

## 2. Im Schatten der Identitätsfabrik

---

Zwei Jahre nachdem Friedrich Nietzsche die »Zersplitterung und Zerfaserung aller Fundamente« attestierte (Nietzsche 2009:87, Orig. 1874) wurde im Jahr 1876 auf der Berliner Museumsinsel die Nationalgalerie in Anwesenheit des Kaisers feierlich eröffnet (Maaz 2001:50). Unter dem Eindruck gesellschaftlicher Umbrüche und der politischen Neuordnung Deutschlands begann die Suche nach neuen fundierenden Narrativen und neuen Vergangenheiten, die eine erneute Gründung in anderen Zeitschichten versprachen. Museum, Nation, Kulturerbe – diese Triade, die sich im 19. Jahrhundert von Frankreich ausgehend in ganz Europa ausbreitete (Savoy 2018:30), veranschaulicht, dass den Institutionen der Kunstverklärung bei der Imagination neuer Vergangenheiten eine wichtige Rolle zukam (Anderson 2016:178ff., Orig. 1983).<sup>1</sup> Der prospektive Charakter der nationalaffirmativen Vergangenheitskonstruktion der Museen zeigt sich auch darin, dass mit dem Bau der Nationalgalerie bereits sechs Jahre vor der Reichsgründung begonnen wurde. So kam es, dass sich die Einheit der Deutschen zuerst im Museum vollzog (Schuster 2001:6).

Die nationale Aneignung von Kunstobjekten (Kulturerbe) stellt ein anschauliches Beispiel einer vergangenheitsbezogenen Konstruktion kollektiver Selbstbilder und deren Verräumlichung dar. Damit sind explizit und implizit Schlüsselbegriffe dieser Arbeit benannt. Im Folgenden soll deshalb geklärt werden, was unter den Begriffen »Museum« und »Kollektiv« verstanden wird und welche Bedeutung den Akten des Erinnerns und des Erbens zukommt. Obwohl das Pathos und die nationale Geschlossenheit der einstigen musealen Selbst-Inszenierungen heutzutage oft problematisiert werden (Meyer/Savoy 2014), bilden Museen weiterhin geeignete Kontexte, innerhalb derer verschiedene kollektive Selbstbilder analysiert werden können. Dadurch wird allerdings eine Akzentverschiebung in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit nötig. Zunächst muss in diesem Kapitel betont werden, dass Museen nicht als kanonischer Ausdruck *einer* Gesellschaft hypostasiert werden sollen. Der Gegenstand dieser Arbeit liegt vielmehr in den un-

---

1 Auf den allgemeinen Zusammenhang zwischen Modernisierung und Musealisierung hat zudem Herman Lübbe nachdrücklich hingewiesen (Lübbe 2005).

terschiedlichen Rezeptionen dieser kulturellen Artefakte. Museen bilden damit die Infrastruktur und den Anlass der zumeist konflikthaften Gespräche, in denen verschiedene Kollektivierungsdiskurse rekonstruierbar werden. Der Untersuchungsgegenstand verlagert sich so vom Kanon zum Konflikt.

Ausgehend von dieser Spezifizierung wird geklärt, was unter dem Begriff des Kollektivs verstanden wird und welche Rolle dabei Prozesse des Erinnerns und des Erbens spielen. Kollektive werden als diskursive Tatbestände verstanden, die aufgrund ähnlicher Formen der Selbst- und Weltbeschreibung durch empirische Binnenanalysen rekonstruiert werden können (Straub 1998). Um dem prozessualen Charakter dieser Konstrukte gerecht zu werden, wird anstelle des Begriffs ›Kollektiv‹ eher von ›Kollektivierung‹ gesprochen. Da der empirische Zugang zur Analyse dieser vergemeinschaftenden Prozesse auf diskursiver Ebene erfolgt, verwende ich schließlich den Begriff ›Kollektivierungsdiskurs‹. Gemeint sind damit keine festen Einheiten, sondern stets Prozessstrukturen der Vereinheitlichung. Da die Strukturen der verschiedenen Selbst- und Weltbeschreibungen, anhand derer die Kollektivierungsdiskurse rekonstruiert werden, immer gegenstandsbezogen sind, verfügen diese somit lediglich über eine »partielle Gleichheit« (Straub 2004:298).

Die Formierung der Kollektivierungsdiskurse kann über die (partielle) Gleichheit der relevant gemachten Vergangenheitsbezüge nachgezeichnet werden. Die Akte des Erinnerns sind dabei doppelt produktiv. Einerseits stellen sie überhaupt erst Vergangenheit her. Andererseits bindet sich so auch die Gemeinschaft derer, die Vergangenheit auf ähnliche Weise thematisieren, (temporär) aneinander. Erinnern ist damit nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, sondern Gesellschaft auch immer eine Funktion des Erinnerns (Assmann 2002). Neben der Sozialität des individuellen Erinnerns kann deshalb auch von einer Sozialisation durch Erinnern gesprochen werden. Unter Erben wiederum verstehe ich eine Modalität des Erinnerns, die stärker ortsbezogen ist. Mit dieser Akzentuierung kann dann die räumliche Anverwandlung der Museumsbauten besser analysiert werden. Denn so wie durch gemeinschaftliches Kommemorieren Vergangenheit immer wieder neu und anders hervorgebracht wird, so wird durch die verschiedenen »Beschwörungen« (Derrida 2016, Orig. 1995) eines baukulturellen Erbes an einem *Ort* dieses überhaupt erst in seiner spezifischen *räumlichen* Bedeutung hergestellt und modifiziert.

Um im Folgenden den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit zu präzisieren (Kap. 2.1), zu klären, was unter dem Begriff Kollektivierungsdiskurs verstanden wird (Kap. 2.2), die vergemeinschaftende Dimension des Erinnerns zu betonen (Kap. 2.3) und schließlich die raumkonstitutive Dimension des Erbens darzustellen (Kap. 2.4), ist es hilfreich, zum Museumstempel der Nationalgalerie zurückzukehren.

## 2.1. Vom Kanon zum Konflikt

Nähert man sich vom Lustgarten der Berliner Museumsinsel, so überragt die Tempelarchitektur der Alten Nationalgalerie das geschichtsträchtige Ensemble. Einem Podiumstempel gleich, verleiht das Bauwerk der Anlage den Charakter römischer Kaiserforen. Die dorischen Kolonnaden und das Reiterstandbild König Friedrich Wilhelms des IV., welches die Freitreppe vor dem Gebäude dominiert, unterstreichen diesen Eindruck noch (von Buttlar 2010:11f.). Mit den in Gold gefassten Namen, an der Fassade der Nationalgalerie, werden jedoch keine antiken Potentaten gewürdigt; vielmehr sind es die Namen deutscher Künstler, die so in den Stand von Heroen gehoben werden. Im Giebelfeld des Gebäudes verteilt die Nationalallegorie Germania Ehrenkränze an die Künstler zu ihrer Linken (Maaz 2001:97). Jedoch sind die antiken Lorbeerkränze nun durch deutsche Eichenkränze ersetzt. Die Inschrift »Der Deutschen Kunst« unterhalb des Tympanons macht zudem die nationalaffirmative Funktion des Gebäudes weithin sichtbar. Indem der Tempelbau die antike Formensprache für die pathetische Inszenierung der deutschen Kunst nutzt, kann er als idealtypischer Fall der Kunstverklärung im Dienst nationaler Identitätsstiftung angesehen werden.<sup>2</sup>

Ungeachtet dessen, dass der Museumsbau bereits 1866 begonnen und erst 1876 in Anwesenheit des Kaisers eröffnet wurde (Maaz 2001:50), ist die Widmung an der Fassade mit den römischen Ziffern MDCCCLXXI versehen. Dass das Jahr des Sieges über Frankreich, 1871, akzentuiert wird, verdeutlicht, dass es hier nicht um eine chronologische Bestimmung der Bauzeit geht, sondern vielmehr um die feierliche Erinnerung an die Gründung des Deutschen Kaiserreiches. Die Affirmation der Nation vollzog sich im Glanze ihrer militärischen Triumphe und in scharfer Abgrenzung zu ihren Feinden. Da das nationalstaatliche Projekt mit der Reichsgründung verwirklicht war, musste die Gegenwart der Nation nun mit einer Vergangenheit versehen werden, die über die Heroisierung von Gründerfiguren geschaffen und über Denkmäler und Gedenkfeiern repräsentiert wurde (Giesen 1999:213). Die Erinnerung hat damit appellativen und fundierenden Charakter. Bei der Konsolidierung der neuen politischen und gesellschaftlichen Formation fiel den Museen dieser Zeit eine entscheidende Rolle zu. Die zahlreichen heroischen Inszenierungen, die wie im Falle des Militärgeschichtlichen Museums in Dresden oft unmittelbar aus den Reparationszahlungen Frankreichs finanziert wurden (von Loh 2012:97), sind auch Ausdruck der heroischen Kollektivierungsdiskurse des späten 19. Jahrhunderts. Der selektive Rückgriff und die Akzentuierung historischer Bezugspunkte folgen dabei der für die Konstruktion kollektiver Selbstbilder so wichtigen Mne-

