

Silke Meyer
CHECKPOINT SHAKESPEARE

SILKE MEYER

CHECKPOINT SHAKESPEARE

Shakespeare-Rezeption in Deutschland
als deutsche Nationsgeschichte 1945–1990

GRUPELLO VERLAG

Das Auge liest mit – schöne Bücher für kluge Leser
Besuchen Sie uns im World Wide Web unter:
www.grupello.de

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
durch die Philosophische Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Gutachter: Univ.-Prof. Dr. Uwe Baumann (Hauptgutachter),
Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Busse (Zweitgutachter)

Tag der Disputation: 28.06.2005

D 61

1. Auflage 2006

© by Grupello Verlag
Schwerinstr. 55 · 40476 Düsseldorf
Tel.: 02 11-4 98 10 10 · Fax: 02 11-4 98 01 83
Satz: Christian Bogen
Druck: Müller-Satz, Grevenbroich
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-89978-056-6

Heute, in einer Epoche, da die wirtschaftlichen, politischen und geographischen Grenzen sich in Auflösung befinden, könnte es unser Anliegen sein, in der Pflege einer deutschen Kulturidentität, zu der paradoxerweise auch Shakespeare selbst gehört, seine nationale Utopie aufzubewahren. [...] Gedenken wir also Shakespeares, des Überdauernden.¹

Wir sind bei uns nicht angekommen, solange Shakespeare unsre Stücke schreibt.²

Ein Jammer, daß Hamlet in Wittenberg studierte. Das verführte eine ganze Nation, ihn für sich zu beanspruchen.³

¹ Maik Hamburger, Shakespeare-Übersetzer, Dramaturg und Mitglied im Vorstand der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft bei der traditionellen Kranzniederlegung am Shakespeare-Denkmal 1990 in Weimar.

² Heiner Müller. »Shakespeare eine Differenz«. In: *Shakespeare-Jahrbuch Ost* 125 (1989), 21.

³ Maximilian Schell. »... Deutschland ist nicht Hamlet«. In: *Shakespeare-Jahrbuch West* (1982), 26.

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	11
1.1 Checkpoint Shakespeare	11
1.2 Shakespeare-Rezeption in Deutschland als deutsche Nationsgeschichte	11
1.3 Zur Geschichte der Shakespeare-Rezeption in Deutschland	12
1.4 Vorüberlegungen zu den Termini Nation und Identität	13
1.5 Vorüberlegungen zur deutschen Nationsgeschichte	16
1.6 Hamlet und die deutsche Nation	17
1.7 Methodische Standortbestimmung	18
1.7.1 Einordnung in die Forschung zur Erinnerungskultur	20
1.8 Zum Aufbau der Arbeit	21
1.9 Existierende Literatur zum Thema	23
1.10 Literatur	24
2. IMAGINED COMMUNITIES ODER: WAS IST EINE NATION?	26
2.1 Historische Herleitung des Begriffs ›Nation‹	26
2.2 Konstruktivistische Parameter eines modernen Nationsbegriffs	31
2.2.1 Diskurse über kollektive Identität	32
2.2.2 Gesellschaftliche Determinanten kollektiver Identität	37
2.2.3 Das Konstrukt der nationalen Identität	38
2.3 Theorien zum Gedächtnisbegriff	44
2.3.1 Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis	50
2.3.2 Gedächtnis und Geschichte	56
2.3.3 Gedächtnis und Kultur	60
2.3.3.1 Erinnerungskultur	61
2.3.4 Gedächtnis und Macht	70
2.4 Geschichte und Geschichtsbewußtsein	76
2.4.1 ›Offene‹ Geschichte	82
2.4.1.1 Mentalitätsgeschichte	86
2.5 Zur Herleitung des modernen Kulturbegriffs	94
2.5.1 Die bedeutungs- und identitätsstiftende Funktion von Kultur	98
2.5.2 Kultur als Gedächtnis?	101
2.5.3 Kultur und Nation	105
2.5.4 Kultur und Literatur	109
2.6 Literatur	112

3. DEUTSCHLAND NACH AUSCHWITZ:	
EINE NATION WIRD GETEILT	118
3.1 Historische Vorüberlegungen zu den Schwierigkeiten deutscher Staats- und Nationsbildung	119
3.2 Zur Ausgangssituation nach 1945	123
3.2.1 Die verlorengegangene Identität	124
3.2.2 Wandel oder Kontinuität?	126
3.2.3 Konfrontation mit der eigenen Schuld	127
3.2.4 Abwehrmechanismen	129
3.2.5 Entnazifizierung	132
3.2.6 »Reeducation«und »Reorientation«	134
3.2.7 Intellektuelle Debatten	137
3.3 Politisches Selbstverständnis und die nationale Frage in der BRD und DDR	138
3.3.1 Die staatliche Teilung Deutschlands	139
3.3.2 Die 50er Jahre: Wirtschaftswunder vs. sozialistischer Aufbau	142
3.3.3 Die 60er Jahre: Stagnation und Abgrenzung	147
3.3.3.1 Die 68er Bewegung in Westdeutschland	150
3.3.4 Die 70er Jahre: Lossagung von der gemeinsamen Nation	152
3.3.5 Die 80er Jahre: Annäherung und Wiedervereinigung . . .	155
3.3.6 Zwischenbilanz	164
3.4 Vom unterschiedlichen Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit	166
3.4.1 Bundesrepublikanische »Vergangenheitsbewältigung« .	167
3.4.1.1 Erinnerungsorte in der BRD	180
3.4.2 Das Antifaschismuskonzept der DDR	186
3.4.2.1 Erinnerungsorte in der DDR	194
3.5 Geschichtsbewußtsein und Tradition	197
3.5.1 Der historische Identitätsdiskurs in der BRD	198
3.5.2 Die geschichtspolitischen Konzepte der DDR	202
3.6 Die Bedeutung von Wissenschaft und Kultur	206
3.6.1 Kultur in der BRD / BRD-Kultur	208
3.6.1.1 Literaturwissenschaft in der BRD	210
3.6.2 Kultur in der DDR / DDR-Kultur	213
3.6.2.1 Die Theorie des Sozialistischen Realismus	219
3.6.2.2 Literaturwissenschaft in der DDR	230
3.7 Literatur	232
4. SHAKESPEARE IM SPANNUNGSFELD VON WISSENSCHAFT, POLITIK UND KULTUR IN DEUTSCHLAND: DIE DEUTSCHE SHAKESPEARE-GESELLSCHAFT	237

4.1	Die Deutsche Shakespeare-Gesellschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs	237
4.1.1	Wiederaufbau und Neuorientierung	237
4.1.2	»Altlasten«	243
4.1.3	Die Jahre ab 1949: Zwei deutsche Staaten, eine Shakespeare-Gesellschaft	246
4.1.4	Formale und inhaltliche Differenzen	259
4.2	Die Teilung im Jahr 1963/64	265
4.3	1964–1990: Zwei deutsche Shakespeare-Gesellschaften	283
4.3.1	Die 60er Jahre: Etablierung jeweils eigener Identitäten	284
4.3.2	Die 70er Jahre: Eigenständigkeit und Abgrenzung	298
4.3.3	Die 80er Jahre: Eigenständigkeit und Annäherung	309
4.3.3.1	Vorbereitungen zur Wiedervereinigung der beiden deutschen Shakespeare-Gesellschaften	318
4.4	Literatur	323
5.	DER HAMLET-VERGLEICH: SHAKESPEARE-REZEPTION IN DEUTSCHLAND 1945–1990	325
5.1	Shakespeare-Rezeption als Identitätsstiftung	331
5.1.1	1945–1952: Shakespeare und die verlorengegangene Identität in Deutschland	331
5.1.2	1952/53–1963: Von den Anfängen eigenständiger Shakespeare-Rezeptionen in der BRD und DDR	347
5.1.2.1	Deutsche Shakespeare-Rezeption in der Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik (ZAA)	350
5.1.2.2	Deutsche Shakespeare-Rezeption im Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft und der Zeitschrift für Englische Philologie (Anglia)	360
5.2	Shakespeare-Rezeption als Selbstvergewisserung	381
5.2.1	1964–1970: Shakespeare und die neugewonnene Identität in Deutschland	383
5.2.1.1	Deutsche Shakespeare-Rezeption in der DDR	384
5.2.1.2	Deutsche Shakespeare-Rezeption in der BRD	400
5.2.2	1971–1981: Shakespeare und die geteilte Identität in Deutschland	412
5.2.2.1	Shakespeare-Rezeption in der DDR	413
5.2.2.2	Shakespeare-Rezeption in der BRD	431
5.3	Shakespeare-Rezeption als Brückenschlag	448
5.3.1	1982–1990: Shakespeare und die erweiterte Identität in Deutschland	448
5.3.1.1	DDR	450
5.3.1.2	BRD	476
5.4	Literatur	491

6. SHAKESPEARE UND KEIN ENDE? DIE DEUTSCHE NATION NACH 1990: KOMMENTAR UND AUSBLICK	496
6.1 Literatur	504
7. DANKSAGUNG	505
8. LEBENSLAUF	507

1. EINLEITUNG

1.1 CHECKPOINT SHAKESPEARE

Am Anfang eines neuen Jahrtausends und vierzehn Jahre nach der staatlichen Wiedervereinigung Deutschlands erinnern die Deutschen sich an das Erinnern. Das Deutsche, von der Philosophie bis zum Feuilleton, macht daraus stets umgehend eine neue »Erinnerungskultur«, selbst wenn objektiv betrachtet zunächst wohl nur eine neue Erinnerungskonjunktur zu konstatieren ist.

Doch es entstehen tatsächlich Erinnerungslandschaften in Deutschland, die es (heute ohne Grenzen) zu erkunden gilt. Die Zeitspanne der nationalen Teilung, also die Jahre von 1945–1990, soll hierbei den temporären Rahmen meiner Untersuchung markieren. Die Shakespeare-Rezeption in Deutschland in dieser Zeit bildet hierfür die semantische Grundlage. Sie ist einerseits, so meine Grundthese, während der Teilung Teil der kulturellen und nationalen Identitätsbildung in beiden Deutschlanden gewesen und insofern auch verbindendes Element von der Sache her. Andererseits steht die Shakespeare-Rezeption des geteilten Deutschlands in ihrer unterschiedlichen Form, Entwicklung und Funktionalisierung auch für eine politisch-ideologische Demarkationslinie. Diesem trennenden und zugleich grenzüberschreitenden Element der Shakespeare-Aneignung vor der Folie deutscher Nationsgeschichte ist der Übertitel *Checkpoint Shakespeare* geschuldet. Ähnlich wie der Diplomatenübergang *Checkpoint Charlie* in Berlin zur Zeit der deutschen Teilung fungierte die Rezeption Shakespeares in Deutschland demnach als Symbol der deutsch-deutschen Teilung und internationalen Verbindung und Durchlässigkeit gleichermaßen.

1.2 SHAKESPEARE-REZEPTION IN DEUTSCHLAND ALS DEUTSCHE NATIONSGESCHICHTE

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis einer vorhergehenden Beschäftigung mit dem breiten Untersuchungshorizont der Shakespeare-Rezeption im ehemals geteilten Deutschland im Kontext meiner Magisterarbeit zum Thema der wissenschaftlichen Shakespeare-Rezeption in der DDR. Schon während der damaligen Untersuchung wurde mir bewußt, daß eine alleinige Konzentration auf die DDR einer komparatistischen Methode unterlegen sein mußte. Ein ausschlaggebender Impuls für eine weitergehende Arbeit am Thema ging von dem von mir zuvor herausgestellten Umstand aus, daß die Entwicklung der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft als bedeutendstem Ort einer institutionalisierten Shakespeare-Pflege auf den Gebieten Wissenschaft, Kunst und Theater in BRD und DDR stets eng an die politischen Ereignisse der Zeit geknüpft war. So konnte ich belegen, daß – innerhalb des Untersuchungszeitraums von 1964–1996 – die Geschichte der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft untrennbar mit der Geschichte Deutschlands in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ver-

bunden war, ebenso wie auch der unterschiedliche Umgang mit Shakespeare und dessen gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung in BRD und DDR ein Resultat der jeweiligen politischen Gegebenheiten darstellte.

In diesem Sinne war die wissenschaftliche Shakespeare-Rezeption in der DDR nichts Einstimmiges, nicht Uniformes, was anhand der Begriffe Realismus, Humanismus und Volkstümlichkeit erschöpfend beschrieben werden konnte. Sie vollzog sich vielmehr im produktiven Spannungsfeld der unterschiedlichen gesellschaftlichen Diskurse, geschichtlicher Begebenheiten und politischer Vorgaben und beinhaltete offenkundig mehr.

In der vorliegenden Studie habe ich es mir daher zur Aufgabe gemacht, die Untersuchung der wissenschaftlichen Shakespeare-Rezeption in Deutschland räumlich und zeitlich zu erweitern und darüber hinaus explizit in den Kontext der nationalen Entwicklung beider deutscher Staaten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu stellen. Die Shakespeare-Rezeption in BRD und DDR in den Jahren 1945 bis 1990 wird somit als Alternativgeschichte zur offiziellen Ereignisgeschichte Deutschlands verstanden und »erzählt«. In dieser Alternativgeschichte spiegeln sich einerseits wichtige Teile der nationalen Entwicklung beider Staaten wider, andererseits werden diese von ihr gleichsam mitbestimmt. Eine solche Herangehensweise basiert auf der grundsätzlichen Annahme, nach der sich eine Nation als vorgestellte politische Gemeinschaft in den Köpfen der Beteiligten vollzieht und als gesellschaftliches Gebilde und kollektive Identität erst dort eigentlich konstruiert.

1.3 ZUR GESCHICHTE DER SHAKESPEARE-REZEPTION IN DEUTSCHLAND

Die Überlegung hinsichtlich einer identitätsstiftenden Funktion Shakespeares ist nicht neu. Bereits im 18. und 19. Jahrhundert hatte die Shakespeare-Rezeption in Deutschland helfen können, eine kulturelle Identität herauszubilden. »Das Selbstbewußtsein, die Identität nationaler Kultur konnten sich gerade durch die intensive Rezeption eines nichtnationalen Elements profilieren, ja recht eigentlich erst konstituieren«, heißt es bei Robert Weimann, der sich in verschiedenen Aufsätzen mit dem Thema der Aufnahme Shakespeares in der DDR beschäftigt hat.¹ Den Anstoß dazu gaben bereits Herder und vor allem Goethe, der auch für die Vereinnahmung des *Hamlet*-Dramas als deutschem Nationalepos verantwortlich zeichnet:

Nach der Lektüre des ersten Shakespeare-Stückes habe er wie ein Blindgeborener dagestanden – seither steht eine ganze Nation so da –, dem das Augenlicht geschenkt wurde. Das Grundthema Shakespeares: »Der Konflikt des Individuums mit dem Schicksal« (Goethe) und das Grundthema Hamlets: der Konflikt zwischen Gedanke

¹ Robert Weimann. »Shakespeare im anderen Deutschland. Weimar als grenzüberschreitender Ort der Literaturgeschichte«. In: Frank Fürbeth u. a. (Hrsg.). *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa*. Tübingen 1999, 954.

und Tat, schienen dem deutschen Charakter zu entsprechen. Das Volk der Dichter und Denker hatte den Hamlet anektiert. [...].²

In der Geschichte der Shakespeare-Rezeption in Deutschland nimmt Goethes mehr als ein halbes Jahrhundert umfassende Auseinandersetzung mit den Werken und der dichterischen Persönlichkeit Shakespeares eine besondere Stellung ein. Seine *Rede zum Shakespeare-Tag* von 1771 und seine exemplarische Interpretation des *Hamlet* im *Wilhelm Meister* von 1795 können hier nur als Spitzen einer Auseinandersetzung erwähnt werden, die am Vorbild Shakespeare das Selbstbewußtsein des Sturm und Drangs definierten und artikulierte. Die Gleichsetzung der Shakespeareschen Dichtung mit dem deutschen »Charakter« wie Goethe sie fundierte, zieht sich durch bis in das beginnende 20. Jahrhundert, in der Friedrich Gundolf in seiner klassischen *Studie Shakespeare und der deutsche Geist* von 1911 eine Geschichte des deutschen Geistes konstruiert, in der die Rezeption und Aneignung Shakespeares als wesentlicher Beitrag zur Selbstfindung und Herausbildung des deutschen Geistes angesehen wird.

All diese Stationen auf dem Weg der deutschen Shakespeare-Rezeption gehen dabei von einem Nationsbegriff aus, der sich als eigentliche Kulturnation präsentiert. Ich will an dieser Stelle die bisherigen Ausführungen unterbrechen und, ausgehend von einem modifizierten Nationsbegriff, wie er weiter oben bereits grob skizziert wurde, das Thema und den Standpunkt der vorliegenden Untersuchung näher erläutern, um anschließend die verwendete Methode und die Struktur vorzustellen.

1.4 VORÜBERLEGUNGEN ZU DEN TERMINI NATION UND IDENTITÄT

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung ist die Annahme, daß, wie oben angedeutet, die deutsche Shakespeare-Rezeption sowohl vor als auch während des Untersuchungszeitraums eine identitätsprägende Wirkung auf die nationale Entwicklung Deutschlands ausgeübt hat. Eine Untersuchung zur Shakespeare-Rezeption in Deutschland als deutscher Nationsgeschichte muß sich daher zunächst eingehend mit dem Begriff der Nation als solchem auseinandersetzen. Vorausgesetzt wird hierbei eine Definition nationaler Identität, welche sich im Spannungsfeld von Kultur, Geschichte, Politik und Ideologie konstituiert. Die dabei zugrunde liegende Idee ist nicht neu. Bereits die deutsche Romantik hatte sich die Nation als ein durch Kunst zu vollendes Projekt vorgestellt. Erst die neuere vergleichende Nationenforschung aber beschreibt die Nation als eine Form der kollektiven Identität, welche nicht naturgegeben ist, sondern sich als Ergebnis unterschiedlicher geschichtlicher Bedingungen und Erinnerungen, unterschiedlicher kultureller Bezüge und Einflüsse im Gedächtnis einer Nation zusammensetzt.

² Maximilian Schell. »...Deutschland ist nicht Hamlet« Probleme der Übersetzung und Interpretation aus Sicht des Praktikers«. In: *Shakespeare-Jahrbuch* West (1982), 13.

An die Stelle »natürlicher« Gegebenheiten tritt ihre kulturelle und historische Konstitution. Die eigene nationale Ereignisgeschichte als solche enthält somit nicht den Schlüssel zu Problemen und Prozessen nationaler Identität; auch nicht »natürliches« wie Herkunft und Abstammung, Sitten und Gebräuche, eine gemeinsame Religion und Sprache oder rein formale Gesichtspunkte wie jene des Staatsbürgerrechts. Keines dieser Momente ist unbedingt erforderlich für die Erzeugung eines kollektiven nationalen Bewußtseins. Entscheidend ist vielmehr das Produkt von politischem Prozeß und kulturellem Wandel und der Bedeutung, die die eigene Geschichte im nationalen Bewußtsein einnimmt. Dabei wird weder der politisch-staatlichen Verfassung noch der kulturellen Definition der Nation der Vorrang bei der Konstitution des kollektiven Bewußtseins eingeräumt. Im beiderseitigen Verhältnis können vielmehr spannungsreiche Ungleichzeitigkeiten auftreten – ebenso wie im Entwicklungsverhältnis der Nationen untereinander:

Identität ergibt sich hier vor allem aus dem Zwang zu Abgrenzung und Distinktion und steigert sich, wenn die politisch-staatliche Einheit noch aussteht, zu einer Stilisierung kultureller Eigenart, wenn nicht Überlegenheit. Nationale Identität wird erst zum Thema kultureller und politischer Bewegung, wenn die Begegnung mit Fremden Vergleiche ermöglicht und eine übergreifende gesellschaftliche Einheit ihre Selbstverständlichkeit verloren hat: in Situationen sozialer Mobilität und politischer Turbulenzen [...].³

Nach diesem Verständnis ist nationale Identität unter anderem grundsätzlich auf kulturelle Identität angewiesen. »Sie antwortet auf sich historisch wandelnde Kulturfragen, und ihre Antworten sind nur verständlich vor dem Hintergrund der jeweiligen Epoche.«⁴

Aus einem derartigen Verständnis heraus muß auch die Entstehung des Begriffs »Kulturnation« verstanden werden, welcher über seine ursprünglich wissenschaftliche Fixierung auf das 18. Jahrhundert hinaus heute zur Charakterisierung der deutschen Nation überhaupt verwandt wird. Einer solchen Kategorisierung wird hier jedoch widersprochen, denn der Begriff der »Kulturnation« bedarf einer kritischen Überprüfung. Unzweifelhaft war die kulturelle Bewegung der bürgerlichen Schichten für die deutsche Nationsbildung im 18. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung. In seiner heutigen Verwendung suggeriert der Begriff allerdings die Vorstellung, die deutsche Nation sei in ihren Wurzeln und in ihrem Wesen kulturell geprägt. Im oben skizzierten Sinne war jedoch auch die kulturelle Hochblüte dieser Zeit nicht einzige Grundlage der Nationsbildung. Die nationale Prägung der Reichsdeutschen durch ihre gemeinsame Geschichte und die politischen Prozesse der Zeit können auch für das 18. Jahrhundert nicht übersehen werden. Darüber hinaus erweckt der

³ Bernhard Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität : Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. F.a.M. 1991, 13f.

⁴ *Ibid.*, 15.

Begriff »Kulturnation« in seiner heutigen Verwendung die Vorstellung, daß für die deutschsprachige Bevölkerung in Europa Kultur und Nationalität in Übereinstimmung zu sehen sind. Die moderne deutschsprachige Kultur ist aber immer eine nationenübergreifende gewesen. Andererseits haben wir es im Verständnis dieser Arbeit bei BRD und DDR nicht nur mit zwei verschiedenen Staaten, sondern auch mit zwei verschiedenen Nationen zu tun. Die Verwendung des Begriffs »Kulturnation« beharrt in diesem Kontext auf der These, daß Bundesrepublik und DDR in ihren kulturellen Anlagen identisch waren und die eine Nation lediglich in zwei separate Staaten aufgeteilt war. Ausgangsthese dieser Arbeit ist aber, daß wir es mit der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik mit zwei unterschiedlichen deutschen Nationen zu tun hatten, deren kollektive Identität – auch auf kultureller Ebene – sich vollkommen unterschiedlich entwickelte und ausgestaltete. Im Gegenteil: Kultur erscheint im Ergebnis der Arbeit als eher trennendes, denn verbindendes Element nationaler Bewegung.

Als wesentlich weniger problematisch und insofern für das gegebene Vorhaben äußerst sinnvoll erweist sich hingegen der Begriff der »Nationalkultur«. Ich möchte hier der Definition John J. Joughins folgen, bei dem es heißt: »The formation of a national culture is dependent upon, and often invokes, a particular version of the past which it would then either reaffirm or deny.«⁵ Diese Definition eröffnet Spielräume: Sie internationalisiert zum einen die Bestimmung dessen, was unter Nationalkultur verstanden wird und betont zum anderen einen Prozeß des Geschichtsbewußtseins, der die Auseinandersetzung mit der Erinnerung an die eigene Geschichte zum Dreh- und Angelpunkt nationaler Selbstfindungsprozesse macht. Dieser Prozeß verläuft mentalitätsgeschichtlich unterschiedlich und prägt im oben skizzierten Sinne die politische und kulturelle Konstitution einer Nation und die Gedächtnisprozesse, die wiederum für die Herausbildung eines kollektiven Bewußtseins verantwortlich sind.

Auf diese Weise sollte die Auseinandersetzung mit einem Klassiker wie Shakespeare verstanden werden. Nationalismen der einen oder anderen Seite, bei denen Shakespeare entweder als die ausschließliche Verkörperung von »Englishness« verstanden wird oder – wie Anfang des Jahrhunderts in Deutschland geschehen – als eigentlich deutsche Seele, verkennen die Möglichkeit, die im gesellschaftlichen Umgang mit Literatur gegeben sind. Tatsächlich ist Shakespeare mittlerweile Teil der Nationalkultur vieler Nationen geworden, ohne daß sich eine ein Anrecht auf ihn hätte erwerben können.⁶

⁵ John J. Joughin. (ed.). *Shakespeare and national culture*. Manchester and New York 1997, 1.

⁶ Tatsächlich hält sich die wissenschaftliche Forschung auf diesem Gebiet noch relativ zurück. Als eine der neuesten Untersuchungen, welche als Beleg dafür herangezogen werden kann, daß Shakespeare auch außerhalb des europäisch-amerikanischen Bezugsrahmens nationalgeschichtlich rezipiert wird, soll an dieser Stelle beispielhaft angeführt werden: Gabriela Margareta Zawadzki. *Shakespeare in Argentinien*. F.a.M. 1997.

1.5 VORÜBERLEGUNGEN ZUR DEUTSCHEN NATIONSGESCHICHTE

Die Untersuchung der Rezeption Shakespeares unter dem Aspekt der Erinnerung an die eigene Geschichte und die damit verbundene Suche nach und Herausbildung einer jeweils eigenen Identität ist im Hinblick auf das geteilte Deutschland von besonderem Interesse. Bereits im 19. Jahrhundert schrieb Heinrich Heine die Notiz:

Die Deutschen arbeiten an ihrer Nationalität, kommen aber damit zu spät. Wenn sie dieselbe fertig haben, wird das Nationalitätswesen in der Welt aufgehört haben, und sie werden auch ihre Nationalität gleich wieder aufgeben müssen, ohne, wie Franzosen oder Briten, Nutzen davon gezogen zu haben –⁷

Die Suche nach nationaler Identität ist wohl insbesondere für Deutsche – nicht erst in der Gegenwart – charakteristisch. Für Angehörige älterer europäischer Nationen existiert diese Frage zumeist nicht. Für sie ist das Franzose- oder Engländer-Sein eine »natürliche« Gegebenheit, wobei derartige Pauschalisierungen nur dem Differenzverständnis dienen sollen. In Deutschland jedoch stellte sich nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft ein Bruch im Umgang mit der eigenen Geschichte ein. Und obwohl deutsche Philosophen zuvor an der Eroberung der Geschichte, gekennzeichnet mit dem Schlagwort »Historismus« mitgewirkt hatten, folgte nach dem Zweiten Weltkrieg eine Phase, die auch als Geschichtslosigkeit bezeichnet wird.

Bis in unsere heutige Zeit hinein hat es viele Strömungen im Zusammenhang mit der Suche nach deutscher Identität gegeben. In beiden deutschen Staaten besann man sich zurück auf deutsche Kulturtraditionen, orientierte sich aber auch an internationalen Einflüssen. Auf beiden Seiten nahmen Kultur und kulturelle Fragen eine herausragende Stellung bei der Suche nach der (oder auch Stabilisierung der) jeweiligen nationalen Identität ein. Die so entstandenen Nationalkulturen dienten der Vergewisserung des politischen und geistigen Standorts und halfen – auch durch den Zwang zur Abgrenzung – die Auseinandersetzung mit der Erinnerung an die eigene Geschichte zu fördern. In beiden Fällen bedeutete Kultur aber auch, entweder einen Raum des Rückzugs und der Freiheit vor staatlichen Zwängen zu erhalten, oder aber diesen Zwängen offensiv zu begegnen. Die spezifischen Eigenarten der beiden Nationalkulturen spiegelten so die jeweilige politische Kultur und halfen, das Unausprechliche der Vergangenheit nahezu kathartisch zu verarbeiten, und zu einem neuen nationalen Bewußtsein zu verhelfen. Noch heute, ein Jahrzehnt nach der Wiedervereinigung, sind die Unterschiede im Geschichtsbewußtsein der ehemals Ost- und Westdeutschen mit den verschiedenen Erfahrungen in der Vergangenheit verknüpft, so daß von zwei Kulturen, zwei Gesellschaften unter einem Dach gesprochen werden kann – nach meinem Verständnis ein

⁷ In: Klaus Briegleb. (Hrsg.). *Heinrich Heine : Sämtliche Schriften*. Bd. 6/1: Aufzeichnungen. München 1997, 659.

Beleg dafür, daß es zur Zeit der Teilung Deutschlands eben zwei Nationen gab, die sich gerade über die unterschiedlich Ausdeutung und Vereinnahmung der Parameter und Geschichte national definierten und voneinander abgrenzten. Von einer gemeinsamen, gesamtdeutschen Identität sind die Deutschen im Jahr 2003 noch immer weit entfernt, wofür die überall präsenste Differenzierung zwischen »Ossis« und »Wessis« begrifflich Zeugnis ablegt.

1.6 HAMLET UND DIE DEUTSCHE NATION

Wenn sich in der vorliegenden Arbeit nun der Rezeption des Renaissance-Klassikers Shakespeare in Relation zur nationalen Entwicklung Deutschlands in der jüngeren Vergangenheit gewidmet werden soll, hat dies seine spezifischen Gründe: 1964 referierte der schweizer Germanist Walter Muschg auf der Jahrestagung der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft über den Topos »Deutschland ist Hamlet«⁸. Den Hamlet-Vergleich ist das geteilte Deutschland seither nicht losgeworden und auch nach der Wiedervereinigung des Landes können Parallelen zur Konstitution des Prinzen und seines *rotten Denmark* gezogen werden.⁹ Dementsprechend lassen sich bis zur Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten (und noch darüber hinaus) zwei unterschiedliche Diskurse im Umgang mit Hamlet, orientiert an der jeweils eigenen und in Abgrenzung zur jeweils anderen Gesellschaftsgeschichte nachweisen. In der DDR war er – nach der offiziellen Version – der volksnahe Revolutionär und sozialistische Realist, der mit seiner sozialistisch-humanistischen Gesinnung, wenn auch historisch verfrüht und daher notwendigerweise scheiternd, so doch aber antizipatorisch ein Vorbild für die Jugend des deutschen Arbeiter- und Bauernstaates darstellte. In der BRD gab es in diesem Sinne keinen derart kanonisierten Hamlet. Hier konnte er sowohl den jungen Deutschen darstellen, »der wissen will, was sein Vater zwischen 1933 und 1945 getan hat«¹⁰ (Martin Walser), als auch den zeitgenössischen Intellektuellen, »[...] dem Handeln und Sprechen in gleicher Weise problematisch geworden sind, weil ihm jeder gesicherte Grund entzogen ist, ihm die Konsequenzen unabschätzbar geworden sind und er sich der Präformiertheit und unendlichen Auslegbarkeit all seines Tun und Redens bewußt ist.«¹¹

⁸ Walter Muschg. »Deutschland ist Hamlet«. In: *Shakespeare-Jahrbuch West* (1965), 32-58. Originär geht der Topos zurück auf Freiligrath, welcher 1844 schrieb: »Deutschland ist Hamlet! Ernst und stumm / In seinen Toren jede Nacht / Geht die begrabne Freiheit um / Und winkt den Männern auf der Wacht.« Zitiert nach: Walter Muschg: »Deutschland ist Hamlet«. In: Reinhold Grimm, u.a. »Der deutsche Shakespeare«. *Theater unserer Zeit*. Bd. 7. Basel 1965, 27.

⁹ Zur Geschichte der Hamlet-Vergleiche siehe: Manfred Pfister. »Hamlet und der deutsche Geist : Die Geschichte einer politischen Interpretation«. In: *Shakespeare-Jahrbuch West* (1992), 13-38.

¹⁰ Martin Walser. »Hamlet als Autor«. In: J. Kaiser. (Hrsg.). *Hamlet, heute. Essays und Analysen*. F.a.M. 1965, 154.

¹¹ Manfred Pfister. »Hamlet und der deutsche Geist : Die Geschichte einer politischen Interpretation«. A.a.O., 36.

In diesem Prozeß ist auf beiden Seiten ist die Aneignung des Klassikers bestimmt durch Bestrebungen der Etablierung einer eigenständigen Nationalkultur und durch ein Ständiges »in Korrelation setzen« zur eigenen Geschichte. Als Heiner Müller im Frühjahr 1990 in Berlin beispielsweise seinen *Hamlet* inszenierte, gab er zuvor seine Überlegungen bezüglich seiner Motivation kund:

Was wäre jetzt [...] ein aktuelles Stück in der DDR? Da fiel mir nur der ›Hamlet‹ ein. Ein Stück, das mit Staatskrisen zu tun hat, mit zwei Epochen und einem Riß zwischen den Epochen. In dem Riß steht ein intellektueller Spagat, der nicht genau weiß, wie er sich verhält: »Das Alte geht nicht mehr, das Neue schmeckt ihm auch nicht.«¹²

Revisionen fanden sowohl im Westen als auch im Osten statt. In der DDR erfuhr die Theorie des Sozialistischen Realismus – zunächst durch Einzelpersonen und bereits in den sechziger Jahren, weitergehend und darauf aufbauend aber vor allem gegen Ende der siebziger und zu Beginn der achtziger Jahre – eine drastische ideologische Wende. Unter dem Einfluß des *New Criticism* und der eigenen zeitgebundenen Befangen- bzw. Unsicherheit heraus erfolgte in der BRD in den fünfziger Jahren eine Hinwendung zur werkimmanenten Methode mit ihrer Konzeption des autonomen Kunstwerks als »Reaktion auf die Politisierung der Literaturwissenschaften durch den Nationalsozialismus«¹³. Doch auch hier läßt sich eine Entwicklung, bedingt durch die aufkommende Kontroverse um Shakespeares ›Zeitlosigkeit‹, verzeichnen. So fanden in einzelnen Studien mehr und mehr historisch-realistische Kriterien ihre Berücksichtigung bis dahin, daß man in den sechziger Jahren als Ergebnis der Methodendiskussion von einer ›neuen‹ Methode im Sinne einer Synthese sprechen konnte. Durch die Auseinandersetzung mit der Shakespeare-Rezeption im anderen Deutschland und einer weitergehenden Beschäftigung mit historisierenden Literaturtheorien des anglo-amerikanischen Sprachraums wurden aber auch hier im Laufe der Jahre Korrekturen und Erweiterungen im eigenen Umgang mit dem Klassiker vollzogen.

1.7 METHODISCHE STANDORTBESTIMMUNG

Eine Arbeit wie die vorliegende, die sich mit der Rezeption eines internationalen Autors im Kontext einer spezifischen und geteilten nationalen Geschichte beschäftigt, bewegt sich im wissenschaftlichen Betätigungsfeld der *Cultural Studies*. Im speziellen vorliegenden Fall impliziert das vor allem die Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand der neueren Nationenforschung und der Erforschung der Gedächtniskultur wie sie vor allem grundlegend vom Ehepaar Assmann durchgeführt wurde.

¹² *Badische Zeitung*, 24./25.3.1990.

¹³ Vgl. hierzu besonders die den Zeitraum bis 1972 beschreibende, vergleichende Analyse von Prof. Dr. Ruth Frfr. von Ledebur. *Deutsche Shakespeare-Rezeption seit 1945*. F.a.M. 1974, 23-55, Zitat S. 37.

