

Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)

Herausgegeben von

Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs,
Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Gabrielle
Oberhänsli-Widmer, Dorothea Sattler, Samuel Vollenweider,
Marie-Theres Wacker, Michael Welker, Rudolf Weth, Michael
Wolter und Erich Zenger

In Verbindung mit

Paul D. Hanson, Norbert Lohfink, Patrick D. Miller und
Magne Sæbø

Band 22 (2007) Die Macht der Erinnerung

UB Heidelberg



10262517 , 9

Neukirchener Verlag

Inhalt

<i>Ottmar Fuchs / Bernd Janowski</i> , Vorwort	V
I	
Altes und Neues Testament	1
<i>Klaus Bieberstein</i> , »Zum Raum wird hier die Zeit«. Drei Erinnerungslandschaften Jerusalems	3
<i>Alexandra Grund</i> , »Des Gerechten gedenkt man zum Segen« (Prov 10,7). Motive der Erinnerungsarbeit in Israel vom sozialen bis zum kulturellen Gedächtnis	41
<i>Bernd Janowski</i> , Schöpferische Erinnerung. Zum »Geden- ken Gottes« in der biblischen Fluterzählung	63
<i>Othmar Keel</i> , Müssen die monotheistischen Religionen ihre »Biographien« neu schreiben?	91
<i>Michael Theobald</i> , »Erinnert euch der Worte, die ich euch gesagt habe ...« (Joh 15,20). »Erinnerungsarbeit« im Jo- hannesevangelium	105
<i>Ruben Zimmermann</i> , Formen und Gattungen als Medien der Jesus-Erinnerung. Zur Rückgewinnung der Diachro- nie in der Formgeschichte des Neuen Testaments	131
II	
Jüdische und christliche Rezeption	169
<i>Susanne Talabardon-Galley</i> , Das Gebot sich zu erinnern im Denken chassidischer Meister	171
<i>Berndt Hamm</i> , Normierte Erinnerung. Jenseits- und Dies- seitsorientierungen in der Memoria des 14. bis 16. Jahr- hunderts	197

XII	Inhalt
<i>Gury Schneider-Ludorff</i> , Stiftung und Memoria im theologischen Diskurs der Reformationszeit	253
III	
Perspektiven der Gegenwart	269
<i>Joachim Negel</i> , Gedächtnis und Geschichte(n). Eine Projektskizze	271
<i>Dorothea Sattler</i> , Versöhnung durch Erinnerung über den Tod hinaus? Zu einigen Aspekten der christlich-ökumenischen Eschatologie	297
<i>Michael Welker</i> , Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis	321
<i>Ottmar Fuchs</i> , Die »Heiligenverehrung« als interpersonale Gestalt der Erinnerung	333
<i>Michael Meyer-Blanck</i> , Liturgie als Erinnerungsform	361
<i>Stefan Altmeyer / Reinhold Boschki</i> , »Sich herauslösen aus der Sprache, die hier gilt« (Imre Kertész). Erinnerungslernen unter den Bedingungen öffentlicher Gedenkkultur	381
IV	
Bericht und Rezension	411
<i>J. Christine Janowski</i> , Erinnerung und Vergessen im eschatologischen Horizont der »schwierigen Vergebung«. Zu Paul Ricœur, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen	413
<i>Kathrin Liess</i> , Erinnerung. Neuere Veröffentlichungen zu einer theologischen Basiskategorie	451
V	
Register	469
Bibelstellen (Auswahl)	471
Namen und Sachen (Auswahl)	473
Betreuende Herausgeber / Autor/innen	477
JBTh 1 (1986) – 23 (2008)	479

I

Altes und Neues Testament

»Straf und Rache legt beiseit,
 liebet die Vergessenheit;
 Höchsten Ruhm
 könnt ihr erreichen,
 Ja, den Göttern selbst auch gleichen,
 Nur vergesst, nur verzeiht:
 Fried im Land ist dann bereit«³⁸.