2 Dass dieses nationale Pathos immer auch Produkt eines transnationalen Ideen- und Wissensaustausch war, zeigen Bénédicte Savoy und Sabine Skott anhand verschiedener europäischer Einflüsse auf die Museumsarchitektur des Puschkin-Museums in Moskau (2014).

motechnik der Kanonisierung (Assmann 1997:103ff.; 1999a:27ff.). Insbesondere für die beschriebene Zeit der Reichsgründung stellt die Institution des Nationalmuseums einen bedeutenden »Rahmen der Kanonisierung« dar (Assmann 1999a:31). Die Auswahl dessen, was als Teil der eigenen Geschichte vereinnahmt und als erinnerungswürdig erachtet wird, kodifiziert und kanonisiert so »das Selbstbild einer Gesellschaft im Medium der Monumente, der Bilder, der Objekte und Inschriften« (ebd.).

Der Tempelbau der Nationalgalerie, der in rotem Sandstein nach Plänen Friedrich August Stülers von Johann Heinrich Strack ausgeführt wurde, verbindet die klassische Formensprache korinthischer Säulen und die mit Akroteren geschmückten Giebel mit einer christlich anmutenden Apsis. Die Verbindung der eigentlich »unvereinbaren Stile« (Maaz 2001:52) der griechisch-römische Antike und des christlichen Mittelalters versieht die eigene Gegenwart so mit einer würdigen Vergangenheit. Die Auswahl der Epochen, die in die Konstruktion der eigenen Geschichte einbezogen werden, steht auch hier im Dienst der Gegenwart. Die so sichtbar gemachte Geschichte ist dann nicht das Gegenbild der Gegenwart, sondern wird zu deren Fundament (Assmann 1999a:31). Die jeweils ausgewählten Aspekte der Vergangenheit werden zum kanonischen Maß aller Dinge. Sie werden »sakralisiert« und somit zu »letztinstanzlicher Hochverbindlichkeit« gesteigert (a.a.O. 27). In diesem Sinne handelt es sich bei der Kanonisierung »um die Norm der Norm, um Fundierung, Letztbegründung, Wertbezug, d.h. um ein ›heiliges Prinzip‹« (Assmann 1997:118). Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Tempelarchitektur der Nationalgalerie nicht zufällig, sondern als »Symbol des säkularen Heiligen« der Nation (Assmann 1999a:31).

Gerade im Modus der Kunstverklärung konnte die Sehnsucht nach der Nation im 19. Jahrhundert zu einem »säkularisierten Erlösermotiv« (Giesen/Junge 1991:303) werden. Der Museumstempel der Nationalgalerie steht somit im Dienst nationaler Identitätsbildung. Um diesen Aspekt hervorzuheben, haben Gottfried Korff und Martin Roth im Kontext historischer Museen von »Identitätsfabriken« gesprochen (1990). Aber gerade weil die apoletischen Inszenierungen nationalchauvinistischer Überlegenheit heutzutage oft eher befremdlich wirken, erscheint auch der statische Begriff »Identitätsfabrik« anachronistisch. Der damit suggerierte Sinnmonismus wird vor dem Hintergrund aktueller Debatten in der Museologie zunehmend haltlos. Insbesondere die problematische Triade Museum, Nation, Kulturbesitz und die damit verbundene »materielle Aneignung« von Kunstobjekten (Savoy 2018:22) sollen zugunsten einer notwendigen Polyphonie der Stimmen überwunden werden (a.a.O. 57). Museen sind deshalb heutzutage Orte, an denen Identitätsbilder hinterfragt werden (Lorenz/Ulrich 2018:30). Die Vorstellung von historischen Museen als einem allseits verbindlichen (nationalen) Kanon erscheint unter den Bedingungen der Moderne (Kap. 1) zunehmend fragwürdig. Zwar thematisieren auch Korff und Roth eine zunehmende Bedeutungsvielfalt durch kul-

Abbildung 3: Das Reiterstandbild König Friedrich Wilhelm des IV. steht im Kreuzungspunkt der Erschließungsachsen des Neuen Museums (mittig) und der Alten Nationalgalerie (rechts).



turelle Variabilität und die subjektive Erlebnisweise der Betrachtenden (Korff/Roth 1990:22f), allerdings wird dies als Teil von Massenkultur und Popularisierung eher kulturpessimistisch dramatisiert. Die Autoren stellen sich deshalb weiterhin die Frage nach dem verbindlichen »Anschauungskanon unserer Tage« (a.a.O. 30) und halten damit implizit an einer Perspektive auf Museen fest, aus der diese lediglich Repräsentationen einer dominanten (meist nationalen) Erinnerung darstellen.

Aber auch in aktuelleren Texten werden Museen oft implizit zu einem Kanon hypostasiert; etwa, wenn diese als »Repräsentations- und Identitätsort«, als »kulturelle Objektivation par excellence« und »maßgebliche Erinnerungsfigur« beschrieben werden, anhand derer (angeblich) »das kulturelle Gedächtnis einer Gesellschaft beobacht- und analysierbar ist« (Pieper 2010:195, Herv. JK). Der Begriff »Erinnerungsfigur« ist von Jan Assmann entlehnt. Durch dessen teilweise verkürzte Rezeption der Theorie Maurice Halbwachs' (Voigt 2014), wird damit die verhängnisvolle Vorstellung von *einem* unvermittelten Erinnerungsbestand reproduziert.<sup>3</sup> Aus der

3 Frank Voigt hat dargelegt, dass ein Problem der assmannschen Lesart der Theorie Halbwachs' darin besteht, dass der Begriff des »Erinnerungsbilds« Halbwachs zugeordnet wird, obwohl sich dieser in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Bergson davon in deutlichen Worten abgrenzt (Voigt 2014).

problematischen Idee »unvermittelter Erfahrung« (Voigt 2014:259), wie sie das »Erinnerungsbild« suggeriert, wird bei Assmann so die nicht weniger problematische Vorstellung »gesellschaftlich verbindliche[r]« Erinnerungsfiguren (1997:38).

Die Rede von der Identitätsfabrik, in der ein verbindliches Selbstbild kanonisiert wird, erscheint nunmehr jedoch selbst aus der Zeit gefallen. So wie der Hardwarekapitalismus der schweren Moderne die Arbeiter und Fabriken fest an den Boden band und durch den Softwarekapitalismus der flüchtigen Moderne in Bewegung versetzt wurde (Kap. 1.4), so dynamisieren sich auch die Museen und das, was sie für unterschiedliche Personengruppen bedeuten. Die Produktionsstätten nationaler Identität werden schließlich zu Schauplätzen konkurrierender Wirklichkeits- und Geschichtsdeutungen. Im Schatten der »Identitätsfabriken« von einst, die zunehmend ihre Fraglosigkeit verlieren, formieren sich verschiedene Kollektive, die die Geschichte der Museen je unterschiedlich auslegen und die konkreten Orte und ihre Architektur auf verschiedene Art sinnhaft deuten. Indem die nationalaffirmativen Museen des 19. Jahrhunderts problematisiert werden, können sich so auch andere Kollektivierungsdiskurse artikulieren. Der heroische Kollektivierungsdiskurs, der eine Fundierung und Bindung des Kollektivs durch den Appell an eine kanonisch verklärte Vergangenheit vollzieht, bleibt dabei eine mögliche, jedoch keinesfalls die einzige Form der Selbstthematierung. *Annäherung* und Bindung können ebenso durch die *gemeinsame* Forderung nach *Abkehr* von der Vergangenheit hergestellt werden. Mit der Vielzahl verschiedener Formen möglicher Vergangenheitsbezüge verlagert sich schließlich der Gegenstand dieser Untersuchung von einer Analyse der Museen als einem (hegemonialen) Rahmen der Kanonisierung hin zu einer Analyse von Museen als diskursiven Arenen, in denen verschiedene synchrone Deutungen der Vergangenheit und Identitätspostulate in Konflikt geraten.

