

2 Die Erfindung des kollektiven Gedächtnisses: Eine kurze Geschichte der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung

Wenn in diesem Kapitel von der ›Erfindung‹ des kollektiven Gedächtnisses die Rede ist, so soll damit betont werden, dass im Folgenden nicht eine Sachgeschichte, sondern eine **Forschungsgeschichte** rekapituliert wird. Stiftung, Pflege und Reflexion des kulturellen Erbes scheinen zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen zu gehören, und die Sachgeschichte des kollektiven Gedächtnisses ist bis in die Antike zurückzuverfolgen. Allerdings setzte erst mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Phänomenen ein. Formen des kollektiven Bezugs auf Vergangenheit wurden bewusst beobachtet und zum Gegenstand kulturwissenschaftlicher Theoriebildung gemacht. Die kulturwissenschaftliche Grundannahme von der Konstruiertheit menschlicher Sinnwelten und Erinnerungen gilt dabei allerdings auch für die Ebene der Theoriebildung: Jede theoretische Annahme über Inhalte oder Funktionsweisen des kollektiven Gedächtnisses ist selbst ein Konstrukt und hat mehr von einer **wissenschaftlichen ›Erfindung‹** als von einem Auffinden kultureller Gegebenheiten.

Vor allem aus zwei Traditionssträngen speist sich die heutige Forschung zum kollektiven Gedächtnis. Beide haben ihren Ausgangspunkt in den 1920er Jahren. Es handelt sich um **Maurice Halbwachs'** soziologische Studien zur *mémoire collective* und **Aby Warburgs** kulturhistorische Beschäftigung mit einem europäischen Bildgedächtnis. Halbwachs und Warburg waren die ersten, die das Phänomen ›kollektives Gedächtnis‹ im Rahmen einer modernen Kulturtheorie beim Namen genannt und systematisch untersucht haben.

Doch erst in den 1980er Jahren findet das Gedächtnis-Thema in der kulturhistorischen Forschung wieder Interesse. **Pierre Noras** *lieux de mémoire* haben sich dabei als das international einflussreichste Konzept erwiesen. **Aleida und Jan Assmann** haben einige Jahre darauf mit dem ›kulturellen Gedächtnis‹ ein Konzept vorgelegt, das im deutschsprachigen Raum das wirkungsvollste und im internationalen Vergleich das am besten ausgearbeitete ist. Mit dem Begriff der ›**Erinnerungskulturen**‹ hat der Gießener Sonderforschungsbereich 434 (seit 1997) schließlich ein mehrdimensionales Modell für die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung entworfen, das Dynamik, Kreativität, Prozesshaftigkeit und Pluralität der kulturellen Erinnerung akzentuiert.

2.1 | Maurice Halbwachs: *Mémoire collective*

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs (1877–1945), ein Schüler Henri Bergsons und Émile Durkheims, hat drei Schriften verfasst, in denen er seinen Begriff der *mémoire collective* entwickelt und die heute eine zentrale Stellung bei der Beschäftigung mit dem kollektiven Gedächtnis einnehmen. 1925 veröffentlichte Halbwachs die Studie *Les cadres sociaux de la mémoire* (*Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 1985), in der er **versucht, die soziale Bedingtheit der Erinnerung nachzuweisen**. Damit richtet er sich gegen Gedächtnistheorien seiner Zeitgenossen, Henri Bergson und Sigmund Freud etwa, die Erinnerung als einen rein indi-

A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*,
DOI 10.1007/978-3-476-05495-1_2, © Springer-Verlag GmbH Deutschland, 2017

viduellen Vorgang verstehen. Halbwachs' Theorie, nach der jede noch so persönliche Erinnerung eine *mémoire collective*, ein kollektives Phänomen ist, erntete heftigen Widerspruch – nicht zuletzt von seinen Kollegen an der Universität Straßburg, Charles Blondel und Marc Bloch. Letzterer warf Halbwachs, wie der Durkheim-Schule generell, eine **unzulässige Kollektivierung individualpsychologischer Phänomene vor** (vgl. Bloch 1925).

Angeregt von der Kritik machte sich Halbwachs daran, sein Konzept des kollektiven Gedächtnisses in einem zweiten Buch weiter auszuführen. Über fünfzehn Jahre arbeitete er an der Schrift ***La mémoire collective*** (*Das kollektive Gedächtnis*, 1991), die allerdings erst 1950, unvollständig und postum erscheinen sollte (für eine zuverlässige französische Ausgabe vgl. Halbwachs 1997). Zuvor veröffentlichte Halbwachs ein drittes Buch, das an einem Fallbeispiel die Formen und Funktionsweisen des kollektiven Gedächtnisses aufzeigt, ***La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*** (1941; *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land*, 2003). Im August 1944 deportierten die Nazis Halbwachs nach Buchenwald. Am 16. März 1945 wurde er dort ermordet (vgl. auch Vromen 1975; Namer 2000; Becker 2003; Marcel/Mucchielli 2008).

Halbwachs' Schriften zum kollektiven Gedächtnis, wie die Beschäftigung mit der kulturellen Dimension von Gedächtnis und Erinnerung überhaupt, gerieten in der Nachkriegszeit in Vergessenheit. Heute kommt allerdings kein theoretischer Entwurf des kollektiven Gedächtnisses ohne einen Rekurs auf den Soziologen aus. **Drei Untersuchungsbereiche** können in Halbwachs' Studien zur *mémoire collective* unterschieden werden, die in drei maßgebliche Richtungen der Forschung zum kollektiven Gedächtnis weisen:

- erstens Halbwachs' Theorie zur sozialen Bedingtheit individueller Erinnerung,
- zweitens seine Untersuchungen zu **Formen und Funktionen des zwischen den Generationen gebildeten Gedächtnisses** und
- drittens schließlich seine Ausweitung des Begriffs der *mémoire collective* auf den Bereich kultureller Überlieferung und Traditionsbildung, auf das, was heute mit der Terminologie Aleida und Jan Assmanns als ›kulturelles Gedächtnis‹ bezeichnet wird.

Damit vereint Halbwachs – ohne explizit darauf zu verweisen – **zwei grundlegende** (und grundverschiedene) **Konzepte von kollektivem Gedächtnis** (vgl. dazu Kap. 4.1):

1. **kollektives Gedächtnis als Gedächtnis des Individuums**, das sich im Horizont eines **soziokulturellen Umfeldes** herausbildet (vgl. Kap. 2.1.1);
2. kollektives Gedächtnis als der durch Interaktion, Kommunikation, Medien und Institutionen innerhalb von sozialen Gruppen und Kulturgemeinschaften erfolgende Bezug auf Vergangenes (vgl. Kap. 2.1.2).

2.1.1 | *Cadres sociaux*: Das sozial geprägte individuelle Gedächtnis

Die These von der sozialen Bedingtheit individueller Erinnerung beruht auf dem Konzept der *cadres sociaux*, das den Ausgangspunkt der Halbwachs'schen Theorie des kollektiven Gedächtnisses darstellt. Im ersten Teil von *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* zeigt Halbwachs anhand von Überlegungen zum Traum und zur Sprache detailliert **die kollektiven Anteile des autobiographischen Gedächtnisses**

auf und kommt zu dem Schluss, dass der **Rückgriff auf *cadres sociaux*, soziale Bezugsrahmen**, unabdingbare Voraussetzung für jede individuelle Erinnerung ist. Soziale Rahmen sind für Halbwachs zunächst schlicht die Menschen, die uns umgeben. Der Mensch ist ein soziales Wesen. **Ohne andere Menschen bleibt ihm nicht nur der Zugang zu so eindeutig kollektiven Phänomenen wie Sprache oder Sitten verwehrt, sondern, so Halbwachs, auch der zum eigenen Gedächtnis.** Dies liegt zum einen daran, dass wir Erfahrungen meist im Kreis anderer Menschen machen. Diese können uns später helfen, die Ereignisse zu erinnern.

Sehr viel grundlegender ist für Halbwachs aber die Tatsache, dass uns durch Interaktion und Kommunikation mit unseren Mitmenschen, Wissen über Daten und Fakten, kollektive Zeit- und Raumvorstellungen sowie Denk- und Erfahrungsströmungen vermittelt werden. Weil wir an einer kollektiven symbolischen Ordnung teilhaben, können wir vergangene Ereignisse verorten, deuten und erinnern. Denn aus den ›sozialen Rahmen‹ im wörtlichen Sinne, unserem sozialen Umfeld, leiten sich ›soziale Rahmen‹ im metaphorischen Sinne ab: **Denkschemata**, die unsere Wahrnehmung und Erinnerung in bestimmte Bahnen lenken. ***Cadres sociaux* bilden also den umfassenden, sich aus der materialen, mentalen und sozialen Dimension kultureller Formationen konstituierenden Horizont, in den unsere Wahrnehmung und Erinnerung eingebettet ist.** So hätte für Halbwachs wohl ein Caspar Hauser keine Erinnerung, der einsame Robinson Crusoe aber sehr wohl, weil er im Geiste auf die sozialen Bezugsrahmen seiner Heimat zurückgreifen kann. Von zentraler Bedeutung ist für Halbwachs, den Soziologen, allerdings die soziale Gruppe, denn ohne sie können Sinnwelten weder entstehen noch weitergegeben werden.

Soziale Rahmen vermitteln und perspektivieren die Inhalte des kollektiven Gedächtnisses – den Vorrat an für das Kollektiv relevanten Erfahrungen und geteiltem Wissen: »Es würde in diesem Sinne ein kollektives Gedächtnis und einen gesellschaftlichen Rahmen des Gedächtnisses geben, und unser individuelles Denken wäre in dem Maße fähig sich zu erinnern, wie es sich innerhalb dieses Bezugsrahmens hält und an diesem Gedächtnis partizipiert« (Halbwachs 1985, S. 21). **Unsere Wahrnehmung ist gruppenspezifisch, unsere individuellen Erinnerungen sind sozial geprägt, und beide Formen der Weltzuwendung und Sinnstiftung sind undenkbar ohne das Vorhandensein eines kollektiven Gedächtnisses.** Allerdings handelt es sich bei dem kollektiven Gedächtnis nicht um eine von organischen Gedächtnissen losgelöste, überindividuelle Instanz. **Kollektives und individuelles Gedächtnis stehen vielmehr in einer Beziehung wechselseitiger Abhängigkeit**, so dass »das Individuum sich erinnert, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt, und das Gedächtnis der Gruppe sich verwirklicht und offenbart in den individuellen Gedächtnissen« (ebd., S. 23). Erst über individuelle Erinnerungsakte wird das kollektive Gedächtnis beobachtbar, denn »jedes individuelle Gedächtnis ist ein ›**Ausblickspunkt**‹ auf das kollektive Gedächtnis« (Halbwachs 1991, S. 31). Dieser Ausblickspunkt ist als Standort zu verstehen, den Menschen aufgrund ihrer Sozialisation und kulturellen Prägungen einnehmen. Jeder Mensch gehört mehreren sozialen Gruppen an: der Familie, der Religionsgemeinschaft, der Belegschaft am Arbeitsplatz usw. Er verfügt daher über einen Vorrat unterschiedlicher, gruppenspezifischer Erfahrungen und Denksysteme. Nicht die Erinnerung selbst also, sondern die **Kombination der Gruppenzugehörigkeiten und daraus resultierender Erinnerungsformen und -inhalte sind demnach das wirklich Individuelle**, das die Gedächtnisse einzelner Menschen voneinander unterscheidet.