Methodischer Ausgangspunkt dabei ist die Theorie des Konstruktivismus, welcher davon ausgeht, daß die Menschen keinen Zugang zu einer objektiven Wirklichkeit haben, sondern ihre Erfahrungswelt subjektiv konstituieren. So existiert immer nur ein subjektabhängiges Konstrukt von Welt, welches sich als sprachliche Äußerung im Erkenntnisprozeß abbildet. Der Konstruktivismus geht somit davon aus, daß die Menschen durch ihre sprachlichen Beschreibungen Realität selbst erzeugen. Von diesem Verständnis aus wird auch die Literatur zum sprachlichen Realitätskonstrukt, welches nicht wirkliches Geschehen abbildet (Widerspiegelungstheorie), sondern eigene Wirklichkeitsmodelle mit Hilfe fiktiver Gestaltungsmodelle verfaßt. Durch die Analyse der kollektiven Rezeption sprachlicher Kunstwerke kann daher auch ein spezifisches kollektives Wirklichkeitsverständnis eruiert werden.

Ein solchermaßen verstandener Rezeptionsvorgang ist somit gleichsam auch Bestandteil der Kultur des Kollektivs, innerhalb der sie betrieben und untersucht wird. Ebenfalls konstruktivistisch definiert wird Kultur hier verstanden als ein System kollektiver Sinnkonstruktionen, mit deren Hilfe Menschen Wirklichkeit konstruieren. Dazu zählen nicht nur die sogenannte »hohe« materiale Kultur, sondern beispielsweise auch mentale Hervorbringungen, Denkformen, Rituale, Empfindungsweisen, Mentalitäten und Werte, die in ihrem gegenseitigen Austausch zur gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion beitragen.

Diese kulturellen Ausdrucksformen eines Kollektivs zu erforschen und in den Kontext der literarischen Rezeption zu stellen, führt zu einer weitergehenden Betrachtung des Gedächtnisbegriffs, welcher als gesellschaftlicher Rahmen von Kultur dafür sorgt, das kollektive Wirklichkeitsauffassungen von Generation zu Generation weitergetragen werden. Da kulturelle Überlieferung aber nur im begrenzten Maße über einen gewissen Zeitraum kommunikativ transportiert werden kann, bedeutet der Begriff des kulturellen Gedächtnisses einen Prozeß, der Erinnerungsinhalte des Gedächtnisses mit Hilfe von Institutionen, Denkmälern oder irgendwie anders gearteten Kulturträgern in materielle Form überträgt und somit in Form einer Erinnerungslandschaft oder -figur für die Speicherung bestimmter kollektiver Gedächtnisinhalte steht.

Kombiniert man diese strukturalistische Herangehensweise an das Thema der Shakespeare-Rezeption mit den neueren Theorien zur Nationsbildung, dann bildet die Konstruktion kollektiver Vorstellungen von Identität und Nation hier die Schnittstelle, welche es mit Hilfe der Analyse des Rezeptionsvorgangs diachron wie synchron zu untersuchen gilt. In meinem Verständnis wird Shakespeares Werk damit zu einer Erinnerungslandschaft – einer Institution des kulturellen Gedächtnisses in Deutschland, mit deren Hilfe die Erinnerung an die eigene Geschichte und damit die permanente Auseinandersetzung mit der eigenen nationalen Identität aufrechterhalten und weiterentwickelt wird. Auch hierbei wird davon ausgegangen, daß nationale Geschichte keine Größe darstellt, die von der Erinnerungslandschaft innerhalb des kulturellen Gedächtnisses als Speicher existiert, sondern die immer wieder neu über

die Auseinandersetzung mit der Erinnerungsfigur von der jeweils gegenwärtigen Situation aus neu konstruiert werden muß. In diesem Sinne wird die Bearbeitung einer spezifischen Rezeptionsgeschichte nicht nur als kulturelle Selbstvergewisserung einer schon vorher bestehenden Vorstellung von Nation verstanden, sondern als Vorgang durch den die Identität einer Gesellschaft auch und erst eigentlich konstruiert wird. Beide Prozesse finden nach diesem Verständnis wechselseitig statt.

1.7.1 EINORDNUNG IN DIE FORSCHUNG ZUR ERINNERUNGSKULTUR

Der Gedanke, Shakespeare als Erinnerungslandschaft im kulturellen Gedächtnis Deutschlands nach 1945 zu verorten, ist neu. Er reiht sich allerdings ein, in einen – wie Aleida Assmann und Ute Frevert es 1999 formulierten »Erinnerungsmarathon, den die Deutschen derzeit absolvieren«¹⁴. Längst hat die Erinnerungskultur in Deutschland ihre eigene wechselvolle Geschichte. Es ist eine Geschichte permanenter Auseinandersetzungen und Erinnerungsanstrengungen, die in ihrer Fülle und Vielfalt nicht mehr überschaubar sind. In dieser Arbeit soll sich daher auch nur eines kleinen Teils dieser Erinnerungskultur zugewendet werden, der die Rezeption Shakespeares in West und Ost der Entwicklung der deutschen Nationsgeschichte gegenüberstellt. Damit handelt es sich bei der vorliegenden Studie um keine explizite Analyse zur nationalsozialistischen Vergangenheit, jedoch wird auch hier versucht, über die Untersuchung der Shakespeare-Rezeption in beiden deutschen Nationen zu einem Standpunkt zu gelangen, der die eigene geschichtliche Verortung auf eben jene nationalsozialistische Vergangenheit zurückführt. Wenn in den folgenden Ausführungen also vom Geschichtsbewußtsein die Rede ist, ist damit das Bewußtsein von einer Geschichte gemeint, die mit dem Nationalsozialismus beginnt. 1945 steht als Zäsur, die alles vorhergehende nichtet und nur die unmittelbare Vorvergangenheit als konstituierendes Moment der nationalen Selbstfindung in den Vordergrund stellt. Indem die Geschichte der Shakespeare-Rezeption in BRD und DDR in unmittelbarem Zusammenhang gestellt wird zur Erinnerungskultur in Bezug auf den Nationalsozialismus in Deutschland, wird keine Wertung über die zwölf Jahre nationalsozialistischer Herrschaft in Deutschland abgegeben, sondern eine Wertung über den innerdeutschen Systemkonflikt gewagt. Über das Medium der Literatur und ihrer Rezeption läßt sich somit der unterschiedliche Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit, die unterschiedlichen Geschichtsbilder und Verarbeitungsstrategien als Komponenten nationaler Selbstbilder aufzeigen und ihre ideologische Vereinnahmung entlarven. Damit wird deutlich, daß nicht nur die Geschichte nach 1945 zum Instrument ideologischer Vereinnahmung wurde, sondern auch jene kulturellen Erinnerungslandschaften, wie sie eben auch Shakespeare darstellte. Ruth Freifrau von Ledebur hat in ihrer

¹⁴ Aleida Assmann; Ute Frevert. *Geschichtsvergessenheit : Geschichtsversessenheit*. Stuttgart 1999, 10.

kürzlich erschienenen Monographie zu *Der Mythos vom deutschen Shakespeare*, welche von der Geschichte der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft zwischen 1918 und 1945 handelt, eingangs herausgestellt, daß

[d]as Fortleben von Symbolen und Figuren im nationalen Gedächtnis [...] oft seltsame und mitunter verschlungene Wege [geht]. Erinnerungsbilder von Personen, seien es dramatische Charaktere oder historische Persönlichkeiten, Statuen, oder Portraits, lösen sich aus ihrem ursprünglichen Kontext und beginnen ein Eigenleben zu führen. Ihre Lebensnähe wird ebenso verehrt wie ihre Idealität; als lebendige Figuren oder »Zeitgenossen« der Rezipienten begegnen sie wie selbstverständlich anderen Kunstfiguren aus entfernten Epochen oder Kunstgattungen.¹⁵

So wie Ledebur in ihrer Studie über die Arbeit der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft im Untersuchungszeitraum eine politisch kulturelle Verquickung dieser Arbeit nachweisen kann, die Shakespeare zur nationalen Ikone werden läßt, so deutlich kommt sie auch zum Ergebnis der ideologischen Verwendung und Verwertung dieser Ikone durch das jeweilige politische System.

Auch in der vorliegenden Arbeit spielt die Deutsche Shakespeare-Gesellschaft als Ort institutionalisierter deutscher Shakespeare-Pflege eine entscheidende Rolle, weshalb ihrer Institutionengeschichte auch ein eigenes Kapitel gewidmet ist. Die seit 1964 geteilte deutsche Shakespeare-Gesellschaft spiegelt nicht nur die nationsgeschichtlichen Ereignisse und Prozesse der jeweiligen Staaten BRD und DDR, innerhalb derer sie arbeiten, sie bestimmen auch maßgeblich Inhalt und Richtung der nationalen Aneignung des englischen Dramatikers. Die Darstellung ihrer Geschichte folgt dabei einem durchgehenden Konzept, welches auch die Struktur der vorhergehenden Kapitel aufbaut.

1.8 ZUM AUFBAU DER ARBEIT

Im zweiten Kapitel nach dieser Einleitung werden die theoretischen Grundlagen der nachfolgenden Studie erläutert, wie sie weiter oben bereits grundlegend genannt wurden. Übergreifend handelt es sich hier um die Definition des modernen konstruktivistischen Nationsbegriffs und seiner Parameter hinsichtlich der Herausbildung kollektiver Identitäten. Der Gedächtnisbegriff wird dort ebenso eingehend erläutert, wie die verschiedenen Theorien und Diskurse zum Geschichts- und Kulturbegriff. Im Rahmen der Erläuterungen zur Erinnerungskultur wird vor allem auch der für die Ausrichtung der Arbeit bedeutsame Figur der Erinnerungslandschaft definiert.

Das dritte Kapitel untersucht die Geschichte der Deutschen Nation nach 1945 und integriert dabei die in Kapitel 2 herausgearbeiteten theoretischen Grundlagen. Ausgehend von der These der »verlorengegangenen Identität in Deutschland« nach 1945 wird hier dargestellt, wie sich diese Identität, basierend auf den oben beschriebenen Parametern kollektiven Bewußtseins in

¹⁵ Ruth Frfr. von Ledebur. *Der Mythos vom deutschen Shakespeare. Die deutsche Shakespeare-Gesellschaft zwischen Politik und Wissenschaft 1918–1945*. Köln; Weimar; Wien 2002.

Deutschland vor und nach der Teilung herausgebildet hat und dabei stets auf den jeweils anderen bezogen bleibt. Die Untersuchung der einzelnen Bereiche, wie die politische Haltung zum Nationsbegriff, die unterschiedlichen Umgangsweisen mit der deutschen Vergangenheit oder die Bedeutung von Kultur in BRD und DDR werden nachfolgend, jeweils diachron beschrieben und im Vergleich synchron einander gegenübergestellt.

Im vierten Kapitel folgt die Rekonstruktion der Geschichte der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Kultur. Hier wurden die Archivalien der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft ausgewertet, entsprechend des Bestandes des Bochumer Stadtarchiv, des Goethe und Schiller Archiv in Weimar und den Unterlagen in der Geschäftsstelle der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft in Weimar. Auch hier folgt die Untersuchung einer gemischt chronologisch-synchronen Darstellung, wobei die Priorität auf der Aufdeckung besagter Verknüpfung kultureller und politischer Ereignisse im Kontext des übergeordneten Systemkonflikts liegt.

In Kapitel 5 wird der sogenannte *Hamlet*-Topos zum Ausgangspunkt einer zusammenfassenden Rezeptionsschau genommen, die die Shakespeare-Rezeption in Deutschland in den Kontext der kollektiven Identitätsbildung und konstruktivistischen Realitätsproduktion stellt, wie sie zu Beginn beschrieben wurde. Ebenfalls jeweils syn- wie diachron werden einzelne Abschnitte dieser Rezeptionsgeschichte in ihrer identitätsstiftenden, identitätsvergewissernden und identitätserweiternden Funktion einander gegenübergestellt, nachdem eingangs eine kurze Rekapitulation der nationalen Entwicklung dieser jeweiligen Zeitspannen die Einordnung der Auffassung der Rezeption des Shakespeareschen Werkes als Erinnerungsfigur im Prozeß der nationalen Identitätsproduktion verdeutlichen und erleichtern soll.

Ein Fazit in Kapitel 6, welches ausgehend vom Goetheschen Diktum des *Shakespeare und kein Ende* die Frage aufwirft, ob die Erinnerungslandschaft Shakespeare auch nach der Wende noch ihre identitätsproduzierende Funktion in Deutschland behalten kann, schließt die Arbeit ab. Der Blick wird hier insbesondere auf den Umstand gelenkt werden, daß sich die nationalen Grenzen Europas, auch und vor allem ausgelöst durch die Wiedervereinigung Deutschlands im Kontext des Zusammenbruchs der alten vorherrschenden Ideologien und damit im Zuge der Postmoderne, in einem rasanten Auflösungsprozeß befinden. Die Frage der Nation muß daher gänzlich neu gestellt werden. Die Differenz zwischen »eigenem« und »fremden« läßt sich nicht mehr ohne weiteres ausmachen. Die Prozesse der Europäisierung und Globalisierung machen »die nationale Arbeit am fremdsprachigen Text [...] zu einem Medium internationalen Verkehrs und Austausch«, Shakespeare wird zu einem Text, »der sich [...] nicht unter dem Aspekt einer einzelnen Nationalliteratur anbietet,

sondern »ein die Sprachgrenzen überschreitendes Studium verlangt«¹⁶. Dieser Gedanke Robert Weimanns soll dort perspektivisch weitergedacht werden.

Aufgrund der Fülle des verwendeten Materials und zugunsten einer besseren Übersichtlichkeit wird die verwendete Literatur jeweils am Ende der entsprechenden Kapitel aufgelistet.

1.9 EXISTIERENDE LITERATUR ZUM THEMA

Meine Aussage, daß die Bearbeitung Shakespeares als Erinnerungslandschaft im kulturellen Gedächtnis Deutschlands nach 1945 eine neue wissenschaftliche Herangehensweise sei, möchte ich nachfolgend anhand der bereits existierenden Literatur, die es im weiteren Rahmen zum Thema der Shakespeare-Rezeption in Deutschland bereits gibt, belegen. Diese Untersuchungen haben mir allesamt wechselweise als Anregung, Vorbild, oder auch Modell der Abgrenzung gedient und haben daher im eigentlichen Sinne diese Arbeit erst mit möglich gemacht.

In diesem Kontext möchte ich besonders auf die bereits erwähnte Dissertation von Ruth Frfr. von Ledebur verweisen, die sich 1974 mit der Shakespeare-Rezeption in Deutschland befaßt hat und die ihre Darstellung in die Bereiche der schulischen, wissenschaftlichen und populären Rezeption aufgeteilt hatte. Ihre ebenfalls angeführte Monographie aus dem vorhergehenden Jahr beschäftigt sich mit der Geschichte der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft in den Jahren 1918–1945. Auch hier wird – ebenso wie in der vorliegenden Arbeit – die Geschichte dieser Institution in den politisch kulturellen Gesamtrahmen einer Gesellschaft gestellt, die den Shakespeare ideologisch zu vereinnahmen weiß.

Was einzelne Teilaspekte der deutschen Shakespeare-Rezeption angeht, so beschränken sich dazu existierenden Studien auf die Untersuchung der DDR-Rezeptionsgeschichte. In diesem Kontext möchte ich vor allem auf die Arbeiten von Robert Weimann verweisen. Anzuführen seien hier insbesondere sein Beitrag »Shakespeare im anderen Deutschland. Weimar als grenzüberschreitender Ort der Literaturgeschichte« und außerdem sein Beitrag zu John J. Joughins außerordentlich interessantem Sammelband *Shakespeare and National Culture: »A divided heritage: conflicting appropriations of Shakespeare in (East) Germany«*. Unbedingt erwähnenswert in diesem Kontext ist auch die äußerst umfassende Studie unter der Herausgeberschaft von Lawrence Guntner and Andrew McLean *Redefining Shakespeare. Literary Theory and Theater Practice in the German Democratic Republic*. Für die Rezeption auf dem Theater ist, neben den Ausführungen hierzu in obiger Studie von Guntner und McLean von Mike Hamburger, insbesondere das herausragende Werk von Wilhelm Hortmann

¹⁶ Robert Weimann. *Shakespeare im anderen Deutschland. Weimar als grenzüberschreitender Ort der Literaturgeschichte*. A.a.O., 953.

aus dem Jahre 2001 von Bedeutung: *Shakespeare und das deutsche Theater im XX. Jahrhundert*.

Teile der deutschen Shakespeare- und auch explizit der Hamlet-Rezeption werden außerdem in der insgesamt international ausgerichteten Studie von Klaus Peter Steiger *Die Geschichte der Shakespeare-Rezeption* behandelt. Die Diskussion um Shakespeare in Deutschland wird außerdem mit Hansjürgen Blinns Anthologie aus dem Jahre 1982 zum gleichnamigen Thema berührt. Auch hier jedoch ist der Fokus der Beiträge ein völlig anderer. Somit wird insgesamt deutlich, wie wenig sich die deutsche Shakespeare-Forschung bzw. die anglistische Fachdisziplin bisher mit der Aufarbeitung ihrer eigenen Vergangenheit beschäftigt hat. Die vorliegende Arbeit will auch in diesem Sinne einen kleinen Beitrag leisten. Ganz im Sinne des Gründervaters der Rezeptionsforschung in Deutschland, schließe ich mit den Worten von Hans Robert Jaus:

Rezeptionsgeschichten können bekanntlich nur abgebrochen, nicht abgeschlossen werden. [...] Und die Aufgabe der Rezeptionsgeschichte ist nicht die Pflege des Nachruhs, der bei Shakespeare keiner Sorge bedarf. Ihre Aufgabe hat Heiner Müller [...] auf die prägnanteste Formel gebracht: »Unsere Aufgabe, oder der Rest wird Statistik sein und eine Sache der Computer, ist die Arbeit an der Differenz.«¹⁷

Ebenso wie ohne die Differenz zu einem jeweils anderen keine eigene Identität möglich ist, hoffe ich, über das Aufdecken dieser Differenz einen eigenen Beitrag zum Verständnis der Rezeption Shakespeares in Deutschland nach 1945 geleistet zu haben, welcher historische Fakten ebenso präsentiert wie interpretatorische Wertungen und der für die Rezeptionsgeschichte Shakespeares ebenso wirksam werden kann wie für die Geschichte des ganzen Faches.

1.10 LITERATUR

Assmann, Aleida; Ute Frevert. *Geschichtsvergessenheit : Geschichtsversessenheit*. Stuttgart 1999.

Blinn, Hansjürgen. *Shakespeare-Rezeption: Die Diskussion um Shakespeare in Deutschland*. 2 Bd. Berlin 1982.

Giesen, Bernhard. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität : Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. F.a.M. 1991.

Guntner, Lawrence; Andrew McLean. (eds.). *Redefining Shakespeare. Literary Theory and Theater Practice in the German Democratic Republic*. Newark; London 1998.

Hans Robert Jaus. »Shakespeare im Horizontenwandel der Moderne«. In: *Shakespeare-Jahrbuch Ost* 128 (1992).

Hortmann, Wilhelm. *Shakespeare und das deutsche Theater im XX. Jahrhundert*. Berlin 2001.

Joughin, John J. (ed.). *Shakespeare and national culture*. Manchester and New York 1997.

Ledebur, Ruth Frfr. von. *Deutsche Shakespeare-Rezeption seit 1945*. F.a.M. 1974.

Ledebur, Ruth Frfr. von. *Der Mythos vom deutschen Shakespeare. Die deutsche Shakespeare-Gesellschaft zwischen Politik und Wissenschaft 1918–1945*. Köln; Weimar; Wien 2002.

¹⁷ Hans Robert Jaus. »Shakespeare im Horizontenwandel der Moderne«. In: *Shakespeare-Jahrbuch Ost* 128 (1992), 98.

- Pfister, Manfred. »Hamlet und der deutsche Geist : Die Geschichte einer politischen Interpretation«. In: *Shakespeare-Jahrbuch West* (1992), 13-38.
- Schell, Maximilian. »...Deutschland ist nicht Hamlet« Probleme der Übersetzung und Interpretation aus Sicht des Praktikers«. In: *Shakespeare-Jahr-buch West* (1982), 9-26.
- Steiger, Klaus Peter. *Die Geschichte der Shakespeare-Rezeption*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz 1987.
- Weimann, Robert. »Shakespeare im anderen Deutschland. Weimar als grenzüberschreitender Ort der Literaturgeschichte«. In: Frank Fürbeth u. a. (Hrsg.). *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa*. Tübingen 1999, 953-962.
- Weimann, Robert. »A divided heritage: conflicting appropriations of Shakespeare in (East) Germany«. In: Joughin, John J. (ed.). *Shakespeare and national culture*. Manchester and New York 1997, 173-206.

2. IMAGINED COMMUNITIES ODER: WAS IST EINE NATION?

Imagined Communities, »vorgestellte Gemeinschaften« – diese von Benedict Anderson geprägte Formulierung ist es, die der wissenschaftlichen Auseinandersetzung um die »Sache mit der Nation« (Ralf Dahrendorf) neuen Zündstoff gegeben hat. Im erklärtermaßen anthropologischen Sinne schlägt Anderson folgende Definition von Nation vor:

Sie ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. *Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert.¹

Anderson hat damit eine griffige Formel für den neueren konstruktivistischen Ansatz in der modernen Nationsforschung gefunden, welcher einer nationalistisch geführten »Blut und Boden«-Debatte endgültig den Nährboden entzieht.

Bevor wir uns weiter mit der Vorstellung der »gedachten Gemeinschaft« beschäftigen, soll obiger Ansatz mit einer Auswahl jener Definitionen von Nation verglichen werden, gegen die er sich konsequent abgrenzt.

2.1 HISTORISCHE HERLEITUNG DES BEGRIFFS ›NATION‹

Der lateinischen Grundbedeutung des Wortes entsprechend bezeichnet Nation zunächst eine Gemeinschaft von gleicher Abstammung. Das lateinische ›natio‹ (von ›nasci‹, ›geboren werden‹) betont die Geburt und Abstammung, den Herkunftsort einer Person oder auch einer Sache. Natio ist die Göttin der Geburt. Seit der Antike und bis in das späte Mittelalter hinein schien der Terminus Nation demgemäß festgelegt zu sein, auch wenn er zuweilen mit dem Begriff des Volkes verschwamm: »›Nation‹ wird offensichtlich dann gebraucht, wenn andere Begriffe zur Festlegung nicht ausreichend erscheinen oder eindeutige Merkmale nicht vorhanden sind; es faßt Menschen zusammen, ›die eine wie auch immer geartete Gemeinsamkeit durch ihre Abstammung verbindet.«²

Als Kriterien für diese abstammungsgemäße Zugehörigkeit zu einer Nation galt vor allem die gemeinsame Sprache und bald auch eine gemeinsame Geschichte – die Nationsgeschichte. »Nationen in diesem Sinne wurden zu Subjekten einer eigenen Geschichte. Man schrieb ihnen einen bestimmten Charakter und eigene Gruppenmerkmale zu.«³ Auch Otto Dann weist in diesem Kontext auf die schwer zu vollziehende Abgrenzung zum Begriff »Volk« hin,

¹ Benedict Anderson. *Die Erfindung der Nation*. Fa.M.; N.Y. 1988, 15.

² Siehe hierzu die Stichwörter ›Nation‹, ›Nationalismus‹ und ›Nationalität‹ auf den Seiten 406-414 in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Darmstadt 1984.

³ Otto Dann. »Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit«. In: Bernhard Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, 58.

welcher sich im Spätmittelalter durch die Verwendung von ›Nation‹ als Synonym für ›gens‹ oder ›populus‹ zunächst noch verstärkte.

Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hinein hielt sich also die Definition der Nation als Abstammungsgemeinschaft, die eine Einigung unter einer Regierung nicht voraussetzte. ›Natio‹ konnte eine Stadt oder eine Sippe ebenso bezeichnen, wie eine Landschaft einen Stamm oder eben ein Volk. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts erhielt die Nation eine mehr und mehr politische Bedeutung: »Gefordert wird jetzt das Bekenntnis zur eigenen Nation, zu den Interessen des Vaterlandes, das Selbstbewußtsein dieser Nation als eines Ganzen, weshalb die Begriffe ›Nation‹ und ›Patriotismus‹ jetzt zusammengehören.«⁴ ›Nation‹ bedeutet jetzt die Bevölkerung eines Staates.

Zentrale Kriterien sind eine gemeinsame Regierung und gleiche Gesetze. Wie Dann jedoch zurecht ausweist, meinte ›Nation‹ nicht die Gesamtbevölkerung, sondern lediglich diejenigen Teile eben jener, die im Besitz von politischen Rechten waren:

Die *Nation* umfaßte also alle diejenigen, die zur ›societas civilis‹ gehörten, nur sie hatten einen Anspruch auf politische Partizipation, auf die Ausübung der Souveränität. Von daher wurde die Nation häufig neben den König gestellt: König und Nation bildeten die *societas civilis*, die den Staat konstituierte.⁵

Nach dieser Definition wurde die Schwierigkeit der Begriffsbestimmung zwischen ›Nation‹ und ›Volk‹ aufgehoben, da ›Volk‹ hierbei zunächst lediglich die Schichten der Bevölkerung bezeichnete, die keine politischen Rechte hatten und deshalb auch nicht zur Nation im obigen Sinne gehörten.

An dieser Stelle muß nunmehr auch auf den Begriff der Nationsbildung eingegangen werden. Träger einer solchen Nationsbildung waren zunächst einmal nur die führenden Schichten der Bevölkerung: der Adel, der Klerus und die Intelligenzschicht. Sie begründeten ein neues Gemeinschaftsbewußtsein, welches sich nicht mehr auf Abstammung berief, sondern auf ein Nationalbewußtsein, welches zur Grundlage für eine gemeinsame Staatengründung wurde. Dann verweist hier auf das Kriterium des gemeinsamen gesellschaftlichen Interesses, welches nationsbildend und -begründend wirkte. Gesellschaftliches Interesse setzte sich um in nationales Bewußtsein und dieses wiederum in gesellschaftliche Aktion. Aber: »Es bleibt festzuhalten, daß diese Nationen, auch von ihrem Anspruch her, nie ein gesamtes Volk umfaßten, [...]«. ⁶ Dennoch ging die Entwicklung dahin, nicht mehr alleine König und Aristokratie mit der Nation gleichzusetzen, sondern ebenso diejenigen privilegierten gesellschaftlichen Teile der Bevölkerung, die sich zum allgemeinen Interesse des Staates verbanden. Territorial- und Verwaltungsstaaten wurden zum Nationalstaat. Die Nation galt als Träger des Staates.

⁴ Joachim Ritter; Karlfried Gründer. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. A.a.O.

⁵ Otto Dann. »Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit«. A.a.O., 59.

⁶ *Ibid.*, 60.

Wir dürfen aber nicht übersehen, daß der Prozeß der modernen Staatsbildung nicht überall zur Entstehung von Nationalstaaten geführt hat. Es gab daneben den dynastischen Staat, wo ein Herrscher mit Hilfe einer führenden Aristokratie mehrere Völker regierte. In einem solchen Staat lebten mehrere Nationen – in der Bedeutung von Abstammungsgemeinschaften –zusammen, die je eine eigene nationale Entwicklung durchmachten. Ein solcher Staat konnte gar nicht oder nur über harte Konflikte zu einem Nationalstaat werden. Doch in der Welt des 18. Jahrhunderts bestand auch keine allgemein akzeptierte Notwendigkeit, daß ein Staat zum Nationalstaat werden mußte.⁷

Kommen wir nunmehr zur neueren Entwicklung des Begriffs ›Nation‹, in welcher ›Nation‹ zum Losungswort der Revolution wurde und welche schließlich in der französischen Revolution von 1789 kulminierte.

Im Europa des 18. Jahrhunderts gab es soziale Schichten, die Partizipation einforderten und die die Frage nach der Souveränität des ganzen Volkes stellten. Das Ziel war die volle politische Selbstbestimmung der Nation. Der Patriotismus erlangte den Status einer nationalen Bewegung. Die Begriffe ›Volk‹ und ›Nation‹ waren in dieser Konzeption einer Nation von gleichberechtigten Bürgern als oberstem Souverän zum ersten Mal wirklich deckungsgleich.

Der Begriff Nation konstituierte die neue Identität dieser Gesellschaft in einem umfassenden Sinne. Die politische Legitimation, die soziale Integration, die politische Loyalität, die Mobilisierung der Bürger – alle diese Funktionen konnten über den neuen Begriff vermittelt werden. Er brachte das Selbstverständnis der modernen demokratischen Gesellschaft in umfassender Weise zum Ausdruck. Das neue Konzept von der Nation war nicht nur antiroyalistisch, es war vor allem antiaristokratisch akzentuiert [...]. Die moderne Nation konnte sich in den feudalen Gesellschaften nicht von selbst durchsetzen, sie brauchte die Schubkraft einer Bewegung: der nationalen Bewegung.⁸

Natürlich war der Weg der französischen Revolution hin zur modernen demokratischen Nation nur einer von vielen. Gegner eines revolutionären Vorgehens suchten in der Folge beispielsweise auch wieder nach natürlichen Eigenschaften für die Begründung einer Nation oder hielten am alten Nationenbegriff fest, der die Gleichsetzung von Nation mit Souverän und Aristokratie forderte.

Für die Entwicklung des 19. Jahrhunderts kann schließlich festgehalten werden, daß das Berufen auf die verschiedensten Nationenbegriffe häufig dazu diente, nationale Einheit und Selbständigkeit zu erlangen und damit die Grenzen der eigenen und anderer Nationen zu verändern. Anders gesagt: »Das Nationalitäts-Prinzip ist das Revolutionsprinzip.«⁹

Im 20. Jahrhundert fand die Epoche der Nationalstaaten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs zunächst ebenfalls ihr Ende. Eine weitergehende Verherrlichung der Begriffe ›Nation‹ und ›Volk‹ herrschte vor allem noch in der

⁷ Ibid., 61.

⁸ Ibid., 63.

⁹ Joachim Ritter; Karlfried Gründer. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. A.a.O.

faschistischen und marxistischen Ideologie vor. In Deutschland erreichte die Fetischisierung dieses Begriffspaares in der Propaganda des Nationalsozialismus ihren Höhepunkt.¹⁰ Nach dessen Zusammenbruch verlor die Nation zunächst an Bedeutung, um nach der deutschen Teilung erneut in den Vordergrund zu treten. Hier waren es die Begriffe der ›Staatsnation‹ und der ›Kulturnation‹, die miteinander in Konkurrenz traten.

Schauen wir uns zunächst auf theoretischer Ebene die marxistisch-leninistische Vorstellung von Nation an, welche als Hinleitung auf die Darstellung der Nationsentwicklung in der DDR in 3. Kapitel dienen soll.

Die Nation als Form der Gemeinschaft wird charakterisiert durch den wirtschaftlichen Zusammenschluß der Bevölkerung großer Territorien auf der Grundlage der Entwicklung eines inneren Marktes, durch die besonderen geschichtlichen Traditionen eines Volkes, durch die Gemeinsamkeit der Lebensweise und Sprache, d. h. der Kultur eines Volkes. Die Nation ist also stets eine konkret-historische Erscheinung, deren Charakter und Rolle durch die Konstellation und die Wirksamkeit der verschiedenen Klassenkräfte geprägt ist.¹¹

In der sozialistischen Nation bedeutet die Höherentwicklung der Kultur gleichsam die Sache der Nation, welche den erfolgreichen Klassenkampf der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten zur notwendigen Voraussetzung hat.

Auf der Grundlage der sozialistischen Gesellschaftsordnung bildet sich unter der Führung der Arbeiterklasse eine neue, sozialistische Nation heraus, die vor allem durch politisch-moralische Einheit der von Ausbeutung befreiten Werktätigen gekennzeichnet ist und eine wirkliche Gemeinschaft darstellt, die bei der Entwicklung der Wirtschaft und Kultur der sozialistischen Völker eine bedeutende Rolle spielt.¹²

Die nationale Frage ist der sozialen und Klassenfrage untergeordnet. Entscheidender Gesichtspunkt bei der Beurteilung nationaler Probleme ist die Entwicklung eines sozialistischen Internationalismus, der Annäherung und Zusammenarbeit sozialistischer Nationen. Dabei verfißt der Marxismus-Leninismus konsequent das Recht der Nationen auf Selbstbestimmung.

Daher stellt er an die Spitze aller Bemühungen um die Herstellung demokratischer Beziehungen zwischen den Nationen die Vereinigung der Arbeiter und überhaupt der Werktätigen aller Länder zum gemeinsamen Kampf für den Frieden, für den sozialen Fortschritt und für den Sozialismus. Mit der Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen im Innern der Nationen werden auch die Antagonismen zwischen den Nationen verschwinden. [...] Der Marxismus-Leninismus bekämpft die Ideologie des nationalen Hasses, der Völkerverhetzung, des nationalen

¹⁰ Auf den Punkt gebracht so zu finden beispielsweise in der nationalsozialistischen Losung »Ein Volk, ein Reich, ein Führer«.

¹¹ Siehe auch unter dem Stichwort ›Nation‹ in: Wolfgang Eichhorn u.a. (Hrsg.). Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie. Opladen 1971.

¹² Ibid.

Mißtrauens und des nationalen Nihilismus. Er kämpft unermüdlich für die Durchsetzung der Ideologie des sozialistischen Internationalismus und der Solidarität mit den um ihre Befreiung kämpfenden Völkern.¹³

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die westliche Verwendung des Begriffs in der Moderne. Im Wörterbuch der Soziologie heißt es unter dem Stichwort ›Nation‹:

Gemeinschaft von Menschen mit dem Bewußtsein gleicher politisch-kultureller Vergangenheit und dem Willen zum gemeinsamen Staatswesen. Ein Volk wird demzufolge dadurch zur Nation, daß es sich seines historischen u. kulturellen (abgrenzbaren) Eigenwertes bewußt wird und sich als Träger und Subjekt gemeinsamer Wert- und Zielvorstellungen interpretiert. [...] Mit dem Einbruch der revolutionären bzw. reaktionären weltanschaulichen Bewegungen des Kommunismus und Faschismus ist der sich zuspitzende Konflikt zwischen nationaler und politisch-ideologischer Orientierung zugunsten der letzteren entschieden worden. Das Problem der nationalen Einheit ist vom Denken in weltanschaulichen, verschiedene Gesellschaftsordnungen repräsentierenden Blöcken überformt worden.¹⁴

In diesem Sinne gehört der Begriff ›Nation‹ also weitestgehend der Wertsphäre an. Hier geht es um die Frage der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Glieder einer Nation und darum, wie ein spezifisches Solidaritätsgefühl innerhalb dieser Gruppe evoziert werden kann. Die Nation ist zwar weitestgehend mit dem Staat identisch und doch beinhaltet sie noch mehr. Offensichtlich ist das Kriterium der gesellschaftlichen Solidarität in der modernen westlichen Nation von großer Bedeutung. Ernest Renan führt diesen Punkt noch weiter aus:

Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus, aber trotzdem faßt sie sich in der Gegenwart in einem greifbaren Faktum zusammen: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist [...] ein tägliches Plebiszit, wie das Dasein des Einzelnen eine andauernde Behauptung des Lebens ist.¹⁵

Auf diesem Weg nähern wir uns wieder der Ausgangsdefinition von ›Nation‹ als ›vorgestellter Gemeinschaft‹ an. Es wäre zwar vorschnell anzunehmen, daß der moderne Nationsbegriff sich vollständig von natürlichen Kategorien gelöst hat und der Soziologe Ralf Dahrendorf warnt zurecht vor den Gefahren einer Rückkehr zur Nation dieser Ausprägung,¹⁶ dennoch: »Der Mensch ist weder

¹³ Ibid.