Aus dieser Verlagerung des Untersuchungsgegenstandes ergeben sich methodische und sozialtheoretische Implikationen, auf die im dritten Kapitel dieser Arbeit noch genauer eingegangen wird. Mit der Akzentuierung konkurrierender Vergangenheitsbezüge und deren Verräumlichung gerät nunmehr auch die Frage nach der Imagination verschiedener kollektiver Selbstbilder in den Blick. Im Folgenden ist es deshalb erforderlich, zu einer Arbeitsdefinition des zentralen Begriffes »Kollektiv« zu kommen, um dadurch zu klären, was unter Kollektivierungsdiskursen im Verständnis dieser Arbeit gemeint ist. Diese unverzichtbaren Koordinaten und Orientierungspunkte dienen dazu, sich im weiten Feld der sozial- und kulturwissenschaftlichen Identitätsforschung zurechtzufinden. Auch dafür lohnt es sich, noch einen weiteren Moment in der Alten Nationalgalerie zu verbleiben.

## 2.2. Vom Kollektiv zu den Kollektivierungsdiskursen

Dass die Imagination einer Deutschen Nation das Produkt kultureller Arbeit ist und die Museen jener Zeit zu wichtigen Produktionsstätten wurden, zeigt sich auch darin, dass mit dem Bau der Nationalgalerie bereits 1865 die politische Entität der Nation antizipiert wurde. Die »sehnsüchtig erhoffte Einheit der Deutschen« fand also »zuerst im Museum statt« (Schuster 2001:6). Die kanonische Kunstverklärung ist somit keineswegs nur ein retrospektiver Blick in die Vergangenheit, sondern verfügt auch über eine prospektive Dimension, indem sie »nicht nur feststellt, was ist, sondern vorschreibt, was sein soll.« (Assmann 1997:112). Anhand der Tatsache, dass die politische Einheit der Deutschen Nation zum Zeitpunkt des Baus der Nationalgalerie noch nicht verwirklicht war, lässt sich ein allgemeiner Zusammenhang der Konstruktion kollektiver Selbstbilder veranschaulichen.

Wie Jürgen Straub im Zusammenhang personaler Identität formuliert, sei Identität nichts Gegebenes, sondern eine Aufgabe, die sich immer wieder neu stelle (Straub 2016:163). Trotz der Gefahr vorschneller (und falscher) Übertragungen zwischen personeller und kollektiver Identität lässt sich doch zumindest in diesem Punkt eine Analogie aufzeigen. Denn auch die Imagination der Nation (Anderson 2016) wird gerade deshalb notwendig, weil sie nie *fraglos gegeben* ist. Ebenso sieht der Kulturosoziologe Bernhard Giesen in der »Unvollkommenheit der Verwirklichung von kollektiver Identität« deren »konstitutive Funktion für soziale Prozesse.« Kollektive Identität werde damit ebenso wie Fairness oder Wahrheit, Legitimität oder Unabhängigkeit zu einer »notwendigen Illusion« (Giesen 1999:117f). Auch im Zusammenhang kollektiver Identität lässt sich argumentieren, dass sich gerade aus dem Fehlen eines natürlich Gegebenen die Aufgabe der Naturalisierung ergibt. Die Notwendigkeit dieser Illusion lässt sich in Anlehnung an die anthropologische Philosophie vereinfachend so formulieren: Gerade *weil* es keine *natürliche Gestalt* menschlichen Zusammenlebens gibt, ergibt sich ein *natürlicher Zwang zur Gestaltung*. Für Heidrun Friese und Aleida Assmann besteht demnach »die wichtigste Strategie, bestimmte Werte oder Grenzen als unverrückbar erscheinen zu lassen, darin [...], sie als »Natur«, als objektiv, unverfügbar und unzugänglich darzustellen, um sie damit persönlicher Entscheidbarkeit und politischer Veränderbarkeit zu entziehen.« Neben der Relevanz der Naturalisierung weisen die Autorinnen auch darauf hin, dass diese »essentialistische Objektivierung« und ihre »verbalen und symbolischen Strategien« im Hinblick auf ihre diskursive Konstruktion analysiert werden können (Assmann/Friese 1998:12).

All diesen Auffassungen liegt somit die geteilte Annahme zugrunde, dass Kollektive nichts fraglos Gegebenes sind, sondern sich immer im Werden befinden. Auch Christian von Scheve macht dies deutlich, indem er den Prozesscharakter sozialer Kollektive besonders betont.



»[T]he concept developed here conceives of collectives as specific though fragile and transient episodes of dynamic stabilization in the reciprocal affections and relational self-understandings of actors involved in these formations. Because of the situational nature of affect, social collectives are therefore more expediently conceptualized and analyzed as constantly ›in the making‹ rather than as ›substantial social formations.« (von Scheve 2019:267).

Kollektive bedürfen der konstanten Arbeit dynamischer Stabilisierung. Sie sind immer gemachte und nie substanzial gegebene soziale Formationen. Von Scheve hebt insbesondere den situationsspezifischen, ephemeren Charakter dieser Kollektive hervor. »Groups, organizations, crowds, communities, and other formations may thus transiently *become* social collectives under certain circumstances and for a certain time.« (Ebd.). Zunächst lässt sich somit feststellen, dass aufgrund fragiler und immer nur vorübergehender Episoden dynamischer Stabilisierung Kollektive nicht als feste *Einheiten*, sondern als anhaltender Prozess der (partiellen) *Ver-einheitlichung* zu verstehen sind. Dieser Einschätzung folge ich auch im Kontext dieser Arbeit, weshalb weniger von Kollektiven, sondern eher von Kollektivierung gesprochen wird. Auch Jürgen Straub betont den Aspekt der zeitlich begrenzten, dynamischen Stabilisierung. Mit dem Begriff ›Kollektive Identität‹ bezeichnet er die jeweiligen Formationsregeln, durch die vorübergehend kollektive Einheit hergestellt wird.

»[D]ie Frage nach einer beliebigen kollektiven Identität [ist] zuallererst eine Frage nach der Konstitution des betreffenden Kollektives selbst: Welche Personen werden von wem und auf welche Weise ›aneinandergerückt‹ und ›zusammengebunden‹, unter bestimmten Gesichtspunkten als Einheit aufgefasst, indem ihnen bestimmte gemeinsame Merkmale und Bindungen zugeschrieben werden?« (Straub 1998:98).

Mit kollektiver Identität sind also keine festen Einheiten, sondern Prozessstrukturen gemeint, mittels derer die für die Konstitution eines Kollektivs entscheidende Arbeit des Aneinanderrückens und Zusammenbindens vollzogen wird.

»Der Ausdruck der kollektiven Identität stellt eine Chiffre für dasjenige dar, was bestimmte Personen in der einen oder anderen Weise *miteinander verbindet*, diese also erst zu einem Kollektiv *macht*, dessen Angehörige zumindest streckenweise einheitlich charakterisiert werden können, weil sie *sich selbst (in gewisser Hinsicht) einheitlich verhalten* und sich *selbst einheitlich beschreiben*.« (Straub 2004:300, Herv. im Orig.).

Die Rede von ›kollektiver Identität‹ ist lediglich »unter bestimmten Gesichtspunkten« und immer nur »streckenweise« gerechtfertigt. Kollektive sind somit nicht nur zeitlich, sondern auch inhaltlich begrenzt. Keineswegs wird eine vollständi-



ge Gleichheit der Personen eines Kollektivs unterstellt, sondern immer nur »partielle Gleichheit« im Hinblick auf zu »spezifizierende Gemeinsamkeit im praktischen Selbst- und Weltverhältnis« einzelner Personen (Straub 2004:298f.). Worin diese jeweils bestehen, bedarf stets der empirischen Klärung, wobei es insbesondere die »*konsensfähigen und konjunktiven Selbst- und Weltbeschreibungen*« sind, mit denen die Unterstellung einer kollektiven Identität begründbar wird (Straub 2004:299f., Herv. JK). Kollektive, so möchte ich daraus folgern, sind immer das Resultat einer Wenn-dann-Konstruktion. Erst *wenn* einheitliche Selbst- und Weltbeschreibungen in Bezug auf thematisch und zeitlich begrenzte Zusammenhänge empirisch rekonstruiert werden können, *dann* kann von »kollektiven Identitäten« in wissenschaftlicher Hinsicht gesprochen werden (Straub 2004:300). *Wenn* Personen in ihren Beschreibungen – etwa der Architektur des Neuen Museums oder des Militärgeschichtlichen Museums – übereinkommen (konsensfähig) und sich durch diese Deutungen auch untereinander verbinden (konjunktiv) und sich darin von anderen abgrenzen, *dann* ist es empirisch gerechtfertigt, von einem Kollektiv zu sprechen.

