

›Kulturelles Gedächtnis‹ und ›Macht der Vergangenheit über die Gegenwart‹ im Rahmen von Jan Assmanns kulturwissenschaftlicher Thanatologie

»Durch den Tod büßt man weder den Status
des Beobachters ein noch den Status des Gewährsmanns:
Die Toten bleiben Angehörige der Gemeinschaft,
nämlich jener Gemeinschaft, auf die ich mich
mit dem Wort ›wir‹ bezogen habe und um deren
kollektives Wissen, dessen Austausch keineswegs
perfekt funktioniert, es mir hier geht.
Freilich sind die meisten Mitteilungen
durch die Zeit ausgelöscht worden.
Aber viele Tote kommunizieren nach wie vor mit uns –
nicht in spiritistischen Sitzungen und nur selten in Visionen,
wohl aber durch ihre Worte, die aufgezeichnet wurden,
durch ihre Schriften, ihre Kunstwerke,
ihre wissenschaftlichen und philosophischen Theorien.«

Michael Dummett (2005: 81)

Der Zusammenhang von Sterblichkeit und Erinnerung steht als Bezugspunkt auf gewisse Weise bereits am Anfang der Überlegungen des Ägyptologen Jan Assmann zum ›kulturellen Gedächtnis‹.¹ So stellt er seine gleichnamige Schrift von 1992 einleitend in den Kontext des sogenannten Problems des Absterbens der Zeitzeugen von Gewaltverbrechen und entwirft – inspiriert durch Maurice Halbwachs' Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ – seine Theorie auch auf Basis von Überlegungen zum Totengedenken (J. Assmann 2005a: 11, 60 ff.). Explizit von einer ›kulturwissenschaftlichen Thanatologie‹ spricht Assmann dann ab etwa 2000 zunächst mit Blick auf altägyptische Erinnerungsstrategien, bei denen es ihm zufolge darum ging, das Leben über den Tod hinaus zu ›verlängern‹, indem Verstorbene im Gedächtnis der

1 Begriffe und Schlagworte werden im Folgenden in Anführungsstrichen eingeführt, anschließend der besseren Lesbarkeit halber weglassen.

Lebenden erinnert wurden (J. Assmann 2000a: 55 ff.). In der Folge spricht Assmann von einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie auch in Hinblick auf die Erinnerung an die Opfer von Gewaltverbrechen. Für diesen Punkt ist entscheidend, dass Assmann sich explizit von Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses absetzt. Assmann assoziiert diese mit einem ›Präsentismus‹, insofern von Halbwachs ausschließlich der Rekonstruktionscharakter von Erinnerung herausgestellt werde. Halbwachs hat Assmann zufolge betont, »daß die Vergangenheit uns niemals als solche gegeben ist, sondern nur in den Formen, in denen sie von einer jeweiligen Gegenwart aus und in den Rahmenbedingungen der entsprechenden Gesellschaft erinnert wird«. Während in diesem Ansatz laut Assmann die Vergangenheit »stets im Griff der erinnernden Gegenwart steht«, weise die kulturwissenschaftliche Thanatologie demgegenüber »auf jene Aspekte hin, in denen umgekehrt die Gegenwart im Griff der Vergangenheit steht« (J. Assmann 2005b: 17). Zusammenfassend:

»Die Macht der Gegenwart über die Vergangenheit, mit anderen Worten: die reine Rekonstruktivität, kann nicht die ganze Wahrheit sein. Dieser Gedächtnisform muss eine andere zur Seite gestellt werden, die umgekehrt der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart Rechnung trägt, den normativen Ansprüchen, den heiligen Verpflichtungen, den orientierenden Perspektiven eines weit in die Tiefe der Zeit reichenden Erfahrungsraums.« (J. Assmann 2005c: 79)

Die nachstehende Erörterung soll weniger einer Verteidigung des Präsentismus der Soziologie dienen, sondern vor allem zu einer genaueren Klärung derjenigen Gedächtnisform beitragen, die Assmann im Rahmen seiner kulturwissenschaftlichen Thanatologie der Halbwachs'schen zur Seite stellen möchte, und warum dies aus seiner Sicht zwingend gemacht werden muss.² Dafür wird nach einer grundsätzlichen Gegenüberstellung

-
- 2 Jan-Christoph Marschelke (2019: 105) macht den (vermeintlichen) soziologischen Präsentismus als einen der Hauptkritikpunkte Jan Assmanns aus, wobei er diesen mit der Position von Oliver Dimbath und Michael Heinlein (2015) assoziiert. Allerdings geht Marschelke nicht weiter auf die Frage ein, was Präsentismus in diesem Kontext heißt bzw. was Assmann darunter versteht und was er diesem warum gegenüberstellt. Der Präsentismus wird von Dimbath und Heinlein jedenfalls nicht eigens theoretisiert und bezüglich Halbwachs' Position erscheint es fraglich, rundheraus von Präsentismus zu sprechen, wie im

von kollektivem und kulturellem Gedächtnis zunächst Assmanns Bezugnahme auf Halbwachs' Rekonstruktionsthese untersucht. Anhand von dessen Traditionsbegriff wird anschließend eine Gegenlektüre vorgenommen, um davon ausgehend die normative und mythische Komponente in Assmanns Texten herauszustellen. Ausgehend von der Frage nach der Wirkung des kulturellen Gedächtnisses folgt abschließend eine kritische Gesamteinschätzung.

Kollektives und kulturelles Gedächtnis

Die Abgrenzung gegenüber Halbwachs erfolgt nicht erst in Assmanns explizit thanatologischen Texten, sondern ist bereits in seinen grundlegenden Ausführungen zum kulturellen Gedächtnis angelegt und erkennbar. Halbwachs hat in seinen Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis mit dem Rekonstruktionscharakter der Erinnerung herausgestellt, dass das personale Gedächtnis sozial bedingt ist. Seine These ist, dass Erinnerungen nicht aus einer Abfolge von Bildern bestehen, die gespeichert und abgerufen werden, sondern dass Gedächtnis eine kognitive Tätigkeit ist, durch die Erinnerung *rekonstruiert* wird. Für diese Rekonstruktion ist das Individuum auf Bezugsrahmen angewiesen, die nicht nur ihm allein zur Verfügung stehen:

»Jede noch so persönliche Erinnerung [...] steht zu einem Gesamt von Begriffen in Beziehung, das noch viele andere außer uns besitzen, mit Personen, Gruppen, Orten, Daten, Wörtern und Sprachformen, auch mit Überlegungen und Ideen, d.h. mit dem ganzen materiellen und geistigen Leben der Gruppen, zu denen wir gehören und gehört haben.« (Halbwachs 1985: 71)³

Folgenden gezeigt werden soll. Nicht thematisiert werden dabei Assmanns thanatologische Überlegungen zur frühen ägyptischen Hochkultur, die sich bereits in älteren Texten auch mit Referenz auf Halbwachs finden (vgl. J. Assmann 1983: 67; ders. 1984: 689). Gleiches gilt für Assmanns Überlegungen hinsichtlich des Wissens um Sterblichkeit als »Kultur-Generator ersten Ranges« sowie der »Fantasmen der Unsterblichkeit«, ohne die ihm zufolge »der Mensch nicht leben« kann (J. Assmann 2001a: 404 f.).

