

Jan Assmann

Religion, Staat, Kultur –
Altägypten und der Weg Europas

BLUMENBERG-VORLESUNGEN

Band 5

Jan Assmann

Religion, Staat, Kultur – Altägypten und der Weg Europas

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a large, stylized '4' and a smaller '5' that together form the number 450.

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38951-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83951-1

Für Aleida

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung: Der Weg Europas im kulturellen Gedächtnis	13
1. Zugänge zur Vergangenheit – Geschichte und Gedächtnis	14
<i>Das kulturelle Gedächtnis als Gedächtnistheorie</i> .	20
<i>Das kulturelle Gedächtnis als Kulturtheorie</i>	25
<i>Schrift und Buchdruck</i>	39
2. Begriffsbestimmungen	43
<i>Kultur</i>	43
<i>Staat</i>	44
<i>Religion</i>	45
I Altägypten und die Errungenschaften der „vorachsenzeitlichen“ Welt	49
1. Drei altägyptische Gründungen und ihre Wirkungsgeschichte	54
<i>Staat</i>	54
<i>Schrift</i>	68
<i>Totengericht</i>	76
2. Weltbild	84
<i>Monistische und dualistische Weltbilder</i>	85
<i>Die heliopolitanische Kosmogonie</i>	88
<i>Präexistenz und Transzendenz</i>	92
<i>Der Weltgott</i>	96

II	Israel und die Emanzipation der Religion	107
1.	Die große Wende	107
2.	Die Dekonstruktion des Staates und die Umbuchungen von Recht und Moral	115
3.	Bund	126
4.	Reinheit und Absonderung	128
5.	Glaube und Geschichte	137
6.	Weisheit und Gottesfurcht: Die Theologisierung der Moral	141
7.	Weltbild	151
III	Das Zeitalter des Glaubens	157
1.	„Achsenzeit“ und „Heilsgeschichte“	157
2.	Glauben	163
3.	Gedächtnis	167
4.	Wahrheit	169
IV	Europa	175
1.	Abendländischer Dualismus	175
	<i>Vom monistischen Kosmotheismus zum dualisti-</i> <i>schen Monotheismus. Geschichte der Grenze . . .</i>	175
	<i>Roms heilsgeschichtliche Mission</i>	181
	<i>Zwei Welten – zwei Reiche – „zwei Schwerter“;</i> <i>dual sovereignty</i>	184
2.	Europa als Projekt	188
	<i>Die Klosterbewegung und die Christianisierung</i> <i>Europas: Das erste dezidiert europäische Projekt</i>	189
	<i>Die Universitätsbewegung und die Scholastik . . .</i>	191
3.	Renaissance als europäisches Projekt	195
	<i>Zwei Schismen</i>	195
	<i>Humanismus</i>	201

V	Aufklärung und Moderne. Die Emanzipation der Kultur	219
1.	Umbuchungen des Heiligen	222
	<i>Pantheismus</i>	222
	<i>Kunstreligion</i>	226
	<i>Nationalismus als Ethnotheismus</i>	228
	<i>Das Individuum: Menschenrechte und Menschenpflichten</i>	234
	Schluss	243
	Bibliographie	248
	Abbildungsverzeichnis	271

Vorwort

Das vorliegende Buch ist aus der Vorlesung hervorgegangen, die ich im Rahmen meiner Hans-Blumenberg-Gastprofessur im Februar 2021 gehalten habe. Ich danke dem Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster und seinem Sprecher Professor Dr. Detlef Pollack für die Einladung und meiner Kollegin Professorin Dr. Angelika Lohwasser für Beratung, Betreuung und Durchsicht meines Manuskripts. Die Corona-Pandemie hatte leider eine Durchführung der Professur vor Ort unmöglich gemacht, aber das technische Team in Münster und unser Assistent Dr. Philipp Fraund in Konstanz konnten Vorlesung, Workshop und Meisterklasse in digitaler Form realisieren. Auch ihnen möchte ich herzlich danken. Von den zahlreichen Anregungen dieser Veranstaltungen hat dieses Manuskript sehr profitiert. Dank dem erzwungenen Umstieg auf die Virtualität konnte auch Aleida Assmann an den Veranstaltungen teilnehmen und die Ausarbeitung in Buchform mit ihrer ermutigenden Kritik begleiten. Ihr ist dieses Buch gewidmet.