Gewiss, die Erinnerung des Menschen vermag das Gewordene und Widerfahrene nicht ungeschehen zu machen, und ein Neubeginn miteinander setzt die Bereitschaft voraus, Vergangenes nicht zum alleinigen Bezugspunkt des Handelns zu machen. Erich Fried schreibt unter dem Titel »Vielleicht«³⁹:

»Erinnern
 das ist
 vielleicht
 die qualvollste Art
 des Vergessens
 und vielleicht
 die freundlichste Art
 der Linderung
 dieser Qual«

Es entspricht der menschlichen Lebenserfahrung, ohne das Gedächtnis der Verletzungen keine Heilung der Wunden erlangen zu können. Es gibt jedoch keinen Automatismus in diesem Geschehen: Die Möglichkeit steht offen, dass Menschen sich der Qual der Erinnerung ausweglos aussetzen und jede Zuversicht verlieren, eine Wende der Not zu erleben. Menschen sind frei in der Gestaltung auch ihrer Erinnerung. Es gibt Gesetzmäßigkeiten in der Wirkweise eines Handelns, doch die hohe Komplexität der Psyche einzelner Menschen und ihre Verwobenheit mit dem sozialen Gefüge erlauben nicht mehr, als auf die vielleicht eintretende Linderung der Qual zu hoffen, die in der Rückfrage an das eigene Leben erlitten wird. Gott allein kann durch sein Gedenken dem Geschöpf Versöhnung bereiten – ohne dessen Lebensgeschichte je zu vergessen.

38 Justus Georg Schottel(ius), *Der schreckliche Sprachkrieg*, hg. von Friedrich Kittler / Stefan Rieger, Leipzig 1991, 119f; vgl. dazu Harald Weinrich, *Lethe* (s. Anm. 34) 216–218.

39 Erich Fried, *Vielleicht*, in: *ders., Werke. Gedichte*, Bd. 3, Berlin 1998, 11.

Michael Welker

Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis

In einem ungeheuer hohen Maße ist unsere geistige Welt verstraßt. Wir können uns – auch in größeren sozialen Zusammenhängen – miteinander nur deshalb so enorm effizient verständigen, weil wir viele unserer Erinnerungen und Erwartungen ganz erstaunlich schnell miteinander abstimmen, koordinieren und vernetzen können. Wir haben viele »Landkarten des Geistes« verinnerlicht, die uns individuell und gemeinsam Erinnerungs- und Erwartungssicherheit vermitteln. Viele dieser Landkarten des Geistes enthalten zudem, je nach Thema oder Kontext, topographische Anweisungen, wie wir sie austauschen und miteinander kombinieren, verändern und verfeinern können. Der Umgang mit dem Gefüge dieser geistigen Landkarten gibt uns Erinnerungssicherheit und Erwartungssicherheit im Umgang miteinander, auch über Schwellen der Kommunikationssituationen, der Bildung, der Generationen, der Professionen, der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Differenzen hinweg.

Die meisten dieser orientierenden geistigen Landkarten lassen sich in Feinheiten und Einzelheiten ändern, also umschreiben. Wir können, im Bild gesprochen, Wege und Wegenetze eintragen, umtragen oder auch löschen, ohne den Gesamtcharakter der Orientierungslenkung zu verändern. Das Mitverfolgen einer Trivialkommunikation über familiäre Sachverhalte oder einer medial vermittelten Spitzenpolitiker-Begegnung im Stil »Und-dann-hat-X-gesagt-und-dann-hat-Y-gesagt ...« erfordert andere Gedächtnis- und Antizipationsleistungen als das kritisch-verstehende Begleiten einer Bildungsreform oder einer Diskussion über die Neuinszenierung eines Klassikers. Dennoch greifen kleinere und größere Gemeinschaften in beiden Fällen unverzichtbar auf das zurück, was Jan und Aleida Assmann »kommunikatives Gedächtnis« genannt haben. Mit zahlreichen aufschlussreichen Entdeckungen und interessanten Erfindungen haben Jan und Aleida Assmann im zurückliegenden Vierteljahrhundert die Formen und Welten des sozialen Gedächtnisses erhellt. Sie haben dabei zunächst starke Impulse des Soziologen Maurice Halbwachs aufgenommen, der mit seinen Büchern

»Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen«¹ und »Das kollektive Gedächtnis«² nicht nur auf die soziale Bedingtheit des individuellen und neuronalen Gedächtnisses aufmerksam gemacht hat, sondern auch auf die mentalen und kognitiven Leistungen eines kommunalen Gedächtnisses und seine gemeinschafts-, kultur- und weltgestaltenden Auswirkungen³. In der Rezeption seines Denkens, aber auch des Kunsthistorikers Aby Warburg⁴ und im Dialog mit anderen Gedächtnistheoretikern des 20. Jahrhunderts haben Jan und Aleida Assmann eine reiche Typologie von Gedächtnisformen entworfen und zur Diskussion gestellt.