- 3 Halbwachs betont, dass diese Rahmen selbst aus Erinnerungen gebildet sind, und kommt zu dem Schluss, dass das »gesellschaftliche Denken« als solches »wesentlich« ein Gedächtnis ist und »daß dessen ganzer Inhalt nur aus kollektiven Erinnerungen be-

Halbwachs unterscheidet dabei verschiedene kollektive Gedächtnisse – etwa das Familiengedächtnis, das Gedächtnis gesellschaftlicher Klassen und dasjenige religiöser Gruppen –, an denen das Individuum jeweils teilhat bzw. teilhaben kann.

In seiner Bezugnahme auf Halbwachs ersetzt Assmann nun dessen Begriff des kollektiven Gedächtnisses durch den Begriff ›kommunikatives Gedächtnis‹ und verortet dieses im Bereich der Alltagskommunikation, deren »Spielarten« Halbwachs »zusammengefaßt und analysiert hat und die den Gegenstandsbereich der Oral History bilden« (J. Assmann 1988: 10). Davon setzt Assmann seinen Begriff des kulturellen Gedächtnisses ab. Das kommunikative Gedächtnis wird demnach durch Alltagsnähe gekennzeichnet, das kulturelle Gedächtnis hingegen durch Alltagsferne:⁴

»Alltagsferne (Alltagstranszendenz) kennzeichnet zunächst seinen Zeithorizont. Das kulturelle Gedächtnis hat seine Fixpunkte, sein Horizont wandert nicht mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit. Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird. [...] Im Fluß der Alltagskommunikation bilden solche Feste, Riten, Epen, Gedichte, Bilder usw. ›Zeitinseln‹, Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit bzw. Zeitenthobenheit.« (Ebd.: 12)

steht« (Halbwachs 1985: 390; vgl. ebd.: 144). Zum Begriff des Rahmens bei Halbwachs und seiner soziologiegeschichtlichen Einordnung siehe Dimbath 2013. Zu Halbwachs' soziologischer Forschung insgesamt sowie seiner Bezugnahme auf Émile Durkheim und Abgrenzung von Henri Bergson siehe – jeweils auch in kritischer Auseinandersetzung mit Assmann – Egger 2003 und Voigt 2014.

- 4 Die Gleichsetzung des Halbwachs'schen Begriffes des kollektiven Gedächtnisses mit Alltagskommunikation ist ebenso fraglich (vgl. Voigt 2014: 266ff.) wie Assmanns begriffliche Einteilung im Ganzen wechselhaft: Stellenweise hebt er hervor, dass er den Begriff (kollektives) Gedächtnis als Oberbegriff verwendet, der sich in kommunikatives Gedächtnis (Halbwachs) und kulturelles Gedächtnis (Assmann) unterteilt (vgl. J. Assmann 2005a: 45); dann, dass das kulturelle Gedächtnis »ein Sonderfall des kommunikativen Gedächtnisses« sei, da es eine »andere Zeitstruktur« habe (J. Assmann 2000b: 19); dann wiederum verortet er das kommunikative Gedächtnis in der Mitte zwischen personalem und kulturellem Gedächtnis (vgl. J. Assmann 2005c: 81); und schließlich betont er, Halbwachs habe »irreführenderweise« (J. Assmann 2006a: 69) vom kollektiven Gedächtnis gesprochen.

Der grundsätzliche begriffliche Unterschied zu Halbwachs besteht in gedächtnistheoretischer Hinsicht nun darin, dass Assmann bereits ›kulturelle Objektivationen‹ als Gedächtnis auffasst, also nicht nur den tatsächlichen Vorgang des Erinnerns in seiner Aktualität, sondern bereits die *Möglichkeit* zu solcher Erinnerung, also als ›Potentialität‹ (ebd.: 13). Während Assmann in früheren Überlegungen den Gedächtnisbegriff noch für ›Aktualisierung‹ reserviert,⁵ überträgt er die Attribute des Gedächtnisses nun auch auf die ›objektivierte Kultur‹, denn auch diese habe »die Struktur eines Gedächtnisses« (ebd.: 12). Assmann übernimmt dabei jene Attribute, die er in Halbwachs' Ausführungen zum kollektiven Gedächtnis ausgemacht hat:

»Im Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zeremonialisierten Kommunikation lassen sich ganz ähnliche Bindungen an Gruppen und Gruppenidentitäten beobachten, wie sie auch das Alltagsgedächtnis kennzeichnen. Wir haben es auch hier mit einer Wissensstruktur zu tun, die wir ›identitätskonkret‹ nennen.« (ebd.: 11)⁶

Assmann stellt dabei der Zeit des Alltags die ›andere Zeit‹ gegenüber. Die Zeit des Alltags »verdankt ihre Konsistenz den *Institutionen von Gleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß die einzelnen Individuen einer Gruppe nicht in verschiedenen Zeiten leben« (J. Assmann 1991: 18; Herv. i.O.) und zeichnet sich durch Knappheit, Kontingenz, Routine und einen »not-

5 Assmann hat zuvor noch das Gedächtnis der Schrift gegenübergestellt (vgl. A. Assmann/J. Assmann 1983: 277) bzw. zwischen einer materialen und einer kognitiven Dimension unterschieden: »Denn im Gedächtnis, nicht im Grabe leben die Toten weiter; das Grab ist nur die ›Außenstabilisierung‹ dieser sozialen Fortdauer und als solche ein soziales Phänomen.« (J. Assmann 1983: 67; Herv. i.O.) Dies ändert sich, sobald Assmann die »Sphäre der symbolischen Objektivationen« mit Schrift assoziiert – »die neben Schrift im engeren Sinne auch Bilder und Riten umfasst« – und diese dann ebenfalls als Gedächtnis bezeichnet. Dabei betont Assmann, dass Halbwachs daran interessiert war, »seine Konzeption von Gedächtnis von diesen Aspekten als Außenhorizonten freizuhalten«, wodurch sich aber »einige unnötige Einseitigkeiten« ergeben, »die sich leicht vermeiden lassen, wenn man das menschliche Gedächtnis dreidimensional konzipiert: personal, sozial und kulturell« (J. Assmann 2005c: 78).

6 Woran sich diese Bindungen genau *beobachten* lassen, führt Assmann nicht weiter aus. Auf seinen Identitätsbegriff kann indes an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden; grundsätzlich versteht Assmann darunter das Bewusstsein von »Eigenart und Einheit« einer Gruppe bzw. ihr »Selbstbild« (J. Assmann 1988: 10 *et passim*).

wendigerweise« verengten Sinnhorizont aus (ebd.: 15). Demgegenüber verdankt die andere Zeit »ihre Konstitution den *Institutionen von Ungleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß sich die menschliche Welt nicht zur Eindimensionalität verkürzt« und durch die »der Mensch über den sozial vereinbarten und instituierten Gleichzeitigkeitshorizont hinaus[greift] in die Sphäre kontrapräsentischer Wirklichkeiten«. Während das kommunikative Gedächtnis »der Konstitution von Gleichzeitigkeit und der Orientierung im Alltag« dient, dient das kulturelle Gedächtnis »der Konstitution von Ungleichzeitigkeit und der Besinnung auf die Ursprünge« (ebd.: 19 ff.; Herv. i.O.).⁷