In der genannten Vorlesung hatte ich den Versuch unternommen, das Bild eines Zusammenhangs zu entwerfen, wie es sich im lebenslangen Umgang mit dem Alten Ägypten in einem Europäer aufgebaut hat. Für eine Vorlesung mag das akzeptabel sein. Hier habe ich aber nun dieses durchaus subjektive Bild zu einem Buch ausgeweitet, wie es von den Blumenberg-Vorlesungen erwartet wird, ohne auch in dieser Form mehr als einen Versuch geben zu wollen, der als solcher gelesen und verstanden werden möchte. Ein Versuch

ist ein Diskussionsangebot, aber keine umfassende monographische Aufarbeitung der in den Blick genommenen Zusammenhänge.

In meinem Versuch, Altägypten, Israel und die europäische Moderne in einer Synthese zusammenfassen, unterlaufe ich bewusst die herrschenden evolutions- und modernisierungstheoretischen Perspektiven, die mit Namen wie Émile Durkheim, Max Weber, Shmuel N. Eisenstadt, Robert N. Bellah, Jürgen Habermas und vielen anderen verbunden sind, ohne mich mit ihnen ausführlich auseinanderzusetzen, was den Rahmen dieses Versuchs gesprengt hätte. Das Modell, das diesem Versuch zugrunde liegt, ist die Idee einer großen Wende, die ich anhand dessen, was ihr vorauslag (Ägypten), über ihre Konzeption (Israel) und ihre epochale Durchsetzung (Europa) bis zu ihrer Nachgeschichte (Moderne) verfolgen möchte. Das klingt nun vielleicht doch wieder nach Fortschritt und Modernisierung. Dabei leitet mich aber die These, dass mit dem Neuen (dem „Zeitalter des Glaubens“), das durch die Wende in die Welt gekommen ist, das Alte nicht verschwindet, sondern als Gegenströmung gegenwärtig bleibt.

In Münster hat Frau Daria Hartmann mit bewundernswürdiger Genauigkeit mein Manuskript lektoriert und von Tipp- und sonstigen Fehlern gereinigt. Ihr gebührt mein ganz besonderer Dank. Herrn Clemens Carl danke ich für seine sorgfältige Betreuung meines Textes im Herder-Verlag.

Konstanz, im August 2021

Jan Assmann

Einleitung: Der Weg Europas im kulturellen Gedächtnis

Den Weg Europas in Ägypten beginnen zu lassen, wäre bis zum Ende des 18. Jh. eine Selbstverständlichkeit gewesen. Die fürstlichen, insbesondere freimaurerischen Landschaftsgärten zum Beispiel, die sich gern als ein Rundgang durch die Kulturgeschichte inszenierten mit antiken Tempeln, chinesischen Pagoden und mittelalterlichen Burgruinen, enthielten oft auch Pyramiden, Sphingen und Obelisken. Mit dieser Einbeziehung Ägyptens in das genealogische Selbstbild Europas war es mit der Entzifferung der Hieroglyphen und der Entstehung einer wissenschaftlichen Ägyptologie im 19. Jh. vorbei. Als die authentischen Quellen lesbar wurden, sprachen sie eine Fremdsprache, die Anschließbarkeit ans Eigene ging verloren, die europäische Suche nach seinen Wurzeln verlagerte sich aufgrund der neuentdeckten indoeuropäischen Sprachverwandtschaft nach Indien oder machte entschlossen bei Griechenland und Israel halt. Wenn ich im Rahmen einer Vorlesung, auf der dieses Buch basiert, den Versuch unternehme, den verschütteten Zugang wieder freizulegen, bedarf das einer Rechtfertigung. Ich gehe dabei nicht als Historiker vor, denn diesen Weg mit den Methoden der Geschichtswissenschaft in den Griff zu bekommen, erforderte ein interdisziplinäres Projekt und eine vielbändige Publikation. Mein Zugang beruht dagegen auf der Theorie des kulturellen Gedächtnisses, die wir, Aleida Assmann und ich, seit 35 Jahren entwickeln und praktizieren, wobei wir uns im größeren Rahmen eines inzwi-