2.1.2 | Generationengedächtnis und religiöse Topographie: Zwei Formen der kollektiven Vergangenheitsbildung

Halbwachs unterscheidet verschiedene Ausprägungen kollektiver Gedächtnisse und führt im zweiten Teil von *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* einige soziologische Fallbeispiele an – Familie, Religionsgemeinschaft, soziale Klassen. Das Familiengedächtnis ist ein typisches **intergenerationelles Gedächtnis**. Seine Träger sind all jene Familienmitglieder, die den Erfahrungshorizont des Familienlebens teilen. Ein derartiges kollektives Gedächtnis konstituiert sich durch soziale Interaktion (durch gemeinschaftliche Handlungen und geteilte Erfahrungen) und durch Kommunikation (wiederholtes gemeinsames Vergegenwärtigen der Vergangenheit). Durch mündliche Erzählungen, bei Familienfesten etwa, haben auch diejenigen am Gedächtnis teil, die das Erinnerte nicht selbst miterlebt haben. Auf diese Weise findet ein **Austausch lebendiger Erinnerung** zwischen Zeitzeugen und Nachkommen statt. Das kollektive Generationengedächtnis reicht daher so weit, wie sich die ältesten Mitglieder der sozialen Gruppe zurückerinnern können.

Das Generationengedächtnis trennt Halbwachs radikal von der Zeitgeschichte. Für ihn handelt es sich um zwei Formen des Vergangenheitsbezugs, die einander ausschließen. Gleich zu Beginn einer Gegenüberstellung von »gelebter« und »geschriebener« Geschichte in *Das kollektive Gedächtnis* betont Halbwachs (1991, S. 66), »daß die Geschichte im allgemeinen an dem Punkt beginnt, an dem die Tradition aufhört – in einem Augenblick, an dem das soziale Gedächtnis erlischt und sich zersetzt«. **Geschichte und Gedächtnis sind unvereinbar: Geschichte ist für Halbwachs universal, sie zeichnet sich durch eine unparteiische Gleichordnung aller vergangenen Ereignisse aus. Im Zentrum ihres Interesses stehen Gegensätze und Brüche. Das kollektive Gedächtnis hingegen ist partikular. Seine Träger sind zeitlich und räumlich begrenzte Gruppen, deren Erinnerung stark wertend und hierarchisierend ist. Eine zentrale Funktion des Vergangenheitsbezugs im Rahmen kollektiver Gedächtnisse ist Identitätsbildung.** Erinnert wird, was dem Selbstbild und den Interessen der Gruppe entspricht. Hervorgehoben werden dabei vor allem Ähnlichkeiten und Kontinuitäten, die demonstrieren, dass die Gruppe dieselbe geblieben ist. Die Teilhabe am kollektiven Gedächtnis zeigt an, dass der sich Erinnernde zur Gruppe gehört.

Für Halbwachs ist das Anliegen der Geschichte die Vergangenheit. Das kollektive Gedächtnis hingegen orientiert sich an den Bedürfnissen und Belangen der Gruppe in der Gegenwart und verfährt daher stark selektiv und rekonstruktiv. Dabei sind **Verzerrungen und Umgewichtungen** bis hin zur Fiktion möglich. **Ein Abbild der Vergangenheit liefert das Gedächtnis daher nicht,** im Gegenteil: »[D]ie Erinnerung ist in sehr weitem Maße eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten und wird im Übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen, vorbereitet« (ebd., S. 55). Hier klingt schon an, was der radikale Konstruktivismus ein halbes Jahrhundert später als das »Konstruieren von Wirklichkeit« bezeichnen wird.

Die Begrenzung seiner Untersuchungen auf Generationengedächtnisse, deren Medium die alltägliche Kommunikation ist und deren Inhalte in erster Linie individuell-autobiographische Erinnerungen darstellen, durchbricht Halbwachs in *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* schon in den Kapiteln zum Adel und zu religiösen Gruppengedächtnissen und erst recht in seiner späteren Studie zur **christlichen Gedächtnis-Topographie Palästinas**. In *La topographie légendaire* wendet er seine Aufmerksamkeit stärker geformten kollektiven Gedächtnissen zu, deren Zeit-

horizonte über Tausende von Jahren hinwegreichen und die daher der Gegenstände und Gedächtnisorte zur Rahmenbildung bedürfen. Materiale Phänomene – Architektur, Pilgerwege, Gräber etc. – treten in den Vordergrund der Betrachtung. An dieser Stelle überschreitet Halbwachs den Untersuchungsbereich der kollektiv geprägten Erinnerung an gelebte Geschichte und tritt ein in den Bereich des kollektiv konstruierten Wissens über eine ferne Vergangenheit und seiner Überlieferung durch **Traditionsbildung**.

Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses zeichnet sich durch einen sehr weiten, Disziplinen und Forschungsgegenstände übergreifenden, Anwendungsbereich aus. Dies hat zwei Auswirkungen: Zum einen erscheint das theoretische Konzept der *mémoire collective* als nicht ausreichend begrifflich differenziert und konsistent. Halbwachs' Begriffsverwendungen haben daher nicht in ihrer Gesamtheit als Basis eines kulturwissenschaftlichen Theorieentwurfs dienen können. Zum anderen ist aber zu beobachten, dass einzelne Elemente seiner Begriffsbildung in verschiedenen Disziplinen adaptiert wurden. So avancierte Halbwachs zum **Ahnherr unterschiedlicher Theorieentwürfe** (vgl. Echterhoff/Saar 2002). Innerhalb der Psychologie setzte man sich immer wieder mit Halbwachs' Theoretisierung der kollektiven Bedingtheit individueller Erinnerung auseinander und begriff die *cadres sociaux* als (kulturspezifische) Schemata (vgl. Bartlett 1932). Die Oral History knüpft an seine Untersuchungen zum Generationen- und Alltagsgedächtnis an (vgl. kritisch Niethammer 2000). Wo Halbwachs das kollektive Gedächtnis an Raum und Gegenstände bindet und damit aus dem begrenzten Horizont lebendiger Generationen löst, wie beispielsweise in seinen Untersuchungen zur religiösen Topographie Palästinas, erscheint er als wegweisend für kulturwissenschaftliche Ansätze, die sich mit der Tradierung kulturellen Wissens beschäftigen (vgl. J. Assmann 1992).

Halbwachs' <i>mémoire collective</i>	1. Sozial bedingtes individuelles Gedächtnis	→ Sozialpsychologie
	2. Generationengedächtnis	→ Oral History
	3. Tradierung kulturellen Wissens	→ Theorie des kulturellen Gedächtnisses (A. und J. Assmann)

Drei Dimensionen von Halbwachs' Konzept der *mémoire collective* und einige Zweige ihrer wissenschaftlichen Weiterführung

Literatur

- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1992.
- Bartlett, Frederic C.: *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge UP 1932.
- Becker, Annette: *Maurice Halbwachs: un intellectuel en guerres mondiales 1914–1945*. Paris: Viénot 2003.
- Bloch, Marc: »Mémoire collective, tradition et coutume«. In: *Revue de Synthèse Historique* 40 (1925), S. 73–83.
- Echterhoff, Gerald & Martin Saar (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz: UVK 2002.
- Egger, Stephan (Hrsg.): *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks*. Konstanz: UVK 2003.
- Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985 (orig.: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan 1925).
- Halbwachs, Maurice: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*. Konstanz: UVK 2003 (orig.: *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France 1941).

- Halbwachs, Maurice: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer 1991 (orig.: *La mémoire collective*. Paris: Presses universitaires de France 1950).
- Halbwachs, Maurice: *La mémoire collective*. Hrsg. v. Gérard Namer. Paris: Albin Michel 1997.
- Halbwachs, Maurice: *Maurice Halbwachs in der édition discours*. Bd. 1–7. Hrsg. v. Stephan Egger & Frank Schultheiss. Konstanz: UVK 2003.
- Marcel, Jean-Christophe & Laurent Mucchielli: »Maurice Halbwachs' mémoire collective«. In: Astrid Erll & Ansgar Nünning (Hrsg.), unter Mitarbeit von Sara B. Young: *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter 2008, S. 141–150.
- Namer, Gérard: *Mémoire et société*. Paris: Méridiens Klincksieck 1987.
- Namer, Gérard: *Halbwachs et la mémoire sociale*. Paris: L'Harmattan 2000.
- Niethammer, Lutz: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek: Rowohlt 2000.
- Vromen, Suzanne: *The Sociology of Maurice Halbwachs* (Unveröffentlichte Doktorarbeit, New York University 1975).

2.2 | Aby Warburg: Mnemosyne – Pathosformeln und europäisches Bildgedächtnis

Der zweite bedeutende Entwurf einer Konzeption des kollektiven Gedächtnisses geht ebenfalls auf einen Wissenschaftler der 1920er Jahre zurück. Der Kunst- und Kulturhistoriker Aby Warburg (1866–1929) gilt heute allgemein als bedeutender Vor-denker einer modernen, interdisziplinär orientierten und ihre Quellenbasis erweiternden Kulturwissenschaft (vgl. Warburg 1979). Bis heute bekannt ist die **Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg** in Hamburg. Ihre Anlage zeichnete sich dadurch aus, dass Warburg, mit dem Ziel, die »grenzpolizeiliche Befangenheit« der Einzeldisziplinen zu umgehen, seine umfangreiche Sammlung nach kulturgeschichtlichen Themengruppen ordnete und so zu einer epochen-, medien-, genre- und fächerübergreifenden Betrachtungsweise anregte. Mit Warburgs Bibliothek war ein Kreis von so bedeutenden Forschern wie Ernst Cassirer, Erwin Panofsky oder Hellmut Ritter verbunden. Nach Warburgs Tod konnte die Bibliothek im Jahr 1933 vor den Nazis nach London gerettet werden. Seit 1944 ist das **Warburg Institute** ein Teil der University of London. Die Hamburger Warburg-Stiftung gibt in Zusammenarbeit mit dem Berliner Akademie Verlag den Nachlass Aby Warburgs heraus.

Warburg hatten Zeit seines Lebens zwei kunsthistorische Probleme beschäftigt: Die Kontinuität einer **Sternsymbolik** (Warburg 1993) und das **Nachleben der Antike** in der Frührenaissance (Warburg 1998). Beiden Phänomenen näherte sich Warburg durch die Untersuchung der Wiederaufnahme bildhafter Details in verschiedenen Epochen und Kulturräumen. Doch erst spät, Mitte der 1920er Jahre, verbindet Warburg seine kunsthistorische Forschung explizit mit einer Theorie des kollektiven Gedächtnisses. Die von ihm beobachtete **Wiederkehr künstlerischer Formen** – z. B. bewegte Gewandmotive antiker Fresken in Renaissancegemälden Botticellis und Ghirlandaio oder gar auf Briefmarken der 1920er Jahre – interpretierte Warburg nicht so sehr als Ergebnis einer bewussten Aneignung der Antike durch Künstler späterer Epochen, sondern führte sie auf die erinnerungsauslösende Kraft kultureller Symbole zurück (vgl. Warburg 2010; Gombrich 1992 [1970]; Michels 2007).