Rekonstruktion und Reproduktion

Die Halbwachs'sche These vom Rekonstruktionscharakter der Erinnerung, die Assmann im Rahmen seiner thanatologischen Überlegungen konterkarieren möchte, greift dieser für seine eigenen Ausführungen zum kulturellen Gedächtnis zunächst noch auf, modifiziert sie aber. Entsprechend der Ansiedelung von Gedächtnis bereits auf der Ebene von kulturellen Objektivationen ist es das kulturelle Gedächtnis *selbst*, das rekonstruktiv »verfährt« und »sein Wissen immer auf eine aktuell gegenwärtige Situation« bezieht (J. Assmann 1988: 13, Herv. J.F.). Nicht nur setzt dies die vorgängige Existenz des Gedächtnisses bereits voraus, es wird damit auch personifiziert.⁸ Assmann stellt in der Folge der Rekonstruktion dann aber die Reproduktion gegenüber: Einerseits erfülle ›Kultur‹ die Aufgabe von »*Koordination*, die Ermöglichung von Kommunikation durch Herstellung von Gleichzeitig-

7 Assmann betont allgemein, dass die »Institutionen der ›Herstellung von Ungleichzeitigkeit‹ [...] bislang sehr viel weniger Beachtung gefunden haben«, während die ›Herstellung von Gleichzeitigkeit‹ im Sinne einer auf die »Bedürfnisse des Alltags« zielenden Kommunikation und Koordination oft beschrieben wurde (J. Assmann 2005a: 84). Die ausschließliche Thematisierung von Gleichzeitigkeit bzw. Synchronizität wird an entsprechenden Stellen u.a. mit der Position Niklas Luhmanns assoziiert (vgl. J. Assmann 1991: 18 f.; A. Assmann/J. Assmann 1994: 115; Schraton 2011: 27 ff.).

8 Vgl. dazu den Hinweis von Kerwin Lee Klein (2000: 136), der die Personifizierung des Gedächtnisses als einen typischen Zug neuerer (US-amerikanischer) Gedächtnisforschung herausstellt und kritisch hinterfragt.

keit«, andererseits von »*Kontinuität*«, was »aus der synchronen Dimension hinüber in die diachrone« führt. Dem Gedächtnis als »Organ der Diachronie, der Ermöglichung von Ausdehnung in der Zeit« kommen dabei zwei unterschiedliche Funktionen zu: einerseits die »Speicherung«, die Assmann mit Reproduktion und bruchloser Kontinuität, andererseits die »Wiederherstellung«, die er mit Rekonstruktion und gebrochener Kontinuität assoziiert (A. Assmann/J. Assmann 1994: 114f.; Herv. i.O.).⁹

»Das Gedächtnis als Reproduktion beruht auf Programmierung, auf einem generativen Prinzip, welches die Kontinuierung kultureller Muster ermöglicht. Die (tiefenstrukturelle) Speicherung von Formen sichert die Wiederholbarkeit (manifester) Handlungen und macht damit Kultur reproduktionsfähig – nicht im Sinne serieller Vervielfältigung, sondern im Sinne einer bruchlosen Kontinuierung der symbolischen Sinnwelt, der Handlungsweisen und Gestaltgebungen. Die andere Funktion des Gedächtnisses, die Rekonstruktion, setzt einen Kontinuitätsbruch voraus. Während im Falle der Speicherung von Tiefenstrukturen eine Art von Dauer erreicht wird, die das Heute als Verlängerung des Gestern erscheinen läßt und das eine vom andern nicht ablösbar macht, setzt Rekonstruktion eine klare Trennung zwischen Gestern und Heute voraus. Erst in diesem Fall kommt überhaupt jener Vergangenheitsbezug ins Spiel, der für unser landläufiges Verständnis von Erinnerung bestimmend ist. Programmierungen ermöglichen Reproduktion als unbewußte Kontinuität, Rekonstruktion stellt über Traditionsbrüche hinweg eine bewußte Kontinuität her.« (Ebd.: 115)

9 Assmann betont, dass »im Deutschen« oft mit dem Wort ›Gedächtnis‹ die ›Speicherung‹ und mit dem Wort ›Erinnerung‹ die ›Wiederherstellung‹ verbunden wird (A. Assmann/J. Assmann 1994: 115). Luhmann, der zwar nicht Kollektiv-, sondern Systemgedächtnisse beobachten will, hebt dann auch hervor, dass die Assmann'sche Theorie »trotz Halbwachs« weiterhin am Begriff des Speichers festhalte (Luhmann 2018: 578).

Assmann deutet Kultur allgemein auch als »zerdehnte Situation«¹⁰, die ihm zufolge »die ursprünglichste Lösung« des Problems darstellt, »dem Bedürfnis nach Stabilisierung in einer flüchtigen Welt« nachzukommen, denn »[d]urch die Reproduktion kultureller Texte im Rahmen »zerdehnter Situationen« reproduziert sich eine Gesellschaft oder Kultur selbst durch die Abfolge der Generationen hindurch in identischer oder zumindest wiedererkennbarer Form«. Zerdehnte Situationen kommen dabei »in der Natur nicht vor und müssen kulturell institutionalisiert werden«, wodurch »die Kultur einen weit in die Vergangenheit ausgreifenden Horizont eigener Zeitlichkeit« schafft, »in der das Vergangene präsent bleibt und eine eigentümliche Form von Gleichzeitigkeit herrscht« (J. Assmann 2002a: 242, 244).¹¹

Einwände gegen diese Vorstellung von Kultur als zerdehnter Situation wehrt Assmann u.a. mit dem Hinweis auf den Präsentismus einer Soziologie ab, »die offenbar nicht gewillt ist, irgendwelche über die Synchronie lebendiger Interaktionen hinausgehenden Kommunikationsformen als soziale Tatsachen anzuerkennen« (J. Assmann 2002b: 277). Als Soziologe sei auch Halbwachs' »Interesse für die Vergangenheit, für die »vertikale Verankerung« des Menschen begrenzt« gewesen, denn die Soziologie »fragt nicht nach der vertikalen Verankerung, sondern nach der horizontalen Vernetzung des Menschen, nach den systemischen Funktionszusammenhängen, in die der Einzelne eingespannt ist« (J. Assmann 1999: 15). In seinen thanatologischen Texten bezeichnet Assmann schließlich das »Prinzip« des kollektiven Gedächtnisses schlechthin als »Synchronie«, dasjenige des kulturellen Gedächtnisses hingegen als »Diachronie« (J. Assmann 2005b: 80).

10 Der Begriff »zerdehnte (Sprech-)Situation« stammt von Konrad Ehlich, womit dieser den Überlieferungsprozess von Texten kennzeichnet, wobei er unter »Text« eine »aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelöste Sprechhandlung« versteht, »die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird« (Ehlich 1983: 32). Durch schriftliche Überlieferung spielen »Gedächtnisbegrenzungen [...] keine prinzipielle Rolle mehr« (ebd.: 38). Die von Assmann angesprochene Generationenfolge wirft indes eine ganz eigene Fragestellung auf, der hier nicht nachgegangen werden kann; vgl. dazu aber die Hinweise bei Voigt 2014: 267 und Marschelke 2019: 115.

11 An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass Assmann nicht von »Ungleichzeitigkeit«, sondern von »Gleichzeitigkeit« spricht und somit im Grunde (unfreiwillig?) die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart auf *synchroner* Ebene betont; vgl. ähnlich auch schon A. Assmann/J. Assmann 1983: 278.