schen zentralen Paradigmas kulturwissenschaftlicher Forschung bewegen.¹

1. Zugänge zur Vergangenheit – Geschichte und Gedächtnis

Die Vergangenheit ist, wie der Name sagt, vergangen, *past*, *passé*, *passato*. Sie ist nicht mehr da, sondern muss gegenwärtig werden. Dafür gibt es zwei Wege: die Historie, die sie anhand von Quellen erforscht, und die Gedächtnisforschung, die die verschiedenen Bilder der Vergangenheit erforscht, soweit sie in kulturellen Ausdrucksformen aller Art greifbar sind. Der Unterschied zwischen dem geschichtswissenschaftlichen und dem kulturwissenschaftlichen, gedächtnisgeschichtlichen Zugang lässt sich auf eine einfache Formel bringen. Der Geschichtswissenschaft geht es um die Vergangenheit als solche, soweit sie aus den Quellen erhebbar wird, der kulturellen Gedächtnisforschung geht es um die Vergangenheit, insofern sie erinnert wird und im Selbstbild vergangener und gegenwärtiger Gesellschaften eine Rolle spielt, also um die je eigene Vergangenheit. Die Unterscheidung und die Legitimität dieser beiden Umgangsformen mit der Vergangenheit, die sich in keiner Weise ausschließen, sondern vielmehr fruchtbar ergänzen, wird dem Ägyptologen vielleicht eher bewusst als dem Alttestamentler oder dem Gräzisten, die sich bei aller historisch-kritischen Methodik im Umgang mit ihren Quellen doch immer auf dem Boden der eigenen, seit Jahrtausenden bewohnten Vergangenheit bewegen, während der Ägyptologe es mit Quellen zu

1 Einen ausgezeichneten Überblick über die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung vermittelt A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*.

tun hat, die Jahrtausende lang unlesbar und kulturellem Vergessen anheimgefallen waren und Einblick in eine Vergangenheit gewähren, die fremder kaum denkbar ist.

Das gilt freilich nur für die Texte, und nicht für die monumentalen Überreste, die nie in Vergessenheit geraten waren und nie aufgehört hatten, die Nachwelt zu faszinieren. So spielt das Alte Ägypten, besonders durch seine seit der römischen Kaiserzeit nach Europa verschleppten Obeliskten und anderen Objekte im europäischen Imaginaire durchaus eine Rolle als Teil der eigenen Vergangenheit. Der Ägyptologe sieht sich also mit zwei verschiedenen Ägypten konfrontiert: dem Ägypten der Geschichte, das er selbstverständlich mit allen zur Verfügung stehenden Methoden der Philologie und Archäologie um seiner selbst willen erforscht, und dem Ägypten als Teil des europäischen Vergangenheitshorizonts, das Gegenstand der gedächtnisgeschichtlichen Forschung ist.

Das Stichwort „Horizont“ ist hier entscheidend. In seinem Buch *Vergangene Zukunft*² führt Reinhart Koselleck die Unterscheidung zwischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ ein. Die Vergangenheit liegt vor uns als unbeschränkter Raum, in dem unsere Erfahrungen verortet sind, die Zukunft erscheint uns in einem nach Maßgabe unseres in der Zeit voranschreitenden Standpunkts und unserer Berechnungs- und Vorstellungsmöglichkeiten begrenzten Horizont. Für die kulturelle Gedächtnisforschung dagegen gilt die Metapher des rahmen- und standpunktbezogenen Horizonts ebenso auch für die Vergangenheit. Ein Vergangenheitshorizont bildet sich nur in dem erinnernden Rückblick auf die als eigene betrachtete Vergangenheit, also im kulturellen Ge-

2 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Kosellecks Theorie und der Modernisierungstheorie im Allgemeinen siehe A. Assmann, *Ist die Zeit aus den Fugen?*

dächtnis einer Gesellschaft. Hier bietet sich die Vergangenheit immer im Rahmen eines Horizonts dar, jenseits dessen sich die fremde, dem eigenen Selbstbild nicht mehr zurechenbare Vergangenheit ins Grenzenlose ausdehnt. Diese Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden in Bezug auf die Vergangenheit muss sich die Geschichtswissenschaft zumindest in idealtypischer Zuspitzung verbieten. Ihr Zugang ist grundsätzlich neutral und wenn nicht wertfrei, dann jedenfalls „identitätsfrei“. So hat es bereits der griechische Satiriker Lukian von Samosata, der im 2. Jh. n. Chr. lebte, gefordert, als er den wahren Geschichtsschreiber als „apolis“ bezeichnete:

So soll also unser Geschichtsschreiber beschaffen sein: furchtlos, unbestechlich, unabhängig, ein Freund der freimütigen Rede und der Wahrheit [...], ein gerechter Richter, allen wohlgesinnt, ohne dabei einer Seite mehr als ihr gebührt zuzubilligen, ein Geschichtsschreiber, der in seinem Werk ein Fremdling und ein Mann ohne Vaterland (*apolis*) ist, unabhängig und keinem König untertan, und der keine Rücksicht darauf nimmt, was der eine oder andere denkt, sondern nur berichtet, was sich zugetragen hat.³

Natürlich ist das ein Ideal, von dem die Geschichtsschreibung auf vielfältigste Weise immer wieder abgewichen ist. Dennoch ist die idealtypische Konstruktion einer strikt objektiven Geschichtsschreibung sinnvoll, denn sie erlaubt es, sie von dem ganz anderen Zugang zur Vergangenheit zu unterscheiden, den das kulturelle Gedächtnis darstellt, das sich im Horizont des Eigenen bewegt.

Dem Gedächtnis geht es immer um *unsere* Geschichte, *unsere* Vergangenheit, wie immer auch dieses „Wir“ im ge-

3 Lukian, *Wie man Geschichte schreiben soll*, 147, 149.

gebenen Fall gedacht ist. Auf kollektiver wie individueller Ebene leistet das Gedächtnis eine Synthese aus Zeit und Selbst. Die Gedächtnistheorie spricht in diesem Zusammenhang von einer „autonoetischen“ Funktion. Autonoesis heißt „Selbsterkenntnis“; das Gedächtnis vermittelt uns ein Vorstellungsbild unserer selbst, und dieses Bild ist, wie der Soziologe Thomas Luckmann einmal feststellte, aus dem Stoff der Zeit gemacht.⁴ Sich in der Zeit orientieren können, heißt zu wissen, wer man ist, und eine diachrone Identität auszubilden. Offenbar braucht der Mensch neben seinem individuellen und sozialen Gedächtnis auch das kulturelle Gedächtnis und die darin vergegenwärtigte Tiefenzeit, um zu wissen, wer er ist und wo er hingehört.

Goethe, der vom Alten Ägypten nichts wissen wollte, bezifferte den Horizont des kulturellen Gedächtnisses Europas auf 3000 Jahre:

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunkeln unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.⁵

Auch Goethe wusste, dass die Geschichte viel weiter zurückreicht. Zu seiner Zeit rechnete man gelegentlich noch nach „anno mundi“, so z. B. Giambattista Vico, bei dem der Trojanische Krieg im Jahre 2800 A. M., also nach damaliger Chronologie ziemlich exakt 3000 Jahre vor Abfassung des *West-östlichen Divans* stattfand. Nicht die allgemeine Menschheitsgeschichte, sondern das kulturelle Gedächtnis des Abendlandes beginnt für Goethe mit der Zeit, in der man traditionell den Trojanischen Krieg und den Exodus

4 T. Luckmann, „Remarks on Personal Identity“, 69.

5 J. Wolfgang von Goethe, *West-östlicher Divan*, 58.

aus Ägypten ansetzte. Diese beiden Ereignisse bildeten die Grenzmarken des europäischen Kulturgedächtnisses. Beides waren Akte der Auswanderung, der Ablösung vom Orient. Die Israeliten wanderten aus Ägypten aus und Aeneas aus Troja in Kleinasien. Denn selbstverständlich blickte man das ganze Mittelalter und bis weit ins 18. Jh. hinein auf den Trojanischen Krieg durch die Brille der Aeneis und nicht der Ilias. Moses und Aeneas, die beiden Auswanderer, waren die Gründungsheroen des Abendlandes.