Eine besondere Bedeutung kommt dabei den sogenannten **Pathosformeln** zu. Renaissancekünstler griffen bei dem Versuch, »Superlative« des menschlichen Ausdrucks – leidenschaftliche Erregung in Gebärde oder Physiognomie – darzustellen, auf die Symbolik antiker Vorbilder zurück. Solche Symbole, in denen sich das antike Pathos (als heidnische emotionale Intensität) niedergeschlagen hatte, bezeichnete

Warburg als Pathosformeln. Um die besondere Überlebenskraft des den Symbolen innewohnenden Affektgehalts zu erklären, griff er auf das Modell des Gedächtnispsychologen Richard Semon zurück: Bei Pathosformeln, so Warburg, handelt es sich um **kulturelle »Engramme«** oder »Dynamogramme«, die »mnemische Energie« speichern und unter veränderten historischen Umständen oder an weit entfernten Orten wieder zu entladen vermögen. Das Symbol ist eine kulturelle »Energiekonserve«. Kultur beruht auf dem Gedächtnis der Symbole. Warburg entwarf auf diese Weise ein **Konzept des kollektiven Bildgedächtnisses, das er u. a. auch als »soziales Gedächtnis« bezeichnete** (vgl. dazu auch Kany 1987; Ginzburg 1995; Michaud 2004; Didi-Huberman 2010).

Für Warburg sind mit dem sozialen Gedächtnis zutiefst moralische Fragen verbunden, denn das antike Pathos ist eine Erinnerung, der der Künstler erliegen, die er aber auch beherrschen kann. Mit der Wiederaufnahme von Pathosformeln verbinden sich zwei Grundaspekte der Kultur, **»Ausdruck« und »Orientierung«**: Der affektive Gehalt symbolischer Gebärden bietet dem mit ihnen in Kontakt kommenden »zivilisierten« Künstler zwar die Chance eines intensiven und prägnanten bildhaften Ausdrucks, stellt aber durch sein Herrühren aus »primitiven« Schichten der Kultur, in denen das Ich noch nicht Herr der Dinge war, auch eine Bedrohung dar. Kunst bewegt sich immer in der gefahrenvollen Zone zwischen Magie und Logik, zwischen »primitiver« Ekstase und »zivilisierter« Selbstbeherrschung. Entscheidend ist, ob es der Künstler vermag, die überlieferte Symbolik aufzunehmen und zugleich in sicherer Distanz zu halten, um durch diesen Balanceakt Klarheit und Schönheit zu schaffen. Warburg geht es um die **»künstlerische Sophrosyne«**, die Mäßigung und moralische Selbstbehauptung des modernen Menschen angesichts der Erinnerung an die tiefen Schichten seiner Kultur. Künstlerische Techniken der Sophrosyne können die Betonung des bloß metaphorischen Charakters der Symbole, z. B. durch die Grisaille-technik, oder zeitgemäße Neuinterpretationen, etwa im christlichen Sinne, sein. »[In] diesem Sinne ist das Reservoir des überlieferten Kulturgutes nach Warburg ein **»Leidschatz der Menschheit«**, der darauf wartet, in humanen Besitz verwandelt zu werden« (Diers 1995; vgl. auch Warnke 1980).

Warburg betont die für jede Zeit und jeden Ort **typischen Veränderungen und Aktualisierungen des sozialen Gedächtnisses**. So ermöglicht die Untersuchung des spezifischen Zusammenspiels von Kontinuität und Umdeutung kultureller Symbolik in Kunstwerken Rückschlüsse auf die mentale Dimension der Kultur: »Die Abweichungen der Wiedergabe, im Spiegel der Zeit erschaut, geben die bewußt oder unbewußt auswählende Tendenz des Zeitalters wieder und damit kommt die wunschbildende, idealsetzende Gesamtseele an das Tageslicht« (zit. n. Gombrich 1992, S. 359).

Wie zentral der Gedächtnisbegriff und der Gedanke der künstlerischen »Erbgutverwaltung« in Warburgs Denken wurde, zeigt sein letztes Ausstellungsprojekt, das den Titel **»Mnemosyne«** (1924–1929) trägt (vgl. Warburg 2000; Bauerle 1988) – den Namen derjenigen Muse, die für die Erinnerung steht und zugleich Mutter der übrigen Musen ist. Es handelt sich um einen Atlas, der ein epochen- und länderüberschreitendes Bildgedächtnis veranschaulichen sollte. In Warburgs Zusammenstellung scheinbar heterogener Tafeln konturiert sich eine übergreifende, Europa und Asien verbindende »Erinnerungsgemeinschaft« (zit. n. Kany 1987, S. 176).

Die Tatsache, dass Warburg für seinen Gedächtnisbegriff neben dem Ausdruck »soziales Gedächtnis« auch den des »europäischen Kollektivgedächtnisses« (zit. n. Gombrich 1992, S. 359) verwendet, bedeutet eine enorme Ausweitung der Träger-

schaft. Dies ist möglich, weil Warburg als zentrales Medium des Kollektivgedächtnisses nicht die mündliche Rede, sondern das potentiell lange Zeiten überdauernde und weite Räume durchquerende Kunstwerk annimmt. So erlaubt Warburgs Gedächtnisbegriff, den historisch variablen und gruppen- oder nationenspezifischen Ausprägungen kultureller Erinnerung Rechnung zu tragen und zugleich deren Einbettung in die **europäisch-asiatische ›Erinnerungsgemeinschaft‹** nicht aus dem Blick zu verlieren.

Zusammengefasst: Halbwachs' und Warburgs Vorstellungen von Kollektivgedächtnis **unterscheiden sich grundlegend voneinander**. Während Halbwachs' Schriften zum kollektiven Gedächtnis durchaus als theorielastig zu bezeichnen sind, hat Warburg eine allgemeine Theorie oder Systematik nicht hinterlassen. Warburg geht induktiv, vom Material her, vor – ganz gemäß seinem berühmten Diktum: »Der liebe Gott steckt im Detail.« Dabei rückt er die **materiale Dimension der Kultur** in den Vordergrund. Ihn beschäftigt die Frage nach der Erinnerung evozierenden und Kultur kontinuierenden Wirkung kultureller Objektivationen (d. h. Vergegenständlichungen, Äußerungsformen). Es geht ihm in erster Linie um die ausdrucksstarke und eng mit unbewussten, psychischen Prozessen verbundene visuelle Kultur, allerdings in einem so weiten, medien- und disziplinübergreifenden Sinne, dass er auch Objektivationen der Alltagskultur, Feste oder literarische Quellen heranzieht. Halbwachs hingegen argumentiert von der **sozialen Dimension der Kultur** aus (zu dieser Unterscheidung vgl. auch Kap. 4.2). Ihm geht es in erster Linie um die aktive, bewusste, konstruktive und Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Aneignung einer identitätsbezogenen Vergangenheit durch soziale Gruppen. Die Gemeinsamkeit beider Entwürfe liegt allerdings in der **Erkenntnis, dass Kultur und ihre Überlieferung Produkte menschlicher Tätigkeit sind**. Anfang des 20. Jahrhunderts war diese Annahme keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Inspiriert von Darwin und dem Evolutionismus und Biologismus der Jahrhundertwende versuchten viele Wissenschaftler, das Phänomen der Überlebenskraft von Kulturen mit Konzepten von ›Rassengedächtnis‹ zu erklären. Aufgezeigt zu haben, dass der Schlüssel zu einer Kontinuierung vergänglicher sozialer und mentaler Aspekte der Kultur nicht in einer Art genetischem Gedächtnis liegt, sondern vielmehr in ihrer **Vermittlung durch soziale Interaktion und Festschreibung in materialen Objektivationen**, ist Halbwachs' und Warburgs Verdienst. Zugleich haben beide durch ihre Arbeitsweise demonstriert, dass dem Phänomen ›kollektives Gedächtnis‹ nur durch eine **Fächergrenzen überschreitende Methodik** beizukommen ist. Halbwachs' und Warburgs Studien sind Teil einer höchst angeregten Diskussion um das kollektive Gedächtnis in den 1920er Jahren. Der Psychoanalytiker **T. Reik** veröffentlicht 1920 Gedanken »Über kollektives Vergessen«. **Arnold Zweig** entwirft in seinem *Caliban*-Essay (1927) ein von Sigmund Freuds Psychoanalyse inspiriertes Konzept kollektiver ›Gruppenleidenschaften‹, anhand dessen er den zeitgenössischen Antisemitismus zu erklären versucht. **Siegfried Kracauer** interessiert sich in dem 1927 veröffentlichten Aufsatz »Die Photographie« für die Unterschiede zwischen fotografischen und Gedächtnis-Bildern. **Frederic Bartlett** beginnt Ende des Jahrzehnts mit seinen Experimenten zu kul-

turspezifischen Schemata und konstruktiven Prozessen des Erinnerns (*Remembering*, 1932). Mit Identitätskonzepten, Zeitwahrnehmung und dem Gedächtnis von Generationen beschäftigen sich **Wilhelm Pinder** (*Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, 1926) und **Karl Mannheim** (*Das Problem der Generationen*, 1928/29).

In diesem Kontext ist schließlich auch **Walter Benjamin** zu nennen, der bezweifelt, dass in der Moderne, und insbesondere nach dem Schock der Materialschlachten im Ersten Weltkrieg, mittelbare Erfahrungen und sinnstiftende Erinnerungen noch möglich seien (vgl. »Der Erzähler«, 1936). In seinem Essay »Über den Begriff der Geschichte« (1940) kritisiert Benjamin die historistische Tradition des 19. Jahrhunderts, die durch ihre Auswahlkriterien stets nur die »Geschichte der Sieger« hervorbringe. Stattdessen plädiert Benjamin mit Hilfe des der jüdischen Tradition entlehnten Begriffs des »Eingedenkens« dafür, die Geschichte »gegen des Strich zu bürsten« und das Gedächtnis der Opfer und der Namenlosen zu überliefern (für einen Vergleich von Warburgs und Benjamins Symbolkonzeptionen vgl. auch Zumbusch 2004).

Literatur

- Bauerle, Dorothee: *Gespenstergeschichten für ganz Erwachsene. Ein Kommentar zu Aby Warburgs Bilderatlas Mnemosyne*. Münster: LIT 1988.
- Bredenkamp, Horst, Michael Diers & Charlotte Schoell-Glass (Hrsg.): *Aby Warburg. Akten des internationalen Symposiums Hamburg 1990*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora 1991.
- Didi-Huberman, Georges: *Das Nachleben der Bilder: Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Diers, Michael: »Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg«. In: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Memoria als Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995, S. 79–94.
- Forster, Kurt W.: *Aby Warburgs Kulturwissenschaft. Ein Blick in die Abgründe der Bilder*. Berlin: Matthes & Seitz, 2017.
- Ginzburg, Carlo: »Kunst und soziales Gedächtnis. Die Warburg-Tradition«. In: Ders.: *Spurensicherung. Die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. Berlin: Wagenbach 1995, S. 63–127.
- Gombrich, Ernst H.: *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*. Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt 1992 (orig.: *Aby Warburg. An Intellectual Biography*. London: Warburg Institute 1970).
- Kany, Roland: *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*. Tübingen: Niemeyer 1987.
- Michaud, Philippe-Alain: *Aby Warburg and the Image in Motion*. New York: Zone Books 2004.
- Michels, Karen: *Aby Warburg. Im Bannkreis der Ideen*. München: Beck 2007.
- Warburg, Aby: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Hrsg. v. Dieter Wuttke. Baden-Baden: Koerner 1979.
- Warburg, Aby: *Bildersammlung zur Geschichte von Sternglaube und Sternkunde im Hamburger Planetarium*. Hrsg. v. Uwe Fleckner, Robert Galitz, Claudia Naber & Herwart Nöldeke. Hamburg: Dölling und Galitz 1993.
- Warburg, Aby: *Gesammelte Schriften. Studienausgabe*. Hrsg. v. Horst Bredenkamp, Michael Diers, Kurt W. Forster, Nicholas Mann, Salvatore Settis & Martin Warnke. Berlin: Akademie-Verlag 1998 ff.
- Warburg, Aby: *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Reprint der von Gertrud Bing unter Mitarbeit von Fritz Rougemont edierten Ausgabe von 1932. Neu hrsg. von Horst Bredenkamp & Michael Diers. Berlin: Akademie-Verlag 1998.
- Warburg, Aby: *Der Bilderatlas Mnemosyne*. Hrsg. v. Martin Warnke unter Mitarbeit v. Claudia Brink. Berlin: Akademie-Verlag 2000.
- Warburg, Aby: *Werke in einem Band. Auf der Grundlage der Manuskripte und Handexemplare*. Hrsg. v. Sigrid Weigel, Martin Tremel & Perdita Ladwig. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010.