In diesem Bemühen um eine Aufklärung der Prozesse kommunikativen Erinnerens, Gedenkens und Lernens sind nicht nur historische, erkenntnistheoretische und sozial- und kulturdiagnostische Interessen leitend. Immer wieder leuchten in den Schriften von Jan und Aleida Assmann auch moralisch-ethische, ja zivilgesellschaftlich-volkspädagogische und sogar kultur- und religionspolitische Interessen auf: »Das Beispiel des Holocaust hat uns vor Augen geführt, dass die Vergangenheit eine Sache weniger der Geschichtsschreibung als vielmehr einer intensiv diskutierten, aber noch weitgehend unerforschten Dynamik von Erinnern, Vergessen und Verdrängung ist. Erst nach zwanzigjähriger Latenz begannen diese Ereignisse, nicht in der Geschichtsschreibung, sondern in der Erinnerung, die Konturen einer ungeheuren, alle Maßstäbe sprengenden Erfahrung anzunehmen, und es brauchte weitere zwanzig Jahre, bis diese Erinnerung als das maßgebliche Ereignis des 20. Jahrhunderts auch in den symbolischen Formen des kulturellen Gedächtnisses und der offiziellen Gedenkkultur Ausdruck zu finden begann. Im Rahmen der Versuche einer theoretischen Verarbeitung dieser Dynamik kam es seit Ende der 80er Jahre zu jener Hochkonjunktur des Gedächtnisthemas, das sich als ein viele Disziplinen integrierendes kulturwissenschaftliches Paradigma durchgesetzt hat.«⁵ Einige Veröffentlichungen besonders von Jan Assmann erwecken den Anschein, als sollte diese Hochkonjunktur ge-

1 1966, Nachdruck Frankfurt a.M. 1985 (Les cadres sociaux de la mémoire, 1925).

2 1967, Frankfurt a.M. 1985 (La mémoire collective, hg. von J. Alexandre, 1950).

3 Vgl. J. Assmann, Zum Geleit, in: Kontexte und Kulturen des Erinnerens. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses, Konstanz 2002, 7–11; s. auch G. Namer, Mémoire et société, Paris 1987.

4 Vgl. R. Kany, Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Tübingen 1987.

5 J. Assmann, Zum Geleit, 9; zur Entfaltung dieser Dynamik im Blick auf Erinnerungskultur und Geschichtspolitik s. ders., Der lange Schatten der Vergangenheit, München 2006.

nutzt werden, um eine Gewalt eindämmende Gedächtniskultur in der Dimension einer globalen Zivilreligion zu propagieren. Dabei kommt es zu nicht nur fruchtbaren Spannungen zwischen dem akademisch-analytischen und dem politisch-moralischen Programm, auf die der folgende Beitrag aufmerksam machen möchte.

Im Folgenden sollen einige Kernbegriffe der von Jan und Aleida Assmann teils aufgenommenen, teils neu eingeführten Begrifflichkeit untersucht werden, vor allem ihre Vorschläge zur Bestimmung von »kollektivem« und »kulturellem« Gedächtnis. Ich werde auf Verschiebungen in der Bestimmung des »kulturellen« Gedächtnisses aufmerksam machen, die diesem Konzept seine orientierende Kraft nehmen. Um diese wiederzugewinnen und doch den divergierenden akademischen und ethischen Anliegen der Assmanns Rechnung zu tragen, möchte ich die Differenzierung von »kulturellem Gedächtnis« und »kanonischem Gedächtnis« in die Diskussion einbringen⁶. Damit soll vor allem das Problem bearbeitet werden, dass der Begriff »kulturelles Gedächtnis« in den verschiedenen Veröffentlichungen Jan Assmanns in sehr unterschiedlicher Weite gefasst worden ist. So kann er einerseits so etwas wie eine Vision einer alle spezifischen Religionen übergreifenden »unsichtbaren Religion« entwickeln und bemerken: er werde »die Begriffe ›unsichtbare Religion‹ und ›kulturelles Gedächtnis‹ als weitgehend synonym behandeln«⁷. Andererseits scheint er das kulturelle Gedächtnis an die in einer Gesellschaft (noch) wirkmächtig zirkulierenden Klassiker binden zu wollen, wenn er das kulturelle Gedächtnis als ein »sowohl gegenüber anderen Gedächtnisformen als auch anderen Kulturaspekten begrenztes Phänomen« bezeichnet und feststellt: »Der Bereich des KG umschreibt nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Ingesamt des in einer Gesellschaft zirkulierenden, in die ›kulturellen Texte‹ eingeschriebenen, insbesondere vergangenheitsbezogenen Wissens.«⁸ An anderer Stelle sieht er das kulturelle Gedächtnis auf »das Uralte, Ausgelagerte« und das »Häretische, Subversive« bezogen und nennt es »komplex, pluralistisch, labyrinthisch«⁹. Im Folgenden werde ich weder diese

6 Zur früheren Verwendung dieses Ausdrucks s. M. Welker, Was geht vor beim Abendmahl?, 3., um ein Nachwort zur päpstlichen Enzyklika Ecclesia de Eucharistia erweiterte Auflage, Gütersloh 2005.