Das kulturelle Gedächtnis bildet in seinem Rückgriff auf die Vergangenheit nicht nur einen Horizont, sondern auch einen Kanon des Zugehörigen aus. Dazu gehört selbstverständlich die Bibel, Altes und Neues Testament, ebenso wie die griechischen und lateinischen Epiker, Lyriker, Tragiker, Historiker und Philosophen, aber nicht die ägyptischen Pyramidentexte, Totenbücher, Unterweltsbücher usw. Zwischen beiden Beständen verläuft die Grenze zwischen Bildung und Wissen, Erinnerung und Forschung, dem Eigenen und dem Fremden. Dieser Kanon beginnt bei den Griechen mit Homer und Hesiod, und in Israel mit den Propheten Jesaja, Amos und Hosea, also im 8. Jh. v. Chr., nicht ganz zufällig am Beginn der „Achsenzeit“, die der Philosoph Karl Jaspers, der das sich erinnernde „Wir“ auf die zivilisierte Menschheit im Ganzen ausweiten wollte, auch in den anderen noch heute lebendigen Kulturen der Alten Welt, China, Indien und Persien, in einem Zeitfenster zwischen 800 und 200 v. Chr. ansetzte.⁶ Für das kulturelle Gedächtnis beginnt seit dem 19. Jh. der Weg Europas nicht in Ägypten, sondern mit den Griechen und den Israeliten.

6 Vgl. zu dieser Theorie, die sich heute weitgehend allgemein durchgesetzt hat, mein Buch *Achsenzeit*.

Die Gedächtnisgeschichte beruft sich auf die Tatsache, dass das nicht immer so war. Vom Ägypten der Obeliskten, Sphingen, Pyramiden und Mumien war schon die Rede. Dieses Ägypten war nie aus dem europäischen Vergangenheits-horizont herausgefallen. Ägyptens Einbeziehung ins Eigene ging aber noch weiter. Sowohl die Bibel als auch die griechische Kultur führten sich in wesentlichen Punkten auf Ägypten zurück und rechneten sich die ägyptische Vergangenheit als die eigene zu. Den Israeliten wurde eingeschärft, Fremde und Geringe mit Respekt und Verständnis zu behandeln, weil sie doch selbst Fremde und Sklaven in Ägypten gewesen waren,⁷ und den Griechen erzählten Geschichtsschreiber wie Herodot und Hekataios von Abdera (bei Diodor von Sizilien), dass ihre Götter aus Ägypten stammten bzw. dass sie selbst von Ägyptern kolonisiert worden seien. Diese und andere antike Texte gehörten zum Bildungskanon des christlichen Abendlandes und hielten dadurch auch ihr Bild Ägyptens als Teil der eigenen Vergangenheit im europäischen Bewusstsein lebendig. Paradoxerweise führte erst im 19. Jh. gerade die Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion, Lepsius und andere, und die Verwissenschaftlichung der Beschäftigung mit dem Alten Ägypten im Zuge der entstehenden Ägyptologie zu einer grundsätzlichen Verfremdung der ägyptischen Kultur, wobei auch die Entdeckung des indoeuropäischen Sprachzusammenhangs und die entsprechende Verankerung des europäischen Selbstbilds in Indien anstatt in Ägypten eine wichtige Rolle spielte.⁸ Die Umorientierung der europäischen Wurzelsuche, von Ägypten hin zu Griechenland und Indien, bedeutete eine

7 J. Assmann, „For ye know the heart of the stranger“.

8 M. Olender, *Les Langues du Paradis*.

entscheidende Wende im europäischen Kulturgedächtnis.⁹ Zu ihren Pionieren gehören in Deutschland der Altertumsforscher Johann Joachim Winckelmann mit seiner epochemachenden *Geschichte der Kunst des Alterthums*¹⁰ und in England der Indologe William Jones¹¹ mit seiner Entdeckung der indoeuropäischen Sprachverwandtschaft. Die Unterscheidung zwischen der indoeuropäischen und der semitischen Sprachfamilie ist im Laufe des 19. Jh. mit einer Fülle rassistischer Vorurteile und Fehlschlüsse belastet worden, die sich als Gegensatz zwischen dem „Arischen“ und dem „Semitischen“ auf unheilvollste Weise geschichtlich ausgewirkt haben.¹² Diese rassistische und ideologische Ausbeutung sprachgeschichtlicher Befunde sollte man aber den Pionieren nicht zur Last legen.

Das kulturelle Gedächtnis als Gedächtnistheorie

Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses und der sich an der Gedächtnisgeschichte orientierende kulturwissenschaftliche Zugang zur Vergangenheit hat es immer noch schwer, sich neben der Geschichtswissenschaft als eine Methode eigenen Rechts zu behaupten. Daher erscheint es mir sinnvoll, hier

9 E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*; S. L. Marchand, *Down from Olympus*.

10 J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*.

11 William Jones vertritt bereits im Jahr 1786 die These eines gemeinsamen Ursprungs von Sanskrit, Griechisch und Latein sowie ihrer Verwandtschaft mit dem Persischen, Gotischen und Keltischen. Vgl. M. Olender, *Les Langues du Paradis*; M. Bernal, *Black Athena. The Fabrication of Ancient Greece 1785–1985* (die folgenden Bände stehen im Bann einer identitätspolitischen Ideologie und sind wissenschaftlich nicht brauchbar); S. Subrahmanyam, *Europe's India*.