¹⁴ Günter Hartfiel; Karl-Heinz Hillmann. *Wörterbuch der Soziologie*. 3. Aufl. Stuttgart 1982.

¹⁵ Ernest Renan. »Was ist eine Nation?« In: Michael Jeismann; Henning Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle: Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig 1993, 309.

¹⁶ Ralf Dahrendorf. »Die Sache mit der Nation«. In: Michael Jeismann; Henning Ritter. (Hrsg.). A.a.O., 108-109: »Nationen im strengen Sinn des Begriffes sind homogen; zu ihnen gehören

der Sklave seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Religion noch des Laufs der Flüsse oder der Richtung der Gebirgsketten.«¹⁷ Eine nationale Identität wird konstruiert und ist nicht naturgegeben.

Ein Höchstmaß an natürlichen Gemeinsamkeiten kann die Bildung zur Nation zwar befördern, und doch zeigt gerade das Beispiel der ehemals geteilten deutschen Nation, wie groß der Einfluß weiterer Faktoren ist. Und trotz aller Beschwörungen und Jubelfeiern kann wohl auch heute, über zehn Jahre nach der Wiedervereinigung, nicht konstatiert werden, daß es sich im wiedervereinigten Deutschland um eine geeinte Nation handelt – trotz aller natürlichen Prämissen.

Was also ist eine Nation? Zur Hinleitung auf die Beantwortung dieser Frage in der Folge dieses Kapitels soll der Historiker Eric J. Hobsbawm zitiert werden:

[...] Nationen [sind] nach meinem Dafürhalten Doppelphänomene, im wesentlichen zwar von oben konstruiert, doch nicht richtig zu verstehen, wenn sie nicht auch von unten analysiert werden, d.h. vor dem Hintergrund der Annahmen, Hoffnungen, Bedürfnisse, Sehnsüchte und Interessen der kleinen Leute, die nicht unbedingt national und noch weniger nationalistisch sind.¹⁸

Der Blick auf die Nation muß also »von unten« kommen, »[...] aus der Sicht normaler Menschen, die Objekte der Handlungen und Propaganda des ersteren [des Blickwinkels der Regierungen, Wortführer und Aktivisten] sind [...]«¹⁹. In diesem Sinne geht es um die Erforschung von Ideen, von Meinungen, Empfindungen, Mentalitäten und kollektiven Vorstellungen, von Geschichtsbewußtsein und von der Mischung aus Politik, Wissenschaft und Kultur, die diese Parameter begleitet.

Vor diesem Hintergrund könnte man sich nahezu auf die Position zurückziehen, daß es eine verbindliche und allgemein akzeptable Definition des Begriffs ›Nation‹ nicht gibt. In der Folge des Kapitels soll jedoch versucht werden, einen Überblick über die verschiedenen Faktoren zu geben, die unter konstruktivistischen, kulturwissenschaftlichen, anthropologischen und sozialhistorischen Gesichtspunkten nationsbildend wirksam sind und die in ihrer Summe die Geschichte einer Nation bestimmen.

2.2 KONSTRUKTIVISTISCHE PARAMETER EINES MODERNEN NATIONSBEGRIFFS

Wie bisher deutlich wurde, handelt es sich bei der hier angenommenen Definition von ›Nation‹ um eine Form kollektiver Identität, die nicht naturgegeben ist,

Menschen derselben Art, derselben Sprache, derselben Religion, derselben Kultur. Nationalstaaten dagegen sind in aller Regel nicht homogen. Ihr konstitutioneller Kern liegt darin, dass sie die Rechte definieren, die allen Bürgern gemeinsam sind, unbeschadet ihrer sprachlichen, religiösen, kulturellen, sonstigen Eigenart.[...] Bei der Rückkehr zur Nation – im Unterschied zum heterogenen Nationalstaat – ist also Vorsicht angezeigt.«

¹⁷ Ernest Renan. A.a.O., 310.

¹⁸ Eric J. Hobsbawm. *Nationen und Nationalismus*. F.a.M.; N.Y. 1991, 21-22.

¹⁹ *Ibid.*, 22.

sondern die als Ergebnis verschiedener historischer Bedingungen und kultureller Gegebenheiten sozial konstruiert wird. Dennoch weisen Aleida Assmann und Heidrun Friese zurecht darauf hin, daß man durchaus vermuten könne, daß es sich bei dem Begriff ›Identität‹ lediglich um ein neues Wort für ein altes Problem handelt, »welches in früheren Epochen mit Begriffen wie Wesen, Person, Charakter, Bildung, Volk bearbeitet worden ist«²⁰.

Daß kollektive Identität dennoch mehr ist, als eins jener »Plastikwörter«, welche »aus der Metasprache jener Talkshow-Titel ihre Kraft ziehen, unter denen gegensätzliche Meinungen ihr zugleich agonales und unentscheidbares Spiel treiben und deren Wirkung nicht nach Inhalten, sondern nach performance bemessen wird«²¹, soll im folgenden herausgearbeitet werden. Zunächst wird also der Begriff der Identität eingehender betrachtet werden.

2.2.1 DISKURSE ÜBER KOLLEKTIVE IDENTITÄT

Identität ist zunächst einmal ein interdisziplinärer Begriff, welcher zu den theoretischen Grundbegriffen der Psychologie und der Soziologie des 20. Jahrhunderts gehört. Im weiteren Verlauf wollen wir uns in der Hauptsache mit der sozialen Verwendung des Wortes beschäftigen und zwar in ihrer Bedeutung für das Kollektiv.²²

Kollektive Identität aus sozialwissenschaftlicher Perspektive bezeichnet eine Identifizierung von Menschen untereinander. Das Bewußtsein von Gleichheit innerhalb dieser Identifikationsgruppe schließt dabei gleichsam die Abgrenzung nach außen, auf das *Andere* hin, mit ein. Ohne den Begriff der Grenze

²⁰ Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. F.a.M. 1998. Einleitung der Herausgeberinnen, 11.

²¹ Lutz Niethammer. »Diesseits des ›Floating Gap‹. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs«. In: Kristin Platt; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, 42. Niethammers Begründung soll an dieser Stelle nicht vorenthalten werden: »Die Verpflichtung zur kollektiven Identität ist ein neuer Zivilisationsstandard. [...] Mittlerweile ist er weltweit ein operativer Begriff der Kulturindustrien und des Bewußtseinsmanagements, in dem herrschaftsunverträgliche Traditionen und der grassierende Individualismus durch neue, dem jeweiligen Herrschaftsterritorium angepaßte politische Kulturen ersetzt und therapeutische Schwebezustände zwischen der Befehung und Befriedung konkurrierender Wir-Gefühle erzielt werden sollen.« *Ibid.*, 39.

²² An dieser Stelle könnte auch auf die Abgrenzung der kollektiven von der personalen Identität eingegangen werden. Bei der im weiteren Verlauf von mir vollzogenen Ausgrenzung eben jener personalen Identität möchte ich mich allerdings auf die These Jan Assmanns berufen, welche wohl die enge Verknüpfung beider betont, der kollektiven Identität aber ebenfalls Priorität einräumt, indem er ausführt: »Zwischen beiden Dimensionen der Identität besteht eine eigentümliche, paradox erscheinende Beziehung. Ich möchte das in der Form zweier Thesen formulieren, die einander scheinbar widersprechen: 1. Ein Ich wächst von außen nach innen. Es baut sich im Einzelnen auf kraft seiner Teilnahme an den Interaktions- und Kommunikationsmustern der Gruppe, zu der er gehört, und kraft seiner Teilhabe an dem Selbstbild der Gruppe. Die Wir-Identität der Gruppe hat also Vorrang vor der Ich-Identität des Individuums, oder: Identität ist ein soziales Phänomen bzw. ›soziogen‹.« Und weiter: »Identität, auch Ich-Identität, ist immer ein gesellschaftliches Konstrukt und als solches immer kulturelle Identität.« In: Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 130, 132.

wäre Identität nicht denkbar – ein Umstand, der bei der späteren Betrachtung von Identität im geteilten Deutschland von besonderer Bedeutung sein wird. Assmann und Friese führen hierzu aus:

Identitäten sind um so kompakter, defensiver und gegebenenfalls auch potentiell aggressiver, je stärker sie die Grenze als äußeren Schutzwall aufrichten; und sie sind um so elastischer und differenzierter, je mehr sie diese Grenzen selbst zum reflexiven Gegenstand einer immer offenen Identitätsbildung werden lassen. Das bedeutet, daß der Gegenbegriff zu Identität, nämlich Differenz, nicht mehr als das Andere der Identität bestimmt wird, das diese durch Grenzziehung und Gegensatzbildung konstituiert. Sobald die Differenz ins Innere der Identität verlegt wird, verliert der Begriff seine problematischen Konnotationen von Homogenität und Totalität, Substanz und Organizität. So verstanden wäre Identität nicht mehr der Gegensatz von Alterität, sondern eine Praxis der Differenz.²³

Auch in der sozialwissenschaftlichen Definition von Identität, wie sie anhand von Peter Wagners Ansatz näher beleuchtet werden soll, kommt der Bezug auf die Differenz vor. Wagner konstatiert in den Sozialwissenschaften mindestens drei unterschiedliche Diskurse über Identität.²⁴

In einem ersten Diskurs wird Identität mit Kultur (hier im Sinne von Glaubensvorstellungen, Normen, Werten und Handlungsweisen) und Bedeutung verknüpft. In diesem Kontext wird auch von kultureller Identität gesprochen. Eine kulturalistische Perspektive betrachtet die kollektive Identität als die wichtigste Verbindung zwischen Menschen innerhalb einer Gemeinschaft. Sie wirkt sinnstiftend innerhalb des Zeichen- und Symbolsystems der Gesellschaft. Die Menschen kennen hierin die kulturellen Zeichen ihrer Gesellschaft, auch wenn sie sich ihrer Bedeutung und ihrer Ausbreitung nicht unbedingt bewußt sind. Ihre eigene Auffassung vom Sinn der Gemeinschaft, in der sie leben, macht die kollektive Identität aus.

In diesem Diskurs sind auch die nationale und die sprachliche Identität verortet. So sei im Denken des 18. Jahrhunderts als Gegenreaktion auf die Ideen der Aufklärung und die französische Revolution die Idee entstanden, daß Menschen gleicher Sprache und Kultur eine Gemeinsamkeit aufzuweisen hätten, welche sie auch zur Bildung einer politischen Gemeinschaft prädestinieren sollte. »Diese Revolution hingegen ließ den Gedanken der politischen Identität einer Nation, politisches Bekenntnis und damit den Willen – und nicht die Sprache, die dem bewußten Leben des Individuums vorausgeht – zum Kriterium von Zugehörigkeit werden.«²⁵ Diese Definition liefert uns die Vorlage für die später noch genauer zu analysierende Frage, welche Bedingungen kollektive Identität bestimmen und beeinflussen.

²³ Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. A.a.O., 23.

²⁴ Peter Wagner. »Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität«. In: Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. A.a.O., 44-72.

²⁵ *Ibid.*, 49.

In einem zweiten (und hier mehr oder weniger zu vernachlässigendem) Diskurs wird Identität mit Moderne und Handlung verknüpft. Hier steht nicht die Gemeinschaft, sondern das Individuum im Focus der Betrachtungen; das Individuum und die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen der Herausbildung personaler Identität. Unter Identitätsbildung wird in Abgrenzung zum obigen kulturwissenschaftlichen Verständnis die Bestimmung dauerhaft bedeutsamer Orientierungen für das eigene Leben verstanden.

Im letzten Diskurs schließlich wird Identität mit Differenz verknüpft. Auch Wagner ist dabei der Ansicht, daß erst aus dem Zusammendenken aus Identität und Differenz die Problematik sichtbar würde, die der Identitätsbegriff darstellt.

Identitätsbildung ist unausweichlich differenzschaffend; aber ohne jegliche Konzeptualisierung des Verhältnisses von Selbst und Anderem oder Selbst und Kontext sind die Problematiken, die im modernitätstheoretischen Diskurs unter den Stichworten ›Handlung‹ und ›Freiheit‹ behandelt werden, überhaupt nicht mehr thematisierbar. So verweist die Erörterung von Identität und Differenz unter dem Aspekt von Autonomie und Herrschaft auf ein *zweites* zentrales Element zur Bestimmung des Ortes des Identitätsbegriffs in den Sozialwissenschaften. ›Identität‹ erscheint hier als ein diskursives Zeichen für die Möglichkeit der Distanznahme zu einem Kontext und zur Kritik an dem Anderen.²⁶

Zu der gleichen Ansicht kommt Dietrich Harth, indem er zugleich den Rückkopplungseffekt der Differenz betont:

Nationale Identitäten sind, so gesehen, nur schwer meßbar im Sinne empirisch überprüfbarer Einstellungen. Aber es sind Redeweisen, die nicht selten mit handfester Symbolik verbunden auftreten, ja auch von oben organisiert werden können und relativ dauerhafte semantische sowie materiale Präsenz im kulturellen Diskurs einer Gesellschaft erwerben. Sie schaffen den Deutungsrahmen, innerhalb dessen zugleich mit dem Selbstbild des Kollektivs die Orthodoxie für das Aus- und Eingrenzen der einzelnen Mitglieder entsteht. Und sie sind auf die Anerkennung durch diejenigen Kollektive angewiesen, von denen sie sich unterscheiden wollen.²⁷

Wir können also drei Schwerpunktsetzungen im Zusammenhang von Identität und Differenz festhalten: Identität als offene Praxis der Differenz, Identität als diskursives Zeichen für die Möglichkeit der Distanz zum potentiell Anderen und schließlich Identität als Deutungsrahmen, welcher Differenz als Notwendigkeit voraussetzt.

Was allen drei Sichtweisen gemeinsam ist, ist die Verstrickung von Identischem und Nicht-Identischem, welche in Form der Differenz einen wie auch immer gearteten Zusammenhang darstellt. Dieses wechselseitige Mit- oder

²⁶ Ibid., 61-63.

²⁷ Dietrich Harth. »Zerrissenheit : Der deutsche Idealismus und die Suche nach kultureller Identität«. In: Jan Assmann; Tonio Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*. F.a.M. 1988, 222.

auch Gegeneinander wird von Constantin von Barloewen treffend zusammengefaßt:

Entscheidend ist: die Erkenntnis des Fremden wird erst möglich durch die Konfrontation mit den eigenen, gesellschaftlich-kulturellen Erfahrungen. Es ist von einem Identitätsbegriff des Menschen auszugehen, der besagt: ohne Fremdes keine eigene Kultur. In der Konfrontation mit dem Nicht-eigenen erfahre ich in tiefer Bestätigung mein Eigenes. Zugleich wird das Eigene zum Anderen überführt, zum Fremden, gleichsam ein Angebot für Diskurs und Aneignung zugleich, um Erfahrungen, Erkenntnisse, Symbole und Dinge austauschen zu können. Bei Betrachtung des Fremden sollten wir ihm auch eine Möglichkeit einräumen, »uns« anzusehen.²⁸

In dieser Definition finden sich alle zuvor skizzierten Vorstellungen produktiv vereinigt, so daß diese Auffassung des Zusammenspiels von Eigenem und Fremden im Kontext der Identitätsdebatte für die folgenden Ausführungen als Basis bestehen bleiben soll.

Wie aber sieht dieses diskursive Aushandeln von Identität, welches Aleida Assmann und Heidrun Friese als grenzüberschreitende und unabschließbare »Inszenierungen von Identität«²⁹ bezeichnen, konkret aus? Von Ernest Renan hörten wir zuvor bereits den Vergleich der Nation als »täglichem Plebiszit«, in dem die Kriterien, die eine soziale Identität bestimmen, weder natürlich gegeben noch dauerhaft sozial determiniert seien, sondern durch Wahl geschaffen seien und beständig erneuert werden müssen.

Die Verortung von Identität als Resultat sozialer Prozesse betont ihren konstruierten Charakter. In diesem Kontext arbeitet Peter Wagner eine interessante Begriffsunterscheidung heraus:

Wird Identität als Schicksal erfahren, so ist sie offenbar Teil einer objektiven Realität; wird sie aber gewählt, so ist sie zunächst nur eine von mehreren Möglichkeiten und als solche (noch) nicht wirklich. Drückt sich in dem Begriff Identität die Autonomie des Menschen aus, so ist sie real; wird der Diskurs der Identität aber entwickelt, um Autonomie des Selbst und Herrschaft über andere zu ermöglichen, so ist Identität eine Konstruktion und nicht vorgegebene Wirklichkeit.³⁰

Identität ist also ein diskursives Konstrukt, welches darüber hinaus eine machterhaltende Funktion ausüben kann. Zur weiteren Rekonstruktion von Identität müßte sich dem gemäß den »Institutionen und Diskursen der Macht zugewendet und ihre verbalen und symbolischen Strategien durchleuchtet«³¹ werden.

Zunächst soll an dieser Stelle aber das gesellschaftliche Konstrukt kollektiver Identität weiter mit Leben gefüllt werden. Nach Jan Assmann ist kollektive

²⁸ Constantin von Barloewen: »Fremdheit und interkulturelle Identität : Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung«. In: Alois Wierlacher. (Hrsg.). *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung*. München 1993, 299.

²⁹ Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. A.a.O., 13.

³⁰ Peter Wagner. »Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität«. A.a.O., 63.

³¹ Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. A.a.O., 12.

Identität eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen: »Es gibt sie nicht ›an sich‹, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewußtsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.«³²

Identität ist hiernach gleichzusetzen mit dem Bild, daß die Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich ihre Mitglieder identifizieren. Jürgen Straub weist in diesem Zusammenhang auf die instabile Größe dieser Gemeinschaften hin, da ihre Mitglieder zugleich auch Konstituenten anderer Gemeinschaften sein können, mit deren Selbst- und Weltbildern sie sich genauso identifizieren können. Zu Recht weist er darauf hin, daß ›Mitgliedschaften‹ genauso schnell eingegangen wie gekündigt oder gewechselt werden können.³³ Kollektive Identität kommt demnach in einer näher zu spezifizierenden Gemeinsamkeit hinsichtlich gesellschaftlicher Ansichten und Praktiken zum Ausdruck:

Angehörige eines Kollektivs teilen ihre soziokulturelle Herkunft und eine bestimmte Tradition, gewisse Handlungs- und Lebensweisen, Orientierungen und Erwartungen, die sie nicht zuletzt eine gemeinsame Zukunft erhoffen oder befürchten lassen. Der Ausdruck der kollektiven Identität stellt eine Chiffre für dasjenige dar, was bestimmte Personen in der einen oder anderen Weise *miteinander verbindet*, diese also erst zu einem Kollektiv *macht*, dessen Angehörige zumindest streckenweise einheitlich charakterisiert werden können, weil sie *sich selbst einheitlich beschreiben* bzw. – wie empirische Hypothesen unterstellen mögen – auf entsprechende ›Anfragen‹ hin und nach einem womöglich eingehenden ›Mit-sich-zu-Rate-Gehen‹ beschreiben *würden*. Sind solche einheitlichen Bezugspunkte in der Praxis sowie der Selbst- und Weltauffassung bestimmter Menschen nicht vorhanden, kann von einem Kollektiv und von kollektiver Identität (wissenschaftlich) nicht die Rede sein.³⁴

Wenn es an späterer Stelle die Frage zu beleuchten gilt, wie diese gewissen Handlungs- und Lebensweisen, Orientierungen und Erwartungen sozial determiniert werden, müssen in diesem Zusammenhang auch obige Termini genauer untersucht werden.

Festzuhalten bleibt auch bei Straub der diskursive Konstruktcharakter, das aktive Aushandeln von kollektiven Identitäten. Wie zuvor Wagner betont aber auch Straub den Zusammenhang mit Machtstrukturen, welche manipulierend die Differenz menschlicher Erfahrungen unterwandern, von ihnen absehen und auf gewaltförmige Homogenisierung setzen. Auch dieser Aspekt kollektiver Identität wird im noch zu behandelnden Kontext der nationalen Entwicklung beider deutscher Staaten eine Rolle spielen.

³² Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 132.

³³ Siehe hierzu auch: Jürgen Straub. »Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs«. In: Aleida Assmann; Heidrun Friese. *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*. A.a.O., 103.

³⁴ *Ibid.*, 104.

2.2.2 GESELLSCHAFTLICHE DETERMINANTEN KOLLEKTIVER IDENTITÄT

Wenn kollektive Identitäten also diskursive Konstrukte sind, welche Faktoren können dann auf diesen Prozeß Einfluß ausüben, welches sind die gesellschaftlichen Determinanten, welche kollektive Identitäten im obigen Sinne produzieren bzw. beeinflussen oder verändern können? Weitere Ausführungen hierzu finden sich wiederum bei Jan Assmann. In Fortführung von Wagners Thesen zu Beginn unserer Betrachtungen von kollektiver Identität heißt es dort:

Das Bewußtsein sozialer Zugehörigkeit, das wir »kollektive Identität« nennen, beruht auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und einem gemeinsamen Gedächtnis, die durch das Sprechen einer gemeinsamen Sprache oder allgemeiner formuliert: die Verwendung eines gemeinsamen Symbolsystems vermittelt wird. Denn es geht dabei nicht nur um Wörter, Sätze und Texte, sondern auch um Riten und Tänze, Muster und Ornamente, Trachten und Tätowierungen, Essen und Trinken, Monumente, Bilder, Landschaften, Weg- und Grenzmarken. Alles kann zum Zeichen werden, um Gemeinsamkeit zu kodieren. Nicht nur das Medium entscheidet, sondern die Symbolfunktion und Zeichenstruktur. Wir wollen diesen Komplex an symbolisch vermittelter Gemeinsamkeit »Kultur« oder genauer: die ›kulturelle Formation‹ nennen. Einer kollektiven Identität entspricht, sie fundierend und – vor allem – reproduzierend, eine kulturelle Formation. Die kulturelle Formation ist das Medium, durch das eine kollektive Identität aufgebaut und über die Generationen hinweg aufrechterhalten wird.³⁵

Kollektive Identität ist also nicht nur ein soziales Konstrukt, sondern ist gebunden an kulturelle Zeichen und Symbole. Bereits Wagner hatte ja Identität mit Kultur und Bedeutung verknüpft. Jan Assmann erweitert diesen Zusammenhang durch den bedeutenden Punkt des gemeinsamen Gedächtnisses. Assmann weist damit auf den Zusammenhang zwischen sozialem Selbstbild und sozialer Erinnerung bzw. Geschichtsbewußtsein hin, denn »Gruppen stützen typischerweise [...] das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf Ereignisse in der Vergangenheit«. Und weiter: »Gesellschaften brauchen die Vergangenheit in erster Linie zum Zwecke ihrer Selbstdefinition.«³⁶

Somit können folgende zentrale Punkte an dieser Stelle festgehalten werden. Kollektive Identitäten sind nach den bisherigen Untersuchungen:

- ein diskursiver Prozeß und damit sozial konstruiert,
- notwendigerweise verbunden mit Differenz,
- der Kontrolle und dem Einfluß von Machtstrukturen unterworfen,
- abhängig von der Erinnerung an Geschichte und
- eingebunden in kulturelle Zeichen und Symbole.

³⁵ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. A.a.O., 139.

³⁶ *Ibid.*, 132-133.

Erinnern wir uns darüber hinaus an die Ausführungen zu der Eingangsfrage »Was ist eine Nation?«. Dort hieß es, daß die wissenschaftliche Untersuchung einer nationalen Identität sich sowohl der Konstruktion dieser Identität von »oben«, als auch einer Analyse von »unten« widmen müsse, also Ideen, Meinungen, Empfindungen, Mentalitäten und kollektiven Vorstellungen,³⁷ Geschichtsbewußtsein und die Mischung aus Politik, Wissenschaft und Kultur erforscht werden müsse. Alle oben angeführten Merkmale von kollektiver Identität finden also auch hier ihre Anwendung.

2.2.3 DAS KONSTRUKT DER NATIONALEN IDENTITÄT

Abschließend soll daher an dieser Stelle noch ein Blick auf die Anwendung vorhergehender Theorien zu kollektiven Identitäten auf die Gemeinschaft der Nation geworfen werden.

Nationale Identität ist zunächst einmal ein Begriff der Sozial- und Politikwissenschaft. Der Begriff des Nationalcharakters hingegen geht auf das Denken der Romantik zurück und wurde vornehmlich in der Literaturwissenschaft und von Historikerinnen und Historikern gebraucht.

Wichtig für eine Begriffseingrenzung ist die Tatsache, daß nationale Identitäten sich nicht nur alleine auf existierende Staaten, sondern auch auf vergleichbare Gebilde oder Kollektive beziehen können. Entsprechend herleitend stellt Rudolf von Thadden folgende Thesen in den Raum:

1. Es gibt keine abgeschlossenen Identitäten. Diese sind vielmehr Größen, die nach vorne hin offen sind und dem geschichtlichen Wandel unterliegen.
2. Identitäten sind ablösbar von geographischen Räumen. Auch wenn in ihnen regionale Bindungen und Länderprägungen wirken, sind sie nicht unauflöslich an diese gebunden.
3. Es gibt keine einfachen Identitäten. Sie sind vielmehr immer komplex und drücken Zugehörigkeiten auf allen Ebenen der menschlichen Existenz aus.³⁸

Für die genannten drei Punkte führt er im ersten Fall das Beispiel des Elsaß an, Punkt zwei ließe sich durch das Beispiel der Rußlanddeutschen erhellen und Punkt drei fände seine Bestätigung vor allem in der Geschichte der Juden.

³⁷ Zur Definition von kollektiven Vorstellungen siehe auch Emile Durkheim. *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. F.a.M. 1987, 139-140: »Sämtliche Geisteszustände eines Volkes oder einer mit gemeinsamem Denken ausgestatteten sozialen Gruppe fließen hier zusammen. Gewiß gibt es in diesem Volk oder dieser Gruppe auch Persönlichkeiten, die eine gewisse Rolle spielen. Aber diese Rolle fällt ihnen nur dank der Tätigkeit des Kollektivs zu. Der eigentliche Träger der Ideen und Vorstellungen im Leben der menschlichen Gattung ist das Kollektiv. Alle kollektiven Vorstellungen besitzen aufgrund dieses Ursprungs ein besonderes Ansehen, das es ihnen gestattet, sich durchzusetzen. Sie haben eine größere psychologische Energie als Vorstellungen, die vom Individuum ausgehen. Deshalb können sie sich mit Nachdruck im Bewußtsein festsetzen – und hier liegt die eigentliche Kraft der Wahrheit. [...] Das Denken schafft die Realität, und die wichtigste Funktion der kollektiven Vorstellungen liegt darin, jene übergeordnete Realität, die *Gesellschaft* nämlich, hervorzubringen.«

³⁸ Rudolf von Thadden. »Aufbau nationaler Identitäten«. In: Bernhard Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. F.a.M. 1991, 496-97.

Ausgehend von von Thaddens Thesen wollen wir uns an dieser Stelle – immer vor der Folie des bereits beleuchteten Begriffs der Nation – der Frage zuwenden, wie nationale Identitäten konstruiert werden.

In Westdeutschland beschäftigte sich Jürgen Habermas mit dieser Problematik unter der Fragestellung »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« Gesellschaften, wie er zurecht bemerkt, seien schließlich keine Gegenstände, denen man im trivialen Sinne eine Identität zuweisen könne, welche von verschiedenen Beobachtern auf die gleiche Art und Weise identifiziert werden würde (auch wenn sie sie in verschiedener Weise wahrnehmen und beschreiben würden). Gesellschaften brächten vielmehr im bereits diskutierten Sinne ihre Identität hervor (konstruierten diese) und verdanken es auch der eigenen Leistung, wenn sie ihre Identität nicht verlören. Darüber hinaus unterstellt Habermas, daß eine Gesellschaft ihre »eigentliche« oder »wahre« Identität auch verfehlen könne, eben wenn die zuvor herausgebildete Identität keine »vernünftige« sei.

Ich vermute, daß die Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität überhaupt anders gestellt werden muß: solange wir nach Ersatz für religiöse Lehre suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, daß auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Davon können wir nicht mehr ausgehen. Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. Ihre kollektive Identität steht den einzelnen nicht mehr als ein Traditionsinhalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem feststehenden Objektiven gebildet werden kann; vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität. Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemißt sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses; d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d.h. *achten* können.³⁹

An dieser Stelle treten zwei Ansichten in Konkurrenz zueinander. Auf der einen Seite die Ansicht, daß die Konstruktion nationaler Identitäten häufig von der geistigen Elite eines Volkes ausgeht – gesellschaftlich gesehen also von der Ober- und Mittelklasse. Diese Ansicht wird beispielsweise von Peter Boerner vertreten, welcher die These vertritt, daß nationale Identität häufig dem Denken einer bestimmten Schicht oder Interessengruppe innerhalb einer Nation entspricht, welches, wenn diese Schicht genug Einfluß gewonnen hat, als Bild der nationalen Identität von der ganzen Nation übernommen wird.⁴⁰

³⁹ Jürgen Habermas. »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?« In: ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. F.a.M. 1976, 107-108.

⁴⁰ Peter Boerner (ed.) in seiner Einführung zu: *Concepts of National Identity : An Interdisciplinary Dialogue*. Baden Baden 1986.

Habermas hingegen sieht die kollektive (nationale) Identität in Form einer reflexiven Gestalt, welche nur in der Form sei, daß sie »im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet«⁴¹. Allerdings schränkt er ein, daß diese wert- und normbildenden Prozesse nicht immer diskursiven Charakter haben und auch nicht unbedingt institutionalisiert sein müßten. Vielmehr blieben derartige Prozesse häufig diffus, gingen von der Basis aus und hätten einen subpolitischen Charakter, d.h. sie liefen unterhalb der elitären Schwelle politischer Entscheidungsprozesse ab und nähmen indirekt Einfluß auf das politische System, weil sie eben den normativen Rahmen der politischen Entscheidungen veränderten.

Diese Vorgänge machen sich oft in der Entdifferenzierung bisher autonomer Lebensbereiche bemerkbar. Ein auffälliges Beispiel ist die moderne Kunst. Sie wird einerseits immer esoterischer und bietet sich als ein nichtwissenschaftlicher Modus von Erkenntnis an; andererseits verläßt sie die Museen, Theater, Konzertsäle und Bibliotheken, um die Autonomie des schönen Seins abzulegen und in die Lebenspraxis einzudringen, d.h. zu sensibilisieren, Sprachroutinen zu verändern, Wahrnehmungen zu stimulieren, ja um sich selbst in paradigmatischen Lebensformen zu verkörpern.⁴²

Die kollektive Identität innerhalb einer modernen Gesellschaft sei daher – wenn sie denn eine entwickelte – die unabhängige Identität einer Gemeinschaft derer, die »ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also: in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst diskursiv und experimentell ausbilden«⁴³.

Der Aspekt der Erinnerung nimmt bei Habermas darüber hinaus einen besonderen Stellenwert ein, indem er davon ausgeht, daß es die zeitliche Struktur einer »zukunftsorientierten Erinnerung« erlaubt, »universalistisch Ich-Strukturen über die Parteinahme für jeweils besondere Interpretationsrichtungen auszubilden; denn jede Position kann mit den übrigen Positionen, denen sie in der Gegenwart gegenübersteht, gerade in der Parteilichkeit für ein künftig zu realisierendes Allgemeines übereinkommen«⁴⁴.

Individualität braucht demgemäß kollektive Identität und da, wo in komplexen Gesellschaften kollektive Identität nicht mehr deckungsgleich ist mit Religionen oder Klassen, ist eine neue Identität möglich, die mit »universalistischen Ich-Strukturen« verträglich ist. Das es sich hierbei nicht um eine »Dabeisein ist alles«-Mentalität handelt, der hier das Wort geredet werden soll, wird in der weiteren Behandlung des Themas vorausgesetzt.⁴⁵

⁴¹ Jürgen Habermas. A.a.O., 116.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 121.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Odo Marquard bezeichnete in seiner Auseinandersetzung mit Habermas' Identitätsphilosophie diese Art der Identitätsbildung als »Zugehörigkeitsvollzug zum Emanzipations-Wir, dessen

Kommen wir zurück zu den Merkmalen kollektiver Identität und wenden wir diese auf die Herausbildung nationaler Identitäten an:

Die Notwendigkeit des diskursiven Prozesses und die soziale Konstruiertheit nationaler Identitäten wurde durch Habermas' Ausführungen bereits deutlich. Wie sieht es also mit der Differenz aus?

Boerner stellt hierzu drei Thesen in den Raum: Zum einen, daß die Intensität, mit der einzelne Nationen nach ihrer Identität suchen oder über sie nachdenken gleichsam die Empfindsamkeit der Außensicht anderer Nationen gegenüber mit einschließt. Die Geschichte der beiden deutschen Staaten ist hierfür beispielhaft. Zweitens bestünde die Tendenz zur Entwicklung von Gegen-Identitäten und damit die Gefahr der Stereotypbildung, wenn Angehörige einzelner Nationen dazu neigten, die Angehörigen anderer Nationen als Abweichung einer durch sie gesetzten Norm zu betrachten und drittens sei auch das Verhältnis zwischen nationalen Identitäten und Gegen-Identitäten genauso wenig statisch wie die nationale Identitätsbildung an sich. Politische, kulturelle und soziale Veränderungen veränderten auch die wechselseitigen Urteile unter den Nationen.⁴⁶ Auch die beiden letztgenannten Punkte finden in der deutschen Geschichte nach 1945 ihre Anwendung.

Das nächste Kriterium kollektiver Identität läßt sich an diesen letztgenannten Punkt anschließen: die Kontrolle und der Einfluß von Machtstrukturen. Auch wenn der dieser Arbeit zugrunde liegende Begriff von nationaler Identität ein eher »von unten« rekonstruierter ist, so kann die Einflußnahme »von oben« nicht außer acht vor gelassen werden.