7 J. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2000, 46.

8 Ders., Das kulturelle Gedächtnis: Eine Replik, in: Erwägen, Wissen, Ethik 13 (2002) 273–278, hier 275; vgl. auch ebd., 275 den für Ägyptophile ernüchternden Hinweis: »Von allen ägyptischen Texten darf allein der ›Sonnengesang des Echnaton‹ Anspruch auf einen Platz im KG des Abendlandes erheben, weil in seinem Fall der 104. Psalm als Platzhalter fungierte ...«

9 Religion und kulturelles Gedächtnis, 41 und 43.

Oszillation noch die facettenreiche Kritik an diesem Ausdruck im Detail kritisch aufnehmen, sondern einen Vorschlag zur Abgrenzung und Verwendung dieses Begriffs unterbreiten, der die inneren und äußeren Irritationen vielleicht beenden könnte.

1. Zur Unterscheidung von kommunikativem, kulturellem und kollektivem Gedächtnis

Jan Assmann hat in seinem programmatischen Buch *Das kulturelle Gedächtnis* die, wie er sagt, »Gedächtnis-Rahmen, ... das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis« unterschieden. Er hat vorgeschlagen, sie als Formen der gemeinsam erinnernden Überbrückung zwischen »Ursprungszeit und jüngster Vergangenheit« anzusehen¹⁰. Dabei hat er eine »diffuse Teilhabe der Gruppe am kommunikativen Gedächtnis« von einer »differenzierten« und gezielteren Teilhabe am kulturellen Gedächtnis unterschieden. Gegenüber dem fließenden kommunikativen Gedächtnis richtet sich das kulturelle Gedächtnis auf »Fixpunkte in der Vergangenheit« und bediene sich »institutionalisierter Mnemotechnik«¹¹. Beide Gedächtnis-Formen hatte er zunächst der »kollektiven Erinnerung« eingegliedert, diesen Ausdruck von Maurice Halbwachs aufnehmend¹².

In späteren Veröffentlichungen hat Jan Assmann dem Ausdruck »kollektives Gedächtnis« eine speziellere Bedeutung zugesprochen. Er hat ein »kollektives oder Bindungs-Gedächtnis« vom »kulturellen Gedächtnis« unterschieden, ein kollektives Gedächtnis, das in der gemeinsamen Bezugnahme auf »Fixpunkte in der Vergangenheit« eine »kollektive Identität« vermittelt. Inspiriert von Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud, sieht er dieses Gedächtnis vor allem durch Leid, Schmerz und Trauma eingepägt. Einerseits diene es der Zähmung und, mit Nietzsches Worten, »Züchtung des Menschen zum Mitmenschen«¹³. Andererseits sei es »besonders anfällig für politisierte Formen der Erinnerung«¹⁴. Jan Assmann entwickelt ein durchaus ambivalentes Verhältnis zu diesem Gedächtnistyp. Einerseits sieht er die damit verbundenen Gefahren der politischen und moralischen Emotionalisierbarkeit und Mobilisierbarkeit zu politischen Zwecken, bis hin zur Gewaltbereitschaft

10 J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 50 und 48; vgl. 48ff.

11 *Das kulturelle Gedächtnis*, 52f.

12 Vgl. ebd., 48.

13 Vgl. die Zweite Abhandlung: Zur Genealogie der Moral, *Friedrich Nietzsche*, Sämtliche Werke, Bd. 5, München 1980, 291ff.

14 *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 17.

im Stil der Rachefeldzüge. Andererseits entwickelt er die Vision eines »universalisierten Bindungsgedächtnisses ...«, das sich auf gewisse Grundnormen der Menschenwürde verpflichtet¹⁵.