Christian von Scheve betont eher die »situational nature of affect« im Moment der Kollektivierung, womit er sich eher für die Situationsspezifität der »Episoden dynamischer Stabilisierung« (von Scheve 2019:267), etwa von Publika bei Großveranstaltungen, interessiert. Jürgen Straub hingegen hebt die diskursiven Konstruktionsleistungen der Kollektivierung hervor, wenn er darauf hinweist, dass kollektive Identitäten vor allem »kommunikative Konstrukte« und »diskursive Tatbestände« darstellen (Straub 1998:104). Dies bleibt jedoch in erster Linie eine Frage des methodischen Zugangs, der sich aus dem jeweiligen empirischen Erkenntnisinteresse ergibt. Da im Kontext dieser Arbeit der analytische Zugriff auf der Ebene von Diskursen erfolgt, soll im Folgenden anstelle von kollektiver Identität der Begriff »Kollektivierungsdiskurs« verwendet werden. Mit der Betonung der »empirisch-rekonstruktiven Binnenanalysen« (Straub 1998:104) ist auch gesagt, dass die Erforschung dieser Diskurse nicht durch normierende Zuschreibung erfolgen darf (a.a.O. 98). Zuschreibungen im Sinne einer deutschen oder französischen Identität würden so hinter die Annahme der Prozessualität von Kollektiven zurückfallen und die (falsche) Idee einer »substantial social formation« (von Scheve 2019:267) erneut einführen. Mit der begrifflichen Präzisierung wird also deutlich, dass Kollektivierungsdiskurse immer nur anhand spezifischer Selbst- und Weltbeschreibungen rekonstruiert werden können. Diese Beschreibungen sind auch deshalb immer den Stimmen des Diskurses zu entnehmen, da durch normierende Zuschreibung eventuell relevante Raumbezüge für die Analyse verloren gingen (Kap. 4). Lassen sich allerdings im Hinblick auf thematisch begrenzte Gegenstände einheitliche Formationsregeln der Kollektivierung empirisch nachweisen, so rechtfertigt dies, von verschiedenen Kollektivierungsdiskursen zu sprechen.

Die (immer nur) »partielle Gleichheit« bedeutet somit, dass der Prozess der Kollektivierung immer gegenstandsbezogen ist. Die jeweiligen Gegenstände, auf die sich einheitliche Selbst- und Weltbeschreibungen beziehen, können als Teil dessen gefasst werden, was Christian von Scheve die Infrastruktur des Kollektivs nennt. Darunter versteht er einerseits den physischen Raum, in dem sich Kollektive verbinden: »Crowds and gatherings are usually situated in a specific material space. This space is often transformed into a socially meaningful place that can be conducive to actors' mutually affecting one another.« (von Scheve 2019:270).

Besonders kompatibel mit dem Erkenntnisinteresse dieser Arbeit ist von Scheves Verweis auf die Bedeutung von Orten und deren räumliche Anverwandlung im Prozess der Kollektivierung. Andererseits werden unter ›Infrastruktur‹ auch Symbolsysteme verstanden, die kaum soziale Interaktion beinhalten. Auch dieser Hinweis kann für die empirische Analyse und den methodischen Zugang nutzbar gemacht werden, da auf der symbolischen Ebene, auf die von Scheve hinweist, etwa auch Diskurse verortet werden können. »Infrastructures can also consist of symbol systems which hardly involve any social interaction, but in which affect [...] works through exposure to and reception of cultural artifacts, such as monuments, architecture, sites, novels, poetry, lyrics, and other artworks.« (von Scheve 2019:270).

Vor allem die unterschiedliche »reception of cultural artifacts« ist für diese Arbeit von entscheidender Bedeutung. Eng damit verbunden ist der wichtige Hinweis, dass diese Rezeptionen stets konflikthaft sind. Neben dem umkämpften physischen Raum gilt dies insbesondere für das »symbolic universe of a nation state«, welches per Definition »a matter of constant contestation« ist (von Scheve 2019:270). Mit dem »symbolic universe« als Gegenstand konstanter Anfechtungen kann die Ebene diskursiver Deutungskämpfe assoziiert werden. Wie bereits eingangs dargelegt, besteht der Gegenstand der Untersuchung nicht in der Analyse von Museen als Repräsentationen *eines* verbindlichen Kanons. In der Terminologie von Scheves geht es vielmehr um die konflikthaften Rezeptionen der kulturellen Artefakte, insbesondere der Architektur und der Monumente. Museen werden somit als Infrastrukturen verstanden, in denen verschiedene Deutungen der Vergangenheit und des physischen Raumes in Konflikt geraten. Vor allem in der konflikthaften Beschreibung dieser Infrastrukturen können so verschiedene Kollektivierungsdiskurse entlang ihrer Formationsregeln differenziert werden.

Die Gegenstandsverschiebung vom Museum zum Diskurs ist damit auch eine Verlagerung von der Repräsentation zu den konflikthaften Rezeptionen kultureller Artefakte. Auch die einheitlichen (konsensfähigen) und verbindenden (konjunktiven) Rezeptionen bleiben in hohem Maße vergangenheitsbezogen. Hermann Lübke hat zudem darauf hingewiesen, dass der Begriff ›Rezeption‹ im Kontext der Hermeneutik ohnehin immer eine Beziehung zu Vergangenem herstellt. Denn Rezeption wird stets als »Vorgang der Vergegenwärtigung eines Vergangenen« in Ab-

hängigkeit gegenwärtiger Interessen verstanden (Lübbe 2003:14, Orig. 1992). Damit wird die Frage nach der Bedeutung und der Wirkweise des Erinnerns relevant.

### 2.3. Sozialität des Erinnerns und Sozialisation durch Erinnern

Zu Beginn seiner für die kulturwissenschaftliche Identitätsforschung einflussreichen Studie zum kulturellen Gedächtnis hebt Jan Assmann die Relevanz des Erinnerns für die Schaffung »konnektiver Strukturen« hervor. Durch Formen des Vergangenheitsbezugs (Erinnern) wird ein bestimmtes Selbstbild (Identität) imaginiert und schließlich durch »kulturelle Kontinuierung« (Tradition) verstetigt (Assmann 1997:16). Konnektiv sind die Strukturen, die dabei aufgebaut werden, in doppelter Hinsicht. Denn entlang ihrer »Sozialdimension« werden gemeinsame »Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsräume« gebildet, die als »symbolische Sinnwelten«<sup>4</sup> die Kohäsionskraft menschlicher Beziehungen erzeugen und so »den Menschen an den Mitmenschen« binden.

»Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die konnektive Struktur eines gemeinsamen Wissens und Selbstbild, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.« (Assmann 1997:16f.).

Neben den gemeinsamen Werten ist mit der »gemeinsam bewohnten Vergangenheit« die zweite Dimension der Konnektivität benannt: die »Zeitdimension«. Indem das »Gestern ans Heute« gebunden wird, formen sich die »prägenden Erfahrungen und Erinnerungen« und werden gegenwärtig (ebd.). Sowohl der normative Aspekt gemeinsamer Werte als auch der narrative Aspekt der Erzählung über die Vergangenheit »fundieren Zugehörigkeit und Identität, ermöglichen dem Einzelnen, »wir« sagen zu können.« (a.a.O. 16). Dieses Argument der Schaffung von Gruppenkohäsion durch einen gemeinsamen Vergangenheitsbezug besteht in einer Umkehrung der Wirkrichtung der Sozialität des Erinnerns.