Boerner verweist in diesem Kontext auf die staatstragende Funktion von Identitäten, wenn es bei ihm heißt: »Nationalstaaten benutzen Identitätsvorstellungen, um ihre Bürger zu motivieren. Das gilt für die Vergangenheit wie für die Gegenwart und in Bezug auf intellektuelle wie auf physische Leistungen, auf Kriegsdienst und auf Steuerzahlungen.«⁴⁷ Demgemäß mißt er der Bedeutung von wirtschaftlichen oder auch technischen Entwicklungen und Veränderungen, politischen und sozialen Umwälzungen innerhalb und außerhalb der Nationalstaaten auch weit mehr Bedeutung bei, als mythischen, literarischen oder künstlerischen Veränderungen. Mehr noch: Er verweist vollkommen zu Recht auf die Tatsache, daß die Zugehörigkeit zu anderen Kollektiven einen weit höheren Stellenwert haben kann, als die Zugehörigkeit zur jeweiligen Nation. Dennoch reflektiert das Selbstverständnis einer Nation für ihn Erwartungen und Hoffnungen und auch Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und Freiheit. Anders als bei Habermas hat das zukunftsge wandte Moment für ihn keine so entscheidende Bedeutung, wenn er sagt: »Manchen Menschen ist

Besonderheit die Unbesonderheit ist, allgemein zu sein«. Odo Marquard. »Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion«. In: Odo Marquard; Karlheinz Stierle. (Hrsg.). *Identität*. München 1979.

⁴⁶ Nach Peter Boerner. A.a.O., 28.

⁴⁷ Ibid.

bewußt, daß sich nur Teile dieser Erwartungen erfüllen lassen; andere halten für immer an den utopischen Elementen fest.«⁴⁸

Doch zunächst zurück zum Kriterienkatalog nationaler Identitätsbildung und -entwicklung. Die Abhängigkeit von der Erinnerung an Geschichte ist auch hierbei von entscheidender Wichtigkeit. Von Thadden stellte 1991 die in dem Kontext der wiedervereinigten deutschen Nationsentwicklung entscheidende Frage, welche auf die Bedeutung der geschichtlichen Erinnerung verweist:

Mehr als sonst gilt hier der zu methodischer Sorgfalt mahnende Satz von Norbert Elias aus der Einleitung zu seinem sozio-kulturellen Analysen gewidmeten Aufsatzband: »Die Kernfrage dabei ist, wie sich das Schicksal eines Volkes im Lauf der Jahrhunderte im Habitus seiner einzelnen Angehörigen niederschlägt.« Das wirft für unseren thematischen Zusammenhang die offene und gleichwohl entscheidende Frage auf, ob sich die Erfahrungen der Menschen, die im Widerstand gegen die fundamental intolerante Nazibarbarei Gestalt angenommen haben, so dauerhaft in den Habitus der Bürger eingegraben haben, daß sie Teil einer neuen politischen Kultur der Deutschen geworden sind oder sogar - darüber hinaus - identitätsprägend wirken.⁴⁹

In diesem Kontext ist noch ein weiterer Aspekt von Bedeutung, welcher gerade in der nationalen Ausprägung von kollektiver Identität eine Rolle spielt und auch das Beispiel der Nationsgeschichte Deutschlands berührt. Entgegen der zuvor zitierten Darlegungen Boerners verweist Dietrich Harth in seinem Aufsatz »Der deutsche Idealismus und die Suche nach kultureller Identität« auf die Bedeutung des Mythos, welcher die Geschichte einer Nation und ihr nationales Selbstbild entscheidend beeinflussen kann. So könne ein nationaler Mythos z.B. durch das Vorhandensein einer geglückten Revolution in der geschichtlichen Entwicklung entstehen.

Eine geglückte Revolution kann die Definition dessen, was zur nationalen Identität gehört oder von ihr auszuschließen ist, in nachhaltiger Weise verändern. Es ist nicht übertrieben, in einem solchen Fall von der Entstehung eines neuen »Mythos« zu sprechen, versteht man den Begriff als Sammelbezeichnung für die komplexe Semantik, die das neue Selbstbild verkörpert. Dieser Mythos bildet die strukturelle Gesamtheit aller Texte, Symbole und Zeichen, die von einer kulturellen, sozialen oder ethnischen Einheit als Identifikationsmarken anerkannt werden. Die Französische Revolution von 1789 hat einen solchen Mythos produziert, den Mythos der Nation, dessen zentrale politische Bedeutung, die Souveränität des aus eigener Kraft sich emanzipierenden Bürgertums, an die vorrevolutionäre Kultur der Aufklärung anknüpfen konnte.⁵⁰

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Rudolf von Thadden. »Aufbau nationaler Identitäten«. A.a.O., 509-510.

⁵⁰ Dietrich Harth. »Zerrissenheit : Der deutsche Idealismus und die Suche nach kultureller Identität«. In: Peter Boerner. (ed.). *Concepts of National Identity*. A.a.O., 223.

Auch für die deutsche Entwicklung nach 1945 ist der revolutionäre Aspekt von Bedeutung und damit ist nicht nur die friedliche Revolution von 1989 gemeint.⁵¹

Schließlich soll noch ein letzter Aspekt Erwähnung finden, welcher in die Thematik von der Erinnerung an Geschichte hineinspielt: die Verfestigung von Erinnerungen in Form von Denkmälern und Ähnlichem, sogenannten »Erinnerungslandschaften«, welche das Geschichtsbewußtsein wachhalten. Auch Boerner beruft sich in seinen Ausführungen auf derartige Erinnerungslandschaften und hebt gleichzeitig wiederum deren Verquickung mit der Macht hervor:

Trotz ihrer Tendenz zu Internationalismus und Regionalismus hat die heutige Gesellschaft noch immer ein Interesse daran, bestimmte Aspekte nationaler Identitäten zu bewahren. Gedenkfeiern historischer Ereignisse, Jubiläen bedeutender Herrscher, Dichter und Künstler geben Anlaß, identitätsformende Erinnerungen für gegenwärtige Zwecke auszunutzen.⁵²

Auf diese Art der gelebten Geschichte in Form von Erinnerungslandschaften wird an entsprechender Stelle ebenfalls weitergehend erklärend eingegangen werden. Zum Schluß dieser einleitenden Ausführungen zu den Diskursen kollektiver Identität soll noch die Bedeutung kultureller Zeichen und Symbole für die Herausbildung nationaler Identitäten erörtert werden.

Raymond Grew beschreibt mit folgendem Zitat auf anschauliche Art und Weise die Bedeutung der Kultur im 19. Jahrhundert, als die Nation sich noch als ein durch Kunst zu vollendendes Projekt betrachtete:

[...] we recognize the constitutive role of the formal or high (bourgeois) culture of theaters, opera houses, museums, academies, universities, novels, periodicals, and salons. It is in these institutions, for the most part, that national styles in literature, music, and art and national languages themselves came to be defined and recognized. It is in these institutions that the elites were formed who then led the powerful national movements of the nineteenth century and set their goals. These institutions became more admired, more influential, and more pervasive than ever before and did so as a major link between the professional bourgeoisie (certified by these institutions) and the state (which sponsored and paid for them). This high culture, one of the glories of modern history, was self consciously didactic and intended to shape the society it penetrated through its institutions and schools. Seen in international competitive terms, this national culture created by artists, intellectuals, and scholars became itself an object of national pride.⁵³

Im 20. Jahrhundert hat sich die Bedeutung der Kultur für die nationale Entwicklung gewandelt. Dementsprechend ist gegenwärtig unstrittig, daß kultureller Wandel lediglich eine, wenn auch sehr wichtige, Konstituente nationaler

⁵¹ Weitere Ausführungen hierzu finden sich in Kapitel 3.

⁵² Peter Boerner. A.a.O., 28.

⁵³ Raymond Grew. »The Construction of National Identity«. In: Boerner. (ed.). A.a.O., 38-39.

Entwicklung darstellt. Dietrich Harth weist beispielsweise darauf hin, daß politische und soziale Revolutionen stets auch Revolutionen der Kultur sind:

An den Folgen revolutionärer Umbrüche läßt sich ablesen, wie eng gesellschaftliche Symbolik und behauptete bzw. zu ändernde kollektive Identitäten verknüpft sind. Das soll nicht heißen, daß Kultur in sozial restriktiver Bedeutung – zum Beispiel Wissenschaft und Künste – dem raschen Umbau der Kollektividentität zum Opfer fallen müßte. Im Gegenteil: Nicht selten werden die Voraussetzungen für das Neue lange vor dem Umbruch des gesellschaftlichen Systems auf kultureller Ebene geschaffen.⁵⁴

Darüber hinaus stellte Kultur häufig auch einen Raum des Rückzugs und der Verweigerung dar. Nach diesem Verständnis hat Kultur im Kern eine apolitische, um nicht zu sagen antipolitische Stoßrichtung, in der Politik und Staat den Bereich der Unfreiheit und die Kultur den Bereich der Freiheit repräsentieren. Kultur fungiert in diesem Sinne als subversives Moment, welches machterhaltende und ideologische Tendenzen unterwandert, vielleicht sogar der Lächerlichkeit preisgibt und eigene Identifizierungsmomente erzeugt. Diese Sichtweise von Kultur findet sich bereits bei den Neuhistorizisten in der Betrachtung des Theaters der englischen Renaissance.

Nach diesen einführenden Ausführungen sollen nunmehr in den folgenden Abschnitten die entscheidenden Konstituenten nationaler Identität, wie sie bis hierher herausgearbeitet wurden, nämlich Gedächtnis, Geschichte, Kultur und Mentalität, in ihrer Substanz und Wirkungsweise eingehender untersucht werden.

2.3 THEORIEN ZUM GEDÄCHTNISBEGRIFF

Das Gedächtnis braucht, wer sich verpflichten muß, wer sich bindet. Erinnerung vermittelt Zugehörigkeit, man erinnert sich, um dazugehören zu können, und diese Erinnerung hat verpflichtenden Charakter. Wir können sie daher die normative Erinnerung nennen. Die normative Erinnerung vermittelt dem einzelnen Identität und Zugehörigkeit.⁵⁵

Diese These Jan Assmanns, auf welche weiter unten noch genauer eingegangen werden soll, soll an dieser Stelle als Anlaß und Ausgangspunkt dienen, um das Phänomen des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung und deren Bezug zur kollektiven Identität weitergehend zu untersuchen.

Individuell betrachtet verstehen wir unter Erinnerung die Akte der Rückholung oder Rekonstruktion von Erlebnissen und Erfahrungen der Vergangenheit in das jeweilige Gedächtnis. Der Begriff des Gedächtnisses wiederum verweist

⁵⁴ Dietrich Harth. »Zerrissenheit : Der deutsche Idealismus und die Suche nach kultureller Identität«. A.a.O., 222.

⁵⁵ Jan Assmann. »Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit«. In: Kristin Platt; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, 52.

auf die organische Basis für die Operationen der Erinnerung. Gedächtnis bedeutet grundsätzlich die Fähigkeit, zwischen Erinnerung und Vergessen zu unterscheiden. Im vorliegenden Kontext ist aber nicht das individuelle Gedächtnis und die individuelle Erinnerung von Interesse, sondern die Bedeutung von Gedächtnis als Begriff für kollektive Erinnerungen, als übergeordneter Rahmen für kollektive Erinnerungsstrategien und Prozesse.

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs gilt als der erste, der sich 1920 mit dem sozialen Rahmen der Erinnerung wissenschaftlich auseinandergesetzt hat. Seine Theorie vom kollektiven oder sozialen Gedächtnis kehrt sich konsequent ab von biologistischen Versuchen, das kollektive Gedächtnis als ein vererbbares oder gar »Rassengedächtnis« zu denken. Halbwachs argumentiert, daß Erinnerungen von sozialen Gruppen konstruiert werden. Die soziale Gruppe sei es, die entscheide, was überhaupt erinnerungswürdig sei und wie die Erinnerung daran stattzufinden habe.

Bereits bei der Beschäftigung mit der individuellen Erinnerung, welche vor allem für den Bereich der Psychoanalyse von Interesse ist, läßt sich die konstruierende Grundstruktur des Erinnerungsprozesses verzeichnen. Ging die Psychoanalyse zu Zeiten C.G. Jungs noch von einem Modell des Gedächtnisses als Speicher aus, so kehrt sich dieses gedachte Verhältnis von Erinnerung und Vergangenheit unter einem neueren konstruktivistischen Ansatz in sein Gegenteil um.⁵⁶ S. J. Schmidt spricht in diesem Kontext auch von der »prinzipiellen Differenz zwischen Erlebnis und Erinnerung«⁵⁷, die eine konstruktivistische Sichtweise vergangener Ereignisse erst möglich macht.

Im Modell des Gedächtnisses als Speicher wird der Gedächtnisinhalt als vollständiges Abbild aller vergangenen Erlebnisse eines Individuums verstanden, welches gegebenenfalls auch wieder vollständig hervorgerufen bzw. abgerufen werden kann. Demgegenüber steht die Vorstellung des Gedächtnisses als Phänomen, welches bezüglich seiner Inhalte Prozessen der Etablierung, Konsolidierung und Aktualisierung ausgeliefert ist. Vergangene Ereignisse als Referenzobjekte sind dafür nicht mehr nötig in dem Sinne, als daß die Erinnerung nicht mehr von der Vergangenheit abhängt, sondern die Vergangenheit erst Identität erhält durch die Erinnerung und deren Modalitäten.

Die Voraussetzung für eine solche Sichtweise besteht in der Annahme, daß die Menschen keinen Zugang zu einer objektiven Wirklichkeit haben und auch nichts erkennen können, was außerhalb ihrer subjektiven Erfahrungswelt liegt. Die Welt, und damit natürlich auch die Vergangenheit, wird dadurch für den Menschen nur als etwas sprachlich verfaßtes zugänglich, denn im Erkenntnisprozeß bildet sich nicht ›die‹ Wirklichkeit der Welt ab, sondern nur deren sprachliche Beschreibung und erst diese Beschreibung selbst erzeugt ein

⁵⁶ Siehe zu folgenden Ausführungen auch Gebhard Rusch. *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte*. F.a.M. 1987.

⁵⁷ S. J. Schmidt. »Gedächtnis – Erzählen – Identität«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. F.a.M. 1991, 384.

bestimmtes, subjektabhängiges Konstrukt von der Welt. Die Sprache bildet also, im Gegensatz zu traditionellen Vorstellungen, nicht die Wirklichkeit ab, sondern erzeugt diese überhaupt erst. Nicht das Sein prägt das Bewußtsein, sondern das Bewußtsein das Sein.

Schlagwortartig angedeutet, verdanken sich Erinnerungen (als Bewußtseinsphänomene) primär den Autostimulationen, assoziativen Aktivierungen kognitiver Strukturen und der Selbstreferentialität (innerhalb) von Nervensystemen. Sie sind (als Bewußtseinsphänomene eine Art von Wahrnehmungen, deren Synthese nicht unmittelbar mit sensorischen Stimulationen verrechnet werden kann. Sie ähneln dem ›Wiedererkennen‹ mit der Einschränkung, daß entsprechende sensorische Stimulationen und bestimmte charakteristische Kontexte sinnlicher Wahrnehmung fehlen. Sie sind ein *Wiedererkennen ohne Objekt*.⁵⁸

Die Vergangenheit als ein Objekt, an das man sich erinnert, wird demgemäß nicht mehr benötigt. Weiterhin führt Rusch aus:

Halten wir nämlich am vertrauten Konzept der objektiven, unabhängig von der Erinnerung bestimmten Vergangenheit fest, so ergibt sich das Problem, die Beschaffenheit dieser objektiven Vergangenheit nun ihrerseits ohne Bezug auf Erinnerungen bestimmen können zu müssen. Und genau dies können wir ohne weiteres nicht.⁵⁹

Wenn Gedächtnis und Vergangenheit aber keinen kausalen Bezug haben, was und wie erinnern wir dann? Schmidt verweist in diesem Zusammenhang auf den Umstand, daß Bewußtseinsphänomene wie das Erinnern bestimmter Inhalte dieses Bewußtseins »scheinbar gezielt dadurch hervorgerufen werden, daß man zentrale assoziative Konzepte, Gedanken, Bilder usw. durch *Autostimulation* bewußtzumachen versucht«⁶⁰.

Erinnerungen werden dadurch zu Leistungen eines kognitiven Systems, welche in einem bestimmten Handlungskontext vollbracht werden. Sie sind lediglich mitbestimmt durch vergangene Erfahrungen, nicht jedoch durch sie determiniert. Der Prozeß der Erinnerung findet hier statt im Wechselspiel von Erinnertem und Erinnerung im Sinne eines Lernprozesses.

Eine Konzeption von Erinnern als aktuelle Produktion von Wahrnehmungsketten, die bei früheren Erfahrungen ausgebildet worden sind und sich dabei als hinreichend erfolgreich erwiesen haben, koppelt Erinnern vom Wahrheitspostulat ab: Erinnern ist aktuelle Sinnproduktion im Zusammenhang jetzt wahrgenommener oder empfundener *Handlungsnotwendigkeiten*. *Vergessen* kann also entweder dadurch bewirkt werden, daß bestimmte Konnektivitäten im neuronalen System aufgelöst oder verändert werden; es kann aber auch darauf zurückgeführt werden, daß keine Handlungsnotwendigkeit besteht – oder eine solche verschleiert wird –, Erinnerungen zu produzieren und zu kommunizieren.⁶¹

⁵⁸ Gebhard Rusch. A.a.O., 347.

⁵⁹ Ibid., 393.

⁶⁰ S. J. Schmidt. A.a.O., 384.

⁶¹ Ibid., 386.

Lutz Niethammer verweist in diesem Kontext auf den – gerade auch für das Erinnern an die deutsche Vergangenheit wichtigen – Umstand, daß es gleichsam auch Bewußtseinsinhalte gibt, die sich der Autostimulation entziehen, die der Erinnerung Widerstand leisten und damit in der Frage nach dem ›warum?‹ das besondere Interesse auf sich ziehen:

Das Gedächtnis des Einzelnen scheint also unterschiedliche Inhalte zu haben, aber es äußert sie in jeweils zugehörigen formalen Gattungen nur oder vor allem in der Interaktion gegenwärtiger sozialer Situationen, die auf die Vergangenheit hin konnotiert sind. Es sucht diese Inhalte, die unvergeßlichen Erlebnisse des Neuen aus der Vergangenheit oder das latente Wissen um das immer Gleiche, in heute gültige Begriffe und Sinnaussagen zu integrieren. Zuweilen kann es jedoch gerade die unvergeßlichsten Erlebnisse in diese Erfahrungskonstruktion ein nicht – nicht mehr oder noch nicht – aufnehmen. Das wirft dann Fragen an den verkürzten Sinn des Rückblicks auf, das heißt an seine gesellschaftlichen Determinanten in der Gegenwart. Zugleich schärft es jedoch das historische Interesse am Widerstandscharakter jener Geschichten, die in der nachmaligen Erfahrungsbildung nicht aufgehoben werden konnten und insofern willentlicher Verfügung und begrifflicher Reduzierung voraufliegen.⁶²

Spürt man diesem Umstand weiter nach, kommen wir nochmals auf Maurice Halbwachs zurück: Er argumentiert, daß es kein Gedächtnis gibt, welches nicht sozial ist.⁶³ In diesem Sinne sind selbst die privatesten Erinnerungen des Einzelnen erst entstanden in der Interaktion mit anderen. Erklärend führt Jan Assmann dazu aus, daß es dementsprechend keine klaren Grenzen gibt zwischen den eigenen und fremden Erinnerungen. »[...] einmal, weil sie im Prozeß alltäglicher Gegenseitigkeit und unter Verwendung gemeinsamer Bezugsrahmen entstehen, und zum anderen, weil jeder Mensch auch Erinnerungen anderer mit sich trägt.«⁶⁴ Das soziale Gedächtnis bewahrt so von der Vergangenheit nur, was einer jeweiligen Epoche von der jeweiligen Gesellschaft in ihrem jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruiert werden kann.⁶⁵

Erinnerungen werden also bewahrt, indem sie in einen Sinn-Rahmen eingehängt werden. Dieser Rahmen hat den Status einer Fiktion. Erinnern bedeutet Sinnstiftung für Erfahrungen in einem Rahmen; Vergessen bedeutet Änderung des Rahmens,

⁶² Lutz Niethammer. »Diesseits des ›Floating Gap‹. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs«. In: Kristin Platt; Dabag Mihran. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, 37.

⁶³ Halbwachs' These ist die, daß ein in totaler Einsamkeit aufgewachsener Mensch kein Gedächtnis haben könne, da das Gedächtnis den Individuen erst im Verlauf seiner Sozialisation zukommen würde. Zwar habe immer nur der Einzelne ein Gedächtnis, dieses sei aber kollektiv geprägt. Kollektive an sich haben daher kein eigenes Gedächtnis, sie bestimmen jedoch das Gedächtnis ihrer Glieder.

⁶⁴ Jan Assman. »Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne*. A.a.O., 346.

⁶⁵ Siehe als Primärtext hierzu auch: Maurice Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*. In der deutschen Übersetzung erschienen in: H. Maus; Fr. Fürstenberg. (Hrsg.). *Soziologische Texte*. Bd. 34. Berlin, Neuwied 1966.

wobei bestimmte Erinnerungen beziehungslos und also vergessen werden, während andere in neue Beziehungsmuster einrücken und also erinnert werden.⁶⁶

Diejenigen Bestandteile der Vergangenheit, die keinen Bezugsrahmen in der jeweiligen Gegenwart haben, werden vergessen. Das Gedächtnis arbeitet dementsprechend rekonstruktiv⁶⁷, oder, um es mit den Worten Jan Assmanns zu sagen:

Die Vergangenheit vermag sich in ihm nicht als solche zu bewahren. Sie wird fortwährend von den sich wandelnden Bezugsrahmen der fortschreitenden Gegenwart her reorganisiert. Auch das Neue kann immer nur in der Form rekonstruierter Vergangenheit auftreten. Traditionen sind nur gegen Traditionen, Vergangenheit nur gegen Vergangenheit austauschbar. Die Gesellschaft übernimmt nicht neue Ideen und setzt diese an die Stelle ihrer Vergangenheit, sondern sie übernimmt die Vergangenheit anderer als der bisher bestimmenden Gruppen. [...] Das kollektive Gedächtnis operiert daher in beiden Richtungen: zurück und nach vorne.⁶⁸

Betrachten wir nun die soziale Vorgehensweise des Gedächtnisses. In diesem Zusammenhang spricht man auch vom sozialen Gedächtnis oder, wie Halbwachs es genannt hat, vom kollektiven Gedächtnis. Die Vorstellungen und Bilder der Vergangenheit werden in diesem Sinne Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen.

[...] das ›kollektive Gedächtnis‹ einer Gesellschaft ist daher nicht bloß die Summe aller Werte, Normen, Gewohnheiten und Kenntnisse, die fraglos und automatisch überliefert werden, sondern das stets fragwürdige Ergebnis eines permanenten Konfliktes zwischen den sozialen Gruppen, die die Gesellschaft ausmachen, wobei jede Gruppe ihre eigene Vorstellung von der Vergangenheit als Rechtfertigung für ihre gegenwärtige Haltung durchzusetzen versucht.⁶⁹

Hier werden bereits einige Parallelen zur Frage ›Was ist Identität‹ deutlich: Ebenso wie der Prozeß der kollektiven Identitätsbildung sind Gedächtnisprozesse:

- sozial konstruiert und rekonstruktiv,
- der Kontrolle und dem Einfluß von Machtstrukturen unterworfen (siehe obiges Zitat) und
- abhängig von der Erinnerung an Geschichte.

Daß das kollektive Gedächtnis, ebenso wie die kollektive Identität, auch eingebunden ist in kulturelle Zeichen und Symbole und darüber hinaus auch in

⁶⁶ Ibid., 347.

⁶⁷ Halbwachs unterscheidet hierbei noch das *mémoire volontaire* und das *mémoire involuntaire*, also den Typ Gedächtnis, welcher einen Prozeß des Bewußtseins und der Intellektualisierung beinhaltet und den Typ, welcher allgemein verbreitet und vor allem allgegenwärtig ist und daher nicht ins Bewußtsein gerufen werden muß.

⁶⁸ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 42.

⁶⁹ Alessandro Cavalli. »Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. F.a.M. 1991, 204-205.

gewisser Art und Weise verbunden ist mit einer Form der Differenz, zeigen die folgenden Ausführungen Alessandro Cavallis.

In Berufung auf die Ausführungen des Soziologen Georg Simmel berichtet Cavalli von dessen Analyse sozialer Kreise, welche uns auf die weiteren Konstituenten kollektiven Gedächtnisses verweist. Gemäß dieser Analyse steht das moderne Individuum nicht mehr im Zentrum einer Reihe konzentrischer Kreise, die seine soziale Zugehörigkeit bestimmen, sondern wandert beständig zwischen verschiedenen sozialen Kreisen hin und her, die sich überschneiden können, dies aber nicht zwangsläufig müssen und teilweise räumlich so weit voneinander entfernt sein können, daß sie sich nie begegnen.

Das einzelne Individuum teilt somit das kollektive Gedächtnis aller Kreise, denen es angehört oder angehört hat. Darüber hinaus teilt es das Gedächtnis seiner Zeitgenossen und besonders dasjenige der Gleichaltrigen, d.h. derjenigen, die dieselben historischen Konstellationen in denselben Phasen des Lebenszyklus durchlebt haben. Sein historisches Gedächtnis ist somit generationsspezifisch bedingt. Aber auch mit seinen gleichaltrigen Zeitgenossen teilt das Individuum nur Fragmente eines gemeinsamen Gedächtnisses, denn dieselbe Welt und dieselbe Zeit werden an verschiedenen Orten und unter verschiedenen Gesichtspunkten erlebt.⁷⁰

Nach Jan Assmann bilden die Erinnerungen auf diese Weise ein »«unabhängiges System«, dessen Elemente sich gegenseitig stützen und bestimmen, sowohl im Individuum als auch im Rahmen der Gruppe«⁷¹. Das Individuum versteht das Gedächtnis demnach als ein Agglomerat, das sich aus seiner Teilhabe an einer Vielzahl von Gruppengedächtnissen ergibt; die jeweilige Gruppe versteht das Gedächtnis eher als ein Wissensvorrat, den es unter den Mitgliedern der Gruppe zu verteilen gilt.

Diese Feststellung leitet direkt über zu den kulturellen Formungen des kollektiven Gedächtnisses, oder zum kulturellen Gedächtnis:

Das soziale Gedächtnis ist nicht nur das Gedächtnis, das durch Gruppenzugehörigkeit vermittelt wird. Als Individuen, die Lesen und Schreiben gelernt haben, als Fernsehzuschauer, als Kinobesucher, als Touristen in einem uns fremden Land können wir an einem sozialen Gedächtnis teilhaben, das mit unserer Gruppenzugehörigkeit nicht unmittelbar zu tun hat. Wir treten mit diesem Gedächtnis nicht durch Interaktion mit anderen Menschen in Beziehung, sondern durch Benutzung von kodierten Informationen. Man spricht in diesem Zusammenhang vom kulturellen Gedächtnis.⁷²

⁷⁰ Ibid., 205.

⁷¹ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 37.

⁷² Ibid., 207.

2.3.1 KOMMUNIKATIVES UND KULTURELLES GEDÄCHTNIS

In diesem Zusammenhang muß eine Differenzierung des kollektiven bzw. sozialen Gedächtnisses eingeführt werden, die von Jan Assmann getroffen wurde: die des kulturellen und des kommunikativen Gedächtnisses. Hierbei handelt es sich um zwei ›Gedächtnis-Rahmen‹⁷³, die sich in wesentlichen Punkten unterscheiden.⁷⁴

Das kommunikative Gedächtnis umfaßt demnach Erinnerungen, die der Mensch im obigen Sinne mit seinen Zeitgenossen teilt.⁷⁵ Wie zuvor bereits ausgeführt wurde, bedarf es bei der Ausbildung von Erinnerungen – auch persönlicher Erinnerungen – der Kommunikation und Interaktion im Rahmen sozialer Gruppen.

Bezogen auf die Vergangenheit einer Nation beispielsweise wird diese Form des Gedächtnisses in der Alltagskommunikation einer bestimmten Generation (Generationengedächtnis) am Leben erhalten. Es ist abhängig von seinen Trägern und vergeht auch mit ihnen – es stirbt im wahrsten Sinne des Wortes aus.

Das Gedächtnis lebt und erhält sich in der Kommunikation; bricht diese ab, bzw. verschwinden oder ändern sich die Bezugsrahmen der kommunikativen Wirklichkeit, ist Vergessen die Folge. Man erinnert nur, was man kommuniziert und was man in den Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses lokalisieren kann [...].⁷⁶

⁷³ Siehe hierzu in der Folge auch Jan Assmann. »Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne*. A.a.O., 337-355.

⁷⁴ Auch bei Halbwachs finden wir bereits eine Differenzierung in unterschiedliche Formen der Erinnerung. Bei ihm sind die in der Folge zu erklärenden Begriffe der kommunikativen und der kulturellen Erinnerung in etwa gleichzusetzen mit der Unterscheidung in Gedächtnis und Tradition. Siehe hierzu auch Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 64: »Was ihn interessiert, ist der Übergang von lebendiger Erinnerung, ›mémoire vécue‹, in zwei verschiedene Formen der schriftlichen Fixierung, die er ›histoire‹ und ›tradition‹ nennt. Neben der kritischen Sichtung und unparteiischen Archivierung der von der Erinnerung geräumten Bezirke (›histoire‹) gibt es auch das vitale Interesse, den Abdruck einer unweigerlich verblassenden Vergangenheit mit allen Mitteln zu verfestigen und zu bewahren. Statt immer wieder neuer Rekonstruktionen entsteht in diesem Fall eine feste Überlieferung. Diese löst sich aus den kommunikativen Lebensbezügen heraus und wird zu einem kanonischen commemorativen Gehalt.«

⁷⁵ Dieser Umstand veranlaßt Aleida Assmann dazu, das kommunikative Gedächtnis eher dem individuellen, denn dem kollektiven Gedächtnis zuzuordnen, da die subjektive Erfahrungsverarbeitung des Individuums hierbei im Vordergrund stünde. Da aber auch das individuelle Gedächtnis, die subjektiven Erinnerungen eines jeden Einzelnen eingebunden sind in ein implizites Generationengedächtnis, soll die obige Zuordnung zum kollektiven Gedächtnis bestehen bleiben. Während ich also in der Folge das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis unter den Sammelbegriff des kollektiven Gedächtnisses fasse, so unterscheidet Aleida Assmann das individuelle (kommunikative-) oder Kurzzeitgedächtnis einer Generation, das kollektive Gedächtnis als Steigerungsform des Generationsgedächtnisses bzw. das generationenübergreifende soziale Langzeitgedächtnis und das kulturelle Gedächtnis, welches wiederum in einer weiteren Ebene über dem individuellen und dem kollektiven Gedächtnis eine höhere Integration und größere Reichweite in Raum und Zeit erzielt. Siehe hierzu: Aleida Assmann; Ute Frevert. *Geschichtsvergessenheit : Geschichtsversessenheit*. Stuttgart 1999, 21-52.

⁷⁶ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. A.a.O., 8.

Das kommunikative Gedächtnis ist damit Gegenstand der *oral history*, ein Forschungsbereich, welcher an späterer Stelle ausführlicher behandelt werden wird.

Wenn also ein bestimmtes kommunikatives Gedächtnis durch ein anderes ersetzt wird, dann findet dieser Prozeß in der Regel leise und unmerklich statt. Jan Assmann verweist hierbei auf die kritische Zeitschwelle von 40 Jahren⁷⁷, nach denen Mitglieder jener Generation, die ein bedeutsames Ereignis als Erwachsene erlebt hat, aus dem eher zukunftsbezogenen Berufsleben aus- und in das Alter eintreten, in dem die Erinnerung wächst und mit ihr der Wunsch nach Fixierung und Weitergabe. Für die Fragestellung dieser Arbeit bedeutsam verweist Assmann in diesem Kontext auf die Bedeutung des kommunikativen Gedächtnisses für die Erinnerung an die NS-Zeit. Bald wird die Generation ausgestorben sein, die die Greuel des Krieges und Hitlers Verfolgung und Vernichtung von Juden und sogenannten Minderheiten selbst erlebt und erfahren hat und ganz richtig bemerkt Assmann: »Nur wer seine Vergangenheit unablässig erinnert, ist davor bewahrt, sie wiederholen zu müssen.«⁷⁸

Was also geschieht mit den bedeutsamen Ereignissen der Vergangenheit, die es zu erinnern gilt, deren Zeitzugeneration aber mit der Zeit durch eine neue Generation ersetzt wird? Hier kommt Assmanns zweite Kategorie des kollektiven Gedächtnisses zum tragen: die des kulturellen Gedächtnisses. Das kulturelle Gedächtnis ist auf Fixpunkte in der Vergangenheit gerichtet und bewegt sich in der Zeitspanne eben jener 40 Jahre, die Assmann als kritische Schwelle in Bezug auf die Möglichkeit der Aufrechterhaltung des kommunikativen Gedächtnisses bezeichnet.

Das kulturelle Gedächtnis bewegt sich auch nicht im Rahmen des Alltagslebens, sondern bedarf bestimmter Feste, Riten und Zeremonien, um sich in das Gedächtnis der Mitglieder einer Gemeinschaft einprägen zu können. Assmann spricht in diesem Zusammenhang von der »zeremoniellen Kommunikation«, welche die kulturelle Erinnerung »in der ganzen Multimedialität ihrer symbolischen Formen inszeniert«.⁷⁹

In Gesellschaften mit einer schriftlichen Überlieferungspraxis fände dieser Prozeß in Form von kanonischen oder klassischen Grundtexten statt. Diese Form der Mnemotechnik diene der Sicherung und Fortsetzung sozialer Identität jenseits der Grenze des kommunikativen Gedächtnisses. Da, wie eingangs festgehalten, die Erinnerung abhängig ist von den jeweiligen Bezugsrahmen der Gegenwart, muß nach Assmann die Erinnerung an bestimmte Ereignisse der Vergangenheit in kulturelle Mnemotechnik überführt werden, also in

⁷⁷ Grundlegend für die Assmannschen Überlegungen steht das 5. Buch Mose, das sogenannte *Deuteronomium*. In ihm wurde den noch lebenden, alt gewordenen Augenzeugen des Bundesschlusses am Ende ihrer 40-jährigen Wüstenwanderung und ihres Auszuges aus Ägypten eingeschärft, nicht zu vergessen, was sie gesehen und erlebt haben.

⁷⁸ *Ibid.*, 346.

⁷⁹ *Ibid.*, 343.

Formen und Techniken der Codierung, der Speicherung, der Verbreitung oder Zirkulation.

Neben der zeit- und ortsbezogenen Differenz zwischen den kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis gibt es nach Assmann aber noch einen weiteren Aspekt, welcher die Polarität der beiden Formen der kollektiven Erinnerung deutlich mache: den der Partizipationsstruktur. So sei die Teilhabe der Gruppe am kommunikativen im Gegensatz zum kulturellen Gedächtnis diffus. Es gebe hier keine Spezialisten und Experten innerhalb der informellen Überlieferung, auch wenn einige mehr erinnerten als andere, oder ihr Gedächtnis weiter zurückreiche. Jeder gelte als gleich kompetent, da das Wissen, um das es hier geht, gleichsam mit der Alltagskommunikation erworben werde.