Die damit verbundene etwas vage Vorstellung einer »globalen Zivilreligion«¹⁶, der es um Demokratie und Menschenrechte geht, wird durch eine ebenso sympathisch wie hilflos klingende prophetische Rhetorik gestützt: »Der Tag wird kommen, an dem« sie »ein Denkmal setzen« heißt es, und dem wird eine lange Liste von Tätern: die Amerikaner, Israelis, Russen und Chinesen, die katholische Kirche, die Türken, die Japaner ... und ihrer Opfer: die Afrikaner, Indianer, Palästinenser, Armenier ... eingefügt – mit dem bezeichnenden Zusatz »usw. usw. (die Liste lässt sich ja leider endlos fortsetzen«¹⁷. Assmann hofft, mit einer durch ein solches universalisiertes kollektives Gedächtnis ausgestalteten Zivilreligion der »Gewalt« einen »Schlussstrich« zu ziehen »durch Erinnerung«¹⁸. Die Einholbarkeit und Tragfähigkeit dieser erinnerungspolitischen Vision soll hier nicht diskutiert werden. Ganz offensichtlich sieht Assmann in der Konsolidierung des Holocaust-Gedenkens ein Initialereignis und ein nachahmenswertes Beispiel für eine globale Implementierung eines Aggregats von kollektiven Gedächtnissen, von der er sich einen tiefgreifenden Humanisierungsprozess verspricht. Es wäre lohnend, seinen enragierten und viel diskutierten Kampf gegen »die mosaische Unterscheidung«¹⁹ im Zusammenhang mit diesem gedächtnispolitisch-zivilreligiösen Wunschkonzept zu beleuchten. Doch das Vorhaben dieses Beitrags ist bescheidener.

Im Folgenden ist eine problematische Verschiebung im Konzept des »kulturellen Gedächtnisses« zu verdeutlichen, die im Rahmen der benannten gedächtnispolitischen Wunschvorstellungen gut nachvollziehbar ist, die aber den zunächst eingeführten Kontrast zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis aufweicht. Die mit der Unterscheidung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis gewonnene Wahrnehmungsschärfung und Orientierungskraft geht damit verloren. Sah Jan Assmann zunächst das kulturelle Gedächtnis auf »Fixpunkte in der Vergangenheit« konzentriert, die herausragende geteilte Erinnerungen mit den Prozessen koordinierter historisch, sozial, politisch, religiös und moralisch relevanter Kommunikation und einem entsprechenden Lernen ver-

15 Ebd., 36; vgl. *ders.*, *Das kulturelle Gedächtnis*. Wahrnehmen – Erinnern – Vergessen, in: *Begegnung der Zeiten*, St. Ottilien 2003, 63–85, hier 84f.

16 *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 37.

17 Ebd., 36.

18 Ebd., 36.

19 Beginnend mit J. Assmann, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 17ff und 245ff.

band, so wird nun das kulturelle Gedächtnis nicht mehr gegen das flüssige kommunikative Gedächtnis konturiert, sondern vom festen kollektiven Gedächtnis »abgehoben«: »Mit dem kulturellen Gedächtnis eröffnet sich die Tiefe der Zeit.«²⁰ Assmann sieht nun im kulturellen Gedächtnis »im Gegensatz zum kommunikativen Gedächtnis das Uralte, Abgelegene, Ausgelagerte und im Gegensatz zum kollektiven und Bindungsgedächtnis das Nichtinstrumentalisierbare, Häretische, Subversive, Abgespaltene« beherbergt²¹.

Mit Recht fragt er, ob in diesem Zusammenhang der Begriff des Gedächtnisses noch legitim verwendet werden dürfe. Er überrollt diese Bedenken mit einem in neueren Veröffentlichungen wieder und wieder verwendeten »großspurigen« Goethe-Wort: »Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiß Rechenschaft zu geben, / Bleibt im Dunkeln unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben.«²² Man wird die Gedächtnisleistungen einer Elite, die sich dem Versuch aussetzt, sich von dreitausend Jahren »Rechenschaft zu geben«, nicht sinnvoll mit dem flüssigen kommunikativen Gedächtnis, das jede menschliche Gemeinschaft zusammenhält, als zwei »Rahmen« parallelisieren können. Man wird die von Goethe – mit Genialität, Megalomanie und Bildungsspießertum spielend – vage ins Auge gefassten Gedächtnisleistungen aber auch nicht auf »das Uralte, Abgelegene, Ausgelagerte und ... Nichtinstrumentalisierbare, Häretische, Subversive, Abgespaltene« begrenzen dürfen. Assmann spricht nun von einem extrem weiten »Bildungsgedächtnis« und er sucht diesem nun alle Konturen verlierenden Gedächtnis einen Rahmen zu geben mit einem Bezug auf die »kollektive Identität«. Faktisch aber steht ihm eine diffuse Pluralität von kollektiven Gedächtnissen, Bindungsgedächtnissen, vor Augen, die sich in ihrem Zusammenhang (man sollte eher sagen: in ihrer vermeinten Zusammenhangigkeit) strukturell nicht mehr vom kommunikativen Gedächtnis unterscheiden lassen. An die Stelle eines auf komplexe Fixpunkte der Vergangenheit konzentriertes und mnemotechnisch besonders ausgestattetes kulturelles Gedächtnis tritt ein »geladenes« kommunikatives Gedächtnis, das sich vom alltäglichen und unverzichtbaren kommunikativen Gedächtnis nur durch die Versicherung unterscheiden lässt, es sei weiter, tiefer, gebildeter, es halte auch das Ferne und Entlegene und Stigmatisierte mit präsent. Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis sind auf dieser Basis nur durch einen Überbietungsgestus zu differenzieren.