- Warnke, Martin: »Der Leidschatz der Menschheit wird humaner Besitz«. In: Werner Hoffmann, Georg Symamken & Martin Warnke (Hrsg.): *Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt 1980, S. 113–186.
- Zumbusch, Cornelia: *Wissenschaft in Bildern. Symbol und dialektisches Bild in Aby Warburgs Mnemosyne-Atlas und Walter Benjamins Passagen-Werk*. Berlin: Akademie-Verlag 2004.

2.3 | Pierre Nora: *Lieux de mémoire*

Während Halbwachs' und Warburgs Schriften heute allgemein als zentrale Grundlagen der Theoriebildung zum kollektiven Gedächtnis diskutiert werden, fanden sie zur Zeit ihrer Entstehung nur wenig Gehör. Interdisziplinär und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Untersuchungen zum Gedächtnis als kollektiv bedingtes oder Kultur konstituierendes und kontinuierendes Phänomen wurden auf breiter Basis erst in den 1980er Jahren wieder aufgenommen. Eines der einflussreichsten Konzepte wurde im Bereich der französischen Geschichtswissenschaft entwickelt. Es handelt sich um Pierre Noras siebenbändiges Werk *Les lieux de mémoire* (1984–92; dt. 2005), mit denen vor allem die Halbwachs'sche Trennung zwischen Geschichte und Gedächtnis eine erneute Würdigung erfährt (vgl. François 1996; Carrier 2002).

In seinem programmatischen Aufsatz »Entre mémoire et histoire« (*Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, 1998), der *Les lieux de mémoire* vorangestellt ist, betont Nora ganz im Sinne von Halbwachs' »Gedächtnis, Geschichte: keineswegs sind dies Synonyme, sondern [...] in jeder Hinsicht Gegensätze« (1998 [1990], S. 13). Doch anders als Halbwachs, der noch von der Existenz kollektiver Gedächtnisse ausgeht, resümiert Nora mit Blick auf unsere Zeit: »Nur deshalb spricht man so viel vom Gedächtnis, weil es keines mehr gibt« (ebd., S. 11). Zum Gegenstand seiner Reflexion werden deshalb »Erinnerungsorte«. Sie sind in der Tradition der antiken Mnemotechnik als *loci* im weitesten Sinne zu verstehen, die die Erinnerungsbilder der französischen Nation aufrufen. Sie können geographische Orte, Gebäude, Denkmäler und Kunstwerke ebenso umfassen wie historische Persönlichkeiten, Gedenktage, philosophische und wissenschaftliche Texte oder symbolische Handlungen. So zählen Paris, Versailles und der Eiffelturm als Erinnerungsorte, aber auch Jeanne D'Arc, die französische Flagge, der 14. Juli, die Marseillaise und Descartes' *Discours de la méthode*.

Allerdings vermögen Erinnerungsorte nicht ein kollektives Gedächtnis im Halbwachs'schen Sinne zu konstituieren. Ganz im Gegenteil erklärt Nora: »Es gibt *lieux de mémoire*, weil es keine *milieux de mémoire* mehr gibt« (ebd.). Ihren Ursprung haben die französischen Erinnerungsorte Nora zufolge im 19. Jahrhundert, zur Zeit der III. Republik. Damals vermochte das nationale Gedächtnis noch kollektive Identität zu stiften. Doch dieses »bewohnte« Gedächtnis zerfällt im 20. Jahrhundert: Für Nora befindet sich die heutige Gesellschaft in einem Übergangsstadium, in dem die Verbindung zur lebendigen, gruppen- und nationenspezifischen, identitätsbildenden Vergangenheit abreißt. Daher fungieren Erinnerungsorte als eine Art künstlicher Platzhalter für das nicht mehr vorhandene, natürliche kollektive Gedächtnis.

Bei den von Nora herausgegebenen *Les lieux de mémoire* handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen über Elemente der französischen Kultur, die zwar für Aspekte einer gemeinsamen Vergangenheit stehen, in ihrer Vielfalt aber kein verbindliches Gesamtbild der Erinnerung ergeben. Jeder Einzelne wird seine eigene Auswahl aus dem Angebot der Erinnerungsorte treffen. Ihre Pluralisierung lässt keine

Hierarchisierung, keine Anordnung zu einer kohärenten Erzählung oder einem Sinngefüge zu. Zudem ist der Bruch, der die Vergangenheit von der Gegenwart trennt, zu groß, als dass Erinnerungsorte in dem heutigen Betrachter noch Reaktionen hervorrufen könnten, die anders als sentimentalisch zu bezeichnen wären. **Erinnerungsorte sind daher Zeichen, die nicht nur auf zu erinnernde Aspekte der französischen Vergangenheit, sondern zugleich immer auch auf das abwesende lebendige Gedächtnis verweisen.**

In seinen theoretischen Vorüberlegungen legt Nora die Voraussetzungen dar, die ein Ereignis oder Gegenstand erfüllen muss, um als Erinnerungsort bezeichnet zu werden. Ihm zufolge können **drei Dimensionen der Erinnerungsorte unterschieden werden: eine materielle, eine funktionale und eine symbolische** (vgl. ebd., S. 32).

- **Materielle Dimension:** Es handelt sich bei Erinnerungsorten um kulturelle Objektivationen im weitesten Sinne. Hierzu werden nicht nur ›fassbare‹ Gegenstände, wie Gemälde oder Bücher gerechnet. Auch vergangene Ereignisse oder Schweigeminuten weisen eine materielle Dimension auf, weil sie, wie Nora erläutert, ein »materieller Ausschnitt einer Zeiteinheit« (ebd., S. 32) seien.
- **Funktionale Dimension:** Solche Objektivationen müssen in der Gesellschaft eine Funktion erfüllen: Berühmte Bücher beispielsweise, wie die *Histoire de France* von Ernest Lavisse (vgl. ebd., S. 43–95), werden, bevor sie zum Erinnerungsort avancieren, zunächst zu einem bestimmten Zweck hergestellt. So diente die *Histoire de France* als Schulbuch und strukturierte den Ablauf des Geschichtsunterrichts. Die schon erwähnte Schweigeminute hat die Funktion, »periodisch eine Erinnerung wachzurufen« (ebd., S. 32).
- **Symbolische Dimension:** Schließlich muss der Objektivation neben ihrer Funktion noch eine symbolische Bedeutung zu Eigen sein. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Handlungen zum Ritual werden oder Orte mit einer »symbolischen Aura« (ebd.) umgeben sind. Erst durch die intentionale symbolische Überhöhung, ob sie der Objektivation schon zum Zeitpunkt ihrer Entstehung, oder erst nachträglich zugesprochen wird, wird ein Gegenstand der Kultur zum Erinnerungsort.

Die letztgenannten Merkmale, symbolische Dimension und Intentionalität, unterscheiden Erinnerungsorte von anderen kulturellen Objektivationen:

Am Anfang muß es einen **Willen geben, etwas im Gedächtnis festzuhalten**. Gäbe man das Prinzip dieser Vorgängigkeit auf, würde man schnell von einer enggefaßten Definition [...] zu einer möglichen, aber unscharfen Definition abgleiten, die theoretisch jedes einer Erinnerung würdige Objekt einschloße (ebd.).

Diese recht klare **Definition der Erinnerungsorte** wird allerdings im Verlauf der drei Bände – *La République*, *La Nation* und *Les France* – mit ihren insgesamt 130 Beiträgen nach und nach dekonstruiert: Auch Redeweisen (›Sterben für das Vaterland‹), Denkfiguren (›Gaullisten und Kommunisten‹) oder soziale Umgangsformen (›Galanterie‹) avancieren als *lieux de mémoire* zum Gegenstand erinnerungshistorischer Studien. So stellt sich für viele Kritiker die Frage, was denn alles zum Erinnerungsort werden kann (vgl. etwa den Boer/Frijhoff 1993). Die Antwort lautet vermutlich: alle kulturellen Phänomene (ob material, sozial oder mental), die auf kollektiver Ebene bewusst oder unbewusst in Zusammenhang mit Vergangenheit oder nationaler Identität gebracht werden. Weitere Schneisen in das Dickicht der Erinnerungsorte geschlagen haben Aleida Assmann (1996), die zwischen **Medien und Topoi** des kulturellen Gedächtnisses unterscheidet, und Patrick Schmidt (2004), der ausgehend

von der Assmann'schen Unterscheidung zeigt, dass und wie die einzelnen *lieux de mémoire* netzartig miteinander verbunden sind.

Nicht unproblematisch ist überdies Noras strikte **Trennung von Geschichte und Gedächtnis**. Während Halbwachs' Polemik wohl noch vor dem Hintergrund des Historismus im 19. Jahrhundert zu verstehen ist, erscheint die völlige Ausblendung der memorialen Funktion der Geschichtsschreibung angesichts der schon in den 1970er Jahren einsetzenden Diskussionen um Konstruktivität, Perspektivität und Standortgebundenheit der Historiographie befremdlich. Schwer nachzuvollziehen ist außerdem Noras stark wertbesetzte Konstruktion einer **Verfallsgeschichte des Gedächtnisses**, bzw. sein »zivilisationskritisches Timbre«, wie Niethammer (1995, S. 28) treffend bemerkt. Nora zufolge sind die heutigen Erinnerungskulturen mit »Demokratisierung und Vermassung«, dem »Ende der Gedächtnisgesellschaften« und dem »Ende der Gedächtnisideologien« konfrontiert. Dem setzt Nora eine romantisierte Version von ursprünglichen *milieux de mémoire*, etwa der »bäuerlichen Welt [...], jener Gedächtnisgemeinschaft par excellence« (Nora 1998, S. 11 f.), gegenüber.

Auch an Noras **Konstrukt einer nation-mémoire**, einer französischen Nationalerinnerung, wurde Kritik geübt. Hue Tam Ho Tai (2001) weist darauf hin, dass Nora trotz aller angestrebter Polyphonie sowohl die französischen Kolonien als auch die Erinnerungskulturen der Immigranten außer Acht lasse (vgl. auch Judt 1998; Taithe 1999). Andreas Huyssen betont, dass Erinnerungsorte im Zeitalter der Globalisierung grundlegend anders konzipiert werden müssen: »the *lieux de mémoire* today function not just in an expanded field but in a field altered by globalization« (2003, S. 97). Und Ann Rigney (2005) plädiert dafür, stärker die Dynamik, die Bewegung von Erinnerungsorten in den Blick zu nehmen (für eine Bestandsaufnahme der Perspektiven von Noras »Erfolgskonzept« für die zukünftige Gedächtnisforschung vgl. auch Berger/Seiffert 2014).