Tradition und Gedächtnis

Infragestellen lässt sich diese Verortung der Halbwachs'schen Position insbesondere anhand von Assmanns These, Halbwachs habe Gedächtnis und Tradition gegenübergestellt (vgl. J. Assmann 2005b: 80). Denn dieser hat umgekehrt vielmehr die traditionsbildenden Elemente des kollektiven Gedächtnisses herausgestellt.¹² Besonders aufschlussreich ist dabei, dass Halbwachs zwischen »zwei Tätigkeitsarten« im »sozialen Denken« unterscheidet, die er beide ›Gedächtnis‹ nennt:

»einerseits ein Gedächtnis, d.h. einen Rahmen aus Begriffen, die uns als Anhaltspunkte dienen und sich ausschließlich auf die Vergangenheit beziehen; andererseits eine Vernunfttätigkeit, die von den Bedingungen ausgeht, in denen die Gesellschaft sich jeweils befindet, d.h. von der Gegenwart. Dies Gedächtnis würde nur unter der Kontrolle dieser Vernunft funktionieren. Wenn eine Gesellschaft ihre Traditionen aufgibt oder sie modifiziert, tut sie dies dann nicht, um rationalen Forderungen Genüge zu leisten, sobald sich solche zeigen?« (Halbwachs 1985: 382)

Halbwachs bemerkt zwar, dass »die heutigen Ideen den Erinnerungen Widerstand leisten und bis zu deren Verwandlung Macht über sie gewinnen

12 Vgl. dafür allein die Kapitel-Überschrift »[...] die kollektiven Gedächtnisse, Sitz der Traditionen« und die diesbezüglichen Ausführungen (Halbwachs 1991: 71 f.) sowie Halbwachs' Überlegungen zum Zusammenhang von Tradition und dem Gedächtnis von Familien und gesellschaftlichen Klassen (Halbwachs 1985: 230, 241, 297). Insofern trifft auch die folgende Formulierung Assmanns nicht den Kern der Sache: »Wenn Vergangenheit nicht länger im Gedächtnis lebender Individuen gegenwärtig, sondern in Texten und anderen symbolischen Formen objektiviert war, nannte Halbwachs das ›Tradition‹, worin er nicht eine Form, sondern das Gegenteil des Gedächtnisses sah.« (J. Assmann 2002c: 9) Es ist zwar richtig, dass Halbwachs kulturelle Objektivationen nicht ›Gedächtnis‹ nannte, er nannte diese aber auch nicht ›Tradition‹ *im Gegensatz* zu ›Gedächtnis‹, weil Traditionen eben Teil des kollektiven Gedächtnisses bzw. dieses deren Sitz ist. Verquer wirkt es deshalb auch, wenn Assmann von Halbwachs die Unterscheidung von Gedächtnis und Geschichte, nicht aber die von Gedächtnis und Tradition übernehmen will (vgl. J. Assmann. 2005a: 45). Dabei stehen sich bei Halbwachs eigentlich Tradition und Geschichte bzw. Geschichtsschreibung gegenüber, wobei gerade letztere laut Halbwachs versucht, die auch von Assmann angestrebte bruchlose Kontinuität herzustellen; vgl. Halbwachs 1991: 67 und Egger 2003: 261.

können«. Aber er kommt zu dem Schluss, dass die Gruppe dabei »ihrer Vergangenheit nicht ihre Gegenwart entgegen[setzt], sondern die Vergangenheit von anderen Gruppen«, in denen die »aktuellen Ideen« sich »frei entwickeln und selber die Form von Traditionen« haben »annehmen können« (ebd.: 383).¹³ Entsprechend stellt Halbwachs schließlich heraus, warum Traditionen und gegenwärtige Ideen überhaupt übereinstimmen können: »nämlich weil die aktuellen Ideen in Wirklichkeit auch Traditionen sind, und weil die einen wie die anderen sich gleichzeitig und mit gleichem Recht auf ein älteres oder jüngerer Leben der Gesellschaft berufen, in dem sie gewissermaßen ihre Schwungkraft erhalten haben« (ebd.: 390). Das betrifft nun auch die These vom Rekonstruktionscharakter insgesamt: Erinnerung ist zwar »in sehr weitem Maße eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten«, wird aber »im übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet« (Halbwachs 1991: 55; vgl. auch Dimbath/Heinlein 2015: 131; Egger 2003: 254). Nicht nur wird dadurch deutlich, dass bei Halbwachs Gedächtnis und Tradition keineswegs gegenübergestellt sind, sondern ebenso, dass auch in seiner Theorie das Gedächtnis einen Vergangenheitsbezug aufweist und Erinnerungen nicht absolut im Griff der Gegenwart stehen, wie Assmann meint.¹⁴

Assmanns grundsätzlicher Punkt scheint indes vor allem zu sein, dass bei Halbwachs die »*Macht und die Dauer* der Erinnerungen« nicht aus der Tradition »kommen« (J. Assmann 1995: 61, Herv. J.F.), und dieses Element als solches lässt sich bei Halbwachs *im Allgemeinen* tatsächlich nicht ausmachen. Allerdings finden sich jene grundsätzlichen Attribute, die Assmanns Begriff des kulturellen Gedächtnisses auszeichnen, auch in Halbwachs' Schriften, und zwar in seinen Ausführungen zum Gedächtnis religiöser Gruppen. Halbwachs betont, dass deren Gedächtnis durch Fixiertheit und dadurch gekennzeichnet ist, dass es andere Gedächtnisse zu verpflichten versucht, »indem es ihrer Unbeständigkeit ihre eigene Dauerhaftigkeit entgegensetzt«

13 In der Originalausgabe spricht Halbwachs (1994: 291) hier indes nicht wortwörtlich von »Macht«, was dem vorgebrachten Einwand jedoch keinen Abbruch tut.

14 Aus einer etwas anderen Perspektive spricht sich auch Sarah Gensburger (2016: 400 f.) gegen die Assoziation der Halbwachs'schen Position mit einem Präsentismus aus.

(Halbwachs 1985: 260).¹⁵ Auch betont er, dass eine religiöse Gruppe »mehr als jede andere das Bedürfnis« hat, »sich auf ein Objekt zu stützen«, »denn sie selbst gibt vor, sich in keiner Weise zu wandeln« (Halbwachs 1991: 157). Assmann hebt seinerseits hervor, dass Halbwachs in seiner Schrift *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* (Halbwachs 2003) die Grenze zwischen Gedächtnis und Tradition »überschritten und den Gedächtnisbegriff auf Denkmäler und Symboliken aller Art angewandt« habe, und von diesem Ansatz aus führe eine direkte Linie »zu den verschiedenen Forschungen zum »kulturellen Gedächtnis«, an denen Aleida Assmann und ich uns seit Jahren engagieren« (J. Assmann 2002c: 9; vgl. ders. 2000b: 20).¹⁶

Tatsächlich hat Halbwachs in dieser Schrift jedoch nicht einen neuen Gedächtnisbegriff postuliert, sondern vielmehr anhand eines konkreten Gedächtnisses jene analytischen Kategorien erprobt, die auch in seinen frühen Schriften schon ausschlaggebend waren.¹⁷ Der Gedächtnisbegriff wird dabei nicht auf Denkmäler und Symboliken aller Art *angewandt*, sondern vielmehr wird herausgestellt, wie sich das jeweilige Gedächtnis christlich-religiöser Gruppen durch Bezugnahme auf »heilige Stätten« über die Jahrhunderte gebildet und gewandelt hat (vgl. Egger 2003: 244).¹⁸ Auch in diesen Aus-

15 Assmann greift Halbwachs' diesbezügliche Ausführungen zur Frühgeschichte des Christentums auch auf, um seine Unterscheidung von kollektivem und kulturellem Gedächtnis zu verdeutlichen. Allerdings geht er auch hier (fälschlicherweise) von einer Gegenüberstellung von Gedächtnis und Tradition bei Halbwachs aus und macht nicht klar, was aus seinen Ausführungen für den Gedächtnisbegriff genau folgt; vgl. J. Assmann 2005a: 64 ff. Ein paar Seiten zuvor hatte Assmann eine Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Kapitel bei Halbwachs indes noch abgelehnt; vgl. ebd.: 45.