20 Religion und kulturelles Gedächtnis, 37.

21 Ebd., 41.

22 J.W. v. Goethe, West-östlicher Divan, Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 2, München 1978, 49.

Die Stärke der ursprünglichen Unterscheidung von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis lag in der Sensibilisierung für die Differenz von zwei Typen der gemeinschaftlichen Zirkulation, Abstimmung und Verknüpfung von Erinnerungen und darauf basierenden Erfahrungen und Erwartungen. Das kommunikative Gedächtnis verknüpft die individuellen Erinnerungen und die Prozesse des routinierten Abrufens, Fortschreibens und Bereicherns mit immer neuen interaktiven Abstimmungsleistungen, die geteilte Erinnerungs- und Erwartungssicherheit ermöglichen. Es schöpft dabei aus einem sich beständig verändernden Reservoir von Themen, wobei sich in den verschiedensten sozialen Gruppierungen Kern-Themenbestände emergent einspielen, die »das Gedächtnis« latent oder emphatisch selbstreferentiell werden lassen können. Man kann sich dann auf das geteilte Gedächtnis berufen und von einer über das Gedächtnis vermittelten sozialen Identität sprechen. Diese Identität verschiebt sich allerdings im Fluss der Ereignisse, der Erlebnisprozesse, der Bildungsimpulse denen die Gedächtnisgemeinschaft ausgesetzt ist.

Das kulturelle Gedächtnis hingegen ist durch thematische Bindung und mehr oder weniger elaborierte mnemotechnische Folgebinding identitätsstabiler. Die Französische Revolution, the Civil War, 1933, der Holocaust oder der 11. September – in solchen Ereignissen imponiert sich ein Gedächtnis, an dem zwar auch durch historische Forschung, literarische Beleuchtung, politische Instrumentalisierung, mediale Aufbereitung und in vielen anderen Formen verändernd gearbeitet wird, das aber dennoch die Bedingungen seiner Rezeption und Zirkulation entscheidend mitprägt. Die damit gegebene relative Identitätsstabilität und klare Identifizierbarkeit geht mit normativen Prägekräften einher, die in den Phänomenen des von Jan und Aleida Assmann so genannten »kollektiven Gedächtnisses« besonders auffällig werden²³.

2. Zur Unterscheidung von kulturellem und kanonischem Gedächtnis

In *Das kulturelle Gedächtnis* unterschied Jan Assmann nicht nur das geformte und organisierte »kulturelle Gedächtnis« vom gleich-

23 Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, 29ff; Aleida Assmann zitiert aber auch R. Kosellecks Einspruch: »Es gibt keine kollektive Erinnerung, wohl aber kollektive Bedingungen möglicher Erinnerungen.« (Gebrochene Erinnerungen? Deutsche und polnische Vergangenheiten, in: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, Göttingen 2000, 19–32, hier 20).

sam flüssigen, beständig zugleich schwindenden und bereicherten »kommunikativen Gedächtnis«. Er unterschied auch, Impulse von Claude Lévi-Strauss aufnehmend, »heiße« und »kalte« Erinnerung oder, wie er formuliert, »heiße und kalte Optionen des kulturellen Gedächtnisses«²⁴. [Heiß]erinnernde Gesellschaften sind von einem Bedürfnis nach Veränderung gekennzeichnet und verinnerlichen ihre Geschichte bzw. mythisierte Regionen der Geschichte, um sie zum Motor ihrer Entwicklung zu machen. [Kalte]Erinnerungen pflegende Gesellschaften hingegen leisten durch ihre vorherrschenden Erinnerungsformen einer Veränderung ihrer Strukturen, die ein Eindringen der lebendig angeeigneten Geschichte ermöglichen würde, Widerstand. Kalt erinnernde Gesellschaften sind damit nicht einfach kollektiv gemütskranke oder apathische Gesellschaften, sondern Gesellschaften, die eine Form entwickelt oder gefunden haben, sich der beständigen Veränderung durch das kollektive Gedächtnis zu entziehen. Assmann betont: »Gesellschaften bzw. Kulturen müssen nicht als Ganze »kalt« oder »heiß« sein.«²⁵ Sie können geradezu »Kühlsysteme und Heizsysteme« der Geschichtsaneignung und Geschichtsverwendung entwickeln.