Noras *Lieux de mémoire* sind wohl das prominenteste Beispiel für eine **erinnerungshistorisch ausgerichtete Geschichtsschreibung** (er selbst bezeichnet sein Verfahren als »Geschichte zweiten Grades«), in der eine (wiewohl nicht restlos überzeugende) theoretische Konzeption des kollektiven Gedächtnisses mit konkreten Analysen zur Herausbildung und Tradierung von Vergangenheitsversionen verbunden wird. Dabei sind die *lieux de mémoire* nicht auf die klassischen, für die Geschichtswissenschaft typischen gesellschaftlichen Bereiche, Medien und Formen beschränkt. Es handelt sich bei den Erinnerungsorten im Gegenteil um einen Objektbereich, der die Vertreter unterschiedlichster Disziplinen zu Untersuchungen anzuregen vermag.

Kaum verwunderlich also, dass Noras Projekt auch in anderen Ländern Anklang fand. In Anlehnung an Noras Methode haben Etienne François und Hagen Schulze das Projekt **Deutsche Erinnerungsorte** (2001) initiiert, das im Gegensatz zum französischen Vorbild jedoch stark europäisch ausgerichtet ist. Internationale Autorinnen und Autoren, die Abwechslung von Innen- und Außenperspektiven sowie die Darstellung von auch für Nachbarstaaten bedeutsamen Erinnerungsorten (z. B. Versailles und Karl der Große), stehen für die Öffnung Deutschlands nach Europa auch auf dem Gebiet der Erinnerungsgeschichte (vgl. auch Carcenac-Lecomte et al. 2000). Weitere Nationen und Regionen werden nach dem Vorbild von Noras *Lieux de mémoire* erinnerungshistorisch in den Blick genommen – etwa amerikanische *sites of memory* (Kammen 1991; Hebel 2003), italienische *luoghi della memoria* (vgl. Isnenghi 1987 ff.), Gedächtnisorte in Quebec (Kolboom/Grzonka 2002), niederländi-

sche *Plaatsen van Herinnering* (Wesseling 2005/6) und Erinnerungsorte der DDR (Sabrow 2009).

Neuere Publikationen zeigen dabei eine immer größere Sensibilität für Erinnerungsorte als komplexe inter-, multi-, und transkulturelle Konstellationen. Bei *België, een parcours van herinnering* (Tollebeek/Buelens 2008) und *Lieux de mémoire au Luxembourg/Erinnerungsorte in Luxembourg* (Kmec et al. 2008) trifft dies – vielleicht nicht sonderlich überraschend – auf Bände zu, deren Gegenstand durch Bilingualismus und Diglossie gekennzeichnete Staaten sind. Zudem werden mehr und mehr Forschungsprojekte zu **transnationalen Erinnerungsorten** durchgeführt (Le Rider/Csáky/Sommer 2002; Hebel 2009), und aus dieser Perspektive gerät mehr und mehr **die transnationale Dynamik europäischer Erinnerungsorte** in den Blick (Buchinger et al. 2009; Majerus et al. 2009; den Boer et al. 2012; François/Serrier 2012) (vgl. dazu auch Kap. 4.7).

Literatur

- Assmann, Aleida: »Im Zwischenraum zwischen Geschichte und Gedächtnis. Bemerkungen zu Pierre Noras *Lieux de mémoire*«. In: François 1996, S. 19–27.
- Berger, Stefan & Joana Seiffert (Hrsg.): *Erinnerungsorte. Chancen, Grenzen und Perspektiven eines Erfolgskonzeptes in den Kulturwissenschaften*. Essen: klartext, 2014.
- Buchinger, Kirstin, Claire Gantet & Jakob Vogel (Hrsg.): *Europäische Erinnerungsräume*. Frankfurt a. M.: Campus 2009.
- Carcenac-Lecomte, Constance, Katja Czarnowski, Sybille Frank, Stefanie Frey & Torsten Lüdtkke (Hrsg.): *Steinbruch Deutsche Erinnerungsorte*. Frankfurt a. M. et al.: Lang 2000.
- Carrier, Peter: »Pierre Noras *Les lieux de mémoire* als Diagnose und Symptom des zeitgenössischen Erinnerungskultes«. In: Gerald Echterhoff & Martin Saar (Hrsg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*. Konstanz: UVK 2002, S. 141–162.
- den Boer, Pim & Willem Frijhoff (Hrsg.): *Lieux de mémoire et identités nationales*. Amsterdam: Amsterdam UP 1993.
- den Boer, Pim, Heinz Duchhardt, Georg Kreis & Wolfgang Schmale (Hrsg.): *Europäische Erinnerungsorte*. Bde. 1–3. München: Oldenbourg Verlag 2012.
- François, Etienne (Hrsg.): *Lieux de mémoire, Erinnerungsorte. D'un modèle français à un projet allemand*. Berlin: Centre Marc Bloch 1996.
- François, Etienne & Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte*. 3 Bde. München: Beck 2001.
- François, Etienne & Thomas Serrier (Hrsg.): *Lieux de mémoire européens*. Paris: la Documentation française, 2012 (= documentation photographique).
- Hebel, Udo (Hrsg.): *Sites of Memory in American Literatures and Cultures*. Heidelberg: Winter 2003.
- Hebel, Udo J. (Hrsg.): *Transnational American Memories*. Berlin/New York: de Gruyter 2009.
- Huyssen, Andreas: *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford, CA: Stanford UP 2003.
- Isnenghi, Mario (Hrsg.): *I luoghi della memoria*. 3 Bde. Rom/Bari: Laterza 1987–97.
- Judt, Tony: »A la Recherche du Temps Perdu. Review of Pierre Nora, *The Realms of Memory: The Construction of the French Past*«. In: *New York Review of Books* 3 (1998), S. 51–58.
- Kammen, Michael: *The Mystic Chords of Memory. The Transformation of Tradition in American Culture*. New York: Knopf 1991.
- Kolboom, Ingo & Sabine Alice Grzonka (Hrsg.): *Gedächtnisorte im anderen Amerika. Tradition und Moderne in Québec / Lieux de mémoire dans l'autre Amérique. Tradition et modernité au Québec*. Heidelberg: Synchron 2002.
- Kmec, Sonja, Michael Margue, Benoît Majerus & Pit Péporté (Hrsg.): *Lieux de mémoire au Luxembourg: usages du passé et construction nationale = Erinnerungsorte in Luxembourg: Umgang mit der Vergangenheit und Konstruktion der Nation*. Luxembourg: Éditions Saint-Paul 2008.
- Le Rider, Jacques, Moritz Csáky & Monika Sommer (Hrsg.): *Transnationale Gedächtnisorte in Zentral-europa*. Innsbruck: Studien-Verlag 2002.
- Majerus, Benoît, Sonja Kmec, Michael Margue, Pit Péporté (Hrsg.): *Dépasser le cadre national des »Lieux de mémoire«. Nationale Erinnerungsorte hinterfragt. Innovations méthodologiques, approches comparatives, lectures transnationales. Methodologische Innovationen, vergleichende Annäherungen, transnationale Lektüren*. Brüssel: Lang, 2009.

- Niethammer, Lutz: »Diesseits des ›Floating Gap‹. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs«. In: Kristin Platt & Mihran Dabag (Hrsg.): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Opladen: Leske und Budrich 1995, S. 25–50.
- Nora, Pierre (Hrsg.): *Les lieux de mémoire I. La République*. Paris: Gallimard 1984; *Les lieux de mémoire II. La Nation*. Paris: Gallimard 1986; *Les lieux de mémoire III. Les France*. Paris: Gallimard 1992.
- Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Fischer 1998 [1990].
- Nora, Pierre: *Erinnerungsorte Frankreichs*. Hrsg. v. Etienne François. München: Beck 2005.
- Rigney, Ann: »Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory«. In: *Journal of European Studies* 35,1 (2005), S. 11–28.
- Sabrow, Martin (Hrsg.): *Erinnerungsorte der DDR*. München: Beck, 2009.
- Schmidt, Patrick: »Zwischen Medien und Topoi: Die *lieux de mémoire* und die Medialität des kulturellen Gedächtnisses«. In: Astrid Erll & Ansgar Nünning (Hrsg.): *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität, Historizität, Kulturspezifität*. Berlin/New York: de Gruyter 2004, S. 25–43.
- Tai, Hue Tam Ho: »Remembered Realms. Pierre Nora and French National Memory«. In: *American Historical Review* 106,3 (2001), S. 906–922.
- Taithe, Bertrand: »Monuments aux morts? Reading Nora's *Realms of Memory* and Samuel's *Theatres of Memory*«. In: *History of the Human Sciences* 12,2 (1999), S. 123–139.
- Tollebeek, Jo, Geert Buelens et al. (Hrsg.): *België, een parcours van herinnering*. Amsterdam: Bakker 2008.
- Wesseling, Henk (Hrsg.): *Plaatsen van Herinnering*, 4 Bde. Hrsg. v. Wim Blockmans, Herman Pleij, Maarten Prak, Marita Mathijssen, Jan Bank & Wim van den Doel. Amsterdam: Bakker 2005–2006.

2.4 | Aleida und Jan Assmann: Das ›kulturelle Gedächtnis‹

Mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses, den Aleida und Jan Assmann Ende der 1980er Jahre prägten, verbindet sich das im deutschsprachigen Raum meistdiskutierte Konzept der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung. Zentrales Verdienst der Theorie des kulturellen Gedächtnisses ist es, die Verbindung von Kultur und Gedächtnis systematisch, begrifflich differenziert und theoretisch fundiert aufgezeigt zu haben (eine gute Zusammenfassung bietet Assmann/Assmann 1994). Vor allem durch die Akzentuierung des Zusammenhangs von kultureller **Erinnerung**, kollektiver **Identitätsbildung** und politischer **Legitimierung** macht die Assmann'sche Theorie Phänomene beschreibbar, auf die die Kulturwissenschaften seit den 1980er Jahren verstärkt ihr Augenmerk richten. Durch den in zahlreichen Sammelbänden (vgl. bes. Assmann/Hölscher 1988; Assmann/Harth 1991a,b) demonstrierten hohen Grad der Anschließbarkeit an etablierte Disziplinen, Forschungsgegenstände und Methoden wird mit dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses ein gemeinsames Forschungsfeld eröffnet, das so unterschiedliche akademische Fächer wie Geschichtswissenschaft, Altertumswissenschaft, Religionswissenschaft, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft oder Soziologie unter einem Dach zu vereinen vermag. Damit schafft die Theorie des kulturellen Gedächtnisses die Voraussetzungen für eine Zusammenschau bislang disparater Felder durch ein gemeinsames Erkenntnisinteresse.