16 Dass diese grundsätzliche Einschätzung nach wie vor Bestand hat, lässt sich an aktuelleren Publikationen nachvollziehen; vgl. J. Assmann 2021: 23 ff.

17 Vgl. zur Differenz von theoretischer Grundlegung einerseits und Analyse konkreter Gedächtnisse andererseits auch Halbwachs' Hinweise auf das Programm einer Kollektivpsychologie (Halbwachs 2001: 36 f.).

18 Genau genommen, geht es Halbwachs um die Beobachtung des mit der Veränderung des kollektiven Gruppengedächtnisses zusammenhängenden »Wandel[s] der gesellschaftlichen Gruppen« (Egger 2003: 247) – was auf der gegenüberliegenden Seite des Assmann'schen kulturellen Gedächtnisses mit seiner Zielsetzung der Stabilisierung und generationenübergreifenden Reproduktion von Identität liegt. Der entscheidende Punkt bei Halbwachs ist diesbezüglich, dass die Gruppen selbst ihren Wandel nicht wahrnehmen (können) und deshalb hinsichtlich ihrer Identität einer Täuschung bzw. Illusion unterliegen; vgl. Halbwachs 1991: 54, 76, 125.

führungen stellt Halbwachs grundsätzlich also die Anpassungsleistung des jeweils gegenwärtigen Gedächtnisses heraus, was aber wiederum den Bezug auf Vergangenheit und Tradition keineswegs aus-, sondern einschließt. So nennt Halbwachs allgemein als »Gesetz des kollektiven Denkens, daß es die ihm von der Vergangenheit überkommenen Riten und Glaubensgehalte nicht verschwinden lassen kann, sondern sie vom Standpunkt seiner gegenwärtigen Auffassung aus systematisiert« (Halbwachs 1985: 248; vgl. ebd. 296 f.).¹⁹ Assmann bezeichnet es (deshalb?) als »eigentümlich«, dass »der Präsentismus der Halbwachs'schen Gedächtnistheorie seine größten Triumphe« gerade in dem Buch feiert, »das am entschiedensten über den Horizont der mündlich ausgetauschten Erinnerungen hinausgreift in den Bereich der Monumente, der Geschichtsschreibung, der Theologie« (J. Assmann 2005c: 79). Eigentümlich ist dies jedoch nur dann, wenn ein immer schon auf Stabilisierung und Dauerhaftigkeit zielender Traditionsbegriff vorausgesetzt und dieser dann gegen den Gedächtnisbegriff eingetauscht wird (vgl. ebd.: 80).

Die normative und mythische Komponente des kulturellen Gedächtnisses

Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Konzeptionen scheint aber auch auf anderer Ebene zu liegen. Assmann vermisst bei Halbwachs eine normative Komponente, die er verschiedentlich einzuholen und mit dem kulturellen Gedächtnis zu assoziieren versucht.²⁰ Das Sprechen von einer

19 Das Zusammenspiel von (abstrakter) gegenwärtiger Vernunfttätigkeit des Gedächtnisses und (konkretem) Vergangenheitsbezug desselben findet sich dann auch in *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* (vgl. Halbwachs 2003: 163 f.).

20 Dass die Assmann'sche Theorie eine normativ orientierte ist, wurde – mit unterschiedlicher argumentativer Zielsetzung – mehrfach herausgestellt (vgl. etwa Schraten 2011: 14; Siebeck 2013: 72, 81). Allerdings wird dabei weniger genau geschaut, wie bzw. anhand welcher Autoren Assmann diese Normativität eigentlich begründet. Das geschieht u. a. durch den Verweis auf Thomas Luckmanns Begriff ›Unsichtbare Religion‹, der die fehlende Normativität bei Halbwachs sozusagen auffangen soll (vgl. J. Assmann 1995: 59). Es ist jedoch zweifelhaft, inwieweit sich die Normativität kollektiver Gedächtnisse mit dem Verweis auf Luckmann begründen lässt, da dieser Religion in gegenwärtigen Gesellschaften im Bereich des Privaten verortet (vgl. Luckmann 1991: 178 ff.). Ein anderer Versuch, die Normativität zu begründen, besteht in Assmanns Referenz auf Nietzsche; vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung in Denschlag/Ferdinand 2021: 302 ff.

»normativen Vergangenheit«, die verpflichtend sei (vgl. J. Assmann 1995: 60), zeugt ebenso davon wie Hinweise, dass der Mensch das kulturelle Gedächtnis »braucht«, »um eine kollektive Identität ausbilden und über die Generationenfolge hinweg identisch reproduzieren zu können« (J. Assmann 1991: 22), und dass zerdehnte Situationen kulturell institutionalisiert werden »müssen«, um dem »Bedürfnis nach Stabilisierung in einer flüchtigen Welt« nachzukommen (J. Assmann 2002a: 242). Dass der Halbwachs'schen Gedächtnisform eine andere gegenübergestellt werden *muss* – auch dies an sich ein normativer Gestus – erklärt sich also eher vor dem Hintergrund praktischer denn begrifflicher oder analytischer Erwägungen.

Auf dieser Ebene liegen nun auch Assmanns Ausführungen zur Erinnerung an die Opfer von Gewaltverbrechen: Die Gegenwart werde »von den Toten in die Pflicht genommen«, denn Auschwitz symbolisiere »eine Vergangenheit, die schwer zu erinnern, aber unmöglich zu vergessen« sei (J. Assmann 2005b: 18), und dem »von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehende Schrei nach Erinnerung« werde »sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen« entziehen können (vgl. ebd.: 30). Dadurch erweisen sich für Assmann die Grenzen der Halbwachs'schen Theorie:

»Uns aber, denen die entsprechenden Erfahrungen in den Knochen stecken, spüren umgekehrt die Macht der Vergangenheit über die Gegenwart und haben uns den Verzicht auf jede Form der Entsorgung und die Pflege und Stabilisierung der flüchtigen Erinnerung zum heiligen Prinzip gemacht. Erst von diesem Gesichtspunkt auf den Trümmerbergen und Leichenhaufen des 20. Jhs aus – unter denen auch Maurice Halbwachs selbst liegt – tritt der »Präsentismus« seiner Lehre als eine Beschränkung in den Blick.« (J. Assmann 2005c: 79)

Assmann scheint dabei die Soziologie generell mit einem Vergessen zu assoziieren,²¹ obwohl auch schon in Halbwachs' Überlegungen das Toten-

21 »[S]ymptomatisch« für den Präsentismus des soziologischen Zugangs sei die »Privilegierung des Vergessens«, wobei »die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen, das Gestern im Heute, die vielschichtige Komplexität kultureller Zeit« nicht bedacht werde. Auch seien die »vielfältigen Formen der Konstruktion von Vergangenheit und des Bezugs auf diese zum Zwecke der Stabilisierung oder Destabilisierung kollektiver Identität [...] nach wie vor kein Thema der Sozialwissenschaften« (J. Assmann 2002d: 414). Das pauschale Sprechen von *den* Sozialwissenschaften und einer *Privilegierung* des Ver-

gedenken eine Rolle spielt, u.a. in Hinblick auf das auch für Assmann wichtige Nennen von Namen (vgl. Halbwachs 1985: 217, 229; J. Assmann 2005a: 62 f.).

