind das bekannteste Beispiel einer Gedächtniskodifikation von Ritualwissen. Der Größe dieser Gedächtnisanforderung und der Verbindlichkeit dieses Wissens entspricht die soziale Führungsstellung der Gedächtnisspezialisten. Die Brahmanen rangieren im indischen Kastensystem vor dem Kschatriya-Adel, dem die Herrscher angehören. In Rwanda werden die Texte, die den 18 Königsritualen zugrunde liegen, von Spezialisten auswendig gelernt, die die höchsten Würdenträger des Reiches bilden. Irrtümer können mit dem Tode bestraft werden. Drei dieser Würdenträger kennen die vollständigen Texte aller 18 Rituale; sie haben sogar an der Göttlichkeit des Herrschers Anteil (Ph. Borgeaud 1988, 13).

Nicht diffus ist die Partizipation am kulturellen Gedächtnis aber noch in einem anderen Sinne. Im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis spricht sich das kulturelle nicht von selbst herum, son-

dem bedarf sorgfältiger Einweisungen. Dadurch kommt eine Kontrolle der Verbreitung zustande, die einerseits auf Pflicht zur Teilhabe dringt und andererseits das Recht auf Teilhabe vorenthält. Um das kulturelle Gedächtnis sind immer mehr oder weniger strikte Grenzen gezogen. Während die einen ihre Kompetenz (oder Zugehörigkeit?) durch förmliche Prüfungen ausweisen (wie z. B. im klassischen China) oder durch Beherrschung einschlägiger Kommunikationsformen unter Beweis stellen müssen (vom Griechischen in der hellenistischen Ökumene, dem Französischen im Europa des 18. Jahrhunderts bis hin zur Reproduktion von Wagner-Opern auf dem hauseigenen Flügel und zur Kenntnis des „Citatenschatzes des deutschen Volkes“ im 19. Jahrhundert), bleiben andere von solchem Wissen ausgeschlossen. Im Judentum und im alten Griechenland sind dies z. B. die Frauen, in der Blütezeit des Bildungsbürgertums die unteren Schichten.

Der Polarität der kollektiven Erinnerung entspricht also in der Zeitdimension die Polarität zwischen Fest und Alltag, und in der Sozialdimension die Polarität zwischen einer wissenssoziologischen Elite, den Spezialisten des kulturellen Gedächtnisses, und der Allgemeinheit der Gruppe. Wie haben wir uns diese Polarität der Erinnerung vorzustellen? Als zwei selbständige Systeme, die – nach dem Muster von Umgangssprache und Hochsprache – nebeneinander existieren und sich gegeneinander abgrenzen, oder, wie Wolfgang Raible vorgeschlagen hat, als Extrempole auf einer Skala mit fließenden Übergängen? Die Frage ist möglicherweise immer nur von Fall zu Fall zu entscheiden. So gibt es zweifellos Kulturen, in denen die kulturelle Erinnerung scharf gegen das kommunikative Gedächtnis abgehoben ist, so daß man geradezu von einer „Bikulturalität“ sprechen kann. Das Alte Ägypten etwa würde in diesem Sinne einzustufen sein (Verf. 1991). Anderen Gesellschaften, zu denen man unsere eigene rechnen wird, wird das Modell der Skalierung besser gerecht. Auch der Gegensatz von Hochsprache und Umgangssprache ist ja keineswegs immer und überall in Form regelrechter Diglossie ausgeprägt; auch hier läßt sich die Polarität in vielen Fällen besser im Bilde von Extrempolen auf einer Skala beschreiben. Darüber hinaus ist allerdings ein gewisses Maß an innerer Abgrenzung zwischen dem einen und dem anderen Erinnerungstyp durch die Assoziation mit dem Festlichen und dem Sakralen gegeben, deren Gegensatz nicht auf einer Skala definiert ist. Mit dieser Einschränkung wollen wir uns das