Und dennoch: Auch die Organisiertheit und kulturelle Formung und Fixierung des kollektiven Gedächtnisses sei nicht in der Lage, die Vergangenheit ›als solche‹ zu erhalten:

Vergangenheit gerinnt hier vielmehr zu symbolischen Figuren, an die sich die Erinnerung heftet. Die Vätergeschichten, Exodus, Wüstenwanderung, Landnahme, Exil sind etwa solche Erinnerungsfiguren, wie sie in Festen liturgisch begangen werden und wie sie jeweilige Gegenwartssituationen beleuchten. Auch Mythen sind Erinnerungsfiguren: Der Unterschied zwischen Mythos und Geschichte wird hier hinfällig. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern nur erinnerte Geschichte. Man könnte auch sagen, daß im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierte Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.⁸⁰

Die im obigen Zitat enthaltenen Begriffe der Erinnerungsfiguren und des Mythos im Zusammenhang mit dem kulturellen Gedächtnis treten uns hier zum ersten Mal entgegen und werden in der Folge weiter explizit gemacht werden.

Ich komme zunächst zurück auf das Eingangszitat von Jan Assmann, in welchem er die normativen Kräfte des kollektiven Gedächtnisses, die normative Erinnerung, ansprach. Unter dem Titel *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität* hat Jan Assmann nicht nur diesen Aspekt des sozialen Gedächtnisses herausgearbeitet, sondern darüber hinaus auch einen Kriterienkatalog für die kulturelle Geformtheit des kollektiven Gedächtnisses formuliert, der hier zusammengefaßt wiedergegeben wird.⁸¹

Als Ausgangspunkt dient Assmann der bereits angesprochene Aspekt der Zugehörigkeit eines Individuums zu verschiedenen Gruppen innerhalb einer Gemeinschaft. Das heißt, auch gemäß Assmann konstituiert sich das individuelle Gedächtnis wie auch das Bild, das eine bestimmte Gruppe von sich hat,

⁸⁰ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 52.

⁸¹ Jan Assmann. »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. In: Jan Assmann; Tonio Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*. F.a.M. 1988, 9-19.

durch das Bewußtsein einer gemeinsamen Vergangenheit. Das informelle, kommunikative Alltagsgedächtnis aber unterliegt einem beschränkten Zeithorizont und bedarf zum Zwecke einer Konservierung seiner Gedächtnisinhalte einer kulturellen Formung. Hierzu findet sich bei Assmann folgender Anknüpfungspunkt:

Im Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zeremonialisierten Kommunikation lassen sich gänzlich ähnliche Bindungen an Gruppen und Gruppenidentitäten beobachten, wie sie auch das Alltagsgedächtnis kennzeichnen. Wir haben es auch hier mit einer Wissensstruktur zu tun, die wir »identitätskonkret« nennen. Damit meinen wir, daß eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren. In diesem Sinne hat auch die objektivierte Kultur die Struktur eines Gedächtnisses.⁸²

Dieses kulturelle Gedächtnis also ist gebunden an schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung und institutionalisierte Kommunikation wachgehalten wird. Assmann nennt das »Erinnerungsfiguren«. Insgesamt hebt er folgende Merkmale des kulturellen Gedächtnisses hervor:

Identitätskonkretheit: Bei diesem Punkt kommt primär das bisher vernachlässigte Kriterium der Differenz zum tragen. Identitätskonkretheit hebt nämlich vor allem auch jenen Aspekt des kulturellen Gedächtnisses hervor, welcher die Grenze zwischen Zugehörigem und Nicht-Zugehörigem (zum vom kulturellen Gedächtnis gepflegten Wissensvorrat) bezeichnet. Die normative Erinnerung schließt also, wie auch die Ausbildung kollektiver Identitäten generell, die Differenz zur Erinnerung einer jeweils anderen Gruppe notwendigerweise mit ein. Die soziale Gruppe, die sich als Erinnerungsgemeinschaft konstituiert, bewahrt ihre Vergangenheit im wesentlichen unter zwei Gesichtspunkten auf: der Eigenart und der Dauer:

Bei dem Selbstbild, das sie von sich erstellt, wird die Differenz nach außen betont, die nach innen heruntergespielt. Zudem bildet sich »ein Bewußtsein ihrer Identität durch die Zeit hindurch« aus, so daß die erinnerten Fakten stets auf Entsprechungen, Ähnlichkeiten, Kontinuitäten hin ausgewählt und perspektiviert zu werden pflegen. In dem Augenblick, in dem eine Gruppe sich eines entscheidenden Wandels bewußt würde, hörte sie auf, als Gruppe zu bestehen und machte einer neuen Gruppe Platz. Da aber jede Gruppe nach Dauer strebt, tendiert sie dazu, Wandlungen nach Möglichkeit auszublenden und Geschichte als veränderungslose Dauer wahrzunehmen.⁸³

Es wird deutlich, daß der Faktor der Differenz notwendigerweise konnotiert ist mit dem nächsten Punkt Assmanns, nämlich der

⁸² Ibid., 11-12.

⁸³ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. A.a.O., 40.

Rekonstruktivität. Diese Konstituente des kollektiven/kulturellen Gedächtnisses wurde bereits zu Beginn der vorliegenden Betrachtungen zum Gedächtnisbegriff angesprochen. Assmann differenziert diesen Terminus weitergehend folgendermaßen:

Das kulturelle Gedächtnis existiert in zwei Modi: einmal im Modus der Potentialität als Archiv, als Totalhorizont angesammelter Texte, Bilder Handlungsmuster, und zum zweiten im Modus der Aktualität, als der von einer jeweiligen Gegenwart als aktualisierte und perspektivierte Bestand an objektiviertem Sinn.⁸⁴

Das kulturelle Gedächtnis ist somit sowohl auf die Vergangenheit, als auch auf die Zukunft hin gerichtet. Im nächsten Schritt definiert Assmann die

Geformtheit: Assmann geht davon aus, daß die kulturelle Formung zur Konservierung von Gedächtnisinhalten nicht alleine von einem Medium effektiv vollzogen werden kann, sondern daß dafür sowohl sprachliche, bildliche⁸⁵, als auch rituelle Formungen nötig sind – der Unterschied zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis ist demgemäß nicht identisch mit dem Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

Die Parameter der kulturellen Formung kollektiver Gedächtnisinhalte werden nunmehr von ihm weitergehend spezifiziert. So sind noch drei bislang ausgesparte Punkte für ihn von Wichtigkeit, die unter den Termini ›Organisierbarkeit‹, ›Verbindlichkeit‹ und ›Reflexivität‹ organisiert werden.

Organisierbarkeit: Damit ist die spezielle ›Pflege‹ des kulturellen Gedächtnisses gemeint; zum einen durch die »institutionelle Absicherung der Kommunikationssituationen« (z.B. durch Zeremonien) und zum anderen durch die Spezialisierung der Träger des kulturellen Gedächtnisses. Die ›Arbeit‹ am kulturellen Gedächtnis wird somit zur spezialisierten Praxis.

Verbindlichkeit: Unter diesem Punkt spricht Assmann von einer klaren Wertperspektive und einem Relevanzgefälle, welche das normative Selbstbild einer

⁸⁴ Ibid., 13.

⁸⁵ Zur Möglichkeit, durch Texte Gedächtnisinhalte wiederzugeben, zu den Grenzen dieser Gedächtniskunst und wann man in der Erinnerung über den Text hinausgehen muß siehe auch Jean-Philippe Antoine. »Ars memoriae – Rhetorik der Figuren, Rücksicht auf Darstellbarkeit und die Grenzen des Textes«. In: Anselm Haverkamp; Renate Lachmann. (Hrsg.). *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift*. F.a.M. 1991, 53-73. Hier erfahren wir vor allem von der Kunst, Gedächtnisbilder aufzubauen: »Die einschlägigen Regeln sind die Folgenden: Wenn ein Mensch Gegenstand der Erinnerung ist, muß die Person oder was visuell für sie stehen kann, in eine Handlung verwickelt werden, die möglichst gewaltsam, obszön oder lächerlich sein sollte, um besonders eindrücklich zu sein und besser im Gedächtnis zu haften. Soll ein unbelebter Gegenstand im Gedächtnis behalten werden, so muß er von einem menschlichen Akteur benutzt werden, und zwar auf möglichst ungewöhnliche Weise. Folglich nimmt jedes Gedächtnisbild die Form eines *Gemäldes* an, einer dargestellten Geschichte (historia), die nicht nur Dinge und Örtter beinhaltet, sondern auch und immer menschliche Akteure, die mit ihnen und an ihnen handeln.« Und weiter: »Auf diese Weise hat der Aufbau des Gedächtnisbildes das ursprüngliche sprachliche Material durch Bilder ersetzt, deren Bedeutung (»meaning«) oder Geschichte (»story«) den ursprünglichen Inhalt nicht direkt repräsentiert. Man könnte diesen Umweg schematisch wie folgt zusammenfassen: Zu Erinnerndes wird zum Text (1), führt von dort zur Umwandlung des Textes durch Gebrauch von Figuren (2), die zur Konstruktion eines visuellen Bildes führen (3) und zur Anbringung des Bildes an einem Ort (4).« A.a.O., 55; 57.

Gruppe und den jeweiligen kulturellen Wissensvorrat strukturieren. Es gibt wichtige und unwichtige, zentrale und periphere, lokale und interlokale Symbole, je nach der Funktion, die ihnen in der Produktion, Repräsentation und Reproduktion dieses Selbstbildes zukommt.«⁸⁶ Diese Verbindlichkeit des Wissens beinhaltet darüber hinaus zwei Aspekte: zum einen ist sie erziehend, zivilisierend und humanisierend (formativ) und zum anderen handlungsleitend (normativ).

Reflexivität: Das kulturelle Gedächtnis ist sowohl praxis-reflexiv (es deutet die Praxis einer Gruppe durch Sprichwörter, Lebensregeln, usw.), es ist darüber hinaus selbst-reflexiv (es nimmt auf sich selbst Bezug im Sinne von Auslegung, Umdeutung, Kritik, usw.) und es ist Selbstbild-reflexiv, das heißt, es vollzieht eine Selbstthematisierung des Selbstbildes der Gruppe.

Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses 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.⁸⁷

Die Optionen der Formierung des kulturellen Gedächtnisses einer Gruppe, Gesellschaft – oder wie in unserem Fall: einer Nation – sind dabei völlig offen; die obigen Parameter unterschiedlich stark ausgeprägt und gelagert.

Darüber hinaus verweist Assmann auf die unterschiedlichen Funktionen des Erinnerns, also auf die verschiedenen Grundeinstellungen zu Geschichte und Vergangenheit überhaupt. Es mache einen Unterschied, ob man sich erinnere, um nicht von dem Vorbild der Vergangenheit abzuweichen, oder um sie im bereits erwähnten Sinne nicht zu wiederholen.⁸⁸

Die grundsätzliche Offenheit dieser Optionen gibt der Frage nach dem Zusammenhang von Kultur und Gedächtnis ihr kulturtypologisches Interesse. In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar: für sich und für andere. Welche Vergangenheit sie darin sichtbar werden und in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten läßt, sagt etwas aus über das, was sie ist und worauf sie hinauswill.⁸⁹

Die Technik und die Regeln des Überlieferens und das Material des Überlieferten bestimmen demnach nicht nur die Vielfalt dessen, was in Kultur überliefert,

⁸⁶ Jan Assmann. »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«. A.a.O., 14.

⁸⁷ Ibid., 15.

⁸⁸ Lévi-Strauss trifft in diesem Kontext die Unterscheidung zwischen »kalten« und »heißen« Gesellschaften. »Kalte« Gesellschaften leisteten demnach jeglicher Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, erbitterten Widerstand, wohingegen »heiße« Gesellschaften durch ein Bedürfnis nach Veränderung gekennzeichnet seien, was bedeute, daß sie ihre Geschichte nicht nur verinnerlicht, sondern darüber hinaus zum Motor ihrer Entwicklung gemacht hätten. Siehe hierzu auch Lévi-Strauss. *Das wilde Denken*. Frankfurt 1973, 270.

⁸⁹ Ibid., 16.

zum Ausdruck gebracht aber auch verschwiegen wird, sondern auch die Tradition und Kultur einer Gesellschaft selbst.

Nach einer eingehenden Betrachtung der bis hierher aufgeworfenen Verknüpfungen des Gedächtnisses mit Kultur und Geschichte, mit Macht und kulturellen Zeichen und Symbolen und darüber hinaus mit dem Mythos, wird dieser Kulturbegriff uns erneut beschäftigen.

2.3.2 GEDÄCHTNIS UND GESCHICHTE

Das Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte ist nicht nur ein auf komplexe Weise miteinander verschränktes, sondern ebenso wie die Auffassung vom Gedächtnis selbst enormen Wandlungen unterlegen gewesen. Halbwachs ging beispielsweise noch davon aus, daß die Geschichte ein von der Erinnerung unabhängiges Objekt sei. Das Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte ist in den Augen von Halbwachs das einer Abfolge: da, wo die Vergangenheit nicht mehr vom kollektiven Gedächtnis lebender Gruppen in Anspruch genommen wird, wo nicht mehr erinnert wird, setzt die (geschriebene) Geschichte ein, beginnt der Forschungsgegenstand der Historikerinnen und Historiker.

Unter konstruktivistischen Gesichtspunkten wird jedoch vor allem die soziale Bedingtheit der Erkenntnis von Geschichte diskutiert und erforscht. Hier spielen Aspekte der (bewußten oder unbewußten) Selektion, der Interpretation und der Verschleierung von geschichtlichen Ereignissen eine Rolle. Im vorhergehenden Teil wurde bereits herausgestellt, daß für diese Untersuchung die Form von Geschichte interessant ist, die sich in Gestalt des sozialen oder kollektiven Gedächtnisses manifestiert.

Die Bedeutung dieses Gedankengangs für die Fragestellung der Nationsbildung hat John J. Joughin treffend konkretisiert:

The formation of a national culture is dependent upon, and often invokes, a particular version of the past which it would then either reaffirm or deny. With these heterogeneous associations, at the moment of its emergence, nationhood articulates a double movement. Not just a sense of beginning, but also a sense of return and beginning over again.⁹⁰

Diese Definition des Verhältnisses von Gedächtnis (Identität) und Geschichte ähnelt auch der von Adam Michnik, bei dem es heißt: »Die Geschichte, das ist das Gedächtnis, und das Gedächtnis ist jener Raum, auf den wir uns beziehen, wenn wir uns rechtfertigen wollen und einen Sinn in unserem heutigen Engagement sehen wollen.«⁹¹ Deutlich wird hier bereits die Spannweite, die die Beschäftigung mit dem Phänomen Gedächtnis aus historischer Perspektive kennzeichnet.

⁹⁰ John J. Joughin. (ed.). *Shakespeare and National Culture*. Manchester; New York 1997, 1.

⁹¹ Adam Michnik. »Im Schatten des Sokrates : Nationale Identität und moderne Gesellschaft«. In: Michael Jeismann; Henning Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle : Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig 1993, 77.

Einerseits kann das Gedächtnis einzelner Individuen oder auch verschieden großer Gruppen als Geschichte selbst betrachtet und untersucht werden. Dieser Ansatz wird vor allem seit den 60er Jahren und der Entdeckung der *oral history* verfolgt.

Die andere Richtung betrachtet das Gedächtnis als ein historisches Phänomen. Hier wird die soziale Geschichte der Erinnerung untersucht: die Prinzipien der Selektion von Erinnerung und ihre örtlichen, zeitlichen und gruppenspezifischen Varianten: wie wird kulturelle Erinnerung geformt und durch wen?

Peter Burke hält demgemäß folgende Wege der Übertragung und Konservierung kollektiver Gedächtnisinhalte fest: die orale Tradition, schriftliche Berichte (Memoiren, etc.), rituelle Handlungen und bestimmte Orte, auf die Gedächtnisinhalte in Form von geistigen Bildern oder Anspielungen projiziert wurden und an diese erinnern sollen. Burke verweist in diesem Kontext auf den interessanten Aspekt der unterschiedlichen Verweildauer des sozialen Gedächtnisses in den unterschiedlichen Vergangenheiten einzelner Nationen:

Why is there such a sharp contrast in attitudes to the past in different cultures? It is often said that history is written by the victors. It might also be said that history is forgotten by the victors. They can afford to forget, while the losers are unable to accept what happened and are condemned to brood over it, relive it, and reflect how different it might have been. Another explanation might be given in terms of cultural roots. When you have them you can afford to take them for granted but when you lose them you search for them.⁹²

Die Antwort wurde in den vorhergehenden Ausführungen bereits gegeben; erinnern wir uns nur an den Kriterienkatalog Jan Assmanns. Und entsprechend heißt es bei Burke: »It is important to ask the question, who wants whom to remember what, and why? Whose version of the past is recorded and preserved?«⁹³

Doch zurück zum Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte. Über die obige Frage nach der Herangehensweise an das Phänomen des kollektiven Gedächtnisses aus historischer Perspektive hinaus bleibt grundsätzlich zu klären, wie sich die Verbindung zwischen Erinnerung und Erinnertem überhaupt gestaltet. In diesem Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Horst Folkers überaus interessant.⁹⁴ So verweist er zunächst auf den Umstand, daß es die Erinnerung selbst ist, welche die Beziehung zwischen dem Aktuellen und dem Gewesenen überhaupt erst stiftet. Grundsätzlich könne diese Beziehung natürlich von beiden Endpolen aus betrachtet werden: von der Gegenwart aus, die sich

⁹² Peter Burke. »History as Social Memory«. In: Thomas Butler. (ed.). *Memory, History, Culture and the Mind*. Oxford; New York 1989, 106.

⁹³ *Ibid.*, 107.

⁹⁴ Horst Folkers. »Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung«. In: Assmann, Aleida; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. F.a.M. 1991, 363-377.

auf Vergangenes bezieht, oder vom Vergangenen aus, das in der Gegenwart erinnert wird.

Beiden Konzeptionen gemeinsam ist der Gedanke eines Kontinuums zwischen Vergangenen und Gegenwärtigem, das ebensogut vorwärts wie rückwärts durchlaufen werden kann. Aber ein Kontinuum, als das man sich den Verlauf der Zeit von der Vergangenheit zur Gegenwart vorstellen mag, reicht offensichtlich nicht aus, Erinnerung verständlich zu machen. Denn diese ist an den Lauf der Zeit nicht gebunden, vielmehr ist sie freigesetzt, den umgekehrten Weg zur Zeit zu gehen: zurück in die Vergangenheit und auch wiederum mit der Zeit vorwärts zum Vergangenen zum Gegenwärtigen. Erinnerung ist also nicht einfach die Beziehung von Vergangenen und Gegenwärtigem, sie ist vielmehr die Beziehung zwischen zwei Beziehungen: der des Vergangenen zum Gegenwärtigen und der des Gegenwärtigen zum Vergangenen. Wird die erste Beziehung als real vorgestellt, so die letzte als ideell, vom menschlichen Bewußtsein abhängig. Erinnerung ist so ihrem formalen Begriff nach die Einheit von realer, im Zeitablauf geschehener und ideeller, im Bewußtsein vergegenwärtigter Beziehung zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen. [...] Daß ein Vergangenes nicht einfach mit dem Zeitablauf verschwunden, sondern in einer realen oder idealen Weise anwesend ist, das ist offenbar die Hauptbedingung dafür, von Geschichte sprechen zu können. Erinnerung ist das Organon der Geschichte.⁹⁵

Die von Folkers angesprochene Zeitdimension, die für die Bestimmung des Verhältnisses von Gedächtnis und Geschichte von entscheidender Bedeutung ist, läßt sich weiter konkretisieren. So leitet Gebhard Rusch die Bedeutung des ideellen Faktors Zeit in der Bestimmung des Verhältnisses von Erinnerung und Erinnertem von der generellen Konstruktivität menschlicher Erkenntnis ab. Demnach hört die konstruktive Arbeit menschlicher kognitiver Systeme nicht mit der Konstruktion von Dingen, Formen und Farben auf, sondern setzt sich fort in der Konstruktion oder besser: Rekonstruktion von Bewegungsabläufen, Ereignissen und Ereignisketten. Der Konstruktion der Gegenwart bedingt den konstruktiven Charakter der Vergangenheit.

[...] erst für den Beobachter und aufgrund seines Funktionierens treten Ereignisse in Reihenfolgen und in kausaler Verkettung auf; erst für den Beobachter gibt es so etwas wie die Dauer eines Vorganges, die Permanenz von Objekten und die vielfältigen Beziehungen der Bewegungen und Geschwindigkeiten. Erst der Beobachter erzeugt die Zeit als eine Dimension, *in der* sich Bewegungen und Veränderungen vollziehen, und nur aus der Perspektive eines Beobachters macht die Verwendung der Konzepte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Sinn.⁹⁶

Im bekannten Sinne erhält die Vergangenheit somit Identität erst durch die Erinnerung in der Gegenwart und deren Modalitäten. Die Vergangenheit wird in gewissem Sinne variabel, indem sie zum Objekt von Artikulation und Verbalisation – zum Gegenstand von Geschichten wird. Sein Fazit lautet:

⁹⁵ Ibid., 363-64.

⁹⁶ Gebhard Rusch. *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte*. F.a.M. 1987, 390.

Als ein in seiner Beschaffenheit bestimmtes Objekt gibt es die Vergangenheit nicht wie die uns umgebenden Dinge; subjektiv wie intersubjektiv kann sie primär nur in der Form jener als Erinnerungen qualifizierter und elaborierter Vorstellungen bewußt werden und bekannt sein. [...] stets fällt das Wissen von Vergangenen und das Wissen von der und über die Beschaffenheit der Vergangenheit mit den Vorstellungen zusammen, die wir uns in der jeweiligen Gegenwart von und über vergangenen Ereignissen und Vorgängen machen. Und deshalb führt auch die Intersubjektivität von Erinnerungen und der infolgedessen entstehende Eindruck der Objektivität bzw. Realität des Erinnerten niemals über den ideellen und intellektuellen Bereich des Wissens oder der Kenntnis von Vergangenen hinaus. In der ›Objektivität‹ des Vergangenen reflektiert sich vielmehr die Subjektivität einer durch parallele Sozialisation, durch parallele Erlebensverläufe und durch parallele Lebenspraxen kognitiv homogenisierten Gemeinschaft.⁹⁷

Vor dieser Folie wären Gedächtnis und Geschichte identisch und nicht identisch zugleich. Identisch in dem Maße, daß historische Deutungen, wie sie in Erinnerungen vorgenommen werden, selbst historische Ereignisse darstellen. Anders formuliert: »Ereignisse ohne historische Deutungen sind keine historischen Ereignisse.«⁹⁸ Nach Hölscher wird dadurch die Einheit von Deutung und Ereignis nicht aufgehoben, sondern geradezu bestätigt. Eine Auffassung, der Pierre Nora, welcher von einem gegensätzlichen Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte ausgeht, deutlich widerspricht:

Das Gedächtnis ist das Leben: stets wird es von lebendigen Gruppen getragen und ist deshalb ständig in Entwicklung, der Dialektik des Erinnerns und Vergessens offen; [...] Die Geschichte ist die stets problematische und unvollständige Rekonstruktion dessen, was nicht mehr ist. Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in ewiger Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit. Weil das Gedächtnis affektiv und magisch ist, behält es nur die Einzelheiten, welche es bestärken: es nährt sich von unscharfen, vermischten, globalen oder unsteten Erinnerungen, besonderen oder symbolischen, ist zu allen Übertragungen, Ausblendungen, Schnitten oder Projektionen fähig. Die Geschichte fordert, da sie eine intellektuelle, verweltlichende Operation ist, Analyse und kritische Argumentation. Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist die Entzauberung. Das Gedächtnis erwächst einer Gruppe, deren Zusammenhalt es stiftet, [...] ist kollektiv, vielheitlich und doch individualisiert. Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem; so ist sie zum Universalen berufen.⁹⁹

Nora kommt zu der Schlußfolgerung, daß alles, was man Gedächtnis nennt, bereits Geschichte sei. »Alles, was man als Aufschein von Gedächtnis ansieht, ist dessen endgültiges Verschwinden im Feuer der Geschichte. Das Bedürfnis

⁹⁷ Ibid., 413.

⁹⁸ Lucian Hölscher. »Geschichte als ›Erinnerungskultur‹«. In: Platt, Kristin; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, 166.

⁹⁹ Pierre Nora. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. F.a.M. 1998, 13-14.

nach Gedächtnis ist ein Bedürfnis nach Geschichte.«¹⁰⁰ In der Konsequenz bedeute dies aber nicht die zuvor beschriebene Einheit von Deutung und Ereignis, sondern über die gegensätzliche Existenz dieser beiden Phänomene leitet Nora statt dessen sogar die völlige Nichtexistenz des Gedächtnisses ab: »Nur deshalb spricht man soviel vom Gedächtnis, weil es keines mehr gibt.«¹⁰¹

Bereits Marcel Proust, aber auch Maurice Halbwachs und Walter Benjamin haben in diesem Zusammenhang von einer Entzweiung der *mémoire volontaire* und der *mémoire involuntaire* gesprochen. Der erste Gedächtnistyp bezeichnet einen Prozeß des Bewußtseins und der Intellektualisierung und kann nur absichtsvoll aktiviert werden, der zweite dagegen ist derartig allgemein verbreitet, daß er allgegenwärtig ist und nicht erst ins Bewußtsein zurückgerufen werden muß. Eine ähnliche Differenzierung wird uns zu einem späteren Zeitpunkt noch in den Begrifflichkeiten des Monuments und der Lebenswelt begegnen.

Wir wollen uns an dieser Stelle wieder mit dem Gedächtnis als Ort der Erinnerung *an*, der Erkenntnis *von* und des Umgangs *mit* Geschichte befassen und die Frage nach dem identischen oder nicht-identischen Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte zunächst ebenso außen vor lassen, wie die weitere Beleuchtung des Problems, daß Erinnerungsprozesse gleichzeitig selber historische Ereignisse darstellen.

2.3.3 GEDÄCHTNIS UND KULTUR

Zu diesem Zweck möchte ich nunmehr überleiten zum Verhältnis von Gedächtnis und Kultur, welches, wie bereits ausgeführt, an dem Punkt beginnt, wo die Ereignisse der Vergangenheit im kommunikativen Gedächtnis einer Gesellschaft oder Generation nicht mehr am Leben erhalten werden können und zwecks Konservierung einzelner Gedächtnisinhalte der kulturellen Formung bedürfen. Hier setzt nun wiederum auch Pierre Noras Einschätzung von der Nicht-Identität von Gedächtnis und Geschichte an. Diese Nicht-Identität sei ein Phänomen der Moderne und verbunden mit der Tendenz des modernen Menschen, sich von seinen Traditionen zu lösen bzw. in kritischer Distanz zu ihnen zu leben. Die Menschen ›hausten‹ immer weniger in ihrem Gedächtnis und müßten sich daher Orte des Erinnerns selber schaffen.

Die Generationenthese Assmanns, welche den langsamen Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis als ein eher natürliches Phänomen betrachtet, wird hier insofern außer Kraft gesetzt, als daß Nora in Frage stellt, ob das Generationengedächtnis sich überhaupt noch mitteilen will. Gleichgültig, welcher These man nun anhängen mag, beiden gemeinsam ist die Zuwendung zur Kultur als Erinnerungsträger.

Nach Assmann bildet jede Kultur etwas aus, was man ihre konnektive Struktur nennt. Diese konnektive Struktur wirkt in zwei Dimensionen verknüpfend

¹⁰⁰ Ibid., 21.

¹⁰¹ Ibid., 11.

und verbindend: in der Zeitdimension und darüber hinaus in der Sozialdimension. Sie binde Menschen aneinander, schaffe einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsspielraum und stifte Vertrauen und Orientierung.

Dieser Aspekt der Kultur liegt den mythischen und historischen Erzählungen zugrunde. Beide Aspekte: der normative und der narrative, der Aspekt der Weisung und der Aspekt der Erzählung, fundieren Zugehörigkeit oder Identität, ermöglichen dem Einzelnen, »wir« sagen zu können. Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemeinsamen Wissens und Selbstbildnis, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt. Das Grundprinzip jeder konnektiven Struktur ist die Wiederholung.¹⁰²

Zur Herausbildung einer gesellschaftlichen Tradition, zur Selbstvergewisserung in Form einer kollektiven Identität ist der Vergangenheitsbezug in Form von kulturellen Formungen unabdingbar. Damit man sich auf die Vergangenheit beziehen kann, muß sie als solche ins Gedächtnis treten und das über die kommunikative Zirkulation im Kreise von Zeitzeugen hinaus. Assmann setzt dafür zwei Bedingungen fest: die Vergangenheit darf noch nicht völlig verschwunden sein, es müssen also noch Zeugnisse von ihr existieren und diese Zeugnisse müssen eine charakteristische Differenz zur Gegenwart aufweisen, denn erst in der Differenz kann Sinn gestiftet werden. Im kulturellen Gedächtnis erhält die Vergangenheit symbolischen Sinn.

Jene Sinnstiftung erfolge – wir erinnern uns – in Form von Erinnerungsfiguren. Halbwachs sprach in diesem Kontext von Erinnerungsbildern. Assmann zieht den Begriff der Figur vor, da er sich nicht nur auf ikonische, sondern z.B. im obigen Sinne auch auf narrative Formungen bezieht. Diese sogenannten Erinnerungsfiguren entstünden im Zusammenspiel von Begriffen und Erfahrungen und wiesen als charakteristische Merkmale die bereits bekannten und erklärten Bedingungen der Rekonstruktivität, des Gruppenbezugs und des Raum-Zeitbezugs auf.

2.3.3.1 ERINNERUNGSKULTUR

Bevor wir uns den Assmannschen Erinnerungsfiguren eingehender widmen, ist es notwendig, den Terminus der Erinnerungskultur zu betrachten. Hierzu gibt uns Lucian Hölscher eine passende Eingangsformel, wenn er ausführt: »Die Formen kultureller Sinnstiftung, in denen sich eine Gesellschaft ein Bild von ihrer Vergangenheit macht, bilden so etwas wie die kulturelle Matrix dieser Gesellschaft.«¹⁰³ Dieses Phänomen bezeichnet er eben als Erinnerungskultur einer Gesellschaft. Hierin lasse sich der Begriff der Geschichte ganz einfach

¹⁰² Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 16-17.

¹⁰³ Lucian Hölscher. »Geschichte als ›Erinnerungskultur‹«. In: Platt, Kristin; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. A.a.O., 157.

auflösen. Geschichtsschreibung fände dergestalt statt in Form eines kulturellen Konstruktes, an dessen Ausgestaltung verschiedene gesellschaftliche Institutionen mitwirken würden. Diese reichten vom Museum über die Denkmalpflege bis hin zum Theater, zu Festen und Riten.

Aus dem Begriff der Erinnerung heraus lasse sich so eine Topographie der Geschichte entwerfen. Die Gefahr dabei bestünde darin, daß Geschichte in Form einer Erinnerungskultur letztlich immer versuche, überlieferte Deutungen und moralische Wertmaßstäbe festzuschreiben und sich gegen neue Erfahrungen und Deutungen der Vergangenheit zu immunisieren.

Erinnerung verkörpert demnach nichts Konstantes. Die Erinnerung ist nicht nur der Träger des Bewußtseins von zeitlichem Wandel überhaupt, sondern ist ihrerseits wiederum zeitlichem Wandel unterworfen. Erinnerung kann also nicht nur in Vergessenheit geraten, sie kann sich auch im Laufe der Zeit qualitativ verändern. Dieses Phänomen wurde eingangs bereits mit dem Bezug der Erinnerung zu gegenwärtigen Ereignissen und Umständen beschrieben.

Der Begriff Erinnerungskultur evoziert somit auch die Frage nach der Möglichkeit des Erhaltens, Bewahrens und Aktualisierens bestimmter Gedächtnisinhalte:

Die kulturellen Manifestationen der Vergangenheit, Bilder und Begriffe, religiöse Riten und Symbole etc., in denen sich die vergangene Lebenswelt überliefert, bewahren ein Deutungspotential in sich, das jederzeit wieder auf neue Erlebnisse angewandt werden kann. In der kulturellen Erinnerung wird so nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart stets neu gedeutet. Doch die einheitlich konzipierte Geschichte, in der beides getrennt und zugleich gemeinsam zu seinem Recht käme, kann es nicht geben. Erinnernte Vergangenheit und erinnernde Gegenwart löschen sich immer wechselseitig aus.¹⁰⁴

Hier finden wir also noch einmal ganz deutlich die Begründung dafür, warum wir es zu jedem Zeitpunkt und an jedem Ort in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft immer mit Ereignissen zu tun haben, die ihren jeweils eigenen geschichtlichen Deutungshorizont entfalten und warum »die historische Zeit aus der realen Konkurrenz kollektiver Ordnungen und Orientierungen immer wieder aufs neue erst generiert wird«¹⁰⁵.

Eine Erinnerungsgemeinschaft muß sich also gewisser Techniken und Methoden der kulturellen Formung von Erinnerung bedienen, damit die kulturelle Matrix, die Erinnerungskultur dieser Gemeinschaft keine Lücken aufweist und damit die für die Ausbildung einer kollektiven Identität notwendige Sinnstiftung und Selbstvergewisserung dieser Gemeinschaft funktionieren kann.

Ich habe bereits ausgeführt, daß Assmann diese kulturellen Formungen mit dem Begriff der Erinnerungsfigur belegt, wohingegen Halbwachs den Begriff des Erinnerungsbildes bevorzugte. In der mittlerweile recht vielfälti-

¹⁰⁴ Ibid., 162-163.

¹⁰⁵ Ibid., 168.

gen Literatur zum Thema finden sich darüber hinaus noch die Begriffe des Gedächtnisortes oder der Erinnerungslandschaft.

Aufgrund seines Spektrums an kulturellen Formungen innerhalb der Mnemotechnik, bevorzuge ich in der Folge den übergeordneten Begriff des Gedächtnisortes. Das Gedächtnis ist in diesem Sinne nicht nur der Ort der Erinnerung selbst, sondern bildet darüber hinaus in seiner kollektiven Prägung und kulturellen Formung weitere Orte des Gedächtnisses und Gedenkens¹⁰⁶ aus.

Diese Orte können die Form steinerner Monumente, ritueller Handlungen, Textsammlungen, Feiern, Reden, Gemälden oder vielerlei mehr annehmen; gemeinsam bilden sie einen Teil des kulturellen Gedächtnisses einer Nation, stellen sie Orte öffentlicher Erinnerung, Manifestierung und Thematisierung des kollektiven Gedächtnisses dar.