12 Vgl. G. G. Stroumsa, *The Idea of Semitic Monotheism*, 63–84, besonders 72–76.

noch einmal die Geschichte dieses Forschungszweigs zu rekapitulieren. Ich hole dabei etwas weiter aus, denn Begriff und Methode des kulturellen Gedächtnisses spielten auch im Workshop und in der Meisterklasse meiner Blumenberg-Gastprofessur eine Rolle. Das Gedächtnis ist der Sinn, mit dem wir uns in der Zeit orientieren, indem es uns ermöglicht, uns Vergangenes zu vergegenwärtigen und Zukünftiges vorzustellen, und dadurch für uns Gegenwart herstellt. Bis in die 20er-Jahre des 20. Jh. galt das Gedächtnis als ein rein individuelles Phänomen und seine Erforschung als die Sache der Psychologie und Hirnforschung.¹³ Der Erste, der mit expliziter und systematischer Methodik die Grenze zwischen Individuum und Gesellschaft überschritten und die *Sozialität* des Gedächtnisses herausgestellt hat, war der Soziologe Maurice Halbwachs (1877–1945).¹⁴ Der Einzelne für sich allein, so könnte man seine Theorie zusammenfassen, kann kein Gedächtnis ausbilden, ebenso wenig wie ein Selbst- und Zeitbewusstsein. Halbwachs entdeckte die Gedächtnisforschung als ein Thema der Soziologie. Diese Grenzüberschreitung ist bis heute umstritten. Noch immer gibt es Stimmen, die auf der reinen Individualität des Gedächtnisses bestehen und den Begriff eines kollektiven Gedächtnisses ablehnen. Kollektive, so heißt es, können kein Gedächtnis haben, denn sie haben kein Gehirn, kein Bewusstsein, keine

13 Die Pioniere der modernen individual-psychologischen Gedächtnisforschung waren H. Ebbinghaus, *Über das Gedächtnis* und R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*. Zu hirnorganischen Grundlagen und biosozialer Entwicklung des Gedächtnisses siehe D. L. Schacter, *Searching for Memory* und ders., *The Seven Sins of Memory*; H. J. Markowitsch/H. Welzer, *Das autobiographische Gedächtnis*.

14 M. Halbwachs, *La mémoire collective* und ders., *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Siehe A. Becker, *Maurice Halbwachs*.

Seele. Dieses Argument hatte schon Halbwachs' Lehrer Émile Durkheim entkräftet mit seiner Theorie der *représentations collectives*. Niemand wird ernsthaft bestreiten, dass auch das individuelle Bewusstsein erfüllt ist mit gesellschaftlich vermittelten Vorstellungen, Begriffen und eben auch Erinnerungen.

Noch umstrittener ist der Schritt, den wir, auf Halbwachs aufbauend, mit unserer Theorie getan haben, indem wir die Grenze zwischen dem individuell verkörperten Gedächtnis und der Kultur, d. h. den symbolischen Formen der kulturellen Überlieferungen, überschreiten und zeigen wollen, dass wir es auch hier mit einer *Gedächtnisform* zu tun haben. Darin sind wir allerdings keineswegs die Ersten. Gleichzeitig mit Halbwachs, der die Sozialität des Gedächtnisses entdeckte, arbeitete der Kunsthistoriker Aby Warburg an seinem Projekt *Mnemosyne*, bei dem es um die „Kulturalität“ des Gedächtnisses ging. Warburg untersuchte das „Nachleben der Antike“ in der europäischen Kulturgeschichte und nahm dabei den Begriff des kulturellen Gedächtnisses praktisch vorweg, ohne diesen Ausdruck zu verwenden.¹⁵ Auch zwischen Halbwachs und Warburg verläuft die Grenze zwischen dem „kommunikativen“ und dem „kulturellen“ Gedächtnis, zwischen dem Gedächtnis als einem zwar sozial vermittelten, aber individuell verkörperten Komplex von Bewusstseinsinhalten, und dem Gedächtnis als einer kulturellen, in Zeichen, Symbolen, Bildern, Texten und Riten sichtbar gemachten „entkörperten“ bzw. „exkarnierten“¹⁶ Institution. Warburg sprach von „sozialem Gedächtnis“ und dachte dabei an die Kunst und ihre „Pathosformeln“ auf den „Wander-