2.4.1 | Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis

Zentrale Voraussetzung des Assmann'schen Konzeptes ist die begriffliche Trennung zweier Register des kollektiven Gedächtnisses. Der in vielen Zügen den Erkenntnissen von Halbwachs verpflichtete Theorieentwurf basiert auf der grundlegenden Einsicht, dass zwischen einem kollektiven Gedächtnis, das auf Alltagskommunikation

basiert, und einem kollektiven Gedächtnis, das sich auf symbolträchtige kulturelle Objektivationen stützt, ein qualitativer Unterschied besteht. Daher unterscheiden Jan und Aleida Assmann zwischen **zwei ›Gedächtnis-Rahmen‹, dem ›kommunikativen Gedächtnis‹** einerseits und dem **›kulturellen Gedächtnis‹** andererseits. Jan Assmann stellt Merkmale des kommunikativen Gedächtnisses und des kulturellen Gedächtnisses – bewusst überpointiert – gegenüber, um zu zeigen, dass sich Inhalte, Formen, Medien, Zeitstruktur und Träger dieser beiden Gedächtnis-Rahmen grundlegend unterscheiden (vgl. J. Assmann 1992, S. 56; zu einer Weiterentwicklung des Modells vgl. A. Assmann 2002, 2006, 2007; zu einer näheren Untersuchung der Unterscheidung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis vgl. Kap. 4.5):

- Das **kommunikative Gedächtnis** entsteht durch Alltagsinteraktion, hat die Geschichtserfahrungen der Zeitgenossen zum Inhalt und bezieht sich daher immer nur auf einen begrenzten, ›mitwandernden‹ Zeithorizont von ca. 80 bis 100 Jahren. Die Inhalte des kommunikativen Gedächtnisses sind veränderlich und erfahren keine feste Bedeutungszuschreibung. Jeder gilt hier als gleich kompetent, die gemeinsame Vergangenheit zu erinnern und zu deuten. Das kommunikative Gedächtnis gehört laut Jan Assmann zum Gegenstandsbereich der Oral History. Es dient Jan und Aleida Assmann als Oppositionsbegriff und Abgrenzungsfolie zum kulturellen Gedächtnis, welches den eigentlichen Fokus ihrer Forschung darstellt.
- Bei dem **kulturellen Gedächtnis** handelt es sich hingegen um eine an feste Objektivationen gebundene, hochgradig gestiftete und zeremonialisierte, v. a. in der kulturellen Zeitdimension des Festes vergegenwärtigte Erinnerung. Das kulturelle Gedächtnis transportiert einen festen Bestand an Inhalten und Sinnstiftungen, zu deren Kontinuierung und Interpretation Spezialisten ausgebildet werden (z. B. Priester, Schamanen oder Archivare). Sein Gegenstand sind mythische, als die Gemeinschaft fundierend interpretierte Ereignisse einer fernen Vergangenheit (wie etwa der Auszug aus Ägypten oder der Kampf um Troja). **Zwischen der im Rahmen des kommunikativen und der im Rahmen des kulturellen Gedächtnisses erinnerten Zeit klafft also eine Lücke – oder in den Worten des Ethnologen Jan Vansina: ein mitwanderndes *floating gap*.**

In dem 1988 erschienenen Aufsatz »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität« prägt Jan Assmann den Begriff ›kulturelles Gedächtnis‹ und definiert ihn wie folgt:

Unter dem Begriff kulturelles Gedächtnis fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ›Pflege‹ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt (J. Assmann 1988, S. 15).

Ein Bündel **zentraler Merkmale** legt den Gebrauch des **Begriffs ›kulturelles Gedächtnis‹** fest (vgl. ebd., S. 13–15):

- **Identitätskonkretheit** bedeutet, dass **soziale Gruppen ein kulturelles Gedächtnis konstituieren, aus dem sie ihre Identität ableiten.**
- Mit **Rekonstruktivität** wird der Einsicht in die Gegenwartsbezogenheit jeglicher Erinnerung Rechnung getragen: Das **kulturelle Gedächtnis ist ein retrospektives Konstrukt.**
- **Geformtheit** ist das erste distinktive Merkmal zur Unterscheidung zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnisrahmen. Das kulturelle Gedächtnis ist auf die **Kontinuierung von Sinn anhand fester Ausdrucksformen und -medien**

angewiesen. Ein zentrales Stabilisierungsverfahren ist dabei die Bildung von »**Erinnerungsfiguren**«, die Verbindung von einem Bild und einem Begriff oder Narrativ (wie z. B. die Erinnerungsfigur »Exodus«, vgl. J. Assmann 1992, S. 37).

- **Organisiertheit** bezeichnet die **Institutionalisierung des kulturellen Gedächtnisses und die Spezialisierung ihrer Trägerschaft**.
- Aus der **Verbindlichkeit** des kulturellen Gedächtnisses ergibt sich für die Gruppe eine »klare Wertperspektive und ein Relevanzgefälle«.
- Das Merkmal der **Reflexivität** verweist schließlich auf die Tatsache, dass das kulturelle Gedächtnis die Lebenswelt der Gruppe, ihr Selbstbild und nicht zuletzt sich selbst reflektiert.

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

Gegenüberstellung von kommunikativem Gedächtnis und kulturellem Gedächtnis (In: J. Assmann 1992, S. 56)

2.4.2 | Kulturelles Gedächtnis, Schrift und politische Identität

Die in Deutschland wohl immer noch einflussreichste Studie der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung ist Jan Assmanns *Das kulturelle Gedächtnis* (1992). Mit seiner Übersetzung als *Cultural Memory and Early Civilization* (2011) ist dieses Grundlagenwerk nun auch in englischer Sprache verfügbar. In *Das kulturelle Gedächtnis* geht es um die Verbindung von Erinnerung, kollektiver Identitätsbildung und politischer Machtausübung und um die Unterschiede und Gemeinsamkeiten oraler und skripturaler Kulturen. »Gesellschaften imaginieren Selbstbilder und kontinuierieren über die Generationenfolge hinweg eine Identität, indem sie eine Kultur der Erinnerung ausbilden; und sie tun das [...] auf ganz verschiedene Weise«, betont Jan Assmann (ebd., S. 18). Sein Ziel ist es, diese Unterschiede in der »**konnektiven Struktur**« (d. h. in der Sozial- und in der Zeitdimension *verbindende* Struktur; vgl. ebd., S. 16) von Gesellschaften anhand einer Kulturtypologie aufzuzeigen. Als Beispiele wählt der Ägyptologe frühe Hochkulturen des Abendlandes und des alten Orients – Ägypten, Israel, die Hethiter und Griechenland.

Die beiden **zentralen Medien des kulturellen Gedächtnisses, Mündlichkeit und Schriftlichkeit**, haben mit Blick auf die Herstellung kultureller Kohärenz grundsätzlich die gleiche Funktion: Sie sind funktionsäquivalent. Allerdings wirkt sich die Einführung der Schrift auf die Formen der Vergegenwärtigung kultureller Vergangenheit aus. In diesem Zusammenhang spricht Jan Assmann von der **rituellen Kohärenz** oraler Kulturen und der **textuellen Kohärenz** skripturaler Kulturen. Orale Kulturen

sind auf die genaue Wiederholung ihrer Mythen, auf Repetition, angewiesen, denn das kulturelle Gedächtnis wird in den organischen Gedächtnissen der Sänger oder Schamanen bewahrt und jede Variation könnte den Überlieferungszusammenhang gefährden. Textuelle Kohärenz beruht hingegen auf der Auslagerung kulturellen Sinns in das Medium der Schrift. Im Rahmen einer ›**zerdehnten Situation**‹ (Konrad Ehlich) wird eine spätere Wiederaufnahme der Mitteilung gewährleistet. So entsteht die Möglichkeit, mehr zu überliefern, als das Gedächtnis des Einzelnen zu behalten vermag. Allerdings bedürfen die verbindlichen, kanonischen Texte des kulturellen Gedächtnisses in jeder Gegenwart aufs Neue der Aneignung. Ihr Sinn muss ausgelegt, interpretiert werden. Textuelle Kohärenz geht mit den kulturellen Verfahren des Kommentars, der Imitation oder der Kritik einher.

Als mögliche gedächtnispolitische Strategien nennt Jan Assmann die ›heiße‹ und die ›kalte‹ Option: Gesellschaften können Erinnerung zum Motor ihrer Entwicklung machen. Dann handelt es sich um **heiße Kulturen**, wie im Falle des alten Israels. Sie können den geschichtlichen Wandel durch Erinnerung an das ewig Gleiche jedoch auch ›einfrieren‹. Beispiele für derartig **kalte Kulturen** sind das alte Ägypten oder das mittelalterliche Judentum. Das Gedächtnis heißer Kulturen beruht auf ›Mythen‹ im Sinne von Geschichte(n) über eine gemeinsame Vergangenheit, die Orientierung in der Gegenwart und Hoffnung für die Zukunft bieten. Diese Mythen entfalten in der Regel sowohl eine **fundierende** als auch eine **kontrapräsentische Motorik**: Fundierend und bestehende Systeme legitimierend wirkt der Mythos dort, wo er von der Gesellschaft als Ausdruck einer gemeinsamen Geschichte, aus der sich die gegenwärtigen Verhältnisse ableiten, wahrgenommen wird. Eine kontrapräsentische und potentiell delegitimierende Bedeutung nimmt er an, wenn durch ihn den Defiziererfahrungen der Gegenwart eine Erinnerung an die vergangene, bessere Zeit gegenübergestellt wird.

Die Fallstudien im zweiten Teil von *Das kulturelle Gedächtnis* zeigen, dass Schrift, kulturelles Gedächtnis und politische Identität auf das Engste miteinander verschränkt sind. Gemeinschaftlicher, identitätsbildender kultureller Sinn wird in Schriftkulturen durch **normative und formative Texte** gestiftet und kontinuieriert – durch Texte also, die auf die Fragen ›was sollen wir tun‹ und ›wer sind wir‹ antworten. Sie konstituieren den monumentalen Diskurs Ägyptens, sind Voraussetzung der religiösen Erinnerung als Widerstand in Israel und fördern die Ethnogenese, die Entstehung einer Kultur, in Griechenland.

2.4.3 | Gedächtnis als *ars* und *vis*, Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis

Ihrem 1999 erschienenen Buch *Erinnerungsräume (engl. Übers. 2011)* stellt Aleida Assmann eine grundlegende Unterscheidung voran: Gedächtnis als *ars* einerseits, als *vis* andererseits. Die Vorstellung von **Gedächtnis als *ars***, als Kunst oder Technik, geht auf das topologisch geprägte Modell der antiken Mnemotechnik zurück. Gedächtnis als *ars* erscheint als ein Wissensspeicher, in den **Informationen eingelagert und in der gleichen Form wieder abgerufen werden können**. Mit der Vorstellung von **Gedächtnis als *vis***, einer anthropologischen ›Kraft‹, wird hingegen die Dimension der **Zeit und ihre transformierende Wirkung auf die Gedächtnisinhalte akzentuiert**. Damit rücken Prozesshaftigkeit und Rekonstruktivität der Erinnerung ins Zentrum des Interesses. Gedächtnis als *vis* impliziert immer auch Vergessen. Denn aus der

Fülle des zu Erinnernden können nur einige wenige, der gegenwärtigen Situation entsprechende Elemente ausgewählt werden.

Aleida Assmann macht diese beiden Vorstellungstraditionen zur Grundlage einer Kulturtypologie: Um 1800 – mit dem Prestigeverfall der antiken Mnemotechnik, der Philosophie Lockes, der Entstehung des bürgerlichen Subjekts und schließlich der »romantischen Konzeption von Identität-durch-Erinnerung« – verortet sie die Ablösung der bis dahin dominanten Konzeption von Gedächtnis als *ars* durch ein Verständnis von Gedächtnis als *vis* (ebd., S. 89–113). Zum »Patron des Paradigmas der identitätsstiftenden Erinnerung« (ebd., S. 29) wurde dann im 19. Jahrhundert der Philosoph und Kulturkritiker Friedrich Nietzsche.