Die soziale Bedingtheit des individuellen Erinnerns hat etwa Maurice Halbwachs in den »*Cadres sociaux de la mémoire*« (Halbwachs 1985, Orig. 1925) dargelegt, indem er darauf hinweist, dass die sozialen *Rahmen* dem individuellen *Bild* der Erinnerung vorausgehen und unauflösbar damit verbunden bleiben.<sup>5</sup> Halbwachs

4 Assmann übernimmt diesen Begriff von Peter L. Berger und Thomas Luckmanns, womit ein enger Bezug zur modernen Wissenssoziologie hergestellt wird. Die »konnektiven Strukturen« sind so kompatibel mit dem, was Reiner Keller »Wissensverhältnisse« nennt (Kap. 3).

5 Obwohl sich Halbwachs' generelles Interesse durchaus auf »kollektive Anschauungsformen« sozialer Gruppen bezog (Egger 2003:221), steht im Zentrum der »*Cadres sociaux de la mémoire*« eher die Sozialität *des* Erinnerns und weniger die Sozialisation *durch* Erinnern.

grenzt sich dabei zwar teilweise von seinem Lehrer Henri Bergson ab, insbesondere von dessen Idee unvermittelter »Erinnerungsbilder« (Voigt 2014); dennoch bleibt der Antidualismus Bergsons – also der Versuch, den cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie zu überwinden – auch für die Perspektive Halbwachs' grundlegend. Denn »jede noch so persönliche Erinnerung« stehe unaufhörlich mit der Gesamtheit des »ganzen materiellen und geistigen Leben der Gruppen, zu denen wir gehören und gehört haben«, in Beziehung (Halbwachs 1985:71). Dieser Auffassung folgend, entstehen das innerweltliche (Selbst-)Bewusstsein sowie das individuelle Gedächtnis immer über den Umweg der sozialen Welt. Die dezentrierte Subjektauffassung dieser Perspektive bleibt einer dialektischen Tradition verhaftet, in der Selbstbewusstsein immer *werdendes* Selbstbewusstsein ist (Hegel).<sup>6</sup> Auch Assmann hält an dieser Wirkrichtung der Sozialität des Erinnerns fest. Gedächtnis, Bewusstsein, Sprache und Personalität sind auch für ihn unabänderlich soziale Phänomene. »[I]ndem wir uns erinnern, steigen wir nicht nur in die Tiefen unseres ureigensten Innenlebens herab, sondern bringen eine Ordnung und eine Struktur in dieses Innenleben, die gesellschaftlich bedingt sind und uns mit der sozialen Welt verbinden (Assmann 2002:64).

Wichtig ist allerdings, dass Assmann die Sozialität des Erinnerns in einen doppelten Funktionszusammenhang stellt und damit auch die gegenläufige Wirkrichtung, die Gruppenkohäsion durch das Erinnern, unterstreicht. Er wendet die Sozialität *des* Erinnerns so zu einer Sozialisation *durch* Erinnern.

»Die Sozialisation ermöglicht uns nicht nur, uns zu erinnern, sondern unsere Erinnerungen ermöglichen uns auch umgekehrt, uns zu sozialisieren. Sozialisation ist nicht nur eine Grundlage, sondern auch eine Funktion des Gedächtnisses. Man kann geradezu von einem ›Bindungsgedächtnis‹ sprechen.« (Assmann 2002:66).

Erinnern ist also nicht nur eine Funktion der Gesellschaft, sondern Gesellschaft auch eine Funktion des Erinnerns. Assmann spricht deshalb auch vom »Erinnern, um dazuzugehören«. (1995). Die Arbeit des Aneinanderrückens und Zusammenbindens, von der weiter oben die Rede war, wird in hohem Maße und in beiderlei Wirkrichtung durch Akte des Erinnerns vermittelt. Auch aktuelle wissenssoziologische Arbeiten weisen auf diese vergesellschaftende Funktion gemeinsamer

---

6 Damit wird Bergson zum doppelten Urahn der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Einerseits ist er neben Durkheim einer der Lehrer Halbwachs'. Andererseits entfaltete sein antidualistisches Denken großen Einfluss auf die Sozialphilosophie des amerikanischen Pragmatismus. Insbesondere in den Arbeiten G.H. Meads wird der Einfluss Bergsons explizit gemacht (Mead 1927). Auch für Mead bringen sich Subjekte überhaupt erst als »social objects, as selves« hervor, indem sie die Rollen des »generalized other« internalisieren und sich in anhaltendem Austausch mit der sozialen Welt befinden (Mead 1925:268f.). Mead bringt dies auf die einprägsame Formel: »We must be others if we are to be ourselves.« (a.a.O. 276).

Formen des Vergangenheitsbezugs hin. Dem Gedächtnis kommt dabei die Rolle einer »Instanz zur Klassifizierung von Wissensbeständen« zu (Leonhard 2014:203ff.). Insbesondere im Falle beschleunigten sozialen Wandels und der Inkompatibilität verschiedener Vergangenheitsbezüge werden auch hier Fragen gesellschaftlicher Integration virulent (Leonhard 2014). Somit sind es gerade die Irritation symbolischer Sinnwelten und die Konkurrenz verschiedener Wissensbestände, die den Zusammenhang zwischen (partiell) einheitlichen Formen des Erinnerns und Prozessen der Vergesellschaftung aufzeigen. Zudem wird damit die Dynamik sozialer Gedächtnisse angesprochen. Diese fungieren nicht lediglich als »Lagerstätten der Vergangenheit, sondern [sind] dynamische Strukturen (der Lebenswelt), deren Hauptfunktion in der pfadabhängigen Selektion von Orientierungen besteht.« (Dimbath/Heinlein 2014:9). Die oft im Kontext sozialer Gedächtnisse verwendete Metapher des Rückgriffs auf Vergangenes ist somit irreführend. Vielmehr unterliegen Erinnerungen der fortlaufenden (Re-)Aktualisierung und Modifikation, nach Maßgaben der Gegenwart. Die dynamische Veränderung und die verbindende Funktion des Erinnerns deuten schließlich auf zwei zentrale Erkenntnisse hin, die quasi axiomatischen Stellenwert in der Erforschung sozialer Gedächtnisse erhalten haben. Anhand Maurice Halbwachs' Studie »La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte« (2003, Orig. 1914) sollen die zentralen Aspekte der *Rekonstruktivität* und der *Verräumlichung* des Erinnerns dargestellt und für die vorliegende Arbeit nutzbar gemacht werden.

In dieser klassisch gewordenen Studie zum kollektiven Gedächtnis untersucht Maurice Halbwachs den Bedeutungswandel der heiligen Stätten in Palästina. Nicht die Frage, ob oder inwiefern die heiligen Stätten wirklichkeitstreu mit früheren Begebenheiten übereinstimmen, sondern die geformten und andauernd umgeformten Erinnerungen im historisch-diachronen Vergleich über einen Zeitraum von 15 Jahrhunderten stehen im Zentrum seines Interesses. Gleich zu Beginn wird die Rekonstruktivität der Erinnerung deutlich betont. Erinnerung ist demnach fortlaufend durch die Erfordernisse der Gegenwart geprägt.<sup>7</sup>

»Wenn, wie wir glauben, das kollektive Gedächtnis wesentlich eine Rekonstruktion der Vergangenheit bedeutet, wenn es dementsprechend sein Bild früherer Tatsachen den religiösen Überzeugungen und spirituellen Bedürfnissen der Gegenwart anpaßt, wird das Wissen darum, was ursprünglich war, mindestens zweitrangig, wenn nicht ganz und gar überflüssig: die Wirklichkeit der Vergangenheit,

---

7 Differenzierte Halbwachs diesbezüglich noch zwischen Gedächtnis und Geschichte (2003:194), so weist Winfried Speitkamp darauf hin, dass sich Gedächtnis und Geschichte hinsichtlich der Rekonstruktivität durchaus ähnlich sind, wenn er feststellt, dass auch »vor dem Geschichtsbild das Gegenwartsverständnis, vor der Pflege der Geschichte das Interesse an der Gegenwart [steht].« (1996:25).

eine unveränderliche Vorlage, der man zu entsprechen hätte, gibt es nicht mehr.« (Halbwachs 2003:20f.).