Assmann deutet seinerseits das Totengedenken als »Urszene des kulturellen Gedächtnisses«, als »das unsichtbare Band, das die Lebenden und die Toten verbindet« (J. Assmann 2005c: 80). »Es ist die Form, in der eine Gruppe mit ihren Toten lebt, die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält und auf diese Weise ein Bild ihrer Einheit und Ganzheit aufbaut, das die Toten wie selbstverständlich miteinbegreift.« (J. Assmann 2005a: 61)²² Allerdings lassen sich auch diesbezüglich jene zwei Ebenen ausmachen, die Assmann als bewußte Rekonstruktion und unbewußte Reproduktion grundsätzlich einander gegenübergestellt. Einerseits spricht Assmann von einem »kulturellen Erbe«, das »als alles andere als einfach ein Niederschlag, eine Sedimentierung oder Absonderung vergangener Geschlechter [erscheint], sondern vielmehr als ein Auftrag und ein Anspruch«. Die Nachwelt sei »gefordert, das Erbe anzutreten und weiterzugeben, die Konnektivität aufrechtzuerhalten« und die »Gegenwart muß mit den Toten ausgehandelt werden und sich vor ihnen legitimieren« (J. Assmann 2001b: 45 f.). Demgegenüber betont Assmann aber auch, dass jede Gegenwart »unbewußt [...] das Erbe einer vorangegangenen Generation an[tritt]« (J. Assmann 2005b: 17). Die Geschichte habe »immer eine verborgene Dimension, die sich der bewussten Wahrnehmung auf kollektiver Ebene entzieht«, was etwa »den Charakter einer sozialen Konstruktion« betrifft, »der jeder gemeinschaftlich bewohnten Sinnwelt eignet und der vergessen bzw. unbewusst werden muß, damit diese als unhinterfragte und quasi-natürliche Gegebenheit ihre normative Geltung entfalten kann« (J. Assmann 2005d: 382). Gerade die

gessens ist dabei mindestens ungenau. Dass das Gedächtnis selbst unter systemtheoretischem Blickwinkel neben der Hauptfunktion des Vergessens auch Erinnerung (als Ausnahmefall) einschließt, wird an Luhmanns Ausführungen klar (vgl. Luhmann 2018: 579 ff.). In diesem Kontext ist dann auch von »Identität« und »Vergangenheit« die Rede, jedoch nicht auf der Ebene von Kollektiven bzw. nicht normativ im Sinne einer Notwendigkeit von Stabilisierung wie bei Assmann. Dies jedoch ist bei Jürgen Habermas (1987: 173 f.) der Fall, dessen Identitätsbegriff Assmann aber als zu rationalistisch ablehnt (vgl. J. Assmann 2005a: 138).

- 22 Das Totengedenken scheint für Assmann dabei *per se* Identität zu stiften, ungeachtet etwaiger Differenzierungen, wer an wen in Anbetracht welcher Vergangenheit genau erinnert. Vgl. dazu insgesamt auch Denschlag/Ferdinand 2019: 215 ff.

vertikale Verankerung des Menschen ist Assmann zufolge in der mythischen Tiefendimension des kulturellen Gedächtnisses angesiedelt, die sich der Bewusstmachung grundsätzlich entzieht (vgl. J. Assmann 2006a: 80). Mit anderen Worten muss der Konstruktionscharakter des kulturellen Gedächtnisses vergessen werden, wenn es normativ wirken soll.²³

Dies spiegelt sich auch auf sozusagen performativer Ebene in seinen thanatologischen Texten wider, in denen als Folge der Ansiedelung von Gedächtnis bereits auf der Ebene von kulturellen Objektivationen auch die Akteur*innen des Gedächtnisses sowie des Gedächtnis-Machens verschwinden. Anschaulich wird dies, wenn Assmann von der *Topographie des Terrors* in Berlin als einem »von der Nazizeit hinterlassenen« Erinnerungsort spricht und betont, dieser rücke den Präsentismus und Rekonstruktivismus fern (J. Assmann 2005c: 77) – ein Ort also, der faktisch selbst mühsam rekonstruiert werden musste. Diese Assoziation gelingt nur dann, wenn seine Genese als Gedächtnisort vernachlässigt wird.²⁴ Noch einen Schritt weiter geht Assmann in folgender Passage:

»Der Tod straft die These Lügen, daß Vergangenheit immer nur das Produkt einer sich erinnernden Gegenwart ist. Der Tod nimmt die Gegenwart in die Pflicht. Jede Gegenwart tritt, bewußt oder unbewußt, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche gerade auch rituellen Aus-

23 Assmann betont, dass »kulturelle Formationen« zwar im Plural »existieren«, »andererseits aber normalerweise bzw. von Haus aus in weitgehender Vergessenheit dieser Tatsache«, da sie »über die Konventionalität und Kontingenz, d.h. die Auch-anders-Denkbarkeit ihrer Wirklichkeitskonstruktionen, den Schleier der Vergessenheit bzw. der Selbstverständlichkeit [...] breiten« (J. Assmann 2005a: 136; vgl. aber ebd.: 138).

24 Auf die historische Genese dieses Ortes weist etwa Aleida Assmann (1999: 334 ff.) hin. Allerdings betont sie auch, dass es sich beim Gestapo-Gelände »um eine »rumorende Erinnerung« handelt, »die ein später und unvermittelter Durchbruch ans Licht holt«. Anschließend personifiziert auch sie diese Erinnerung und deutet sie als sich selbst durchsetzende Kraft: »Erinnerung ist offensichtlich nicht nur eine Sache der verlängerten Konservierung oder künstlichen Restitution dessen, was längst vergangen und verloren ist, sondern auch eine Kraft, die sich gegen den Wunsch des Vergessens und Verdrängens zur Geltung bringt.« (Ebd.: 336)

drucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben.« (J. Assmann 2005b: 17 f.)²⁵

Selbst wenn Assmanns eigener Gedächtnisbegriff zugrunde gelegt und kulturelle Objektivation in diesen miteingeschlossen werden, bewegt er sich hier eigentlich nicht mehr auf der Ebene von ›Gedächtnis‹. Denn er postuliert verborgene Symbiosen unabhängig von aller kulturellen Gestaltung, die dann erst in rituellen Formen ihren Ausdruck finden. In Assmanns Interpretationen verschwindet also die historische Dimension und er stößt im Grunde in den Bereich der ›menschlichen Arbeit an den Jenseitsmythen‹ vor.²⁶

Die Wirkung des kulturellen Gedächtnisses

Umso stärkeres Gewicht fällt auf die postulierte Wirkung des kulturellen Gedächtnisses. Assmann selbst scheint hier skeptisch zu sein, da er von Deutschland als einer weitgehend de-ritualisierten Gesellschaft spricht (vgl. ebd.: 20) und konstatiert, dass die Bedeutung der Riten und Feste deshalb

25 Assmann verweist für die ›ethische‹ Dimension des Totengedenkens auch auf Walter Benjamin (vgl. J. Assmann 2005b: 18 f.) und stellt generell heraus, die Kulturwissenschaft würde sich dem ›Eingedenken‹ verpflichtet fühlen, während »Halbwachs wie die moderne Hirnforschung und Soziologie« demgegenüber für Repräsentismus und Rekonstruktivismus stünden (J. Assmann 2011: 237). Ließe sich der Einbruch der Vergangenheit in die Gegenwart mit Benjamin zwar noch grundsätzlich assoziieren, so aber nicht das Grundprinzip des kulturellen Gedächtnisses mit Attributen wie Reproduktion von Identität, Stabilität und bruchloser Kontinuität. Auch adressiert Benjamin in allererster Linie den Historiker, während Assmann betont, dass Erinnerung nicht dessen Aufgabe sei, weil es sich um »Transformation von Vergangenheit [...] in Mythos« handelt (J. Assmann 2005c: 77; vgl. Benjamin 1992: 142 ff.). Dass sich Benjamins Erfahrungstheorie im Ganzen auch als Korrektiv zum Assmann'schen Paradigma des kulturellen Gedächtnisses begreifen lässt, hat Felix Denschlag (2017) herausgestellt.