Um Prozesse der Aktivierung und des Vergessens von Inhalten des kulturellen Gedächtnisses beschreibbar zu machen, trifft Aleida Assmann eine weitere Unterscheidung: die zwischen **Funktions- und Speichergedächtnis**. Funktionsgedächtnis nennt Assmann das »bewohnte Gedächtnis«. Es besteht aus »bedeutungsgeladenen Elementen«, die zu einer kohärenten Geschichte konfiguriert werden können und sich durch »Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung« auszeichnen. Das Speichergedächtnis hingegen ist das »unbewohnte Gedächtnis«, eine »amorphe Masse« ungebundener, »bedeutungsneutraler Elemente«, die keinen »vitalen Bezug« zur Gegenwart aufweisen (ebd., S. 134 f.).

Auf kollektiver Ebene enthält das Speichergedächtnis das unbrauchbar, obsolet und fremd Gewordene, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, aber auch das Repertoire verpaßter Möglichkeiten, alternativer Optionen und ungenutzter Chancen. Beim Funktionsgedächtnis dagegen handelt es sich um ein angeeignetes Gedächtnis, das aus einem Prozeß der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution [...] hervorgeht. Die strukturlosen, unzusammenhängenden Elemente treten ins Funktionsgedächtnis als komponiert, konstruiert, verbunden ein. Aus diesem konstruktiven Akt geht *Sinn* hervor, eine Qualität, die dem Speichergedächtnis grundsätzlich abgeht (ebd., S. 137).

Die Beziehung zwischen diesen beiden Modi der Erinnerung bezeichnet Aleida Assmann als perspektivische: Das Funktionsgedächtnis ist als Vordergrund zu denken, der sich vor dem Hintergrund des Speichergedächtnisses abhebt.

Zwar erfüllt das Funktionsgedächtnis so zentrale Aufgaben wie Identitätskonstruktion oder die Legitimierung einer bestehenden Gesellschaftsform. Das Speichergedächtnis ist deshalb aber nicht weniger wichtig. Es dient als »Reservoir zukünftiger Funktionsgedächtnisse«, als »Ressource der Erneuerung kulturellen Wissens«

	Speichergedächtnis	Funktionsgedächtnis
Inhalt	Das Andere, Überschreitung der Gegenwart	Das Eigene, Fundierung der Gegenwart auf einer bestimmten Vergangenheit
Zeitstruktur	anachron: Zweizeitigkeit, Gestern neben dem Heute, kontrapräsentisch	diachron: Anbindung des Gestern an das Heute
Formen	Unantastbarkeit der Texte, autonomer Status der Dokumente	selektiver = strategischer, perspektivischer Gebrauch von Erinnerungen
Medien und Institutionen	Literatur, Kunst, Museum, Wissenschaft	Feste, öffentliche Riten kollektiver Kommemoration
Träger	Individuen innerhalb der Kulturgemeinschaft	kollektivierte Handlungssubjekte

Unterschiede zwischen Speicher und Funktionsgedächtnis (In: Assmann/Assmann 1994, S. 123)

und damit als »Bedingung der Möglichkeit kulturellen Wandels« (ebd., S. 140). Alle Elemente des Speichergedächtnisses können, wenn sie für die Gesellschaft eine zusätzliche Sinndimension erhalten, in das Funktionsgedächtnis übergehen. Entscheidend sind daher nicht nur Inhalte der beiden Gedächtnisebenen, sondern auch der **Grad der Durchlässigkeit** zwischen ihnen, der die Möglichkeit von Veränderung und Erneuerung bestimmt.

Durch die Unterscheidung zwischen einem Speicher- und einem Funktionsbereich werden **Wandlungsmöglichkeiten und -prozesse des kulturellen Gedächtnisses** erklärbar – eben jene Phänomene, deren Geschichte Aleida Assmann von der Antike bis zur Postmoderne in *Erinnerungsräume* erzählt. Aleida Assmanns Begriff des kulturellen Gedächtnisses »im weiteren Sinne« zieht eine enorme Ausweitung des Gegenstandsbereichs nach sich. Ins Blickfeld geraten nun alle Objektivationen einer gegebenen Kultur, die von der Gesellschaft aufbewahrt werden, also nicht nur die zentralen Wiedergebrauchs-Texte, -Bilder und -Riten, sondern auch Dokumente, die im Archiv lagern, längst vergessene Kunstwerke, kaum beachtete Bauwerke usw. Mit dem von Jan Assmann 1988 aufgestellten Merkmalsbündel, das sich offensichtlich nur auf den Funktionsbereich – auf ein kulturelles Gedächtnis »im engeren Sinne« – bezieht, hat das Funktions- und Speicherbereich umfassende Kulturgedächtnis nur noch das Merkmal der Geformtheit gemeinsam.

Mit der Unterscheidung von Speicher- und Funktionsgedächtnis kann zudem erklärt werden, warum es sich bei Assmanns Begriff des kulturellen Gedächtnisses nicht einfach um eine »Neuaufgabe« des **Traditionsbegriffs** handelt. Das »kulturelle Gedächtnis« besteht im Gegensatz zur »Tradition« sowohl im »Modus der Potentialität als Archiv, als Totalhorizont« als auch im »Modus der Aktualität« (J. Assmann 1988, S. 13). Mit dem Traditionsbegriff bekommt man nur die Aktualität, also den Funktionsbereich des kulturellen Gedächtnisses, in den Blick. Damit bezeichnet der Assmann'sche Begriff des kulturellen Gedächtnisses als Gesamtheit von Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis nicht nur einen größeren Objektbereich, als dessen Teilmenge Traditionen zu begreifen wären. Mit ihm kann auch beschrieben werden, woraus sich Traditionen speisen und was bei ihrer Konstitution in Vergessenheit gerät.

2.4.4 | Arbeit an der deutschen Erinnerungskultur

Eine Hinwendung zur gegenwärtigen deutschen Erinnerungskultur vollzieht Aleida Assmann bereits in *Geschichtsvergessenheit-Geschichtsversessenheit* (1999), vor allem aber mit *Der lange Schatten der Vergangenheit* (2006) und *Geschichte im Gedächtnis* (2007). Diese Studien zeichnen sich durch die Ausweitung ihres Quellenkorpus von Literatur und Kunst auf eine Vielzahl erinnerungskulturellen Materials, wie etwa autobiographische Zeugnisse, politische Verlautbarungen oder Geschichtsfernsehen, aus.

Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur (2013) stellt eine »Intervention« dar, die Aleida Assmann nicht nur als Wissenschaftlerin, sondern auch als kritische Intellektuelle unternimmt. Dabei geht es weniger um allgemeine Gedächtnistheorie als um den spezifischen Fall einer »**ethischen Erinnerungskultur**« (ebd., S. 32), wie sie in Deutschland seit den 1980er Jahren aufgebaut – und stets kontrovers diskutiert – wurde. (Dieser Begriff unterscheidet sich von dem analytischen Begriff »Erinnerungskulturen« in Kap. 2.5.) Mit dem Schwinden der Zeitzeugengeneration geht die

Erinnerung an den Holocaust in den Bereich des rein medial vermittelten kulturellen Gedächtnisses über. Wie soll die dritte und vierte Generation einer Tätergesellschaft des Holocausts gedenken? Und welche Herausforderungen bringen Migration, Transnationalisierung und Europäisierung für die deutsche Erinnerungskultur mit sich?

Aleida Assmann setzt sich mit kritischen Stimmen auseinander, die ein übermäßiges und fehlgeleitetes Erinnern an den Holocaust auf Kosten von Zukunftsvisionen monieren. In den ebenso kontroversen wie unübersichtlichen Diskurs über die deutsche Erinnerungskultur führt Assmann einige wichtige Unterscheidungen ein: Im Anschluss an Werner Konitzer differenziert sie etwa zwischen **Opferorientierung** und **Opferidentifizierung**, zwischen der »emphatischen Identifikation mit den Opfern« (*mitfühlen mit*) und einer fehlgeleiteten »Identifikation als Opfer« (*sich fühlen als*) (ebd., S. 63). »Die Haltung der deutschen Holocaust-Erinnerung ist opferorientiert, aber nicht opferidentifiziert, denn hier spielt die Täterperspektive ja eine nicht zu eliminierende Rolle« (ebd., S. 66). Der Kritik daran, dass sich die Bundesrepublik auf einen negativen Gründungsmythos – den Holocaust – beziehe und daraus ein Mangel an Visionen für Zukunft und Fortschritt folge, hält sie entgegen, »dass aus der Gewaltgeschichte Europas ja gerade seine zukunftsweisenden Werte herausdestilliert wurden« (ebd., S. 74 f.). Kritik an der Praxis deutscher Erinnerungskultur übt sie aber auch selbst, etwa wenn sie »die Entchristlichung des politischen Vokabulars« anmahnt. Begriffe wie »Erlösung« oder »Versöhnung« hätten im »säkularen Sprachraum« der deutschen Erinnerungskultur »keine Referenz« und schürten zudem »hochgeschraubte Erwartungen«. Sie seien durch Begriffe wie »gemeinsame bzw. empathische Erinnerung« und »Vertrauen« zu ersetzen (ebd., S. 116). Mit ihren Überlegungen zu Deutschland als Migrationsgesellschaft, zur europäischen Erinnerung und zum »dialogischen Erinnern« partizipiert Assmann an der neueren Wende der Gedächtnisforschung hin zu transnationalen und transkulturellen Fragestellungen (vgl. dazu. Kap. 4.7).

Ist die Zeit aus den Fugen? (2013) ist das zeittheoretische Pendant zu Aleida Assmanns Überlegungen zur neueren deutschen Erinnerungskultur. Ihre These lautet, »dass mit den 1980er Jahren nicht nur das 20. Jahrhundert endete, sondern mit ihm auch die fraglose Geltung der temporalen Struktur des Modernisierungsparadigmas« (ebd., S. 18). In Anlehnung an François Hartog spricht Assmann von »kulturellen Zeitregimes« (ebd., S. 19). Das seit ca. 1770 in der westlichen Welt regierende **Zeitregime der Moderne** war ein radikal auf die Zukunft ausgerichtetes und von der Idee des Fortschritts geleitetes (vgl. ebd., S. 21). Erst seit den 1980er Jahren haben sich die »Zugänge zur Vergangenheit vervielfältigt« (ebd., S. 277), unter anderem, weil in Zeiten der Globalisierung die »temporale Ontologie« des Modernisierungsparadigmas »als eine kulturelle Konstruktion erkennbar« (ebd., S. 246) geworden ist. In Auseinandersetzung mit den Zeit- und Modernisierungstheorien von Reinhart Koselleck, Hans-Ulrich Wehler oder Bruno Latour deutet Assmann den Abschied vom Zeitregime der Moderne daher weniger als Krise oder als Verlust von Zukunftsvisionen denn als ein »Stück zurückgewonnener Normalität« (ebd., S. 280).

Literatur

Wichtige Schriften der Assmann'schen Theorie des kulturellen Gedächtnisses in chronologischer Reihenfolge

- Assmann, Jan & Tonio Hölscher (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.
- Assmann, Jan: »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. In: Assmann/Hölscher 1988, S. 9–19.
- Assmann, Aleida & Dietrich Harth (Hrsg.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt a. M.: Fischer 1991a.
- Assmann, Aleida & Dietrich Harth (Hrsg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Frankfurt a. M.: Fischer 1991b.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck 1992 (engl. Übers. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. New York: Cambridge UP 2011).
- Assmann, Aleida & Jan Assmann: »Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«. In: Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt & Siegfried Weischenberg (Hrsg.): *Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1994, S. 114–140.
- Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München/Wien: Hanser 1998.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck 1999 (engl. Übers.: *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. New York: Cambridge UP 2011).
- Assmann, Aleida & Ute Frevert: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999.
- Assmann, Jan: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München: Beck 2000.
- Assmann, Aleida: »Vier Formen des Gedächtnisses«. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13,2 (2002), S. 183–190.
- Assmann, Jan: »Das kulturelle Gedächtnis«. In: *Erwägen, Wissen, Ethik* 13,2 (2002), S. 239–247.
- Assmann, Aleida: *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck 2006 (engl. Übers.: *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*. New York: Fordham, 2016).
- Assmann, Aleida: *Geschichte im Gedächtnis: Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*. München: Beck 2007.
- Assmann, Aleida: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: Beck 2013.
- Assmann, Aleida: *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser 2013.
- Assmann, Aleida: *Formen des Vergessens*. Göttingen: Wallstein 2016.