Um den Wandel der Erinnerung im Lauf der Jahrhunderte zu veranschaulichen, wird der Reisebereich eines Pilgers aus Bordeaux, der im 4. Jahrhundert das Heilige Land bereist hat, zu einer wichtigen Referenz. Im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung vollzieht sich allerdings auch ein epochaler Wandel: Das Christentum wird römische Staatsreligion. Gerade weil nach dieser historischen Wasserscheide der Geschichte des Christentums eine rege Bautätigkeit einsetzt, wird auch die Erinnerung an die biblischen Ereignisse einer Transformation unterworfen. Der Erfahrungsbericht des Pilgers gerät so zu einer wichtigen Kontrastfolie, durch die sich die Veränderungen der Erinnerung konturieren lassen. Noch vor der Verbreitung der evangelischen Erzählungen des Lebens Jesu bewegen sich seine Erinnerungen ganz in der jüdischen Rezeption (Halbwachs 2003:69). Da das christliche Gedächtnis zu dieser Zeit »nur im Jüdischen Gedächtnis Wurzeln geschlagen hat«, besucht der Pilger des vierten Jahrhunderts noch ganz andere Stätten und lässt solche, die erst durch die »spätere Tradition den Prägestempel« (a.a.O. 70) der römischen Staatsreligion erhielten, abseits seines Weges liegen. Findet sich in diesem Bericht lediglich eine einzige Erwähnung der Evangelien (a.a.O. 59), ändert sich dies Jahrhunderte später in den Erinnerungen, durch die die Kreuzfahrer an gänzlich andere Orte geführt werden. Denn diese »Erinnerungen« bildeten sich in der Ferne und damit »ohne dass die Wirklichkeit Einspruch erhoben hätte.« (Halbwachs 2003:170).

Anhand des Beispiels Bethlehems macht Halbwachs deutlich, dass die Rekonstruktivität der Erinnerung immer dem Geist der Gegenwart entspringt. So ging es im Falle Bethlehems um die Legitimation des Christentums durch die Anbindung an die jüdische Tradition: »Lange Zeit wurde in Bethlehem auch das Grab Davids gezeigt, und wenn man Jesus in Bethlehem zur Welt kommen ließ, dann um die Geburt des Messias dorthin zu legen, wo sein Ahne selbst geboren wurde.« (Halbwachs 2003:81). Bethlehem wurde also nicht zu einer zentralen Stätte des Christentums, da Jesus hier geboren wurde. Vielmehr machte es die Kontinuität mit dem Hause David erforderlich, dass auch der christliche Messias in Bethlehem zur Welt kommen musste. In einer eleganten Umkehrung weist Halbwachs schließlich darauf hin, dass es »die Erinnerung an den Bethlehemiter David« war, die »die Krippe des Heilands« nach Bethlehem führte (a.a.O. 87).

Damit ist bereits der zweite wichtige Aspekt der Verräumlichung angesprochen. Die Schilderung der Ereignisse vollzieht sich nicht nur im Geist der Gegenwart – in diesem Fall der religiösen Legitimation –, sondern entfaltet auch unmittelbaren Einfluss auf die Orte in ihrer spezifischen räumlichen Bedeutung. Mit der Verräumlichung des Gedächtnisses erhalten die jeweiligen physischen Or-

te überhaupt erst ihren räumlichen Sinn. Anhand der Gedenkstätten in Nazareth veranschaulicht Halbwachs dies.

»All diese Ortsbestimmungen sind also verhältnismäßig spät erfolgt. Das christliche Gedächtnis, das hier keine Überlieferung vorfand, hat sich dabei an ganz konkrete Einzelheiten, an physische Besonderheiten gehalten, um dorthin schließlich Ereignisse zu legen, deren Stätten es aufzufinden suchte.« (Halbwachs 2003:138).

Nicht eine (wie auch immer) an einem Ort kondensierte Geschichte setzt die Erzählungen in Gang, sondern die Erzählungen konstruieren die an einem Ort dann (vermeintlich) sichtbare Geschichte. Nicht die Orte repräsentieren die Ereignisse, die sich an ihnen zugetragen haben, sondern die Erzählungen, die nach Maßgabe der Gegenwart über die Orte verfasst werden, erzeugen an den Orten die Räume in ihrer spezifischen Bedeutung. Das Finden geht somit paradoxerweise der Suche voraus. Denn erst nachdem konkrete Orte (vor-)gefunden werden, beginnt in rekonstruktiver Absicht die Suche nach einer ihnen gemäßen Vergangenheit.

Auch wenn der Begriff des Erinnerns einen starken Bezug zur Zeit herstellt, so sind die Erinnerung und die Imagination einer Vergangenheit stets zeit- und ortskonkret. Ähnlich wie die Geschichte zur Verzeitlichung neige, braucht das Gedächtnis Orte; »es tendiert zur Verräumlichung« (Borsdorf/Grütter 1999:4). Diese Tendenz zur Lokalisierung kann als ein wichtiger Mechanismus der Kodifizierung und Bezeugung von Erinnerung angesehen werden. Auch Halbwachs hebt die Funktion der Legitimation und der Intensitätssteigerung hervor. Denn die Stätten *bezeugen* die »Wahrheit« der Vergangenheit sowie durch die lebhaft Begegnung mit dem Vergangenen an einem konkreten Ort dieses »im Gedächtnis einer Gruppe festmachen« kann (Halbwachs 2003:163). Durch die Auffindung der Stätten der evangelischen Überlieferung vergegenständlicht sich so das kollektive (christliche) Gedächtnis, indem es sich selbst ein Bild im Raum gibt (a.a.O. 208).

Die sehr freie Übersetzung des französischen Titels, »La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte«, mit »Stätten der Verkündigung« lässt sich durchaus im Sinne dieser Doppeldeutigkeit interpretieren. Die Stätten erscheinen dann nicht nur als die Orte, *an* denen sich eine Verkündigung zugetragen hat. Im Sinne eines objektiven Genitivs sind sie einerseits die Stätten, die davon kündigen, was sich hier (angeblich) zugetragen hat. Meines Erachtens können die »Stätten der Verkündigung« aber ebenso im Sinn eines subjektiven Genitivs interpretiert werden. Dann sind es nämlich die Stätten, die *durch* die Verkündigung des Evangeliums, die verschiedenen Rezeptionen der Heiligen Schrift und die politischen und sozialen Bedingungen in 15 Jahrhunderten überhaupt erst in ihrer spezifischen Qualität hervorgebracht und immer wieder neu modifiziert werden. Der Wert dieser Perspektive, die durch Halbwachs' klassische Studie eingenommen werden kann, liegt darin, dass Erinnern nicht nur *konnektiv* in vergemeinschaften-



der und zeitlicher Hinsicht ist, sondern dass es auch als *konstruktiv* in räumlicher Hinsicht aufgefasst werden kann.

## 2.4. Die Strukturen des Erbes: Beschwören oder Verschwören?

Das Heilige Land bleibt auch im 21. Jahrhundert ein lehrreiches Beispiel, anhand dessen die Konflikthaftigkeit der vergangenheitsbezogenen Deutungen von Orten nahezu tiglich virulent wird. Der israelische Architekt und Publizist Sharon Rotbard veranschaulicht dies in seiner Studie »White City, Black City« (2015) anhand des (vermeintlichen) Bauhaus-Erbes Tel Avivs. Wie in Halbwachs' »Stätten der Verkündigung« erhält das Erbe auch hier durch die Art, wie geerbt und welche Vergangenheit beerbt wird, seine spezifische räumliche Bedeutung. Dabei kann veranschaulicht werden, dass erst die wechselhaften Wertzuschreibungen an eine bestimmte Architektur diese zu einem baukulturellen Erbe machen.