Erinnerungsorte können aus diesem Verständnis heraus auch durch ein Buch oder eine literarische Figur repräsentiert werden. Pierre Nora spricht in diesem Kontext von der notwendigen Verknüpfung von materiellen, funktionalen und symbolischen Faktoren, die den Umgang mit Gedächtnisorten charakterisieren. Ein einfacher Ort, sei er materieller Natur, symbolisch oder funktional, muß zu diesem Zweck mit Sinn versehen werden, so daß:

Auch ein offenbar rein materieller Ort wie ein Archivdepot [...] erst dann ein Gedächtnisort [ist], wenn er mit einer symbolischen Aura umgeben ist. Auch ein rein funktionaler Ort wie ein Schulbuch, ein Testament, ein Kriegsveteranenverein gehört nur dann zu dieser Kategorie, wenn er Gegenstand eines Rituals ist. Auch eine Schweigeminute, die das extremste Beispiel einer symbolischen Bedeutung zu sein scheint, ist materieller Ausschnitt einer Zeiteinheit und dient gleichzeitig dazu, periodisch eine Erinnerung wachzurufen. Stets existieren die drei Aspekte neben- und miteinander.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Gerade auch im Kontext dieser Arbeit ist die Funktion des Erinnerns in Form eines Andenkens oder Gedenkens relevant. Kristin Platt trifft hierfür folgende Begriffsdifferenzierung: »Denn während sich Gedenken als Prozeß einer ritualisierten, festgeschriebenen Äußerung verwirklicht, in Abhängigkeit von Festtagen, Gedenkritualen und Gedenkzeichen, die es auch einem an dem zu gedenkenden Ereignisvorgang Nicht-Beteiligten ermöglicht, an diesem Gedenkkakt teilzuhaben, setzt ein Erinnern eine direkte Beteiligung des Sich-Erinnernden an einer Erfahrung voraus, Erinnern ist abhängig von spezifischen Trägern. Während Gedenken der bewußte Zugriff zu einem Archiv, einem Wissensspeicher ist, zeigt sich Erinnern als außerordentlich komplexer Vorgang der assoziativen Konstruktion einer Synthese verschiedenster Kognitionen: einer Erfahrung des Jetzt, der Konfrontation mit bereits gemachten Erfahrungen und ihren erinnerten Sinndeutungen sowie einer Deutung im Jetzt. Durch ihre spezifische Identität gewinnen Erinnerungszeichen, Zeichen kulturell spezifischer Mnemotechnik, weniger den Charakter von Merkzeichen, sondern von Codes, sie sind Nachweis von Zugehörigkeit; Gedenkzeichen hingegen stehen nicht mehr für die Erinnerung eines Augenblicks, sondern für die Bearbeitung dieser Erinnerung.« In: Kristin Platt; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995, 12. Dazu muß erläutert werden, daß es gerade bei dem Erinnern an die nationalsozialistische Vergangenheit in Deutschland schwierig ist, die Funktion von Erinnerungsorten in ihre die Vergangenheit bearbeitende Funktion und die Evozierung von Zugehörigkeit in den Vordergrund stellende Funktion strikt zu trennen. In diesem Kontext bedeutet Gedenken und Andenken an die Opfer die Bearbeitung jener Vergangenheit und die Schaffung einer neuen Identität gleichermaßen.

¹⁰⁷ Pierre Nora. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. F.a.M. 1998, 32.

Und dennoch sind Gedächtnisorte für Nora nur noch »Überreste« einer ehemals ritualisierten Welt, welche die Gesellschaften der Moderne nunmehr »künstlich und willentlich ausscheidet, aufrichtet, etabliert, konstruiert, dekretiert, unterhält«. So begegnet das Gedächtnis auf der Suche nach sich selbst lediglich »Zeugenberge[n] eines anderen Zeitalters, Ewigkeitsillusionen«. ¹⁰⁸

Für Nora, der von einem auseinandergefallenen Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte ausgeht, können Gedächtnisorte nicht die obig beschriebene Funktion der Konservierung von Gedächtnisinhalten haben. Das Beziehungsgeflecht zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Geschichte und Gedächtnis wird auf diese Weise für zufällig erklärt, so daß Gedächtnisorte »weder politische Überzeugungen noch leidenschaftliche Teilnahme mehr ausdrücken«, selbst wenn in ihnen »noch etwas von symbolischem Leben pocht«. Erinnerungsorte sind somit nicht mehr Teil des kulturellen Gedächtnisses einer Nation, sondern verkommen zu Abbildern des Vergessens: »Man feiert nicht mehr die Nation, sondern studiert ihre Feierstunden.« ¹⁰⁹

Gerade vor der Folie der deutschen Erinnerungskultur in BRD und DDR wird dieser Einwand virulent werden: Der Bruch mit der Vergangenheit, der Verweis auf die Stunde Null und der anvisierte Neuanfang nach 1945 in bewußter Abgrenzung zum Vergangenen läßt den Erinnerungsorten dieser Zeit eine besondere Bedeutung zukommen. Dennoch läßt die Definition Noras, die zwar den bedeutsamen Unterschied zwischen einer religiös motivierten und einer säkularisierten Erinnerungskultur aufzeigt, meines Erachtens ein signifikantes Defizit im Bereich der kulturellen und politischen Ausgestaltung von Erinnerungskulturen erkennen.

Das diskursive Aushandeln von Gedächtnisinhalten, das streiten um die Vergangenheit und dessen ästhetischer Niederschlag in Form von Veranstaltungen, Werken etc. wird der starren Kategorisierung Noras und dessen Bezeichnung der Gedächtnisorte als Ewigkeitsillusionen nicht gerecht. Daher würde ich vielmehr eine Einschätzung teilen, wie sie Peter Reichel gibt, wenn er hervorhebt, daß Erinnerungsorte heutzutage in der Hauptsache die prozessuale Dimension der Erinnerung selbst zum Thema haben, also »das Nebeneinander und Gegeneinander von Vergessen und Verdrängen, Wiedererinnern, Verfälschen und Umdeuten, mit einem Wort: das Problem der Vergegenwärtigung dieser Vergangenheit und nicht mehr nur das Vergangene allein.« ¹¹⁰

In diesem Kontext ist es auch wichtig, darauf hinzuweisen, daß sich in der Beachtung von Manifestationen kollektiver Erinnerung gleichzeitig ein Perspektivenwechsel hinsichtlich der Definition von Geschichte an sich vollzieht, welcher Geschichte nicht mehr nur als Geschichte der Mächtigen und Herrschenden und deren Erinnerungskonzept in den Vordergrund stellt (wenngleich Erinnerungsorte auch gerade der Fundierung dieser Erinnerungskonzepte dienen

¹⁰⁸ Ibid., 19.

¹⁰⁹ Ibid., 21.

¹¹⁰ Peter Reichel. *Politik mit der Erinnerung*. München; Wien 1995, 33.

können, wie wir weiter unten sehen werden), sondern alltagsgeschichtliche-, individuelle- und Gruppenperspektiven mit berücksichtigt. In der weiteren Beschäftigung mit Geschichte und Mentalitäten wird dieser Aspekt in der Folge dieser Arbeit eingehender betrachtet werden.

In den Aufsätzen des Essaybandes »Kultur als Lebenswelt und Monument« von Aleida Assmann und Dietrich Harth wird dieser Unterschied, bezogen auf Erinnerungs- bzw. Gedächtnisorte multiperspektivisch und aufschlußreich weitergehend beleuchtet.

Grundsätzlich wird hier von Aleida Assmann ein Unterschied gemacht zwischen zwei in jeder Kultur nebeneinander bestehenden ›Welten‹: der ›unscheinbaren‹ Welt des Alltäglichen, welche als Hintergrund dient und der ›scheinbaren‹ Welt der auf Dauer, Bedeutung und Erinnerung angelegten Zeichen, welche vor der Folie des Alltäglichen existiert.

Diese Einteilung führt weiterhin zur Unterscheidung von ›festen‹ und ›flüssigen‹ Kulturelementen, wobei die flüssigen diejenigen sind, welche über Generationen hinweg als gemeinsamer Besitz bewahrt werden. Fest und flüssig stellen ihrerseits die Grenzwerte dar, die das Spannungsfeld bestimmten, in welchem Kultur sich grundsätzlich konstituiert und sich kulturelles Leben bewegt, denn: »Sie wären mit anderen Worten die logischen Orientierungspunkte, auf die hin der kulturelle Prozeß in der einen oder anderen Richtung seine Konsequenz und Dynamik entfaltet.«¹¹¹ Diese beiden Seiten der Kultur werden von Assmann mit den Stichworten ›Lebenswelt‹ und ›Monument‹ belegt.

In jeder Kultur gibt es Festeres und Flüssigeres – das, was der Tag hervorbringt und wieder verzehrt, und das, was über Generationen hinweg als gemeinsamer Besitz bewahrt wird oder zumindest dazu bestimmt ist. Es liegt nahe, das Flüssigere dem Alltag, das Festere dem Festtag zuzuordnen. Die Sprache des Alltags ist eine Sprache der Nähe, die uns mit den Zeitgenossen verbindet, die des Festtags ist eine Sprache der Distanz, die uns mit den Vorfahren verbindet. In dem Maße, wie er die Sprache des Alltags und seiner Zeitgenossen beherrscht, ist der Mensch Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft, in dem Maße, wie er die Sprache des Festtags und seiner Vorfahren beherrscht, ist er Teilnehmer einer Kulturgemeinschaft. Diese doppelte Kompetenz ist das Ergebnis zweier getrennter Lernprozesse: der Sozialisation, die ihn in die Symbolsprache des Alltags, und der Enkulturation, die ihn in die Symbolsprache des Festtags einführt.¹¹²

Diese Differenzierung wird in einer späteren Veröffentlichung von Rudolf Vierhaus nicht vorgenommen. Für ihn subsumieren sich flüssige wie feste Kulturelemente unter dem Begriff der Lebenswelt.

¹¹¹ Siehe hierzu auch ihren Aufsatz »Fest und flüssig: Anmerkungen zu einer Denkfigur«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. F.a.M. 1991, 181-199; hier: 182.

¹¹² Aleida Assmann. »Kultur als Lebenswelt und Monument«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. A.a.O., 11.

Mit dem Begriff ›Lebenswelt‹ ist die – mehr oder weniger deutlich – wahrgenommene Wirklichkeit gemeint, in der soziale Gruppen und Individuen sich verhalten und durch ihr Denken und Handeln wiederum Wirklichkeit produzieren. Dazu gehört alles, was Sinnzusammenhänge herstellt und Kontinuität stiftet: die Objektivationen des Geistes in Sprache und Symbolen, in Werken und Institutionen, aber auch die Weisen und Formen des Schaffens, die Verhaltensweisen und Lebensstile, die Weltdeutungen und Leitvorstellungen.¹¹³

Würde also Assmann in ihrem obigen Band vertreten, das Lebenswelt und Monument die beiden Komponenten einer übergeordneten Instanz darstellten, nämlich die der Kultur, so ist für Vierhaus der Begriff der Lebenswelt mit dem der Kultur identisch.

Lebenswelt ist gesellschaftlich konstituierte, kulturell ausgeformte, symbolisch ge deutete Wirklichkeit. Sie ist nicht statisch, sondern dem Wandel durch äußere Einwirkungen und innere Entwicklungen unterworfen. Sie kann sich erweitern oder erstarren, sie kann aufbrechen oder zerstört werden: sie ist geschichtlich. Der Mensch, der in eine bestimmte Lebenswelt hineingeboren und von ihr geprägt wurde, kann sie verlassen oder aus ihr vertrieben werden und in andere Lebenswelten eintreten und dabei von jener Bleibendes mitnehmen, das gleichwohl nicht dasselbe bleibt. Er kann in verschiedenen Lebenswelten gleichzeitig leben: in der Welt der Familie und des Ortes, in der Bildungs- und Arbeitswelt. Sie konditionieren in unterschiedlicher Weise seine Erfahrungen, bestimmen sein Verhalten, sein Denken, konstituieren seine Biographie.¹¹⁴

Für die Gesamtheit dieser lebensweltlichen Wirklichkeitserfahrungen, -gestaltungen und symbolischen -deutungen, für die Kommunikationsformen, Produktionsweisen und Machtverhältnisse bietet sich, laut Vierhaus, der Begriff Kultur an.¹¹⁵

Diese kompakte und prägnante Definition könnte als erstes Resümee fungieren. Und dennoch: wenn das Individuum bei Vierhaus doch auch ein gestaltendes ist, wieso wird dann die Erfahrung des Menschen *konditioniert*, sein Verhalten und Denken *bestimmt* und seine Biographie *konstituiert*? Zwar konstatiert Vierhaus eine »dialektische Interaktion von sozialer Wirklichkeit, den Vorstellungen, die die in ihr Lebenden von ihr haben, und ihrem Handeln auf Grund dieser Vorstellungen«¹¹⁶, doch vernachlässigt er meines Erachtens die im kommenden Kapitel noch zu erörternde historische Dimension dieses Prozesses. Zwar fordert auch er die Ergänzung der strukturgeschichtlichen und makro-historischen Analyse durch die Rekonstruktion des ›alltäglichen‹ Lebens von Einzelnen und Gruppen und ihres von Tradition, Erfahrung und

¹¹³ Rudolf Vierhaus. »Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten : Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung«. In: Hartmut Lehmann. (Hrsg.). *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*. Göttingen 1995, 13-14.

¹¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹¹⁵ Siehe *ibid.*, 16.

¹¹⁶ *Ibid.*, 17.

Wissen geprägten Bewußtseins, aus dem heraus sie handeln, und dennoch vermag er nicht weitergehend zu differenzieren, wird das, ›was der Tag hervorbringt‹ und das, ›was vom Tag übrig bleibt‹ im Konzept der Lebenswelt verschmolzen.

Die angesprochene Differenz in der Begriffsdefinition soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden. Vierhaus' Ausführungen schärfen vielmehr den Blick für die noch zu untersuchenden Phänomene der Geschichte und Kultur und sollen von daher als Hintergrundfolie für weitere Differenzierungsprozesse angesehen werden. Hierfür bietet sich die Zweiteilung in lebensweltliche und monumentale Bereiche einer übergeordneten Kultur nicht nur an, sondern fügt sich, wie sich am Ende dieses Kapitels zeigen wird, auch nahtlos in das kulturwissenschaftliche Gerüst und in die den weiteren Ausführungen zugrunde liegende Theorie ein. So sind die beiden Kategorien der Lebenswelt und des Monuments auch bezogen auf den Rahmen der Identität und Nationsbildung, jeweils für sich genommen und vor allem aber auch in ihrem Zusammenspiel, äußerst relevant und werden auch gleichermaßen Beachtung finden. Jens Kulenkampff verweist in jenem Essayband von Assmann und Harth auf diese Verquickung, wenn es bei ihm heißt:

Es versteht sich ferner von selbst, daß Kulturerscheinungen verschiedenster Art den Charakter und die Stellung des Monuments haben und entsprechende Funktionen im Haushalt einer Kollektivpsyche erfüllen können, daß sie aber ebensogut in ganz anderen Rollen als der einer geregelten Erinnerung Teil komplexer Lebenspraxen sein können.¹¹⁷

Generell aber habe das Monument den Charakter des Steinernen und diene in der Regel immer der Ausbildung, Stabilisierung oder Verstärkung des kollektiven Wir-Gefühls einer Gruppe. Das wiederum schließe die Teilhabe an kollektiven Verdrängungen und Bewältigungsmechanismen der Schattenseiten aller Vergangenheit mit ein. Dies verleitet ihn zu dem Schluß, daß daher »[...] das öffentliche Monument zur Schönfärberei [neigt], denn von seiner psychischen Funktion her gesehen, kann es eigentlich nur an Personen und Ereignisse erinnern, die als Objekte des Stolzes gelten und die darum [...] eine positive Idee unseres Selbst zu erzeugen imstande sind«¹¹⁸.

Dieser These kann im Zusammenhang mit dem Erinnern an die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts natürlich nur heftig widersprochen werden, auch wenn die Vermutung, daß es um die Vermittlung eines positiven Selbstbildes geht, auch in diesem Kontext durchaus richtig ist. Dieser Effekt kann jedoch eben auch durch das Erinnern an Ereignisse stattfinden, die alles andere als Objekte des Stolzes sind, sondern gerade durch die Abgrenzung von den durch sie in Erinnerung gerufenen kulturellen Gedächtnisinhalten eine positive Idee

¹¹⁷ Jens Kulenkampff. »Notiz über die Begriffe ›Monument‹ und ›Lebenswelt‹«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. A.a.O., 32.

¹¹⁸ *Ibid.*, 28.

des jeweiligen Selbst in Form eines postulierten Neuanfangs erzeugen. Roland Posner hat im gleichen Band aus einer anderen Perspektive heraus ebenfalls auf die Verbindungen von Lebenswelt und Monument hingewiesen und betont hier noch einmal die rekonstruktive Vorgehensweise des Gedächtnisses:

Aufgrund ihrer physischen Haltbarkeit überleben manche Monumente die Kodes, die ihre Signifikate bestimmen. Eine Gesellschaft, die Sinn in ihren Monumenten finden will, muß also deren Kodes rekonstruieren, deren Signifikate feststellen und deren Botschaften im Rahmen der neuen Lebenswelt in neue Texte übersetzen. Auf diese Weise kann es in jeder Lebenswelt auf der Grundlage der von den Monumenten verkörperten alten Kodes zu neuen Semiosen kommen. Die Monumente einer Gesellschaft sind somit, ebenso wie ihre Rituale, ihre Gattungsformen und ihre Kodes, Träger eines kollektiven Gedächtnisses, das entsprechend den Erfordernissen der Anpassung an wechselnde Lebensbedingungen immer neu aktiviert werden kann.¹¹⁹

Diese Herangehensweise beschäftigt sich also über die bisherige Betrachtungszeitspanne hinaus mit der Möglichkeit, daß Gedächtnisorte, die zur Konservierung gewisser Gedächtnisinhalte geschaffen wurden, wiederum im Laufe der Zeit ihre sinnstiftende Funktion verlieren können und das dann das gleiche Prozedere innerhalb des kollektiven Gedächtnisses stattfindet wie beim Übergang vom kommunikativen zum kulturellen Gedächtnis: alte Gedächtnisinhalte werden mit neuem Sinn versehen, um Informationen der jeweiligen Kultur zu speichern und in einen Sinnzusammenhang zu stellen, der die Identität dieser Kultur aufrecht erhält.¹²⁰

Da in diesem Verfahren der »Textformulierung, Ritualisierung, Gattungsbildung, Grammatikalisierung und Monumentalisierung« Informationen nicht nur gespeichert, sondern eben auch gefiltert werden, bezeichnet Posner das kulturelle Gedächtnis nicht nur als Speichermechanismus, sondern auch als Selektionsapparat, als »philologisch gesprochen ein *dictionnaire raisonné*, biologisch eine Überlebensmaschine«¹²¹. Posner stellt schließlich die interessante Frage, um wessen Überleben es denn dabei gehe: Um das der Kodes, also der

¹¹⁹ Roland Posner. »Kultur als Zeichensystem. Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. A.a.O., 67.

¹²⁰ Pierre Nora beschäftigt ein ähnliches Phänomen: »Denn wenn auch die grundlegende Existenzberechtigung eines Gedächtnisortes darin liegt, die Zeit anzuhalten, der Arbeit des Vergessens Einhalt zu gebieten, einen bestimmten Stand der Dinge festzuhalten, den Tod unsterblich zu machen, dem Immateriellen greifbare Formen zu geben – allein im Gold liegt das Gedächtnis des Geldes –, um das Höchstmaß an Sinn in einem Mindestmaß von Zeichen einzuschließen, so ist doch klar, daß die Gedächtnisorte, und das macht sie interessant, nur von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose leben, vom unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen und dem unvorhersehbaren Emporspriessen ihrer Verzweigung«. Pierre Nora. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Fa.M. 1998, 33.

¹²¹ Ibid. Eine auf die Speicherfunktion von Produkten des kulturellen Gedächtnisses abzielende Definition eben desselben finden wir beispielsweise bei Thomas Butler. Von einer individuellen oder kollektiven Konstitution des Erinnerungsprozesses abgelöst, spekuliert dieser temperamentvoll über die Vorstellung des Gedächtnisses in Form eines universellen Welt-Gedächtnisses, das alles jemals Dagewesene in sich vereint und gleichsam in allen Ausdrucksformen der Zivilisation »Monumente« dieses Weltgedächtnisses verortet sehen will: »For Mem-

Mentalität, um das der Texte, also der Zivilisation, um das der Zeichenbenutzer, also einer Gesellschaft, oder einfach um die Fortexistenz der Gene? Sicherlich kann und soll an dieser Stelle keine Antwort auf diese Frage gefunden werden und offensichtlich liegt eine mögliche Antwort wie nicht selten ›in der Mitte‹, zwischen den gegebenen Optionen.

Dennoch: spätestens seit Nietzsche wissen wir, daß der Mensch, der nicht vergessen kann, elend zugrunde geht¹²² und daß wir ohne Geschichte unseren Halt verlieren;¹²³ der selektive Zugriff auf Geschehenes also beinhaltet immer auch ein gewisses Machtpotential, so daß man der Frage Posners die Variante des Überlebens von Machtstrukturen anfügen könnte. Das kollektive Gedächtnis ist immer ein politisch instrumentalisiertes Gedächtnis und dient damit auch dem Aushandeln von Machtverhältnissen.

ory is not only what we personally experience, refine and retail (our ›core‹), but also what we inherit from preceding generations, and pass on to the next. A truly global concept of Memory might include everything that ever happened – was ever seen, heard, said, felt, touched, smelled by every human being who ever lived, as well as by all other sensate beings, since animals also have memory. [...] In the realm of art, can we not say that speech, music, poetry are always memory events, and that when we speak we include the imprint of all the speech we have made in a lifetime, plus the speech experience of all those who have spoken our language before us? [...] It also seems apparent that not only speech, but every artistic event, its creation and reception, involves Memory«. Thomas Butler. »Memory: A Mixed Blessing«. In: ders. (ed.). *Memory, History, Culture and the Mind*. Oxford; New York 1989, 13. Eine die rein speichernde Funktion kultureller Monumente durchbrechende und dennoch stark auf die subjektgebundenen semantischen Operationen wie die des Nachdenkens und Erinnerens abzielende Beschäftigung mit dem Verhältnis von Gedächtnis und Sprache bzw. Vertextung finden wir bei S. J. Schmidt, welcher die »[...] individuell wie sozial bedeutsame Funktion von ›Vertextung‹ nicht darin [sieht], unsere Erinnerung durch Objektivierung zu verstetigen und zeitübergreifend verfügbar zu machen, sondern wohl eher darin, mit ihrer Hilfe die Komplexität unserer Wirklichkeitskonstruktion zu steigern und dadurch auch komplexer handeln zu können«. S. J. Schmidt. »Gedächtnis – Erzählen – Identität«. In: Aleida Assmann; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. F.a.M. 1991, 391. Diese Definition hat wiederum Anknüpfungspunkte zur Einschätzung des Gedächtnisses als Selektionsapparat bzw. Überlebensmaschine, von welcher aus diese weitergehenden Überlegungen begannen.

¹²² Siehe hierzu auch: Friedrich Nietzsche. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben : Der Unzeitgemäßen Betrachtungen zweites Stück*. Leipzig 1934. »Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Tier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuern, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zuletzt zugrunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Kultur.« Ibid., 3-4. Eine prosaische Bearbeitung dieses Faktums liefert beispielhaft die Erzählung *Das unerbittliche Gedächtnis* von Jorge Luis Borges, welche von dem Mann erzählt, der nicht vergessen konnte und schließlich an der Last seines undifferenzierten Wissens zusammenbrach. Jorge Luis Borges. *Erzählungen*. Bd. 1. Hamburg 1981, 173-181.

¹²³ Hierzu heißt es bei Nietzsche: »[...] erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen: aber auch in einem Übermaße von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen.« Friedrich Nietzsche. A.a.O., 6.

2.3.4 GEDÄCHTNIS UND MACHT

In ihrer Auseinandersetzung mit der Lehre Emile Durkheims wendet Mary Douglas diesen Aspekt des kollektiven Gedächtnisses auf den gerade auch für diese Arbeit wichtigen Bereich der Steuerung kollektiver Gedächtnisprozesse in sozialen Gemeinschaften an. Wurde bisher dargelegt, was das soziale Gedächtnis beinhaltet und welche Mechanismen in ihm wirksam werden, so wurde die Möglichkeit der äußeren Beeinflussung und des sich bewußten Bedienens dieser Mechanismen für individuelle oder Gruppeninteressen vorerst ausgespart. Diesem Untersuchungsfeld wollen wir uns nunmehr zuwenden.

»Der Kampf des Menschen gegen die Macht ist Kampf des Gedächtnisses gegen das Vergessen«, schrieb Milan Kundera in seinem *Buch vom Lachen und Vergessen*.¹²⁴ Genauso wie das sich Erinnern und das Vergessen keine grundsätzlich gegensätzlichen Prozesse sind, sondern das Vergessen vielmehr ein Bestandteil des Erinnern selbst ist und bekanntermaßen nicht nur negative, sondern eben durchaus auch positive, heilsame Wirkungen haben kann, genauso müssen politische Machtentfaltung und -erhaltung und das kollektive Gedächtnis keine Gegensatzpaare sein.

Das kollektive Gedächtnis kann zwar zur Mobilisierung von Macht eingesetzt werden, es kann gleichzeitig aber auch Mittel der Aufklärung und Zurückweisung von Macht sein. Wir beschäftigen uns in der Folge zunächst mit den Verquickungen von Macht und Gedächtnis generell – unerheblich von welcher Seite sie aktiviert werden.

Wenn wir zuvor gerade nochmals festgestellt haben, daß das kulturelle Gedächtnis nicht nur Speicherfunktion besitzt, sondern aufgrund seiner Verortung *in* und Verquickung *mit* der Gegenwart immer auch selektiv wirksam wird, dann entsteht das Problem, was es mit der Aussparungen gewisser Ereignisse, mit dem gewollten Vergessen oder dem Umdeuten von Bedeutsamkeiten für die Gegenwart auf sich hat. Sicherlich verweist Douglas zu Recht darauf hin, daß das Nachdenken über diese Frage in denselben selektiven Kategorien stattfindet wie die zu untersuchenden Phänomene des kollektiven Gedächtnisses selbst¹²⁵ (und indiziert damit eine Problematik mit offensichtlichen Parallelen zur Sprachphilosophie). Dennoch lassen sich im wahrsten Sinne des Wortes Rekonstruktionen wagen, indem man die Mechanismen von (in unserem Falle)

¹²⁴ Milan Kundera. *Das Buch vom Lachen und Vergessen*. Fa.M. 1980, 7.

¹²⁵ Mary Douglas. *Wie Institutionen denken*. Fa.M. 1991, 114: »Das kollektive Gedächtnis ist ein Speichersystem für die Sozialordnung. Darüber nachzudenken heißt, über die Bedingungen unseres eigenen Denkens nachzudenken. Wir können die logischen Operationen nachzeichnen, aber es ist äußerst schwierig, kritisch über sie zu reflektieren. Benutzen wir einen ausreichenden Satz kollektiver Kategorien, auf die die logischen Operationen angewandt werden? Sind es die für unsere Fragen richtigen Kategorien? Was bedeutet überhaupt die Richtigkeit von Kategorien? Und einmal abgesehen von den Kategorien, die wir in unsere Analyse aufgenommen haben, was ist denn mit denen, die wir auslassen? Und was ist mit den Gesellschaftsordnungen, die existieren könnten, aber tatsächlich nicht verwirklicht worden sind? Wir haben keine Möglichkeit, diese Fragen auf direktem Wege anzugehen.«

Nationen und Nationsbildungen, also kollektiven Identitäten zu denen des kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses in Relation setzt. Mary Douglas hat diesen Schritt anhand von Institutionen vollzogen und kommt zu dem Ergebnis, daß:

Jede Institution, die ihre Gestalt bewahren will, [...] Legitimität erlangen [muß], indem sie sich in Natur und Vernunft verankert. Dann bietet sie ihren Mitgliedern eine Reihe von Analogien, mit denen sie die Welt erkunden sowie die Natürlichkeit und Vernünftigkeit der institutionellen Regeln rechtfertigen können; auf diese Weise vermag sie eine beständige und identifizierbare Form zu erlangen und zu bewahren. [...] Jede Institution beginnt daraufhin, das Gedächtnis ihrer Mitglieder zu steuern. Sie veranlaßt sie, Erfahrungen, die nicht mit ihren Bildern übereinstimmen, zu vergessen, und führt ihnen Dinge vor Augen, die das von ihr gestützte Weltbild untermauern. Sie liefert die Kategorien, in denen sie denken, setzt den Rahmen für ihr Selbstbild und legt Identitäten fest. Doch das ist noch nicht genug. Sie muß darüber hinaus auch das soziale Gebäude abstützen, indem sie die Grundsätze der Gerechtigkeit heiligt.¹²⁶

Es ist offensichtlich, daß diese Sichtweise nicht gänzlich mit derjenigen einhergeht, die zu Beginn dieser Arbeit in der Betrachtung von der Herausbildung kollektiver Identitäten postuliert wurde, da sie dem Faktor des Diskursiven in ihrer Entstehung zu wenig Bedeutung beimißt. Dennoch hatten wir auch an jener Stelle schon festgestellt, daß Identität ein Konstrukt ist, welche eine machterhaltende Funktion ausüben kann und daß man sich zur weiteren Rekonstruktion von Identität den Institutionen und Diskursen der Macht zuwenden und deren Strategien durchleuchten müßte.

Wie sich hier gezeigt hat, muß dieser Schritt insbesondere bei der Betrachtung und Einschätzung der eigenen Vergangenheit innerhalb von sozialen Gebilden einsetzen, und so sind es eben auch die Gedächtnisorte, die das Gedächtnis von Mitgliedern einer Gemeinschaft zu lenken vermögen und die von den Inhabern der Macht bewußt eingesetzt werden können, Identitäten der einen oder anderen Art zum Zwecke ihrer Machterhaltung zu etablieren.

In diesem Sinne wären Gedächtnisorte im doppelten Sinne kulturelle Zeichen: Zum einen sagten sie etwas aus über die historische Zeit und das Thema, dem sie gewidmet sind, zum anderen dokumentierten sie die Rezeptions- und Deutungsgeschichte eines Ereignisses oder einer bestimmten historischen Zeitspanne. Peter Reichel spricht in diesem Kontext von »pflegerischen und unpfleglichen Umgangsformen« in der öffentlichen Auseinandersetzung mit Gedächtnisorten.

Denkmalsetzung und feierliches Erinnerungsritual, Zerstörung und Veränderung von Denkmälern und Gedenkstätten sind demnach ein wichtiger Bereich symbolischer Politik und der durch sie maßgeblich mitgestalteten pluralistischen Erinnerungskultur. Deren Akteure wollen teils gruppenspezifische, teils gruppenübergreifende

¹²⁶ Ibid., 181.

Geschichtsbilder festschreiben und möchten den Erinnerungsdiskurs entweder zentralisieren oder gerade dezentralisieren und lokalhistorisch fixieren. Insofern sie also unterschiedliche Strategien anwenden, Interessen und Ziele verfolgen, sagen die von ihnen errichteten Denkmäler wenig aus über das Ereignis oder die Personen, die vergegenwärtigt werden sollen, sondern mehr über die Motive und Geschichtsbilder der Denkmalssetzer.¹²⁷

Demselben Zweck im Kontext von Erinnern und Macht kann aber auch noch eine andere Erscheinung der Erinnerungskultur dienen: der Mythos. Wenn wir uns zuvor mit der Frage beschäftigt haben, in wieweit die Prozesse des kulturellen Gedächtnisses durch Machtstrategien beeinflusst werden können, so beschäftigen wir uns bei dem Stichwort Mythos wiederum mit den Folgen, die von der Fixierung einer selektiv rekonstruierten Vergangenheit gemäß ihrer sinnstiftenden Funktion in Bezug auf die Gegenwart und Zukunft einer Gemeinschaft ausgehen können.

Jan Assmann gibt uns folgende Definition des Begriffes Mythos: »Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird, ist Mythos, völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist.«¹²⁸ Und weiter: »Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um sich über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.«¹²⁹

Wir erinnern uns: In der Berufung auf Halbwachs' Unterscheidung von Gedächtnis und Tradition unterschied Assmann zwischen dem biographischen (kommunikativen) und dem fundierenden (kulturellen) Gedächtnis. Der Mythos nun liegt nicht nur im Bereich des kulturellen Gedächtnisses, kann also nicht allein mit der immer neuen Rekonstruktion von Vergangenem erklärt werden, sondern beinhaltet darüber hinaus den Faktor der Festschreibung.

Bezogen auf Gesellschaften hatte sich Assmann in der Beschäftigung mit deren Umgang mit der eigenen Geschichte die Kategorisierung von Lévi-Strauss zu eigen gemacht, welche kalte und warme Gesellschaften unterschied. Während die kalten Gesellschaften dafür sorgten, daß ein Eindringen der Geschichte in ihre Struktur unmöglich wird, machten heiße Gesellschaften ihre Geschichte zum Motor ihrer Entwicklung. Was bedeutet das nun in Bezug auf den Mythos. Auch hier läßt sich nach Assmann ein Unterschied ausmachen, nämlich:

Der Unterschied, auf den es mir ankommt, liegt darin, ob es sich dabei um »absolute« oder »historische« Vergangenheit handelt. Im Falle der absoluten Vergangenheit [...] also jener anderen Zeit, zu der die fortschreitende Gegenwart in immer gleicher Distanz bleibt und die eher eine Art Ewigkeit – die Australier sagen: »Traumzeit«

¹²⁷ Peter Reichel. *Politik mit der Erinnerung*. A.a.O., 33.

¹²⁸ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, 76.

¹²⁹ Ibid.

– ist, fundiert der Mythos das Weltbild und Wirklichkeitsverständnis der »kalten« Gesellschaft. Die Vergegenwärtigung dieser Vergangenheit geschieht im Modus der zyklischen Wiederholung. Im Falle der historischen Vergangenheit fundiert der Mythos das Selbstbild einer »heißen« Gesellschaft, die ihr geschichtliches Werden – »son devenir historique« – verinnerlicht hat. Man kann diesen Unterschied nicht treffender kennzeichnen als Eliade das getan hat: an die Stelle einer Semiotisierung des Kosmos tritt die Semiotisierung der Geschichte.¹³⁰

Die heiße Erinnerung ist es, auf die es uns in unserem Kontext ankommt, und die aus dem Bezug auf Vergangenes nicht nur identitätsstiftend und -bildend wirkt, sondern darüber hinaus auch noch Anhaltspunkte für Hoffnungen birgt und zukünftige Handlungsziele mitformuliert. Diese Erinnerung also wird Mythos genannt. An dieser Stelle trifft Assmann aber dahingehend noch eine weitere Begriffsdifferenzierung, daß die Funktion des Mythos im obigen Sinne sowohl fundierend, als aber auch kontrapräsentisch sein könne.