26 Vgl. zu diesem Begriff Soeffner 2021: 31. In seiner Schrift *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* betont Assmann (2000a: 13), dass er die Mythen über Tod und Unsterblichkeit »auf [s]eine Weise ein Stück weiter erzählen« möchte. Cornelia Siebecks kritische Bemerkung, dass sich Assmann »einer *selektiven Wahrnehmung* historischer Realitäten« bedient und diese aus »einer *normativen* und zutiefst *ahistorischen* Perspektive« betrachtet (Siebeck 2013: 72; Herv. i.O.), ist grundsätzlich also eine treffende Beschreibung dessen, was Assmann in seinen Schriften anbietet. Dies entspricht aber auch dem, was er als Gedächtnisform theoretisch zu fundieren sucht.

verblasst, da in »einer elaborierten Schriftkultur wie der unsrigen [...] sich dem Einzelnen jederzeit die Gelegenheit« bietet, »ein Buch zur Hand zu nehmen, ein Bild zu betrachten, ein Musikstück zu hören, das ihn seinen Alltagsgeschäften entrückt und in einen anderen Zeithorizont versetzt« (J. Assmann 2006b: 493). Dadurch verlagert Assmann selbst den Schwerpunkt aber wieder auf schriftlich fixierte Zeugnisse – etwa die der *Oral History*, die die Kommunikation von Zeitzeugen prinzipiell für die Nachwelt sichert, die Assmann jedoch der Alltagskommunikation und somit dem flüchtigen Gedächtnis zuordnet. Dabei schließt die Deutung von »Gedächtnis« als *gegenwärtige* Operation auch keineswegs aus, von der »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, der »Symbolisierung des Abwesenden«, der »Präsenz des Vergangenen« oder gar von der »Macht der Vergangenheit« zu sprechen, die eben durch Schrift ermöglicht wurde (vgl. Luhmann 2018: 270 ff.). Es kommt dann darauf an, ob und inwieweit die jeweiligen Zeugnisse tatsächlich auch angeeignet werden. Dazu heißt es bei Assmann:

»Der Erinnerungshorizont des kollektiven Gedächtnisses wandert mit der fortschreitenden Gegenwart mit, der Erfahrungsraum des kulturellen Gedächtnisses dagegen ist durch Fixpunkte abgesteckt, Erinnerungsfiguren, von denen eine jede Gegenwart auf ihre Weise prägende sinngebende Orientierungskraft ausgeht. Natürlich *wirkt* dieser Erfahrungsraum nur in der Interaktion mit dem kollektiven Gedächtnis einer jeden Gegenwart und *nur insoweit* als er die je gegenwärtigen Erinnerungen, Diskurse, Mentalitäten und habitus mitbestimmt.« (J. Assmann 2005c: 79 f., Herv. J.F.)

Assmann lässt dann aber vermissen, genauer auf die Interaktionsbedingungen des kulturellen Gedächtnisses einzugehen. Es bleibt insgesamt bei allgemeinen Hinweisen, dass es um »die Interaktion zwischen Psyche, Bewußtsein, Gesellschaft und Kultur« gehe (J. Assmann 2000b: 20); dass die Theorie des kulturellen Gedächtnisses »die Sphäre des Kommunikativen und Interaktiven« nicht ausblende, sondern sie voraussetze und »auf ihr auf[baut]« (J. Assmann 2002b: 278); dass der Begriff des kulturellen Gedächtnisses dem der Tradition deshalb vorgezogen werde, »um auf das Kontinuum aufmerksam zu machen, das die verschiedenen Gedächtnisformen miteinander verbindet« (J. Assmann 2005c: 80); und dass es neben der individuellen (neurophysiologischen) und der kollektiven

(sozialen) auch die kulturelle Dimension des Gedächtnisses gäbe, dessen Tiefe »unauslotbar« sei (J. Assmann 2006a: 80).

Die Ablehnung des von Assmann sogenannten Präsentismus schlägt also um in eine Vernachlässigung der Frage, wie das kulturelle Gedächtnis *gegenwärtig* eigentlich genau wirkt.²⁷ Gerade die Aktualisierung aber wäre das Interessante für eine Gedächtnistheorie, und zwar nicht nur eine sozio-logisch motivierte. Es wäre also etwa zu beschreiben, wie das Zusammenspiel überkommener Erinnerungsfiguren und gegenwärtigen Gedächtnissen genau vonstattengeht – vor allem dann, wenn der Halbwachs'schen Theorie etwas *zur Seite* gestellt werden soll. Denn während Assmann in seiner frühen Konzeptionierung noch nahelegt, dass das kulturelle Gedächtnis »im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben« unmittelbar »steuert« (J. Assmann 1988: 9), muss es in seinen thanatologischen Texten sozusagen den Umweg über das kommunikative Gedächtnis nehmen. Das kommunikative Gedächtnis, auf das er Halbwachs' Begriff des kollektiven Gedächtnisses »einzuschränken« versucht, setzt Assmann »in der Mitte zwischen dem strikt personalen und dem kulturellen Gedächtnis« an (J. Assmann 2005c: 81). Gerade dies müsste dazu motivieren, noch einmal genauer die Mittlerrolle des kommunikativen Gedächtnisses zu thematisieren, insbesondere wenn eine normative Theorie formuliert wird, die ein verbindliches kulturelles Gedächtnis als kollektiv geteilte Sinnwelt postuliert. Ob ein als mythisch vorgestelltes kulturelles Gedächtnis die Integration ›gesamtkulturellen Sinns‹ zu leisten imstande ist, darf jedenfalls mit einem Fragezeichen versehen werden, da der von Assmann mit dem kulturellen Gedächtnis assoziierte Erfahrungsraum nicht notwendig als ein kollektiv geteilter vorausgesetzt werden kann.²⁸

27 Insofern lässt sich die Assmann'sche Theorie zwar grundsätzlich als interaktionsbasiertes Gedächtniskonzept einordnen (vgl. Sebald 2014: 17), das aber letztlich die Interaktionen nicht ausführlich beschreibt. Die Thematisierung der Aktualisierung scheint für Assmann auch irgendwie ausgeschlossen zu sein, wenn er betont, dass das Gestern im Heute »notwendig eine Ausblendung des spezifisch Momentanen in seiner sinnlichen Präsenz zur Folge hat« (J. Assmann 2002a: 275).