In einem weiteren Schritt reflektiert er die Weiterungen der Emergenz der Schriftkultur für das kulturelle Gedächtnis²⁶. Er zeigt, dass die Verschriftung der Tradition keineswegs das heiße Gedächtnis nur abkühlen muss, sondern dass sie im Gegenteil einen ständigen Fluss von Interpretationen freisetzen kann, die das kulturelle Gedächtnis formen und lebendig erhalten. Um dies zu leisten, muss die Schriftkultur aber eine Form annehmen, die Assmann als »Kanon« identifiziert: »Unter einem »Kanon« verstehen wir jene Form von Tradition, in der sie ihre höchste inhaltliche Verbindlichkeit und äußerste formale Festlegung erreicht. Nichts darf hinzugefügt, nichts weggenommen, nichts verändert werden«²⁷ – einerseits. Andererseits aber fordert und will der Kanon Interpretation. Assmann vermutet, dass die Urform des Kanons in der Sphäre des Rechts verwurzelt ist, dass er »die Übertragung eines in der Rechtssphäre verwurzelten Ideals der Verbindlichkeit und Befolgungstreue auf den gesamten Zentralbereich schriftlicher Überlieferungen« vornimmt²⁸. Der Kanon ist die verschriftete und

24 Das kulturelle Gedächtnis, 66ff.

25 Ebd., 69; vgl. 69f.

26 Ebd., 87ff.

27 Ebd., 103.

28 Ebd., 106. Assmann zeigt auch, dass in den verschiedenen kulturellen Kontexten die Konzepte des Kanons und auch die Definitionen voneinander abweichen, dass aber jeder Kanon auf die Frage antwortet: Wonach sollen wir uns richten? (123) Der Kanon antwortet auf ein Bedürfnis nach, mit Luhmann formuliert,

vertextete Grundlage eines zugleich in Fluss gebrachten und durch den Textbestand und seine Verweisungsmöglichkeiten fixierten kulturellen Gedächtnisses²⁹.

Doch wie entsteht so ein Kanon? Darauf hat Jan Assmann in einem Vortrag geantwortet, den er anlässlich der Verleihung eines Ehrendoktors der Universität Münster gehalten hat, den ich systematisch zusammenfasse³⁰. Das Bedürfnis nach Kanonisierung, nach Fixierung von tragenden Gedächtnisinhalten und normativen Vorgaben in Textsammlungen entsteht angesichts von Erfahrungen radikaler geschichtlicher Diskontinuität, von Erschütterungen, wie sie etwa die Situation des Exils für Israel mit sich bringt. Assmann mischt sich nicht in die Auseinandersetzungen der Alttestamentler ein, ob Israel Vorformen der Thora ins Exil mitgenommen oder ob Israel diese erst aufgrund der Exilssituation entwickelt hat, betont aber den Zusammenhang von ersten Ansätzen zur Kanonbildung und erschütternden kulturellen und geschichtlichen Erfahrungen von Diskontinuität fest. Diese Erfahrungen von Diskontinuität schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder. Die festgehaltene radikale Diskontinuität aber verlangt nach Interpretation. Für den Prozess der Kanonisierung ist nun charakteristisch, dass eine Mehrzahl von Interpretationen eine Mehrzahl exemplarischer Möglichkeiten der Erklärung und Überbrückung der Diskontinuität entwickelt³¹. Mit diesen Interpretations- und Vermittlungsmöglichkeiten entsteht ein im präzisen Sinn des Wortes »pluralistischer«³² Bestand von Texten, der mehr ist als nur eine »Pluralität« von Klassikern³³. Erst wenn dieser Bestand in einen

»Verallgemeinerung von Sinnorientierung, die es ermöglicht, identischen Sinn gegenüber verschiedenen Partnern in verschiedenen Situationen festzuhalten und daraus gleiche oder ähnliche Konsequenzen zu ziehen« (vgl. 124).

29 Auf der Basis dieser Überlegungen definiert Assmann Kanon als »das Prinzip einer kollektiven Identitätsstiftung und Stabilisierung, die zugleich Basis individueller Identität ist« (ebd., 127).

30 J. Assmann, Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum, Münstersche theologische Vorträge 1, Münster 1999; auch in: *ders.*, Religion und kulturelles Gedächtnis, 81–100.