Kontrapräsentisch bedeute die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in Form eines Verlustempfindens. Das Verlorengegangene einer schöneren und größeren Vergangenheit wird hervorgehoben und der Bruch zwischen gestern und heute bewußtgemacht und als unüberwindbar dargestellt. Grundsätzlich gebe es aber auch Mischformen der mythisch geformten Erinnerung. Grundsätzlich könne jeder fundierende Mythos auch in einen kontrapräsentischen umschlagen:

Die Charakterisierung *fundierend* und *kontrapräsentisch* kommt daher nicht dem Mythos als solchem zu, sondern vielmehr der selbstbildformenden und handlungsleitenden Bedeutung, die er für eine Gegenwart hat, der orientierenden Kraft, die er für eine Gruppe in einer bestimmten Situation besitzt. Diese Kraft wollen wir »Mythomotorik« nennen.¹³¹

Die Mythomotorik einer Gesellschaft wiederum ist Teil ihrer Erinnerungskultur und bestimmt diese entscheidend mit. Assmann präsentiert dafür das Beispiel des Staates Israel, welcher die geschichtliche Tatsache der Vernichtung des europäischen Judentums unter der Bezeichnung Holocaust zur fundierenden Geschichte, zum Mythos werden ließ, aus welchem Israel einen wichtigen Teil seiner Legitimierung und Orientierung beziehe und welcher in Form von Gedenkveranstaltungen, Denkmälern, etc. zur Mythomotorik dieses Staates gehöre.

Bereits Aby Warburgs Programm der Mnemosyne zielte neben der bewußt machenden auch schon ansatzweise auf die rettende Erinnerung. Zu diesem Zweck errichtete er im Laufe seines Lebens ein kulturwissenschaftliches Institut, die sogenannte ›Bibliothek Warburg‹, über deren Eingangstür das Wort *Mnemosyne*¹³² in die Wand gesetzt war.

¹³⁰ Ibid., 78.

¹³¹ Ibid., 80.

¹³² Nach Edgar Wind sei diese Setzung im doppelten Sinne zu verstehen gewesen: »als Aufforderung an den Forscher, sich darauf zu besinnen, daß er, indem er Werke der Vergangenheit

Jede Gesellschaft, jede Erinnerungsgemeinschaft also, greift bereits Dagewesenes auf und deutet es gegebenenfalls um bzw. neu. Auch der Mythos sollte nach Warburg in diesem Sinne besonnen genutzt werden und damit gleichsam die Zukunft der Gesellschaft gestalten.

Ob nun also wie bei Warburg Vergangenheit zur lebendigen Geschichte wird, da sie durch vielfältige Kontinuitäten in die Gegenwart hineinwirkt, oder ob die lebendige Geschichte die Gegenwart darstellt – als Grundannahme bleibt bestehen, daß die Vergangenheit nicht schlechthin abgeschlossen und Gegenstand von Archivierung ist, sondern auf mannigfache Weise mit Gegenwart und Zukunft verquickt ist.

Abschließend sollen in diesem Kontext noch zwei weitere Schlagworte untersucht werden, welche die moralische Funktion des Erinnerungsprozesses beleuchten. Tzvetan Todorov beschäftigt sich in seinem Artikel »Vom guten und schlechten Gebrauch der Geschichte« mit der Frage, wie man die Geschichte des Nationalsozialismus und anderer Völkermorde dieses Jahrhunderts als Erfahrung im Hier und Heute nutzen kann und wem das Erinnern schadet oder auch nutzt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Bewertung des an sich neutralen Gedächtnisses als Instrument, welches »sowohl für ein edles Bemühen als auch für schwärzeste Ziele dienstbar gemacht werden kann«¹³³. Er konstatiert, daß nicht jeder Gebrauch des Gedächtnisses gut ist, es im Gegenteil manchmal auch zu Mißbrauch kommen kann.

Bei der Beantwortung der folgerichtig gestellten Frage nach der Identifizierung mißbräuchlichen Umgangs mit der Erinnerung besitzen die Begriffe der »Banalisierung« und der »Sakralisierung« entsprechende Relevanz.

Sakralisierung ist nicht gleichzusetzen mit dem Herausarbeiten der Besonderheit eines Ereignisses. Will man die Besonderheit herausarbeiten, muß man es zu anderen Ereignissen ins Verhältnis setzen (um seine historische Singularität zu benennen); die Sakralisierung hingegen fordert, daß man das Ereignis isoliert, in einem eigenen Raum aufbewahrt, damit ihm nichts nahe kommen kann.¹³⁴

Bezogen auf geschichtliche Ereignisse und deren öffentliche Thematisierung bedeute das, daß man verhindere, aus dem Einzelfall der Vergangenheit eine generelle Lehre für die Zukunft zu ziehen, beides in Verbindung zu setzen. Und die Banalisierung? »Die entgegengesetzte Gefahr, die der Banalisierung, besteht nun darin, die Vergangenheit auf die Gegenwart zu übertragen, die eine

deutet, Erbgutverwalter der in ihnen niedergelegten Erfahrungen ist – zugleich aber der Hinweis auf diese Erfahrung selbst als einen Gegenstand der Forschung, d.h. als Aufforderung, die Funktionsweise des sozialen Gedächtnisses an Hand des historischen Materials zu untersuchen.« Edgar Wind. »Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft«. In: *Dieter Wuttke; Carl Georg Heise. (Hrsg.). Aby M. Warburg : Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. 2. Aufl. Baden Baden 1980, 407.

¹³³ Tzvetan Todorov. »Wider Banalisierung und Sakralisierung : Vom guten und schlechten Gebrauch der Geschichte«. In: *Le Monde diplomatique*. April 2001 (Beilage der tageszeitung vom 12.04.2001), 14.

¹³⁴ Ibid.

simpel und einfach mit der anderen gleichzusetzen – was im Effekt bedeutet, daß man beide verkennt.«¹³⁵ In der Verhinderung der fälschlichen Verwendung der Vergangenheit aus der einen oder anderen Richtung setze der Prozeß der Erinnernsarbeit an

[...] und zwar so, daß man nicht unter Berufung auf eine wie auch immer geartete Kontingenz oder Ähnlichkeit von einem besonderen Fall auf den nächsten schließt, sondern vom Besonderen auf das Universelle: auf das Prinzip der Gerechtigkeit, auf eine moralische Regel, auf ein politisches Ideal – Rückschlüsse also, welche sich mit Hilfe rationaler Argumente überprüfen und kritisieren lassen. Auf diese Weise wird die Vergangenheit weder bis zum Überdruß wiedergekaut noch in universellen Analogien strapaziert, sondern in ihrer Beispielhaftigkeit gelesen. Die Lehre, die man daraus zieht, muß ihre Legitimation aus sich selbst schöpfen, nicht daraus, daß sie von einer Erinnerung herrührt, die mir heilig ist; der Gebrauch des Gedächtnisses ist dann gut, wenn er einer gerechten Sache dient, nicht, wenn er lediglich meine Interessen fördert.¹³⁶

Zur Vervollständigung dieses moralischen Appells muß noch die Frage geklärt werden, wie für diesen Zweck des Einsatzes von Erinnerung an die Geschichte die Kategorie Gerechtigkeit zu definieren ist. Todorov beruft sich dabei als Ausgangsbasis für Gerechtigkeit auf die Forderung nach Gleichheit und auf die Anerkennung der Menschenwürde. So dürfe beispielsweise kein Rückbezug auf Vergangenheit ein Vorgehen nach der Regel ›zweierlei Maß‹ verursachen oder, bezogen auf die Menschenwürde, die Legalisierung von Folter in der Gegenwart rechtfertigen.

Als Fazit bleibt der Rückgriff auf die Vergangenheit, auf ein »identitätsstiftendes Ensemble aus Leistungen und Leiden«¹³⁷, als unvermeidlicher, wenn auch nicht erschöpfender Bestandteil von Identität. Die Nutzbarmachung der Vergangenheit in der Gegenwart hat aber Grenzen: Todorov plädiert für den Einsatz ethischer und rechtlicher Prinzipien in der Beurteilung gegenwärtiger Ereignisse und nicht für den alleinigen Verweis auf die Vergangenheit, welche uns entweder banal oder sakral daherkomme.

Um an dieser Stelle zu einer dezidierten Einschätzung der Frage kommen zu können, welche gesellschaftlichen Zusammenhänge und Prozesse durch das Wachhalten der Erinnerung befördert bzw. blockiert werden können, müssen sicherlich weitergehende Betrachtungen darüber angestellt werden, was die Gesamtheit der Erinnerungskultur beinhaltet.

Wenn wir uns in diesem Kapitel also mit dem Gedächtnis und dabei insbesondere mit dem kulturellen Gedächtnis einer Gesellschaft beschäftigt haben, so werden die folgenden Kapitel der Tatsache gerecht, daß zu einer Erinnerungskultur im weitergehenden Sinne nicht nur die kulturelle Formung und Fixierung kollektiver Gedächtnisinhalte in Form von Gedächtnisorten zählt,

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid.

sondern darüber hinaus selbstverständlich auch die Leistungen einer nationalen Geschichtswissenschaft sowie literarische, dramatische, bildkünstlerische und filmische Werke und deren Rezeption.

Erst auf diese Weise kann eine nationale Erinnerungskultur gesamtheitlich verstanden werden: als Handlungsfeld für die politisch-ästhetischer Arbeit am Selbst- und Geschichtsbild des Kollektivs; als Ort der Diskussion um die eigenen Identität und das Verhältnis zu den jeweils ›anderen‹, die das Erinnern genauso mit einschließt, wie das Vergessen und durch die die Vergangenheit in permanenter Beziehung zur Gegenwart gesetzt wird.

2.4 GESCHICHTE UND GESCHICHTSBEWUSSTSEIN

Warum die Auseinandersetzung mit der Geschichte im Kontext der Erinnerung von großer Bedeutung ist, wurde in den vorhergehenden Unterkapiteln bereits deutlich gemacht. Was aber genau verstehen wir gegenwärtig unter Geschichte, wie läßt sich dieser Terminus fassen? Die Antwort auf diese Frage übersteigt in ihrer Komplexität beinahe den menschlichen Horizont. Letztendlich zeichnen sich jedoch zwei Prozesse ab, die gemeinsam durch den verbindenden Akt des Erinnerns das Phänomen Geschichte in ihren Grundzügen zu erklären vermögen: Zum einen haben wir die Abfolge des menschlichen Handelns und zum anderen das, was hinter diesem Handeln steht. Dieses ›Dahinter‹ ist dafür verantwortlich, daß die Vergangenheit kein im Fortgang der Zeit natürlich anfallendes Produkt von Ereignissen ist.

Die Schwierigkeit ist es, das Verhältnis zwischen beiden Prozessen zu definieren, um die Gesamterscheinung genauer bezeichnen zu können. Was dem bloßen Lauf der Dinge Bedeutung verleiht, was die Vergangenheit zum Leben erweckt, was Sinn stiftet, was aber eben auch den Mythos der Geschichte selbst in viele Geschichte zerfallen läßt, ist das menschliche Geschichtsbewußtsein selbst. Weitere Ausführungen hierzu finden sich unter anderem bei Michael Salewski. Dieser rät an, den Begriff des Geschichtsbewußtseins durch den des ›Historischen Selbstverständnisses‹ zu ersetzen, da der Begriff ›Bewußtsein‹ durch die »schwere Last der Philosophie seit Kant und Hegel behaftet ist«¹³⁸ und man von dieser Last nicht abstrahieren könne. Die vorliegende Arbeit wird jedoch genau diesen Schritt versuchen und die beiden Begrifflichkeiten, ungeachtet erkenntnistheoretischer Differenzen parallel zueinander und als den gleichen Inhalt bezeichnende Termini verwenden. Was aber genau macht dieses hinter der Konstruktion von Geschichte stehendes, dieses Bewußtsein oder Selbstverständnis der eigenen Geschichte aus?

Bisher haben wir nur festgestellt, daß menschliches kollektives Handeln im Bewußtsein der eigenen Geschichte stattfindet und diese zur gleichen Zeit aber

¹³⁸ Michael Salewski. »Nationalbewußtsein und historisches Selbstverständnis oder: Gibt es neue Wege historischen Erkennens?«. In: Oswald Hauser. (Hrsg.). *Geschichte und Geschichtsbewußtsein*. Göttingen; Zürich 1981, 26.

auch produziert. Und obwohl das jetzige Handeln eine Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit und eine Einarbeitung dieses Geschichtsbildes in die Konstruktion des Selbstbildes voraussetzt, erlangt auch dieses Handeln wiederum erst in der zukünftigen Rekonstruktion ihren jeweiligen Sinn. Michael Salewski führt den semantischen Rahmen dieses Phänomens für uns weiter aus. Er konstatiert folgende fünf Punkte:

1. Historisches Selbstverständnis hat es zu allen historischen Zeiten und in allen historischen Räumen gegeben und wird es immer geben; es ist dem Geschichtlichen wesentlich.
2. Politisches, religiöses, gesellschaftliches, ökonomisches, kulturelles Handeln im weitesten Sinn wird notwendigerweise vom historischen Selbstverständnis mitbestimmt.
3. Historisches Selbstverständnis speist sich nicht in erster Linie aus wissenschaftlichen Quellen, es ist un- und vorwissenschaftlich, geprägt durch Vor-Urteile, Meinungen, Ideologien, Suggestionen, psychologischen Mechanismen.
4. Jedes Zeugnis aus der Vergangenheit, das historische Selbstverständnis bewußt formuliert, drückt es nicht unmittelbar aus.
5. Historisches Selbstverständnis ist wesentlich unbewußt und insofern vom historischen Bewußtsein qualitativ unterschieden.¹³⁹

Ich kann Salewski in allen Punkten, bis auf den letzten zustimmen. Die Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins und Handelns ist ganz entscheidend von der Geschichte mitgeprägt. Natürlich lassen sich individuelle Gedächtnisprozesse nicht eins zu eins auf kollektive Prozesse übertragen, aber von der Grundidee her ist die Vergangenheit eines einzelnen Menschen und der Umgang mit dieser Vergangenheit in der Gegenwart für diesen einzelnen Menschen ebenso entscheidend, wie die Vergangenheit einer Nation und der kollektive Umgang mit ihr für eben diese Nation selbst.

Natürlich ist dieser Zustand nicht ein vollkommen bewußter und doch beschäftigen wir uns ja gerade in dieser Arbeit mit den Strategien und Prozessen, die dieses historische Selbstverständnis bewußt machen (erinnern), bewußt halten (kulturell formen) und bewußt einsetzen (in der Konstruktion eines nationalen Bewußtseins wirksam werden lassen).

Darüber hinaus erscheint mir die Frage danach bedeutsam, ob innerhalb einer nationalen Geschichte Ereignisse stattfinden, die die persönliche Vergangenheit einer Vielzahl von Individuen auf die gleiche Art und Weise prägen. In diesem Fall nämlich vermischen sich individuelle und kollektive Geschichten; die individuelle Erinnerung formt die kollektive und umgekehrt. Auch dies stellt einen Prozeß der permanenten Bewußtmachung dar, welcher darüber hinaus im Idealfall auch noch eine kritische Geschichtsbetrachtung dergestalt evoziert, wie bereits Nietzsche sie in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* wie folgt skizziert:

¹³⁹ Ibid.

Hier wird es deutlich wie notwendig der Mensch neben der monumentalistischen und antiquarischen Art, die Vergangenheit zu betrachten, oft genug eine dritte Art nötig hat, die kritische: und zwar auch diese wiederum im Dienste des Lebens. Er muß die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, daß er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert, und endlich verurteilt; jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden – denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen die menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen.¹⁴⁰

Ein solches Ereignis, eine Vergangenheit, »die wert ist, verurteilt zu werden«, stellt im deutschen Kontext und im zeitlichen Rahmen dieser Arbeit der Zweite Weltkrieg und die nationalsozialistische Herrschaft dar, welche bis heute als nationales Trauma in die Nationsentwicklung, die Identität der Deutschen mit hineinwirken.

Dieser Umstand ging mit einem beispiellosen Ausmaß an nationalem Vergessen und Verdrängen, mit einer generellen Abwendung von der Geschichte einher. Inquiriert und verurteilt wurde nur halbherzig, zerbrochen und aufgelöst wurde der Umgang mit der Geschichte und weniger die Vergangenheit selbst. Dabei hatten die Deutschen bis dahin die Verknüpfung von Geschichte und Nation nahezu verinnerlicht:

Die Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins ist unlösbar mit der Geschichte des historischen Denkens verknüpft, und in der Geschichte der Historiographie spiegeln sich Wesen und Prinzip historischen Selbstverständnisses. [...] seitdem ist allgemein bekannt, wie eng das Werden des deutschen Nationalstaats auf der einen, die Entwicklung des historischen Denkens auf der anderen Seite in der deutschen Geschichte zusammengehören, und es machte für lange Jahrzehnte die Besonderheit der deutschen Geschichtswissenschaft aus, daß sie über diesen Zusammenhang tiefer und genauer nachdachte, als dies in der Historiographie anderer Länder zu finden war. Erst nach 1945 begannen die deutschen Historiker jenen – freilich nicht allein existierenden – »Sonderweg« historischen Denkens zu verlassen, der im Ausland immer zugleich auf Bewunderung und Skepsis gestoßen ist.¹⁴¹

Salewski verweist hier nicht nur auf einen ganz speziellen Umgang der deutschen Geschichte mit sich selbst, sondern auch auf eben jenen Bruch mit dieser Geschichte. Hatten zuvor gerade noch deutsche Philosophen an der Eroberung der Geschichte unter dem Schlagwort Historismus mitgewirkt, so kann man die Nachkriegsgeschichte Deutschlands nahezu als geschichtslos bezeichnen. In der Ausformung und geschichtlichen Fundierung der beiden deutschen Staaten fand im Anschluß dann eine mentalitätsgeschichtlich und politisch unterschiedlich verlaufene Geschichtsrekonstruktion statt, von deren Verlauf im

¹⁴⁰ Friedrich Nietzsche. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben : Der Unzeitgemäßen Betrachtungen zweites Stück*. Leipzig 1934, 24.

¹⁴¹ Michael Salewski. »Nationalbewußtsein und historisches Selbstverständnis oder: Gibt es neue Wege historischen Erkennens?«. A.a.O., 124.

dritten Kapitel zu lesen sein wird. Schon an dieser Stelle jedoch können die übrigen Punkte Salewskis positiv durch die vorhergehenden Ausführungen dieser Arbeit bestätigt werden: Bereits bezogen auf die Herausbildung nationaler Identitäten wurde im ersten Kapitel festgestellt, daß jegliches gesellschaftliches Handeln von historischen Prämissen beeinflußt ist, welche durch den Akt der Erinnerung Einfluß ausüben auf gegenwärtige politische und kulturelle Entscheidungen und Handlungen. Darüber hinaus hatten wir die Bedeutung von Ideen, Meinungen, Empfindungen, Mentalitäten und kollektiven Vorstellungen hervorgehoben, welche es zur Rekonstruktion kollektiver Identitäten zu erforschen gilt und welche gemeinsam mit den Parametern Geschichtsbewußtsein, Politik, Wissenschaft und Kultur in einer Melange nationale Identitäten beeinflussen.

Die Anrufung einer gemeinsamen Geschichte allein produziert also noch keine kollektive Identität. Strenggenommen haben wir es im obigen Sinne ja auch nicht mit einer gemeinsamen Geschichte, sondern mit vielen Einzelerfahrungen zu tun, die sich voneinander unterscheiden und erst in der Rekonstruktion in der Gegenwart zu etwas gemeinsamen verschmelzen. Daher muß nach der Charakterisierung von Identität als Konstrukt, von Nation als ›vorgestellter Gemeinschaft‹, auch der Konstruktcharakter von Geschichte und Geschichtsbewußtsein als eine der Konstituenten nationaler Identitäten an dieser Stelle noch einmal hervorgehoben werden:

Zunächst läßt sich hierzu sagen, daß die Grundzüge der Konstruktion des kollektiven Gedächtnisses nahezu identisch sind mit denen, wie sie in der Geschichtswissenschaft zu finden sind. Auch die Geschichte ist den Menschen nicht naturgegeben; sie bewahrt sich nicht von selbst und taucht auch nicht von alleine im Bewußtsein der Menschen auf. Sie ist vielmehr permanenter Gegenstand von Rekonstruktionsprozessen und Neuerarbeitungen. Damit wird sie – ebenso wie das kollektive Gedächtnis – zu einem gesellschaftlichen Produkt der Gegenwart. Was bedeutet das aber für die kollektive Identitätsbildung? Hierzu Bernard Lepetit und Jacques Revel:

Da es sich um Modalitäten des kollektiven Bewußtseins handelt, sind diese Wahrheiten (der Vergangenheit – also das Geschichtsbewußtsein) nützlich für die soziale Gemeinschaft, die sich damit ausstattet und die ihre Identität mit deren Hilfe definiert. Diese Wahrheiten verändern sich mit dem sozialen Ganzen. Wir müssen begreifen: Die Gegenwart trägt die Last des gesamten Zeitbogens. Die Zukunft ist nicht etwas, das auf uns zukommt, sondern das, worauf wir mit unseren augenblicklichen Ressourcen zugehen. Von der Vergangenheit bleibt nur das bestehen, was wir mit einem Sinn versehen.¹⁴²

Auch hier findet sich also dieselbe Dialektik, die zuvor bereits bei der Geschichtskonstruktion selbst ihre Anwendung fand. Ebenso wie das Konstru-

¹⁴² Bernard Lepetit; Jacques Revel: »Experiment gegen Willkür«. In: Matthias Middel; Steffen Sammler. (Hrsg.). *Alles Gewordene hat Geschichte : Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929–1992*. Leipzig 1994, 350.

ieren von Geschichte wieder Geschichte produziert, ist auch das Bewußtsein von Geschichte gleichsam Gegenwartsbewußtsein und umgekehrt.

Identität ist nicht möglich ohne Verankerung in der Geschichte. Geschichte ist damit in den Augen Karl Christs existentiell. In Abgrenzung zur modernen Gesellschaft, die geschichtslos auf die Verwirklichung ihrer Wünsche in der Gegenwart bedacht ist und Vergangenes als Last empfindet, welche das heutige, allenfalls auf die Zukunft gerichtete Streben nach Eudämonie stört, betont Christ die Bedeutung von Zugehörigkeiten des einzelnen zu einer bestimmten Gesellschaft, einer Weltanschauung¹⁴³, Religion und eben auch Geschichte:

Geschichte hat einen langen Atem. Verdrängte und preisgegebene Geschichte können sich Geltung verschaffen, oft um einen hohen Preis und sei es um den der Krankengeschichte des einzelnen wie der Gesellschaft. Gefestigt in sich ruhend und zugleich vital aber sind gesellschaftliche Organismen wie der einzelne Mensch nur dort, wo sie die Balance finden zwischen Zukunftsorientierung und -verantwortung, Gegenwartsgestaltung und Geschichtsbewußtsein. Für jede Person wie für jede soziale, ethnische oder religiöse Gruppe gilt, daß nur die Berücksichtigung der Geschichte Identität vermittelt.¹⁴⁴

Entscheidend an dieser Stelle ist die Betonung des Fixpunktes aller Überlegungen zur Bedeutung der Geschichte für die Identität eines Individuums oder einer gesellschaftlichen Gruppe in der Gegenwart. Die Berücksichtigung der Geschichte vermittelt Identität, nicht die Geschichte selbst.¹⁴⁵ Hier schließt sich der Bogen zu Nietzsche, mit dessen zitierten Ausführungen bzgl. der verschiedenen Arten des Umgangs mit der Geschichte und deren Konsequenzen für die Träger von Geschichte – also uns Menschen. Ebenso, wie es seines Erachtens zu gewissen Zeiten notwendig sei, mit der Vergangenheit zu brechen, da ihr

¹⁴³ Im ersten Band seines Werkes *Theorie des kommunikativen Handelns* (F.a.M. 1981) hat Habermas darüber hinaus auf die Verstrickung von Kommunikation, Weltanschauung und gesellschaftlicher Identität verwiesen. Dort heißt es: »Aber Weltbilder sind nicht nur konstitutiv für Verständigungsprozesse, sondern auch für die Vergesellschaftung der Individuen. Weltbilder erfüllen eine identitätsbildende und -sichernde Funktion, indem sie die Individuen mit einem Kernbestand von Grundbegriffen und Grundannahmen versorgen, die nicht revidiert werden können, ohne die Identität der Einzelnen wie der sozialen Gruppe zu affizieren«. Ibid., 100. In diesem Kontext spricht Habermas auch von »identitätsverbürgendem Wissen«, zu welchem in unserem Kontext eben auch ein bestimmtes Wissen von der eigenen Geschichte zählt.

¹⁴⁴ Karl Christ. *Geschichte und Existenz*. Berlin 1991, 22.

¹⁴⁵ Siehe zu diesem Konflikt bezogen auf individuelle Identität auch beispielhaft Hermann Lübbe und seinen Aufsatz »Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie«. In: Odo Marquard und Karlheinz Stierle. (Hrsg.). *Identität*. München 1979. Lübbe vertritt die Ansicht, daß allein die Historie die Identität eines Subjektes determiniert: »Die Identität von Subjekten läßt sich also deswegen vollständig nur über deren Geschichten vergegenwärtigen, weil diese Identität in ihrer synchronen Präsenz stets mehr erhält als das, was aus gegenwärtigen Bedingungen verständlich gemacht werden könnte. Anders formuliert: das, was einer ist, verdankt sich nicht der Persistenz seines Willens, es zu sein. Identität ist kein Handlungsergebnis. Es ist das Resultat einer Geschichte, das heißt der Selbsterhaltung und Entwicklung eines Subjekts unter Bedingungen, die sich zur Raison seines jeweiligen Willens zufällig verhalten. Eben deswegen ist das Subjekt im Verhältnis zu der Geschichte, durch die es seine Identität hat, auch nicht deren Handlungsobjekt, sondern lediglich das Referenzsubjekt der Erzählung dieser Geschichte. Ibid., 280.

die Übel und Schwächen des Menschen inhärent seien, könne der Umgang mit Geschichte doch auch lebenserhaltend und dem Leben dienlich sein:

Dies sind die Dienste, welche die Historie dem Leben zu leisten vermag; jeder Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöten eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit, bald als monumentalistische, bald als antiquarische, bald als kritische Historie: aber nicht wie eine Schar von reinen, dem Leben nur zusehenden Denkern, nicht wie wissensgierige, durch Wissen allein zu befriedigende, einzelne, denen Vermehrung der Erkenntnis das Ziel selbst ist, sondern immer nur zum Zweck des Lebens und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Lebens.¹⁴⁶

Diese existentielle Funktion von Geschichte und dem Umgang mit ihr führt Christ noch weiter aus. Er betont die existentielle Dimension der Geschichte und weist auf die damit einhergehende »Erweiterung des menschlichen Erfahrungsraumes« hin. Weiter heißt es:

Geschichte bietet zweitens Einsicht in die Möglichkeiten, Bindungen und Grenzen des Menschen; sie kann zu einem historisch-rationalen und damit konkreten Verständnis der Bedingungen menschlicher Existenz führen. Geschichte schärft drittens das Bewußtsein für die Zusammenhänge der Situation des einzelnen hier und heute. Sie führt zu einem historischen Verständnis der Gegenwart.¹⁴⁷

Trotz der Herausarbeitung und Betonung der identitätsprägenden Funktion von Geschichte muß aber noch einmal festgehalten werden, daß Geschichte allein noch keine Identität im Zuge ihrer bloßen Existenz und im Wandel ihres unabhängig vonstatten gehenden Wandels produziert, sondern die Auseinandersetzung mit Geschichte in der Gegenwart das identitätsstiftende Moment ausmacht. Demgemäß heißt es auch bei Peter Wagner:

Die Beschwörung von ›gemeinsamer Geschichte‹ beispielsweise in Theorien nationaler Identität, ist eine Vorgehensweise, die immer in der jeweiligen Gegenwart vorgenommen wird, die diese mit Blick auf die Schaffung von Gemeinsamkeiten bearbeitet. Diese Vorgehensweise mag durchaus ›funktionieren‹ in dem Sinne, daß der Gedanke von Zusammengehörigkeit und Nähe von unterschiedlichen Menschen in der Gegenwart geschaffen wird. Aber es ist nicht die Vergangenheit in der Form ›gemeinsamer Geschichte‹, die diese Wirkung produziert, sondern die gegenwärtige Interaktion zwischen denjenigen, die vorschlagen, die Vergangenheit als etwas Geteiltes anzusehen, und denjenigen, die sich davon überzeugen lassen und diese Repräsentation für ihre eigenen Orientierungen in der sozialen Welt annehmen.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Friedrich Nietzsche. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben : Der Unzeitgemäßen Betrachtungen zweites Stück*. A.a.O., 26.

¹⁴⁷ Karl Christ. *Geschichte und Existenz*. A.a.O., 23.

¹⁴⁸ Peter Wagner. »Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität«. In: Aleida Assman; Heidrun Friese. (Hrsg.). *Identitäten : Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. F.a.M. 1998, 69-70.

Die angesprochene Schaffung eines Solidaritätsgefühls innerhalb einer Gemeinschaft durch die Anrufung und Fixierung einer geteilten Vergangenheit in Form von Erinnerungsorten wurde bereits diskutiert. Nach Salewski dienen diese Feiern, Rituale, musealen Darstellungen usw. der Hervorholung des historischen Selbstverständnisses an die Oberfläche des Bewußtseins. Sie riefen entweder Erhebung und Stolz oder Betroffenheit und Scham hervor und vermittelten in der Beobachtung dieser Reaktionen ein relativ unverfälschtes Bild vom jeweiligen Selbstverständnis der eigenen Vergangenheit gegenüber.

[...] so läßt sich die Einsicht gewinnen, daß historisches Selbstverständnis immer zugleich modernes politisches Denken ist. Es ist, wie man heute zu sagen pflegt, von »gesellschaftspolitischer Relevanz«. Es steht daher nicht allein im belieben der Historiker, die sich damit beschäftigen, es handelt sich nicht um esoterische Glasperlenspiele. Der enge Zusammenhang zwischen historischem Selbstverständnis und aktueller Politik wird in der deutschen Geschichte des späten 19. Jahrhunderts überaus deutlich [...].¹⁴⁹

Salewskis Argumentation hebt sich an dieser Stelle meines Erachtens wieder selbst auf. Gerade an der kulturellen Formung von Gedächtnisinhalten und den Reaktionen der Adressaten auf diese Formungen kann man sehen – und Salewski bestätigt dies in seiner Aussage –, daß das historische Bewußtsein a) den Menschen als Träger der Geschichte zwar inhärent ist, daß b) dieses Bewußtsein von Geschichte aber keineswegs ein neutrales, durch die zeitliche Abfolge von Ereignissen geprägtes ist, sondern steter Aktualisierung bedarf; einer Aktualisierung – und hier treffen sich unsere Ansichten vielleicht – die teilweise ganz subtil und unterbewußt im Alltag stattfindet und keiner Theorien und wissenschaftlichen Fundierungen bedarf. Gedächtnisorte als – wir erinnern uns an den zuvor eingeführten Begriff – Monumente und die Lebenswelt, die den sich Erinnernden und Bewußtsein oder Selbstverständnis ausbildenden Menschen umgeben, gehen hier eine produktive Symbiose ein. In diesem Zusammenhang muß der Begriff der ›offenen Geschichte‹ erklärt und in den Kontext gestellt werden, da die Orte des kollektiven Gedächtnisses und die Alltagswelt in ihr eine besondere, und entscheidende Rolle spielen.

2.4.1 ›OFFENE‹ GESCHICHTE

Wir wenden uns damit dem Bereich der Geschichtsschreibung zu, welche das zuvor beschriebene ›Dahinterliegende‹ der Geschichte, das Geschichtsbewußtsein eines Einzelnen oder einer Gruppe sowohl ausdrückt als auch prägt. Die als ›offene‹, ›serielle‹¹⁵⁰ oder schlicht ›neue Geschichte‹ bezeichnete

¹⁴⁹ Michael Salewski. »Nationalbewußtsein und historisches Selbstverständnis oder: Gibt es neue Wege historischen Erkennens?«. A.a.O., 43.

¹⁵⁰ Die sogenannte serielle Geschichtsforschung bezeichnet eine quantifizierende Geschichtswissenschaft, welche der Wortbedeutung entsprechend versucht, die Vergangenheit zu quantifizieren, um sie mit der Gegenwart zu verbinden und einen Ausgangspunkt für in die Zukunft gerichtete Perspektiven zu gewinnen.

Form der Geschichtsbetrachtung bezeichnet eine Geschichtsschreibung, deren Vertreter sich in bewußter Abkehr von einer konventionellen Politik- und Ereignisgeschichte einer problemorientierten, analytischen, auf das menschliche Handeln in seiner ganzen Bandbreite abzielenden Geschichtsschau zuwenden und dabei methodisch mit anderen Disziplinen wie der Soziologie, Psychologie, Wirtschaftswissenschaft, Anthropologie, Linguistik usw. zusammenarbeiten.

Diese neue Art der Geschichtsschreibung wird in ihren wesentlichen Vorstellungen und Grundzügen mit dem Projekt der 1929 gegründeten Zeitschrift *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations* in Verbindung gebracht. Diese Zeitschrift wurde von einer Reihe von Wissenschaftlern gegründet, in deren Zentrum die Namen von Lucien Febvre, Mark Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie und Jacques Le Goff stehen.

Die Bewegung der *Annales* kann nach den Ausführungen des Historikers Peter Burke grob in drei Phasen ihrer Entwicklung eingeteilt werden.¹⁵¹ In der ersten Phase etwa von den zwanziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts bis 1945 »war sie eine kleine, radikale und subversive Gruppe, die einen Guerillakrieg gegen die traditionelle Geschichtsschreibung, gegen die politische Geschichte und die Ereignisgeschichte führte«¹⁵².

In Form einer seriellen Geschichte suchte man in dieser Phase eine quantifizierende Wirtschafts-, Sozial- und Bevölkerungsgeschichte zu betreiben, indem man bestimmte Datenreihen aus einem großen Pool von Quellenmaterial herausisolierte und mit deren Hilfe langfristige Strukturen und Entwicklungen sichtbar machte.

In der zweiten Phase, beginnend nach der Zäsur des zweiten Weltkrieges bis 1968, in der sich die Bewegung zu einer richtiggehenden Schule mit eigenen Begriffen und eigenen Methoden ausgebildet hatte, übernahmen die vormaligen Rebellen die Vorrangstellung im Historikerestablishment.

In dieser Zeit wandte man sich nach der längst zurückgelassenen Erforschung der Politik- und Verfassungsgeschichte und der Fixierung auf Wirtschafts- und Sozialgeschichte, welche in den 70er Jahren problematisch wurde, der Mentalitätsgeschichte als einer *histoire au troisième niveau* zu (mehr dazu im nächsten Kapitel).

Die dritte Phase schließlich war vor allem gekennzeichnet durch eine zu große Ausdehnung, welche zu Richtungskämpfen und Zersplitterung geführt habe. In dieser Zeit kehrten manche Vordenker sogar zur politischen Geschichte zurück, entdeckten gleichzeitig aber auch das Erzählen wieder.