15 Siehe A. Assmann, *Erinnerungsräume*; C. Ginzburg, „Kunst und soziales Gedächtnis“.

16 A. Assmann, „Exkarnation“.

straßen der Kultur“.¹⁷ Er untersuchte die Verbindungslinien zwischen Bildern, Bildformeln, Themen, kurz: kulturellen Objektivationen und nicht psychologischen Bewusstseinsinhalten. Halbwachs dagegen vermied so weit wie möglich die Bezugnahme auf kulturelle Objektivationen. Hier liegt für ihn eine Grenze, jenseits derer nicht mehr von Gedächtnis, sondern von Tradition, Geschichtsschreibung u. a. gesprochen werden muss. Er bleibt im bewusstseinspsychologischen Rahmen. Die Macht und die Dauer der Erinnerungen kommen nicht aus der Tradition, sondern aus dem Gefühl, dem Zugehörigkeitsbedürfnis der einzelnen zu einer bzw. mehreren Gruppen.

Allerdings hatte aber auch schon Halbwachs mit seinem letzten Buch, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*¹⁸ von 1941, die Grenze zwischen verkörpertem Gedächtnis (*mémoire vécu*) und medial „exkarniertem“ Gedächtnis überschritten, in dem er die zahlreichen christlichen Gedächtnisorte im Palästina des 4. Jh. untersuchte. Seine These war, dass sich weder in Galiläa noch in Jerusalem irgendwelche authentischen Spuren von Jesu Leben und Sterben erhalten haben. Die Bewohner wurden vertrieben, die Stadt Jerusalem zerstört und als Aelia Capitolina völlig neu wiederaufgebaut und besiedelt. Als mit der konstantinischen Wende im frühen 4. Jh. das zur Staatskirche aufgestiegene Christentum dieser Vergangenheit mit ihren Erinnerungsspuren und heiligen Stätten dringend bedurfte, fanden die Kirche und das entstehende Pilgertum kaum An-

17 D. McEwan (Hrsg.), „Wanderstraßen der Kultur“.

18 M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*. Eine deutsche Übersetzung hat S. Egger 2003 unter dem etwas irreführenden Titel *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* vorgelegt. Eine kritische Neuauflage erschien 2008 von M. Jaisson et al.

haltspunkte und mussten die heilige Topographie weitestgehend erfinden. Hier wird nun der Begriff des „kollektiven Gedächtnisses“ in einem ganz anderen Sinne verstanden als in den *Cadres sociaux de la mémoire*: Es geht nicht mehr um das individuelle Gedächtnis in seiner sozialen Bedingtheit, sondern hier ist es nun wirklich ein Kollektiv, die frühe Kirche, das sich aus theologischen Motiven auf eine bestimmte Erinnerung festlegt und diese Erinnerung topographisch und monumental fixiert. In diesem Buch kann Halbwachs zweierlei zeigen: einerseits die Rekonstruiertheit der christlichen Gedächtnistopographie, andererseits die Bezogenheit dieser Erinnerungslandschaft auf die Brennpunkte einer sich verändernden theologischen Semantik.¹⁹ Ohne den Ausdruck zu verwenden, ist hier Halbwachs ganz nahe bei dem, was wir das kulturelle Gedächtnis nennen. Die frühe Kirche, die im Heiligen Land kein lebendiges Gedächtnis an die genauen Orte von Jesu Leben und Wirken mehr vorfand, „machte“ sich ein Gedächtnis durch die Installation von Gedächtniszeichen.