Skalenmodell zu eigen machen und die Pole folgendermaßen zusammenfassen:

	kommunikatives Gedächtnis	kulturelles Gedächtnis
Inhalt	Geschichtserfahrungen im Rahmen indiv. Biographien	mythische Urgeschichte, Ereignisse in einer absoluten Vergangenheit
Formen	informell, wenig geformt, naturwüchsig, entstehend durch Interaktion, Alltag	gestiftet, hoher Grad an Geformtheit, zeremonielle Kommunikation, Fest
Medien	lebendige Erinnerung in organischen Gedächtnissen, Erfahrungen und Hörensagen	feste Objektivierungen, traditionelle symbolische Kodierung/Inszenierung in Wort, Bild, Tanz usw.
Zeitstruktur	80-100 Jahre, mit der Gegenwart mitwandernder Zeithorizont von 3-4 Generationen	absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit
Träger	unspezifisch, Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft	spezialisierte Traditionsträger

2. Ritus und Fest als primäre Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses

Ohne die Möglichkeit schriftlicher Speicherung hat das identitätssichernde Wissen der Gruppe keinen anderen Ort als das menschliche Gedächtnis. Drei Funktionen müssen erfüllt sein, um seine einheitsstiftenden und handlungsorientierenden – normativen und formativen – Impulse zur Geltung bringen zu können: Speicherung, Abrufung, Mitteilung, oder: poetische Form, rituelle Inszenierung und kollektive Partizipation. Daß poetische Formung vor allem den mnemotechnischen Zweck hat, identitätssicherndes Wissen in haltbare Form zu bringen, darf als bekannt gelten.³⁸ Ebenso vertraut ist uns inzwischen die Tatsache, daß dieses Wissen in der Form einer multimedialen Inszenierung aufgeführt zu werden pflegt, die den sprachlichen Text unablosbar einbettet in Stimme, Körper, Mimik,

38 Vgl. auch hierfür v. a. E. Havelock 1963, der von „preserved communication“ spricht.

Gestik, Tanz, Rhythmus und rituelle Handlung.³⁹ Worauf es mir hier vor allem ankommt, ist der dritte Punkt: die Partizipationsform. Wie gewinnt die Gruppe Anteil am kulturellen Gedächtnis, dessen Pflege ja auch auf dieser Stufe bereits Sache einzelner Spezialisten (Barden, Schamanen, Griots) ist? Die Antwort lautet: durch Zusammenkunft und persönliche Anwesenheit. Anders als durch Dabeisein ist in schriftlosen Kulturen am kulturellen Gedächtnis kein Anteil zu gewinnen. Für solche Zusammenkünfte müssen Anlässe geschaffen werden: die Feste. Feste und Riten sorgen im Regelfall ihrer Wiederkehr für die Vermittlung und Weitergabe des identitätssichernden Wissens und damit für die Reproduktion der kulturellen Identität. Rituelle Wiederholung sichert die Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit. Durch das Fest als primäre Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses gliedert sich die Zeitform schriftloser Gesellschaften in Alltagszeit und Festzeit. In der Festzeit oder „Traumzeit“ der großen Zusammenkünfte weitet sich der Horizont ins Kosmische, in die Zeit der Schöpfung, der Ursprünge und großen Umschwünge, die die Welt in der Urzeit hervorgebracht haben. Die Riten und Mythen umschreiben den Sinn der Wirklichkeit. Ihre sorgfältige Beachtung, Bewahrung und Weitergabe hält – zugleich mit der Identität der Gruppe – die Welt in Gang.

Das kulturelle Gedächtnis erweitert oder ergänzt die Alltagswelt um die andere Dimension der Negationen und Potentialitäten und heilt auf diese Weise die Verkürzungen, die dem Dasein durch den Alltag widerfahren. Durch das kulturelle Gedächtnis gewinnt das menschliche Leben eine Zweidimensionalität oder Zweizeitigkeit, die sich durch alle Stadien der kulturellen Evolution erhält. In schriftlosen Gesellschaften prägt sich die kulturelle Zweizeitigkeit am klarsten aus: im Unterschied zwischen Alltag und Festtag, alltäglicher und zereemonieller Kommunikation. So hat die Antike die Funktion des Festes und der Museen als eine Heilung vom Alltag gedeutet. Platon beschreibt in den *Gesetzen*, wie die kindliche und jugendliche Bildung im späteren Leben wieder zugrunde geht, durch die Mühsal der Alltagsgeschäfte: „Aber da haben nun die Götter aus Mitleid mit dem mühegeplagten Menschengeschlecht uns Pausen zur Erholung von den Mühen eingesetzt. Dies ist die wechselnde Folge der religiösen Feste. Und dazu haben sie den Menschen die Museen und ihren Chor-

39 Vgl. z. B. P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983.