Rotbard kann zunächst überzeugend darlegen, dass architekturgeschichtlich wenig für eine direkte Verbindung zwischen den modern anmutenden Gebäuden Tel Avivs und den Architekten des Bauhauses spricht (Rotbard 2015:16ff.). So betont etwa Aryeh Sharon, ein tatsächlicher Bauhausschüler, dass der größte Einfluss auf die Architektur Tel Avivs von Le Corbusier und gerade nicht vom Bauhaus ausging (a.a.O. 31). Ungeachtet dessen, dass Begriffe wie ›Funktionalismus‹, ›Rationalismus‹ oder ›internationaler Stik‹ angemessener wären, um die Architektur der Stadt zu beschreiben, wird diese dennoch als »Tel Aviv Bauhaus« bezeichnet (a.a.O.19). Sharon Rotbard zeichnet nach, wie das Label ›Bauhaus‹ entgegen aller architekturgeschichtlichen Evidenz zu einer Projektionsfläche unterschiedlicher vergangenheitsbezogener Erwartungen geriet. Neben der allgemeinen Chiffre der Modernität wird so eine Verbindung zur »cultural noblesse« des aschkenasischen Judentums hergestellt. Der »Funken der Utopie« des Neuen konnte so mit der »Patina der Tradition« versöhnt und veredelt werden. Die »whiteness of the European avant-garde« verschmolz so mit dem »dazzling Mediterranean light.« (a.a.O. 11). Damit die lokale israelische Identität ihre Wurzeln rückwirkend in Richtung eines fortschrittlichen »europäischen Modernismus« (a.a.O. 26) ausschlagen konnte, musste schließlich eine raumzeitliche Assoziation zwischen den Gründungsorten des Bauhauses und der östlichen Levante hergestellt werden. Eben dies leistet das Erbe des »Tel Aviv Bauhaus«; gerade hierin liegt sein Wert.

»That it was Dessau of Germany, specifically, which became a central reference point [...] was not entirely surprising. It reflected the commonplace faith put in Ashkenazi social hierarchies and the status of Yekkes (German Jews) at the top of the ladder. This particular nationality of Jews had always been given the stamp of *cultural noblesse* in Israel – not solely because the Jewish region of Ashkenaz in

Germany had been the historical and geographical origin of all Ashkenazi Jews, but because of a desire to paint Israeli Ashkenazim as a *continuation* of modern, intellectual and secular tradition of German Jewry, synonymous with the age of Enlightenment. This was considered a much *worthier heritage* to have than, for example, one which linked Israelis back to the poverty, traditionalism and religious fervour of Polish Jewry.« (Rotbard 2015:27, Herv. JK).

Dadurch, dass das aufgeklärte Judentum Mitteleuropas als wertvolleres Erbe (worthier heritage) erachtet wird, erhielt die liberale Tradition des Bauhauses den Vorzug vor dem religiösen Eifer (religious fervour) des osteuropäischen Shtetls. Indem Dessau zum Referenzpunkt (central reference point) des Vergangenheitsbezugs wurde, werden die weißen Flachdachhäuser im Wüstensand schließlich zur »Fortsetzung einer modernen, intellektuellen und säkularen jüdischen Tradition« aus der Mitte Europas. Daneben dienen die fortschrittlichen Gebäude auch der Distinktion von anderen lokalen Bautraditionen, so wie die glatten Fassaden schließlich zur Projektionsfläche des Triumphes einer von den Nazis gehassten, sozialdemokratisch-liberalen Idee werden konnten. Das Bauhaus-Erbe wird sogar zum späten Sieg über den Nazismus.

»This sentimental kitsch – philosophy students who became builders, the White City bravely standing in front of Orientalism, or the celebration of Tel Aviv's victory over Nazism – has finally become the rhetoric and apologetics of the city: Tel Aviv is not only beautiful, but just; it is not white, it is whiter than white.« (Rotbard 2015:43).

Die moderne Architektur Tel Avivs wird so zum Symbol der Pionierleistungen eines utopischen Neubeginns auf der zuvor symbolisch bereinigten *tabula rasa* der un bebauten Wüste (a.a.O. 43ff.). Gerade im Topos der utopischen Neugründung in der (angeblichen) Leere der Dünen sieht Rotbard einen zentralen Anspruch und eine wichtige Legitimationsfigur des Zionismus. Er stellt fest: »The White city on the dunes – illustrated the famous Zionist formula of ›a land without people for a people without land‹, which has structured the whole nation's working rhetoric.« (Rotbard 2015:50). Indem die Konstruktion des Bauhaus-Erbes Tel Avivs im Schatten seiner weißen Flachbauten zum Prototyp der nationalen Selbstthematization wird, kann damit auch die »konjunktive« Dimension dieser Weltbeschreibung (Straub) verdeutlicht werden, die dem Einzelnen schließlich erlaubt, »wir« sagen zu können (Assmann).

Die Errichtung einer zionistischen Utopie auf un bebautem Wüstensand verweist auf einen weiteren Aspekt, der anhand der Studie über die Konstruktion baukulturellen Erbes und dessen fortlaufender Re-Produktion vermittelt werden kann. Die Rivalität verschiedener Vergangenheitsbezüge und die politische Dimension des Erbens werden eindringlich veranschaulicht. Denn die Affirmation des Er-

bes Tel Avivs geht mit der Negation des baukulturellen Erbes der arabischen Stadt Jaffas einher. Tel Aviv wird zur »White City«, indem es sich die »Black City« als Negativ konstruiert. Das Eigene wird so durch die negative Definition des Anderen formuliert: »Tel Aviv defines everything outside the imagined walls of the White City as its opposite.« (a.a.O. 59). Dies zeigt einerseits, dass die Zuschreibungen an die »Black City« Jaffa nur in Relation zur »White City« (a.a.O. 66) existieren. Andererseits bedarf die moderne »White City« der Ko-Konstruktion einer rückständigen »Black City«, die Jaffa als einzigen chaotischen Zustand der Unordnung imaginiert.

In historischer Analyse zeichnet Rotbard nach, wie ab dem Jahr 1921 Jaffa durch die Separation der Bevölkerung zunehmend von einer kosmopolitischen zu einer arabischen Stadt wurde (Rotbard 2015:88). Dadurch gerieten die Städte Tel Aviv und Jaffa schließlich zu Verkörperungen der jeweiligen nationalen Aspirationen der Israelis und der Palästinenser (a.a.O. 98). Das zur arabischen Enklave gewordene Jaffa wurde als Bedrohung wahrgenommen, was schließlich im Krieg von 1947 zur Vertreibung der Bevölkerung sowie zur weitgehenden Zerstörung der Stadt führte: »The almost complete disappearance of Jaffa's Palestinian community, which had constituted roughly 97 percent of the city's population as a whole even in late 1947, was just as unnerving as the city's physical destruction.« (Rotbard 2015:106).

Durch die Schaffung der sogenannten »Big Zone« im Jahr 1948 wurde das Zentrum des alten Jaffa weitgehend geräumt. Auf die physische Zerstörung folgte die symbolische Neubesetzung durch eine umfangreiche bauliche Umordnung des Stadtzentrums. Mit der Errichtung einer neuen Altstadt an diesem Ort entstand so auch eine *neue Vergangenheit*.

»All that was left from the historic city of Jaffa was this small collection of choice remnants, the Church of St Petrus, Napoleon's cannon, and the Andromeda Rock in the sea. Jaffa has become everything but an Arab city. In its place the »Fort of Jaffa« has broken out. Jaffa has become Old Jaffa, Ancient Jaffa, Antique Jaffa. In the middle of the twentieth century, Tel Aviv has built itself a European medieval crusader outpost.« (Rotbard 2015:122).

Die *neue Vergangenheit* manifestierte sich als Rekonstruktion eines mittelalterlichen Außenpostens europäischer Kreuzfahrer anstelle des (vormals) arabischen Jaffa. Hierbei handelt es sich um einen besonders frappierenden Fall einer produzierten Altstadt (Enss/Vinken 2016). Sie steht, in einem sehr wörtlichen Sinne, für die Rekonstruktivität der Vergangenheit und damit im Dienst politischer Ziele der Gegenwart. Sie wird so zu einer Sonderzone in den Funktionsräumen der neuen Stadt und der neuen Machthaber (Vinken 2010:14). Mit der Wiederholung des »White City architectural narrative« verstummen also auch zunehmend das Erbe und die Erinnerung an das arabische Jaffa (a.a.O. 174). Rotbards Studie wird damit zu einer politischen Streitschrift. Wie der Untertitel des Buches »Architecture and War in Tel Aviv and Jaffa« bereits zum Ausdruck bringt, ist es gerade die machtvolle Ver-

füfungsgewalt über die Vergangenheit, die anhand der Doppelstadt Tel Aviv-Jaffa studiert werden kann. Da sich Tel Aviv und Jaffa hierin nicht von vielen anderen israelischen Städten unterscheiden (Rotbard 2015:160), stellt Rotbard am Ende seiner Studie die Frage, ob der Nahostkonflikt vielleicht weniger als nationale Herausforderung, sondern eher als urbanes Problem thematisiert werden sollte (a.a.O. 180). Da der Konflikt auch ein Kampf um die Narrative des städtischen Erbes ist, wird Stadt- und Erbpolitik in den Städten des Nahen Ostens somit oft auch zu Weltpolitik.