2.5 | »Erinnerungskulturen«: Das Konzept des Gießener Sonderforschungsbereichs 434

Von 1997 bis 2008 wurden an der Justus-Liebig-Universität Gießen mit Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Sonderforschungsbereich (SFB) 434 »Erinnerungskulturen« untersucht. Der SFB interessierte sich für die Inhalte und Formen kultureller Erinnerung von der Antike bis ins 21. Jahrhundert. Beteiligt waren etwa hundert Wissenschaftler/innen aus elf kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Gemeinsam mit Historikern und Germanisten forschten unter dem Dach des SFB Latinisten, Gräzisten, Kunsthistoriker, Romanisten, Anglisten, Orientalisten, Philosophen, Politologen und Soziologen.

Das im *Erstantrag* von 1996 (S. 11) formulierte Ziel des SFB »Erinnerungskulturen« war »eine konsequente Historisierung der Kategorie der historischen Erinnerung«. Dem zunächst recht statisch und überhistorisch angelegten Assmann'schen Modell des kulturellen Gedächtnisses wurde damit ein Konzept gegenübergestellt,

das Dynamik, Kreativität, Prozesshaftigkeit und vor allem die **Pluralität der kulturellen Erinnerung** in den Vordergrund rückt. Dieses Bestreben drückt sich erstens in der Privilegierung des Erinnerungs-Begriffs vor dem (oftmals mit Speichermetaphern assoziierten) Gedächtnis-Begriff aus. Zweitens zeigt die Verwendung des Plurals – Erinnerungskulturen – die Vielfalt und historisch-kulturelle Variabilität von Erinnerungspraktiken und -konzepten an. Somit ist »nicht nur in einem kumulativen, sondern in einem theoretisch reflektierten Sinn von Erinnerungskulturen im Plural die Rede« (ebd., S. 16):

Der Begriff [Erinnerungskulturen] verweist auf die Pluralität von Vergangenheitsbezügen, die sich nicht nur diachron in unterschiedlichen Ausgestaltungen des kulturellen Gedächtnisses manifestiert, sondern auch synchron in verschiedenartigen Modi der Konstitution der Erinnerung, die komplementäre ebenso wie konkurrierende, universale wie partikuläre, auf Interaktion wie auf Distanz- und Speichermedien beruhende Entwürfe beinhalten können (Sandl 2005, S. 100).

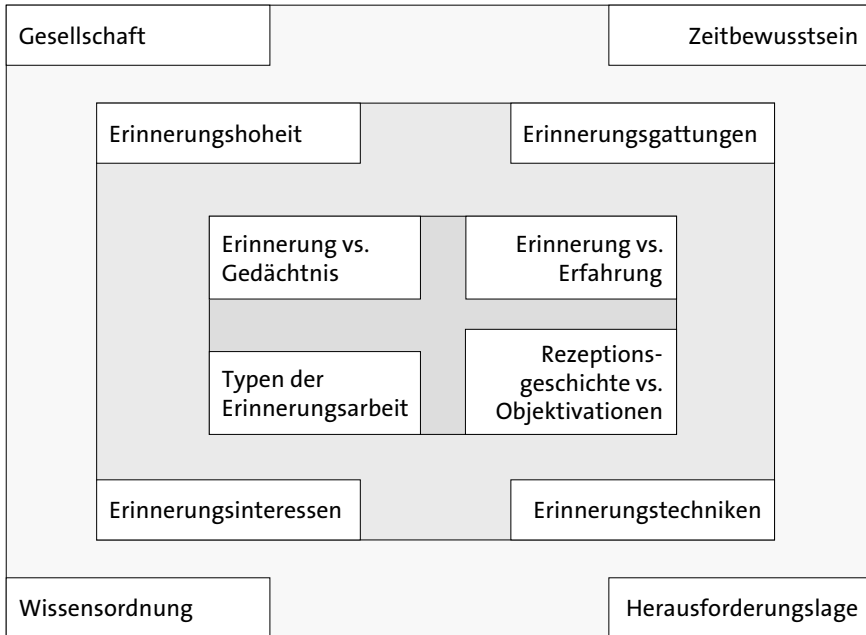
Im Rahmen des SFB »Erinnerungskulturen« wurde ein **Modell zur Beschreibung von kulturellen Erinnerungsprozessen** entworfen. Dabei geht es, wie Marcus Sandl (ebd., S. 108) betont, »nicht um eine Synthese oder die Einheit des Gegenstandes [...], sondern um die Suche nach operativen Faktoren und transversalen Linien, die unterschiedliche Möglichkeiten der thematischen, methodischen und theoretischen Zurichtung des Themas eröffnen«. (Die folgende Übersicht orientiert sich an dem von Günter Lottes entworfenen Forschungsprogramm des *Erstantrags* aus dem Jahr 1996 sowie an Sandl 2005).

Auf einer ersten Ebene werden **Rahmenbedingungen des Erinnerns** untersucht, die durch vier Faktoren bestimmt sind:

- die **Gesellschaftsformation**, bzw. den **Typus der Gesellschaft, innerhalb der erinnert wird** (z. B. Adelsgesellschaft, bürgerliche Gesellschaft, funktional differenzierte Gesellschaft der Postmoderne),
- ihre **Wissensordnung**, im Sinne einer **epochalen Diskursformation** mit eigenen Regeln,
- ihr **Zeitbewusstsein**, das von der **Geschwindigkeit, dem Umfang und der Art des historischen Wandels geprägt wird** (bestes Beispiel sind die von Reinhart Koselleck untersuchten Beschleunigungserfahrungen im Kontext des Modernisierungsprozesses um 1800), sowie
- ihre **Herausforderungslage**: Hiermit sind Krisen von überkommenen Erklärungs- und Interpretationsmustern angesichts gesellschaftlicher Umbrüche gemeint.

Auf einer zweiten Ebene geht es um die **Ausformung spezifischer Erinnerungskulturen**. Auch hier sind vier Aspekte von zentralem Interesse:

- die **Erinnerungshoheit** in einer Gesellschaft, deren jeweilige Ausprägung entlang einer Skala mit den Polen »hegemoniale Erinnerungskultur« und »Konkurrenz von Erinnerungskulturen« zu konzipieren ist,
- die **Erinnerungsinteressen** verschiedener gesellschaftlicher Gruppen; sie können **miteinander in Konkurrenz treten, aber auch nebeneinander existieren**, sich überlagern und durchdringen,
- die **Erinnerungstechniken**, die mnemotechnischen Strategien, Kommunikationsweisen und Gedächtnismedientechnologien einer Gesellschaft,
- die **Erinnerungsgattungen**, verschiedene Darstellungsformen von Vergangenheit (wie etwa Historienbild, Geschichtsfilm, historischer Roman oder Historiographie).



Matrix des Forschungsprogramms des SFB »Erinnerungskulturen« (in: *Erstantrag 1996*)

Die dritte Ebene beleuchtet die Äußerungsformen und Inszenierungsweisen des vergangenheitsbezogenen Sinns, bzw. das konkrete **Erinnerungsgeschehen**:

- Auf dieser Ebene sind **Gedächtnis und Erinnerung** voneinander abzugrenzen. Kulturelles Gedächtnis wird hierbei als eine diskursive Formation verstanden, Erinnerung als Abruf *und* Neukonstitution von Wissen über Vergangenheit.
- Der **Typus der Erinnerungsarbeit** reicht dabei von »wissenschaftlich-diskursiven« bis zu rein »imaginativ-fiktiven« Strategien.
- Zentral ist überdies eine Unterscheidung zwischen **erfahrener und nicht-erfahrener Vergangenheit**, also zwischen **Vergangenheit als individuelle Lebenserfahrung und der Aneignung eines Erinnerungsraums jenseits der Erfahrungsschwelle**. Diese beiden Alternativen, die grob mit Aleida und Jan Assmanns kommunikativem und kulturellem Gedächtnis korreliert werden können (vgl. dazu auch Kap. 4.5), erfordern jeweils andere Strategien der kulturellen Erinnerung.
- Ein weiteres wichtiges Thema ist die **Rezeptionsgeschichte der Objektivationen**, d. h. der Gegenstände und Medien des kulturellen Gedächtnisses. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der ursprünglich intendierten Botschaft eines Gedächtnismediums und dessen tatsächlicher Aneignung durch historische Erinnerungskulturen. Der Erinnerungswert kultureller Objektivationen ist damit historisch, aber auch sozial und kulturell veränderlich.

Die **Forschung und Publikationen** des SFB »Erinnerungskulturen« konzentrierten sich stark auf die zweite Ebene des Modells, die Ausformung spezifischer Erinnerungskulturen, und stellen damit einen wichtigen Beitrag zu einer kulturhistorischen Gedächtnisforschung dar (vgl. dazu die Publikationen der bei Vandenhoeck & Ruprecht seit 2000 erscheinenden Reihe »Formen der Erinnerung« und die bei de

Gruyter seit 2004 erscheinende Reihe »Medien und kulturelle Erinnerung«). Untersucht wurden u. a. religiöse Erinnerungskulturen der römischen Antike, adelige und bürgerliche Erinnerungskulturen des Spätmittelalters, Meditation als eine spezifische Erinnerungspraxis der Frühen Neuzeit, protestantische Erinnerungskulturen, deutsch-jüdische Erinnerungskulturen, Krieg und Erinnerung im 19. und 20. Jahrhundert sowie russische und islamische Erinnerungskulturen der Gegenwart. Überdies wurde die erinnerungskulturelle Bedeutung von bis dahin nur wenig beachteten Gedächtnismedien in den Blick gerückt, wie etwa Gärten, Architektur, Druckgraphik, Literatur und Körper. Schließlich haben die Mitarbeiter/innen des SFB einen Beitrag zur Ausarbeitung zentraler Konzepte der kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung geleistet. Dazu gehören die Erfahrungs- und Zeitgeschichte, Generationalität, Bilderverbot und Repräsentationskritik nach der Schoah, die Medialität des kollektiven Gedächtnisses sowie die Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft, das Vergessen und der Mythos.

Literatur

- Erll, Astrid & Ansgar Nünning (Hrsg.): *Medien und kulturelle Erinnerung / Media and Cultural Memory*. Berlin/New York: de Gruyter, seit 2004.
- Erstantrag des SFB 434 »Erinnerungskulturen«*. Justus-Liebig-Universität Gießen 1996.
- Oesterle, Günter (Hrsg.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (= FdE 26).
- Reulecke, Jürgen & Birgit Neumann (Hrsg.): *Formen der Erinnerung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, seit 2000.
- Sandl, Marcus: »Historizität der Erinnerung/Reflexivität des Historischen. Die Herausforderung der Geschichtswissenschaft durch die kulturwissenschaftliche Gedächtnisforschung«. In: Oesterle 2005, S. 89–120.