28 Vgl. in Bezug auf ›Sinnwelt‹ Berger/Luckmann 2017: 114 ff., 185; in Bezug auf ›Gedächtnis‹ Halbwachs 1991: 108 f.; ders. 2003: 196 f. Es ist aber gerade die damit angesprochene Ausdifferenzierung, die in einem frühen Text Assmanns als grundlegendes (praktisches) Problem beschrieben wird: »Die Ausdifferenzierung und Autonomisierung kultureller Wertspähren wie Kunst, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Politik führt zu einer

Im Ganzen scheint es also, dass Assmann dazu anhält, die theoretische Einstellung zu ändern: nicht (nur) Wissenschaft soll bestimmend sein, wenn Gedächtnis und Erinnerung verhandelt werden, sondern (auch) Mythos. Denn während Assmann zwar den Zusammenhang von »Todesvorstellung und Subjektivität« (J. Assmann 2002e: 14) durchaus für wissenschaftlich erforschbar hält, konstatiert er, dass zwischen den Lebenden und den Toten Beziehungen herrschen, »deren ›Natur‹ sich jedem Zugriff wissenschaftlicher Erforschung entzieht« (J. Assmann 2005b: 16). Aber wenn dem so ist, stellt sich nicht nur die Frage nach dem Status der Assmann'schen Texte, sondern überhaupt danach, was eine *kulturwissenschaftliche* Thanatologie auf diesem Gebiet eigentlich beitragen kann – »wenn es sie einmal gäbe« (J. Assmann 2000a: 87).

Literatur

- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1983): »Schrift und Gedächtnis«, in: dies. (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 265–284.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1986): »Der Nexus von Überlieferung und Identität. Ein Gespräch über Potentiale und Probleme des Kanon-Begriffs«, in: *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 4, S. 291–302.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1994): »Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«, in: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen, S. 114–140.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1984): »Vergeltung und Erinnerung«, in: Junge, Friedrich (Hg.): *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Göttingen, S. 687–701.

Fragmentierung und Atrophierung gesamt-kulturellen Sinns.« (A. Assmann/J. Assmann 1986: 301) Dieses Problem wird jedoch nicht dadurch gelöst, indem eine Theorie postuliert wird. Vgl. für die fehlende Berücksichtigung der Ausdifferenzierung bei Assmann auch Sebald/Weyand 2011: 177 ff.

- Assmann, Jan (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, S. 9–19.
- Assmann, Jan (1991): »Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses«, in: ders./Sundermeier, Theo (Hg.): *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloh, S. 13–30.
- Assmann, Jan (1995): »Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit«, in: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hg.): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen, S. 51–75.
- Assmann, Jan (1999): »Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung«, in: Borsdorf, Ulrich/Grütter, Heinrich T. (Hg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt am Main/New York, S. 13–32.
- Assmann, Jan (2000a): *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt am Main.
- Assmann, Jan (2000b): *Religion und das kulturelle Gedächtnis. Zehn Studien*, München.
- Assmann, Jan (2001a): »Tod und Kultur«, in: Jacobi, Rainer-M.E./Claussen, Peter C./Wolf, Peter (Hg.): *Die Wahrheit der Begegnung. Anthropologische Perspektiven der Neurologie*, Würzburg, S. 399–416.
- Assmann, Jan (2001b): »Tod und Konnektivität«, in: Schweidler, Walter (Hg.): *Wiedergeburt und Kulturelles Erbe. Reincarnation and Cultural Heritage*, Sankt Augustin, S. 35–47.
- Assmann, Jan (2002a): »Das kulturelle Gedächtnis«, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, Heft 2, S. 239–247.
- Assmann, Jan (2002b): »Das kulturelle Gedächtnis. Eine Replik«, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, Heft 2, S. 273–278.
- Assmann, Jan (2002c): »Zum Geleit«, in: Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz, S. 7–11.
- Assmann, Jan (2002d): »Nachwort«, zu: Esposito, Elena: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. 400–414.
- Assmann, Jan (2002e): »Der Mensch und sein Tod. Einführende Bemerkungen«, in: ders./Trauzettel, Rolf (Hg.): *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg/München, S. 12–27.
- Assmann, Jan (2005a): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

- Assmann, Jan (2005b): »Die Lebenden und die Toten«, in: ders./Maciejewski, Franz/Michaels, Axel (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen, S. 16–36.
- Assmann, Jan (2005c): »Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs«, in: Krapoth, Hermann/Laborde, Denis (Hg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)*, Wiesbaden, S. 65–83.
- Assmann, Jan (2005d): »Das kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste«, in: Buchholz, Michael/Gödde, Günter (Hg.): *Das Unbewußte in aktuellen Diskursen*, Gießen, S. 368–392.
- Assmann, Jan (2006a): *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München.
- Assmann, Jan (2006b): »Zeit und Geschichte in frühen Kulturen«, in: Stadler, Friedrich/Stöltzner, Michael (Hg.): *Time and History*, Berlin/Boston, S. 489–507.
- Assmann, Jan (2011): »Gedächtnis/Erinnerung«, in: Reinalter, Helmut/Brenner, Peter J. (Hg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, Wien/Köln/Weimar, S. 233–238.
- Assmann, Jan (2021): *Religion, Staat, Kultur. Altägypten und der Weg Europas*, Freiburg.
- Benjamin, Walter (1992): »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders.: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart, S. 141–154.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2017): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Denschlag, Felix (2017): *Vergangenheitsverhältnisse. Ein Korrektiv zum Paradigma des ›kollektiven Gedächtnisses‹ mittels Walter Benjamins Erfahrungstheorie*, Bielefeld.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, Jan (2019): »Sakralisierung als Politisches. Zur Dimension des ›Heiligen‹ in der erinnerungskulturellen Konzeption von Aleida und Jan Assmann«, in: *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 29, Heft 2, S. 213–233.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, Jan (2021): »Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns«, in: Santini, Carlotta/Jensen, Anthony (Hg.): *Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin/Boston, S. 301–321.
- Dimbath, Oliver (2013): »Soziologische Rahmenkonzeptionen. Eine Untersuchung der Rahmenmetapher im Kontext von Erinnern und Vergessen«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebal, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden, S. 25–48.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.

- Dummett, Michael (2005): *Wahrheit und Vergangenheit*, Frankfurt am Main
- Ehlich, Konrad (1983): »Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 24–43.
- Egger, Stephan (2003): »Auf den Spuren der ›verlorenen Zeit‹. Maurice Halbwachs und die Wege des ›kollektiven Gedächtnisses‹«, in: Halbwachs, Maurice: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz, S. 219–268.
- Gensburger, Sarah (2016): »Halbwachs' Studies in Collective Memory. A Founding Text for Contemporary ›Memory Studies‹?«, in: *Journal of Classical Sociology* 16, Heft 4, S. 396–413.
- Habermas, Jürgen (1987): »Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität«, in: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, S. 159–179.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1994): *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, Paris.
- Halbwachs, Maurice (2001): »Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist«, in: ders.: *Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften*, Konstanz, S. 29–41.
- Halbwachs, Maurice (2003): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz.
- Klein, Kerwin L. (2000): »On the Emergence of ›Memory‹ in Historical Discourse«, in: *Representations* 18, Heft 69, S. 127–150.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2018): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Marschelke, Jan-Christoph (2019): »Transkollektive Gedächtnisse. Notizen zu den Kritiken an der Assmannschen Theorie des kollektiven Gedächtnisses«, in: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 5, Heft 2, S. 103–130.
- Schraten, Jürgen (2011): *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Konstanz.
- Sebald, Gerd/Weyand, Jan (2011): »Zur Formierung sozialer Gedächtnisse«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 40, Heft 3, S. 174–189.

- Siebeck, Cornelia (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialer Gedächtnisse. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Heidelberg, S. 65–90.
- Soeffner, Hans-Georg (2021): »Das Wissen um den Tod. Antwortversuche auf die krisenhafte, endliche Positionalität des Menschen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 26–37.
- Voigt, Frank (2014): »Die Aktualität von Halbwachs' Kritik an Bergson und Durkheim. Zu einigen Problemen in den Halbwachs-Lektüren bei Aleida und Jan Assmann«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66, Heft 3/4, S. 243–269.