In diesem Buch, das weitgehend unbeachtet geblieben war, befreite sich Halbwachs von der harten Grenze, die er zwischen *mémoire*, als dem in lebendigen Individuen verkörperten Gedächtnis, und *tradition* gezogen hatte, und erkannte praktisch auch kulturelle Objektivationen als eine Gedächtnisform an, ohne diesen Schritt freilich explizit zu vollziehen. Eben dies holen wir, auf Halbwachs aufbauend,

19 Diese Rekonstruktion ist in großem Umfang geprägt von den Sinnbedürfnissen der Ostertheologie, die sich an Jerusalem und die Spuren von Jesu letzten Lebenstagen heftete. Erst wurde Jerusalem topographisch erschlossen und mit einem dichten Netz von Erinnerungsorten überzogen; erst später weitete sich dieses Netz auch auf Galiläa aus, wo Jesus immerhin sein ganzes Leben, bis auf die letzte Woche, verbracht hatte.

mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses nach. Nach unserem Verständnis sind Traditionen eine Gedächtnisform, aber das kulturelle Gedächtnis lässt sich nicht auf Tradition reduzieren. Der Begriff der Tradition berücksichtigt nicht die Dynamik, die in dem Entstehen und Verschwinden von Traditionen lebendig ist. Das ist dieselbe Dynamik von Erinnern und Vergessen wie im individuellen und kommunikativen Gedächtnis. Was wir Gedächtnis nennen, gibt es nur, erstens weil es Menschen mit einer entsprechenden hirnpfysiologischen Ausstattung gibt, zweitens weil diese Menschen in Gruppen und drittens weil sie in Kulturen leben. Eins setzt das andere voraus, nur in diesen drei Dimensionen, der personalen, sozialen und kulturellen, ist das Gedächtnis adäquat zu beschreiben.

Das kulturelle Gedächtnis als Kulturtheorie

Der Mensch lebt immer schon, soweit wir ihn zurückverfolgen können, in einer von Gedächtniszeichen erfüllten Welt, die umso reicher und komplexer wird, je größer und komplexer die Gruppen, Gemeinschaften und Gesellschaften werden, in denen er lebt. Diese Merkzeichen erschließen, symbolisieren, vergegenwärtigen ihm die „Welt“, in die seine „Umwelt“ eingebettet ist, und machen ihn zu einem Wesen, das, in Nietzsches Worten, nicht wie die Tiere „an den Pflock des Augenblicks angebunden“²⁰ ist, sondern sich flexibel in größeren Zusammenhängen zu orientieren und sogar über den eigenen Tod hinaus zu denken imstande ist. Diese Welt von Merkzeichen können wir „Kultur“ nennen und wir können sie sogar als eine „Mnemotechnik“ verstehen, insofern

20 F. Nietzsche, „Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“, 211.

sie darauf angelegt ist, der geistigen Innen- und Zwischenwelt Stabilität und Permanenz zu verleihen und sie der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Dinge zu entreißen.

Der Drang zur Stabilisierung manifestiert sich in der Dingwelt, mit der sich die Menschen umgeben, als Wille zur Form. Die Formenwelt der Werkzeuge und Waffen, Geräte, Keramik, Bilder und Bauten, die als materielle Spuren menschlicher Tätigkeit sich über Jahrtausende und Jahrhunderttausende zurückverfolgen lassen, ist von einer strikten Regelmäßigkeit durchwaltet, die sie nicht anders als die Formenwelt der Natur einer morphologischen Analyse zugänglich und das einzelne Objekt in seiner zeitlichen und räumlichen Zugehörigkeit bestimmbar macht.²¹ Die Bestimmbarkeit des Objekts verdankt sich seiner morphologischen Prägnanz, und diese ist wiederum Ausdruck jenes Willens zur Form, den wir als Ausdruck einer Gedächtnisleistung oder Traditionsbildung bestimmt haben. Die Form wird nicht immer wieder neu erfunden, sondern steht in einer Tradition, die sie voraussetzt und aufnimmt, auch dort, wo sie sie willentlich verändert und abwandelt. Wäre es anders, gäbe es keine Ur- und Frühgeschichte, deren morpho-chronologische Methodologie sich in alle anderen Kulturwissenschaften hinein fortsetzt, die es mit späteren und komplexeren Formenwelten zu tun haben. Altertums-, Kunst-, Musik-, Literaturwissenschaften usw. spiegeln in ihrer Methodologie die morphologische Prägnanz der Kultur, die auf ihre Gedächtnisförmigkeit verweist, auf ihren Aspekt einer Mnemotechnik, durch den sich die spezifischen Merkmale der Zeit und des Raumes, des individuellen und des kollektiven Stils unverkennbar in das Objekt einschreiben.

21 G. Kubler, *The Shape of Time*.