Wie anhand von »White City, Black City« deutlich wird, befindet sich das Erbe in seiner materiellen Gestalt sowie in Bezug auf seinen Bedeutungsgehalt in beständiger Umformung. Dies kann mit einem Gedanken theoretisiert werden, den Jaques Derrida in Bezug auf den Umgang mit dem Erbe des Marxismus zum Ausdruck gebracht hat. So wie Jürgen Straub Identität als etwas niemals fraglos Gegebenes, sondern als Aufgabe beschrieben hat (Straub 2016:163), so formulierte Derrida bereits 1995 unter dem Eindruck der Transformation der sozialistischen Staaten mit den gleichen Begriffen: »Das Erbe ist niemals ein Gegebenes, es ist immer eine Aufgabe.« (Derrida 2016:81). Derrida verknüpft seine Gedanken zum Umgang mit dem Erbe des Marxismus mit der freudschen Theorie der Trauerarbeit (a.a.O. 78). Indem er betont, dass alle Erben »trauernde Erben« seien (a.a.O. 81), macht er deutlich, dass in der Art, wie Vergangenheit thematisiert wird (triumphierend oder affirmierend) diese einerseits präsent gehalten, andererseits umgeformt wird (Derrida 2016:78ff.). Das Erbe führt somit ein gespenstisches Dasein in einer Zwischenwelt »jenseits der Opposition zwischen dem Leben und dem Tod« (a.a.O. 81). In der Beschwörung der Vergangenheit lässt sich auch hier unschwer der Aspekt der Rekonstruktivität wiedererkennen. Doch geschieht dabei noch mehr, denn bei der Beschwörung handelt es sich um eine »performative Interpretation«; eine Interpretation also, die das, was sie interpretiert, gleichsam verändert (a.a.O. 77). Dieses an Hegel orientierte Erbeverständnis ist damit eng mit dem Aspekt der Arbeit verbunden (Vinken 2017:161). An die Stelle des Nomens *Erbe* tritt somit das Verb (oder auch der Imperativ) *erben* als eine Aufgabe der performativen Interpretation, die – egal ob ablehnend oder affirmierend – das Erbe anhaltend umformt.

Im Folgenden soll deshalb eher vom aktiven Prozess des Erbens gesprochen werden. So wie Gesellschaft eine Funktion des Erinnerns ist, so soll im Kontext dieser Arbeit das Erbe als eine Funktion des Erbens verstanden werden. Unter *erben* verstehe ich somit eine Modalität des Erinnerns, die ortsbezogen ist und durch Aktualisierung und Reformulierung von Vergangenheitsbezügen die gebaute Welt in ihrer räumlichen Bedeutung (immer wieder neu) hervorbringt. Anders als beim Nachlass einer Person ruft nicht das Erbe die Erben auf den Plan, sondern das Gespräch der Erben formt das Erbe in anhaltender »Beschwörung« immer wieder neu. In seiner dialektischen Natur bleibt dieser Prozess zudem reziprok. Im Angesicht des Erbes und durch gemeinsam geteilte Deutungen findet auch die

Gemeinschaft der Erben zueinander und bindet ihre Mitglieder aneinander. Die »konsensfähigen und konjunktiven Selbst- und Weltbeschreibungen« (Straub) in Bezug auf das Erbe erlauben schließlich den einzelnen Mitgliedern, »wir« sagen zu können (Assmann). Indem sich die Erben im Schatten ihrer Monumente versammeln und diese (in partieller Gleichheit) einheitlich deuten, verbinden sie sich einerseits untereinander, so wie sie andererseits mit ihrem Diskurs auch die kulturellen Artefakte, Architekturen, Monumente, auf die sie sich beziehen, in ihrer räumlichen Bedeutung modifizieren.

Die »Beschwörung« des Erbes stellt dabei nur eine Möglichkeit im Umgang mit dem Erbe dar. Die Bewahrung der Vergangenheit ist nur eine mögliche Interpretation der »Struktur des Erbes« (Derrida 2016:81). Da im Umgang mit der Vergangenheit allerdings kein »glühender Eifer« notwendig ist (ebd.), kann ein Erbe aber auch ausgeschlagen werden. Allerdings wird auch dadurch das Erbe umgeformt. Auch durch die Ablehnung des Erbes des Marxismus findet eine Transformation statt. Diese sieht Derrida etwa in Francis Fukuyamas einflussreichem Buch »Das Ende der Geschichte« verwirklicht. Indem der »angebliche Tod des Marxismus« postuliert wird (Derrida 2016:93), werde dieser zur Vorbedingung der Verwirklichung des Ideals der liberalen Demokratie. In dieser »Verschwörung« des triumphierenden Diskurses *gegen* das Erbe bleibt dieses gerade in der Ablehnung erhalten (hegelianisch: in der Negation aufgehoben), so wie es durch »performative Interpretation« umgeformt wird.<sup>8</sup> Nicht nur das Postulat eines glanzvollen Erbes und die *Beschwörung* einer heroischen Vergangenheit im Sinne eines ›So waren wir (schon immer)‹, sondern auch die Ablehnung eines nicht (mehr) gewollten Erbes – also die *Verschwörung* gegen eine nunmehr als problematisch aufgefasste Vergangenheit im Sinne eines ›So sind wir nicht (mehr)‹ – beschreiben mögliche Strukturen des Erbens.

Im Falle des Neuen Museums wurde die Vergangenheit des Gebäudes als hoher Wert und als schützenswertes Gut angesehen. Im Falle des Militärhistorischen Museums hingegen muss mit dem schwierigen Erbe der verheerenden deutschen Militärgeschichte im 20. Jahrhundert umgegangen werden. Wurde im ersten Fall vor allem über die Art der richtigen »Beschwörung« des Erbes gestritten, so bildet der zweite Fall die für Identitätsbildungsprozesse in der deutschen Gegenwartsgesellschaft hoch relevante Konstellation eines diskontinuierlichen Vergangenheitsbezugs. In der Terminologie Derridas liegt hier also eine »Verschwörung« gegen das Erbe vor. Indem die abschließende Historisierung und der Versuch, das Erbe endgültig den Geschichtsbüchern zu übergeben, nicht gelingen (und nicht gelingen dürfen), bleibt dieses Erbe gerade in seiner Ablehnung dennoch ein zentraler

---

8 Im französischen Originaltext ist diese Doppeldeutigkeit durch das Verb »conjurer« implizit ausgedrückt. Mit »Conjurer – Le marxisme« (1995:75-110) ist somit – wie die Übersetzerin betont – sowohl »beschwören« als auch »sich verschwören« gemeint.

Referenzpunkt.<sup>9</sup> Die Fallauswahl der beiden zu analysierenden Diskurse ergibt sich somit vor allem aus der Tatsache, dass hier unterschiedliche Strukturen des Erbes analysiert werden können.

Gerade weil die Triade Museum, Nation, Kulturerbe (Savoy) ihre Fraglosigkeit verloren hat und die Identitätsfabriken (Korff/Roth) von einst keine kanonische Verbindlichkeit mehr stiften, werden verschiedene Kollektivierungsdiskurse hörbar, die entlang der jeweiligen Strukturen des Erbens unterschieden werden können. Das Museum als umkämpfte Infrastruktur (von Scheve) bleibt dafür auch weiterhin ein prädestinierter Untersuchungsgegenstand. Im Schatten einstigen Identitätsfabriken versammeln sich die Erben von Heute und verbinden sich (partiell und temporär) zu verschiedenen Kollektivierungsdiskursen (Straub), so wie sie durch ihre jeweils geteilten performativen Interpretationen (Derrida) auch das Erbe transformieren, auf das sie sich beziehen.

---

9 Die Forderung nach abschließender Historisierung der nationalsozialistischen Menschheitsverbrechen artikuliert sich immer wieder in dem Topos des Schlusstrichs. Freudianisch gesprochen und *keineswegs* in einem wertenden Sinn gemeint, würde diese abschließende Historisierung einer *gelungenen* Trauerarbeit entsprechen; mit dieser würde (so das Kalkül rechtspopulistischer Kreise) aber auch das Erbe selbst verschwinden.