31 Eine alternative Sicht zu Assmann, die Andreas Schüle nahegelegt hat, lautet: Die nachexilische Erfahrung der überwundenen Diskontinuität setzt einen Pluralismus von Interpretationen frei, von denen viele als komplementäre Erkenntnispotentiale nicht mehr preisgegeben sind. Die multikontextuell wachsende Kirche zumal kann auf diese pluralistischen theologischen Erkenntnispotentiale nicht mehr verzichten. So gewinnt die Schrift ihr kanonisches Gewicht, das seinerseits ihr historisches Gewicht fixiert und ihr kulturelles Gewicht freisetzt.

32 Dazu M. Welker, »Der Machtkreislauf des Pluralismus«, in: *ders.*, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 2000, 13ff.

33 Zur Verfassung von »Klassikern« s. D. Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 99ff.

Zusammenhang gebracht wird, wenn also geradezu eine Bibliothek von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand entwickelt und festgelegt wird, entsteht ein Kanon. Der Kanon bündelt eine Mehrzahl von kulturellen Gedächtnissen und ermöglicht gerade aus der verschieden orchestrierbaren Polyphonie heraus ein lebendiges kulturelles, eben ein kanonisches Gedächtnis. Stabilität und Lebendigkeit schließen sich hier nicht aus, sondern setzen vielmehr eine Kraft beständiger Erneuerung der Erinnerung frei³⁴.

Der Kanon ist eine großartige Errungenschaft. Er erlaubt das Zusammenspiel von kaltem und heißem Gedächtnis, ein Zusammenspiel, das »*lebendiges kulturelles Gedächtnis*« genannt werden sollte. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits gebunden, sind seinen Transformationsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die bestimmte Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit stimuliert, eine Lebendigkeit permanenter Auslegung, die faktisch fungiert wie das heiße kulturelle Gedächtnis, ohne aber die geschichtlichen Grundbestände zu verzehren, sie in der Transformation unkenntlich werden zu lassen.

Mit hoher Wahrscheinlichkeit werden wir in Zukunft zwei Typen von Kanonbildungen unterscheiden müssen. Einmal der Kanon als Ensemble von Klassikern, von zu hoher Resonanz und zu relativ stabilem Ansehen gelangten Texten und Artefakten, ein Bestand, der gleichwohl, wie das kommunikative Gedächtnis, beständiger Transformation unterliegt, sozusagen ein zeitgeistaffiner Kanon. Zum anderen liegen im jüdischen, christlichen und wohl auch im durch Konfuzius abgeschlossenen chinesischen Kanon relativ geschlossene Kanonbildungen vor, mit hoher Grenzsensibilität und mit verbindenden Fokussierungen, eben die von Assmann identifizierten Erfahrungen radikaler Diskontinuität, die nur durch eine Vielzahl perspektivischer kultureller Gedächtnisse lebendig gehalten, be- und verarbeitet werden kann.

Diese Beobachtungen können schließlich Impulse geben für die von den Assmanns ins Auge gefasste globale Zivilreligion, die eine Vielzahl von traumatisierenden Gewalterfahrungen in der Menschheitsgeschichte in eine Form des geteilten Gedächtnisses bringt, das moralische und politische Steuerungskraft gewinnen könnte.

34 Diesen komplexen Zusammenhang bedenkt *Aleida Assmann*, *Wie wahr sind Erinnerungen?*, in: H. Wetzler (Hg.), *Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung*, Hamburg 2001, 103–123. Treffend formuliert sie (120): »Die Stabilität der Erinnerung wird also von ihrer Fähigkeit zur Erneuerung abhängen«.

Ich selbst halte eine solche Kanonbildung für illusorisch und würde raten, die Erinnerungskultur an eine erfolgreiche Kanonbildung anzuschließen, die eine Jahrhunderte übergreifende Entstehungsgeschichte und eine zweitausendjährige Wirkungsgeschichte hat³⁵. Sie schließt freilich auch kollektive Gedächtnisse ein, die Jan Assmann fürchtet (vgl. Dtn 13,7ff) und die zum exorzistischen Eifer gegen »die mosaische Unterscheidung« animieren. Die – innerhalb des biblischen Kanons korrigierte – in vieler Hinsicht schlechte Verarbeitung einer traumatisierenden Fremdherrschaft gehört aber offenbar in die Polyphonie einer Kanonbildung, deren systematische Bauprinzipien, wenn es diese gibt, uns noch ebenso dunkel sind wie die theologischen Motive der Grenzziehung.

35 S. dazu *M. Welker*, *Sola Scriptura? Die Autorität der Bibel in Pluralistischen Umgebungen und die interdisziplinäre Biblische Theologie*, in: F. Schweitzer / M. Welker: *Reconsidering the Boundaries Between Theological Disciplines*, Münster 2005, 15–29.