Zwei Termini waren für die Konzeption von Geschichte für die Gründer der *Annales* Schule, wie sie in der Gesamtschau genannt werden soll, besonders wichtig: die *histoire-problème* und die *histoire totale*. Der Terminus der

¹⁵¹ Siehe hierzu vor allem: Peter Burke. *Offene Geschichte : Die Schule der Annales*. Berlin 1991 und Matthias Middell; Steffen Sammler. (Hrsg.). *Alles Gewordene hat Geschichte : Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929–1992*. Leipzig 1994.

¹⁵² Peter Burke. A.a.O., 8.

problemorientierten Geschichtswissenschaft richtete sich gegen die bis dato vorherrschende Ansicht, daß dem Historiker die Aufgabe des Abbildens einer objektiv und unabhängig existierenden Vergangenheit zukomme, die sich in Quellen und Dokumenten nachzeichnen lasse.

Die *histoire totale* meinte eine Geschichtsbetrachtung, die vom strukturellen Zusammenhang aller sozialen Phänomene überzeugt war und in der Betrachtung dieser Phänomene die Aufgabe des Historikers sah. Von besonderer Bedeutung bei diesem Ansatz war der von Durkheim geprägte Begriff der kollektiven Vorstellungen.¹⁵³

Die Untersuchung von Mentalitäten läßt sich vor allem in der dritten Phase der *Annales* beobachten. Hier orientierte man sich von der Wendung zur sozioökonomischen Geschichte und zur Bedeutung von Strukturen hin zur Bedeutung des Handelns, der Mentalitäten, Ideen und der sogenannten und vor allem von Foucault untersuchten ›Mikropolitik‹¹⁵⁴. Insgesamt reflektieren diese Veränderungen innerhalb der Geschichtsschreibung zwar die Entdeckung eines neuen Forschungsfeldes, aber auch ein Wiedererstarken der Bedeutung der politischen Geschichte. Darüber hinaus verweist Burke auf die Verbindung von Geschichte, Ereignisgeschichte und erzählender Geschichte, so daß er parallel zum Wiedererstarken der politischen Geschichte in jüngster Zeit eine »Wiederkehr des Erzählens« konstatiert.¹⁵⁵

So lassen sich in der Tradition der französischen *Annales* im Laufe ihrer Existenz die unterschiedlichsten Ansätze im Umgang mit Geschichte konstatieren. Allen Ansätzen gemeinsam aber war und ist die Beschäftigung mit der kollektiven Erinnerung als der eigentlichen Basis einer neuen Geschichtsbetrachtung

¹⁵³ Siehe hierzu auch die Ausführungen zur nationalen Identität zu Beginn dieses zweiten Kapitels.

¹⁵⁴ Foucault wendet sich explizit gegen eine globale Geschichtsschreibung, die die Geschichte als ein Makrobewußtsein konzipiert. Siehe hierzu auch: Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Fa.M. 1985, welcher den sogenannten ›transzendentalen Historismus‹ Foucaults wie folgend auf Seite 295 prägnant beschreibt: »Die Geschichte im Singular muß wieder aufgelöst werden, nicht zwar in die Mannigfaltigkeit der narrativen Geschichten, aber in einen Pluralismus von regellos auftauchenden und wieder versinkenden Diskursinseln. Der kritische Historiker wird als erstes die *falschen Kontinuitäten* auflösen und auf Brüche, Schwellen, Richtungsänderungen achten. Er stellt keine teleologischen Zusammenhänge her; er interessiert sich nicht für die großen Kausalitäten; er rechnet nicht mit Synthesen, verzichtet auf Gliederungsprinzipien wie Fortschritt und Evolution, er teilt die Geschichte nicht nach Epochen ein [...]. Statt dessen entlehnt Foucault der ›seriellen Geschichte‹ der Annalesschule die programmatisch gewendeten Vorstellungen eines strukturalistischen Vorgehens, das mit einer Pluralität nichtgleichzeitiger Systemgeschichten rechnet und ihre analytischen Einheiten anhand bewußtseinsferner Indikatoren bildet, jedenfalls auf die begrifflichen Mittel der synthetischen Leistungen eines supponierten Bewußtseins, also auf die Bildung von Totalitäten verzichtet.« Transzendental sei diese Form der Geschichtsschreibung deshalb, weil sie »[...] die Gegenstände des historisch-hermeneutischen Sinnverstehens als konstituiert begreift – als Objektivationen einer jeweils zugrundeliegenden, strukturalistisch zu erfassenden Diskurspraxis. Die alte Historie hat sich mit Sinntotalitäten befaßt, die sie aus der Innenperspektive der Beteiligten erschloß; aus dieser Sicht kommt das, was eine solche Diskurswelt *jeweils* konstituiert, nicht in den Blick. Erst eine Archäologie, die eine Diskurspraxis mit ihren Wurzeln ausgräbt, gibt sich, was sich nach innen als Totalität behauptet, von außen als ein Partikulares zu erkennen, das auch anders sein könnte«. *Ibid.*, 296.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 92.

und -schreibung. Demgemäß spricht Jacques Le Goff, als einer der Vertreter der jüngsten Generation der *Annales*-Historiker, auch von der »Revolution der Erinnerung«, welche die sogenannte ›neue Geschichte‹ charakterisiere.¹⁵⁶ Das Verhältnis von Geschichte und Gedächtnis definiert er zudem folgendermaßen: »Ebenso wie die Vergangenheit nicht die Geschichte ist, sondern ihr Gegenstand, ebenso ist die Erinnerung nicht die Geschichte, sondern zugleich einer ihrer Gegenstände und eine elementare Ebene historischer Verarbeitung.«¹⁵⁷ Und weiter heißt es:

Die Erinnerung, aus der die Geschichte schöpft, die sie wiederum nährt, ist lediglich bestrebt, die Vergangenheit zu retten, um der Gegenwart und der Zukunft zu dienen. Es soll so geschehen, daß die kollektive Erinnerung der Befreiung und nicht der Unterwerfung der Menschen dient.¹⁵⁸

Wir erinnern uns an dieser Stelle an die Diskussion im Kapitel über das Gedächtnis, wie das Verhältnis von Gedächtnis und Geschichte gestrickt sei. Dort ließen sich in der Mehrheit Ansichten finden, die das Verhältnis der beiden Phänomene entweder als identisch oder eben als nicht identisch oder auseinanderfallend charakterisierten. Hier aber bahnt sich nunmehr eine Synthese der ehemals disparaten Ansätze an:

Heute wissen wir, daß die Vergangenheit teilweise von der Gegenwart abhängt. Alle Geschichte ist auch Zeitgeschichte, in dem Maße, in dem die Vergangenheit von der Gegenwart erfaßt wird und mithin auch ihren Interessen entspricht. Dies ist nicht nur unvermeidlich, sondern auch legitim. Da die Geschichte Dauer ist, ist die Vergangenheit zugleich vergangen und gegenwärtig.¹⁵⁹

Demnach existieren also die Parameter Gedächtnis, Vergangenheit und Geschichte, wobei zwar alle drei in gewissem Sinne für sich alleine existieren, jedoch nur durch die Existenz der jeweils anderen. Die Geschichte ist dabei so etwas wie das Dach dieses Konstruktes. Vergangenheit und Gedächtnis sind Gegenstände der Geschichte, konstituieren sie aber zur gleichen Zeit auch. Geschichte ist Dauer. Dauer existiert nicht ohne Erinnerung. Erinnerung verwischt die Gegensätze von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Kollektive Erinnerung ist die Basis von Geschichte.

Nach Le Goff muß folgerichtig Geschichte von der Untersuchung kollektiver Gedächtnisorte ausgehen. Er spricht in diesem Kontext sowohl von topographischen Orten (Archive, Bibliotheken, etc.), monumentalen Orten (Friedhöfe, Bauwerke, etc.), symbolischen Orten (Gedenkfeiern, Pilgerfahrten, etc.), funktionalen Orten (Handbücher, Autobiographien, etc.) aber auch von »wirklichen

¹⁵⁶ Jacques Le Goff. *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt a.M.; N.Y 1992, 132.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 169.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 136.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 170-71.

Orte[n] der Geschichte«, Orten, »wo nicht der Produktion und Elaboration, sondern Schöpfern und Beherrschern der kollektiven Erinnerung nachzuforschen ist«¹⁶⁰.

Gemeint sind »Staaten, soziale und politische Milieus, Gemeinschaften historischer Erfahrung oder Gemeinschaften von Generationen, die sich veranlaßt fühlen, ihre Archive zu errichten entsprechend dem unterschiedlichen Gebrauch, den sie von der Erinnerung machen«¹⁶¹.

Wie aber kommt es zum unterschiedlichen Gebrauch von Erinnerungen? Wie konstituieren sich unterschiedliche soziale und politische Milieus, selbst wenn in ihnen – wie im Falle der Staaten BRD und DDR – auf die gleichen historischen Erfahrungen zurückgeblickt werden kann und muß? Im obigen Zitat selbst wird die Antwort gegeben und auch im Vorlauf dieses Kapitels wurde schon die gleiche Schlußfolgerung gezogen: Es fehlen die Parameter der Mentalität und der Kultur, welche in der Folge in ihrer Bedeutung und Funktion noch untersucht werden sollen.

2.4.1.1 MENTALITÄTSGESCHICHTE

Die seit nunmehr ungefähr neunzig Jahren existierende Geschichte der Mentalitäten ist ein Teil der Geschichtsschreibung als solcher und zwar derjenigen Geschichtsschreibung und -auffassung, welche im vorhergehenden Kapitel als ›offene‹, ›serielle‹ oder schlicht ›neue‹ Geschichtsschreibung gekennzeichnet wurde. Die Mentalitätsgeschichte ist somit Bestandteil der *histoire totale*, also des Versuchs einer Betrachtung von Geschichte und Geschichtsprozessen in deren strukturellem Gesamtzusammenhängen (wobei gleich festgehalten werden muß, daß die Mentalitätsforschung alleine nicht den Anspruch erhebt, diese *histoire totale* zu rekonstruieren).

Die *histoire des mentalités* oder *histoire au troisième niveau* war eine ursprünglich französische Wissenschaft im Einzugsbereich der Annales-Historiker. Auch heute noch findet die intensivste Forschung auf diesem Gebiet in Frankreich statt; in Deutschland haben sich in den letzten Jahren die kulturwissenschaftlichen Erforschungen der Mentalitäten eher zurückhaltend entwickelt, auch wenn bereits 1939 das in seiner mentalitätsgeschichtlichen Bedeutung lange Zeit verkannte Buch *Über den Prozeß der Zivilisation* von Norbert Elias erschien.¹⁶²

Dem Mentalitätsbegriff wird erst in jüngster Zeit eine adäquate wissenschaftliche Beachtung zuteil. Gerade die deutsche Geschichtswissenschaft tat sich

¹⁶⁰ Ibid., 132.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ernst Hinrich erklärt diese zögerliche Haltung unter anderem mit dem deutschen Unbehagen, den Mentalitäten den Status unabhängiger Konstanten zuzusprechen. Deutscher Forschungsgegenstand sei vielmehr traditionell der Mensch in seinen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bezügen. Siehe hierzu: Ernst Hinrichs. »Historische Mentalitätsforschung in Deutschland«. In: *Ethnologia Europaea*. Vol. XI (1979/80), 226-233.

schwer mit dieser neuen Richtung innerhalb ihrer Disziplin, da sie die Abgrenzung zu Nachbardisziplinen wie der Geistes- oder Ideengeschichte nicht zu vollziehen wußte bzw. diese nicht registrierte. Auch wurde der Mentalitätsgeschichte vorgeworfen, daß sie den Menschen hinter der sogenannten Mentalität vernachlässige. Außerhalb der Wissenschaft, in populären Diskursen, war die Mentalität aber auch in Deutschland schon ein etablierter, wenn auch in seiner genauen Bedeutung ebenfalls nicht genau identifizierter, geläufiger Ausdruck der Alltagssprache. Was genau haben wir uns also unter dem Begriff ›Mentalität‹ im geschichtswissenschaftlichen Diskurs vorzustellen? In Metzlers Lexikon der Literatur und Kulturtheorie heißt es zu diesem Stichwort:

Unter Mentalität versteht man ein komplexes Phänomen, das sowohl Konzepte und Ideen als auch unbewußte Motive umfaßt. Der Begriff der Mentalität läßt sich also nicht festlegen auf vorherrschende Denkfiguren und mentale Strukturen einer Epoche, sondern er schließt vielmehr auch die psychischen Faktoren, die unbewußten Beweggründe in sich ein, die bestimmte soziale Handlungsmuster und kulturelle Ausdrucksformen prägen. [...] Mentalität läßt sich [...] definieren als ein heterogenes Ensemble aus kognitiven und intellektuellen Dispositionen, Denkmustern und Empfindungsweisen, aus denen sich die teilweise unbewußten Kollektivvorstellungen einer Gesellschaft zusammensetzen.¹⁶³

Für die Wissenschaft der Mentalitäten, die Mentalitätsgeschichte bedeutet dies wiederum, daß:

[...] die Mentalitätsgeschichte [betont] die entscheidende und epochenkonstitutive Bedeutung von kollektiven Vorstellungen, zeittypischen Anschauungen, latenten Dispositionen und aus diesen hervorgehenden Verhaltensmustern, die dem ereignisverhafteten Beobachter des geschichtlichen Verlaufs notwendig entgehen. [...] Die in einer Kulturgemeinschaft verbreiteten Verhaltensmuster und Ausdrucksformen erlauben, so die Annahme, Rückschlüsse auf ein kollektives Unbewußtes, dessen Wirkungspotential sich darüber hinaus in den geläufigen Vorstellungsbildern und den charakteristischen kulturellen Artefakten historischer Epochen sedimentiert.¹⁶⁴

Mentalitätsgeschichtliche Ansätze der Kultur- und Geschichtswissenschaft beschäftigen sich also u.a. mit Prozessen kultureller Sinnggebung, mit nationalen Selbst- und Fremdbildern, mit Einstellungen, Denkweisen, Gefühlen und kollektiven Vorstellungen.

Der Hauptfokus der Betrachtungen liegt auf den kollektiven Sichtweisen von der Wirklichkeit, wie sie die Menschen einer Epoche wahrnahmen oder nehmen, wie sie sie erfahren oder erfuhren und welches Wissen, welche Werte, Normen, Denk- und Gefühlsstrukturen sie dabei beeinflussen, ihr Bild der Realität formen. Mit ›Mentalitäten‹ werden aus kulturwissenschaftlicher Sicht kollektive Einstellungen breiter Teile einer Bevölkerung bezeichnet.

¹⁶³ Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Metzler Lexikon : Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart 1998, 356-57.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 357-58.

Zur Erforschung dieser kollektiven Einstellungen sind Öffnungen der historischen Untersuchungen hin zu kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen nötig, wie sie generell die neue Geschichtsschreibung prägen. Die Rede ist hier von Fächern wie der Anthropologie, Psychologie, oder auch Religionswissenschaft. Das macht es auf den ersten Blick teilweise schwierig, die Mentalitätsgeschichte von einer Kultur- oder Geistesgeschichte zu trennen.¹⁶⁵ Auf den zweiten Blick jedoch wird deutlich, was die Differenz ausmacht: Nach Ulrich Raulff ist das die den verschiedenen Arbeiten zugrunde liegende Annahme, daß »der Mensch [...] ein Wesen [ist], das in allem, was es tut, Bedeutung ausmacht und erzeugt.«¹⁶⁶ Diese Grundannahme konstituiere den Unterschied zwischen der Ideengeschichte (*history of ideas* oder *intellectual history*) hin zur Mentalitätsgeschichte, welche demgemäß auch als *history of meaning* bezeichnet werden könne – eine Transformation, wie sie 1981 von William J. Bouwsma beschrieben wurde.¹⁶⁷ So untersuche man in der Mentalitätsgeschichte nicht mehr die Ideen selber, sondern die Bedeutung dieser Ideen und deren Strukturen zur Erhaltung, Bearbeitung und Übertragung dieser Bedeutung.

Gehen wir obiger Differenz noch weiter nach, stoßen wir wiederum auf das konstruktivistische Grundgerüst, welches wir in den vorhergehenden Ausführungen bereits auf die Parameter der Identität, des Gedächtnisses und die der Geschichte im Allgemeinen angewendet haben. Dieses Gerüst also läßt sich ebenfalls auf den Begriff der Mentalität übertragen. Bei Peter Dinzelbacher heißt es: »Historische Mentalität ist das Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist. Mentalität manifestiert sich in Handlungen.«¹⁶⁸

Von vorrangiger Bedeutung bei einer mentalitätsgeschichtlichen Sichtweise der Dinge sind nicht die faktischen Ereignisse der Geschichte, sondern deren Wahrnehmung. »Die Menschen mache ihre Geschichte selbst, aber auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse. Und dazu zählen auch die handlungsanleitenden Mentalitäten.«¹⁶⁹ Der Wahrnehmung tatsächlicher Verhältnisse wird der Status historische Realität zugesprochen, womit Mentalitäten also nicht nur Geschichte reflektieren, sondern diese wiederum im bekannten Maße mitgestalten. Hierbei muß zum Ursache-Wirkungsprinzip im Verhältnis von Mentalitäten und tatsächlichen Handlungen folgendes festgehalten werden:

¹⁶⁵ Siehe zu diesem Abgrenzungsproblem auch: Peter Dinzelbacher. (Hrsg.). *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart 1993, in seiner Einleitung zur Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte XV-XXXVII.

¹⁶⁶ Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte : Neue historische Perspektiven*. Berlin 1986, Vorwort, S. 8.

¹⁶⁷ William J. Bouwsma. »From History of Ideas to History of Meaning«. In: *The Journal of Interdisciplinary History* 2 (1981), 279 ff.

¹⁶⁸ Peter Dinzelbacher. (Hrsg.). *Europäische Mentalitätsgeschichte*. A.a.O., XXI.

¹⁶⁹ Ralf Schnell. *Metzler Lexikon : Kultur der Gegenwart*. Stuttgart; Weimar 2000, 335.

Mentalitäten sind nicht Ursachen des Verhaltens, sie bezeichnen lediglich Tendenzen und Dispositionen, bestimmte Situationen, die ein Verhalten auslösen, in charakteristischer Weise zu deuten. Insofern erscheinen sie eher als Bedingungen dafür, daß bestimmte Ereignisse in bestimmter Weise als Ursache wirken können.¹⁷⁰

Warum, lautet also die entscheidende Frage, verhalten sich Menschen unter den gleichen Umständen, aber an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich? Denk- und Empfindungsweisen werden bei dieser Frage historischer Wandel unterstellt und somit bestimmen diese nicht nur die menschliche Wahrnehmung von Geschichte, sondern konstituieren selber einen Teil dessen, was wir Geschichte nennen. In der Mentalitätsgeschichte geht es nach Dinzelbacher um das »Ergebnis der Interaktion der genannten Elemente [...], um ihre Vernetzung, ihre wechselseitige Bedingtheit«.

Insofern ist sie mehr als Geistes- und Ideengeschichte, die sich mit den intellektuellen Konzeptionen der Eliten oder einzelner Denker beschäftigt, mehr als Ideologie- und Religionsgeschichte, die von instrumentalisierten Weltbildern und Normen handeln, mehr als Geschichte der Emotionen und Vorstellungen, die sich (wenn auch zentralen) Teilbereichen der historischen Mentalitäten widmen, mehr als Kultur- und Alltagsgeschichte, die nur (wenn auch unerläßliche) Vorinformationen bereitstellen.¹⁷¹

Werden demnach die Mentalitäten einer Gesellschaft bzw. einer Nation erforscht, gilt es sich mit dem Bild zu beschäftigen, welches diese Gesellschaft von sich besitzt und welches von ihr als gesellschaftliche Realität erachtet wird. Kurz: es geht um die kollektive subjektive Wirklichkeit einer Nation, um unbewußte Empfindungsweisen und bewußte Denkinhalte¹⁷², um die mentale Seite ihrer Kultur.

Zwei Termini sollen weiterhin hervorgehoben werden, welche den zuvor beschriebenen Sinn nicht exakt widerspiegeln, diesen aber bedeutungserweiternd ergänzen: der des Diskurses und der der ›geistigen Ausstattung‹. Foucault prägte im Rahmen seiner ›neuen‹ Geschichtsbetrachtung, welche er selber als Archäologie bezeichnete, den Begriff des Diskurses, der den sprachlichen Ausdruck geistiger Strukturen, durch die der Mensch Handlungen vollzieht, bezeichnet.

Dieser Diskursbegriff ist wiederum mit dem von Lucien Febvre (welcher zusammen mit Marc Bloch einer derjenigen im *Annales*-Kreis war, der die auf dem Gebiet der Mentalitätsgeschichte Pionierarbeit geleistet hat) geprägten Begriff der ›geistigen Ausstattung‹ (*attitudes-mentales*) verwandt, welcher

¹⁷⁰ Volker Sellin. »Mentalität und Mentalitätsgeschichte«. In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 241 (1985), 588.

¹⁷¹ Peter Dinzelbacher. A.a.O., XXI-XXII.

¹⁷² Unter Denkinhalten versteht Dinzelbacher »die in einer Kultur allgemein geltenden Grundüberzeugungen, ideologische, politische, religiöse, ethische, ästhetische [...] Konzepte, die die Einzelbereiche von Religion, Kultur, Kunst usw. durchdringen, insoweit sie bewußt sind. Sie sind prinzipiell verbalisierbar und Gegenstand diskursiver Reflexion«. *Ibid.*, XXIII.

sich ebenfalls nicht nur auf den Wandel von bestimmten Wertvorstellungen, sondern auch auf die diesen Wertewandel begleitenden, ebenfalls sich im Laufe der Zeit verändernden menschlichen Reaktionen darauf bezieht.¹⁷³

Um also die mentale Seite der Kultur zu erforschen, muß sich der Mentalitätshistoriker oder die Historikerin nicht allein den großen Ereignissen der Makrogeschichte widmen, sondern das Aufgabenfeld liegt häufig in der Betrachtung der kleinen Dinge, im Mikroskopischen, im Detail und teilweise im scheinbar Unbedeutenden. Einen derartigen Ansatz bei der Geschichtsbetrachtung finden wir vor allem bei Walter Benjamin und Aby Warburg (demgemäß der ›liebe Gott‹ bekanntlich im Detail steckte ...).

In der wissenschaftlichen Praxis kann sich die Bandbreite mentalitätsgeschichtlicher Forschung sehr weit ausdehnen und so existiert kein verbindlicher Kanon von mentalitätsgeschichtlich relevanten Phänomenen. Die Untersuchungsgegenstände können sowohl diachroner wie synchroner Natur sein, also beispielsweise kollektive Einstellungen zu bestimmten historischen Zeitpunkten (wie einer Seuche oder einem Krieg) ebenso betrachten wie die Geschichte der Einstellung zu einem bestimmten Thema (wie beispielsweise Krankheit und Tod) innerhalb eines temporär wie lokal eingegrenzten Rahmens.

Interessanterweise widmen sich mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen bisher vornehmlich der Zeitspanne vom Mittelalter bis zur französischen Revolution. Die Mentalitäten des 19. und 20. Jahrhunderts wurden bisher deutlich ausgespart. Die Gründe hierfür sind nicht eindeutig zu eruieren, einzig durch die Spekulation, daß die zuvor genannte Spanne den Forschern auf diesem Gebiet ertragreicher erschien.

Was läßt sich zu den mentalitätsgeschichtlich relevanten Untersuchungsgegenständen noch ausführen? Ganz wichtig ist, daß sie nicht von idealistischer Natur sein dürfen. Ebenso, wie es nicht die Ideen, die Weltanschauungen selbst sind, die von den Mentalitätshistorikern untersucht werden, sondern deren Strukturen, die derartige Anschauungen vermitteln, sind es auch nicht die Eliten, die Mächtigen einer Gesellschaft, die den Untersuchungsgegenstand bestimmen, sondern deren Untertanen, das Volk, die Masse – Jedermann und Jederfrau.

In diesem Kontext wird auch ersichtlich, warum – gleichfalls wie bei der Herausbildung einer kollektiven Identität – der Faktor Geschichte bei der Entstehung von Mentalitäten zwar ein wichtiger, aber nicht der einzige Faktor ist. Entsprechend bezeichnet Le Goff als Mentalitätshistoriker der jüngeren Generation die Mentalität auch als historische Kultur, welche »nicht nur von den Beziehungen Erinnerung / Geschichte und Gegenwart / Vergangenheit ab[hängt]«¹⁷⁴. Obige Aussage hängt auch mit einem Wandel in der franzö-

¹⁷³ Siehe hierzu auch ausführlich: Patrick H. Hutton. »Die Geschichte der Mentalitäten : Eine Landkarte der Kulturgeschichte«. In: Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte*. A.a.O., 103-131, hier besonders: 120-21.

¹⁷⁴ Jacques Le Goff. *Geschichte und Gedächtnis*. A.a.O., 171.

sischen Mentalitätsgeschichtsforschung zusammen, welcher gleichsam neue Strömung etablierte. Galt bis Ende der siebziger Jahre methodisch das von Francoise Braudel 1956 begründete Konzept der langen Dauer (*longue durée*), der Identifizierung stabiler Systeme, in welcher die kollektiven Mentalitäten als Widerstände gegen jede Form neuer Entwicklungen auftraten, so wandelte sich in der Folge die Idee der unveränderlichen, auf lange Zeit wirksamen Mentalitätsstrukturen (*histoire immobile*) zu einem Konzept der bewegten Geschichte (*histoire du mouvement*).

Innerhalb dieses Konzeptes wiederum erkannte man erstmals Veränderungen, Brüche und Neuanfänge innerhalb der aufgedeckten Mentalitäten und Strukturen an. Mit dieser Entwicklung findet langsam auch das Konzept der seriellen oder quantifizierenden Geschichte ihr Ende. Wie Hagen Schulze uns vor Augen führt, bedeutet dies jedoch nicht, daß die Grundannahmen der mentalitätsgeschichtlichen Forschung bezweifelt werden müssen, denn:

Der Skepsis gegen jede Geschichtsmetaphysik, der nominalistischen Grundtendenz [...] entspricht die enorme Offenheit für neue methodische Ansätze, die soweit geht, daß zentrale, rahmensetzende Kategorien wie die der langen Dauer oder des Vorrangs der seriellen Arbeitsweise [...] über den Haufen geworfen werden können, ohne daß das Paradigma Schaden nimmt.¹⁷⁵

Und dennoch: mit diesem Paradigmenwechsel innerhalb der mentalitätsgeschichtlichen Forschung wurde das bis dato nahezu ahistorische, auf überzeitliche Strukturen abzielende Modell der Mentalitäten an die Vorstellungen der Moderne angepaßt. Wie anders ließen sich beispielsweise auch gesellschaftliche und politische Revolutionen erklären?

Nunmehr galt es nicht mehr, nach archetypischen, beharrlichen Denkmustern und Verhaltensweisen Ausschau zu halten, sondern das Konzept der langen Dauer mit dem der kurzen Zeiten nicht unbedingt zu ersetzen, aber es um dieses zu erweitern und das Gesamtkonzept dadurch zu modifizieren. Seitdem geht die mentalitätsgeschichtliche Forschung, fundiert vor allem durch die Arbeiten von Phillipe Ariès, von der Annahme aus, daß es Überlappungen verschiedener Zeitrhythmen und Zeitordnungen gibt.

Da Mentalitäten sich in Handlungen niederschlagen oder, anders gesagt, jedes Handeln etwas über die dahinterstehende Mentalität aussagt, werden die Ergebnisse dieses Handelns für die mentalitätsgeschichtliche Forschung zum Interpretationsgegenstand. Bei diesen historischen Quellen kann es sich um Dokumente handeln, aber auch um Kunstgegenstände, Gewohnheiten, Riten, Umgangsformen, Verhaltensweisen und ähnliches.

Die Mentalitätsgeschichte hat insofern auch Teil an der Erschließung neuer Quellen schlechthin, da in ihr Dinge zur ›Quelle‹ werden, welche in einer konventionellen Geschichtsschreibung diesen Status niemals erhalten hätten.

¹⁷⁵ Hagen Schulze. »Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft«. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 4 (1985), 260.

Allen verwendeten Quellen wird dabei der gleiche repräsentative Status eingeräumt. Auf diese Weise können beispielsweise auch ideologische Aussagen und Quellen, welche eine die eigentlichen Handlungsmotivationen verschleiernde Absicht haben können, dennoch zur mentalitätsgeschichtlichen Quelle werden, da selbst Ideologien, wie von V. Sellin nachgewiesen, auf kollektive Mentalitäten zugeschnitten sind.

Der Umstand der Vielfältigkeit des verwandten Quellenmaterials allein sei allerdings noch nicht verantwortlich für die Einzig- oder Neuartigkeit mentalitätsgeschichtlicher Forschungen. Wie Sellin deutlich macht, ist hierfür auch die neue Art und Weise der Interpretation verantwortlich:

In Wirklichkeit kann es prinzipiell keine Quellengattung geben, aus der Nachrichten über menschliches Verhalten im weitesten Sinne und zugleich über Vorstellungen, Absichten, Ziele und andere Bewußtseinsvorgänge gewonnen werden können, die nicht auch für mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen in Betracht kommt. Das Spezifische der Mentalitätsgeschichte scheint weniger in der Art der Quellen als in der darauf gerichteten Fragestellung und in der Methode der Interpretation zu liegen, auch wenn sie sich darüber hinaus für Quellengruppen interessieren mag, die für andere geschichtswissenschaftliche Disziplinen weniger ergiebig sind [...].¹⁷⁶

Im Zusammenhang der Frage, was genau diese spezifische Interpretationsmethode ausmache, spricht Raulff von einer »historischen Ästhetik«, welche die neue Geschichte und damit auch die Mentalitätsgeschichte praktiziere:

Historische Ästhetik nämlich bezeichnet eine Wühlbewegung, eine Art »Trüffel-schweinarbeit« (Warburg); »ästhetisch« sind nicht (oder jedenfalls nicht notwendig) ihre Resultate, ästhetisch sind die Verfahren, mittels derer sie bislang unerkannte Quellen erschließt und einen neuen Blick auf altbekannte Welten wirft. »Ästhetisch« meint nicht das eventuell Schöne, das diese Arbeit sucht oder findet: ästhetisch ist die Suche selbst mit allem, was zu ihr gehört: mit ihren Apparaten, ihren Konzepten, ihren Einsichten und ihren Irrtümern. »Ästhetisch« ist die Praktizierung dieser neuen Historiographie: ihre Materialgewinnung, ihre Konzeptualisierung und die Art und Weise, in der sie ihr Beobachtungsfeld einrichtet.¹⁷⁷

Historische Ästhetik lasse sich somit definieren als eine »Arbeit an den Wahrnehmungsschwellen«¹⁷⁸ – eine Arbeit an der permanenten Frage danach, ob etwas historisch ist oder nicht, wann es historisch wirksam wurde, wie es historische Bedeutung erlangte und gegebenenfalls, wann es seine Wirksamkeit verlor.

Was bedeutet das nun für die Geschichtsschreibung? Patrick H. Hutton würdigt die Leistungen der neueren Mentalitätsforschung mit an Foucault erinnernder archäologischer Metaphorik:

¹⁷⁶ Volker Sellin. »Mentalität und Mentalitätsgeschichte«. A.a.O., 593.

¹⁷⁷ Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte*. A.a.O., S. 11.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 12.

Die Historiker der Mentalitäten haben die Landkarte der Kulturgeschichte neu gezeichnet, nicht indem sie ihre Topographie neu entwarfen, sondern indem sie die Schichtung ihres Untergrunds sondierten. Jede dieser übereinanderliegenden Schichten besitzt ihre eigene Struktur und ihre eigenen sedimentären Bestandteile. So betrachtet, ist die Geschichte der abendländischen Zivilisation voller diskontinuierlicher Entwicklungen. Die Sondierung dieser Tiefenstruktur durch die Historiker der Mentalitäten antwortet auf ein Bedürfnis des modernen Menschen – auf das Bedürfnis, jene drängenden Probleme unserer Zeit in eine historische Perspektive zu stellen, die durch das lineare Entwicklungsmodell nicht hinreichend erklärt werden können [...].¹⁷⁹

Um dieser neuen Geschichtsschreibung auch formal gerecht zu werden, haben sich Historikerinnen und Historiker auf alte Traditionen wie die des Geschichtenerzählens zurückbesonnen. Die Wiederkehr der Erzählung als nicht-analytische Form der Geschichtsschreibung steht im engen Zusammenhang mit der vor allem jüngeren Erforschung der Mentalitäten, welche sich von den grundsätzlichen Annahmen der seriellen / quantifizierenden Geschichte gelöst hat.¹⁸⁰ Zwar werden auch hier neue Fragen gestellt, neue Quellen erforscht und somit neue Methoden angewandt, in der Vermittlung aber gehen die neuen Historiker häufig zurück zu alten Darstellungsmustern – auch wenn, wie von Lawrence Stone zu Recht betont, die Erzählung nicht die einzige Art ist, die Geschichte der Mentalitäten zu schreiben.

Mentalitätsgeschichtliche Untersuchungen im Rahmen der neuen Geschichtsschreibung versuchen also weniger konkrete Antworten zu geben, sie wollen nicht der »Wahrheit« auf den historischen Grund gehen. Vielmehr wird eine neue Dimension der Geschichte gelehrt: die der »Fremdheit des Vergangenen«¹⁸¹.

Traditionellerweise sind Historiker darauf trainiert, in der Geschichte Vertrautes in unterschiedlichem Gewande vorzufinden; das gilt nicht nur für die allgegenwärtigen Versuchung, der Vergangenheit mit Hilfe gegenwartsbezogener Kategorien und Wertvorstellungen zu Leibe zu rücken, sondern vor allem auch für das zentrale Interpretationsinstrument herkömmlicher Geschichtswissenschaft, das Verstehen.¹⁸²

Mentalitätsgeschichtliche Forschungen aber zielten darauf ab, kollektive Mentalitätsstrukturen aufzudecken, welche dem Betrachter »zutiefst fremd erscheinen«. Dies habe zur Folge, daß »[d]iese Sichtweise, die Abschied von der naiven Psychologie des Historismus nimmt und sich ausdrücklich auf die Arbeitsweise und Ergebnisse von Anthropologie und Ethnologie bezieht, [...] uns

¹⁷⁹ Patrick H. Hutton. »Die Geschichte der Mentalitäten : Eine Landkarte der Kulturgeschichte«. A.A.O., 128.

¹⁸⁰ Siehe hierzu auch: Lawrence Stone. »Die Rückkehr der Erzählkunst : Gedanken zu einer neuen alten Geschichtsschreibung«. In: Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte*. A.a.O., 88-102.

¹⁸¹ Hagen Schulze. »Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft«. A.a.O., 260.

¹⁸² Ibid.

grundsätzlich die Chance [bietet], ohne unser seit Marx endemisch schlechtes wissenssoziologisches Gewissen in objektivierender Absicht dem Gegenstand zu begegnen«¹⁸³. Auch V. Sellin verweist auf diesen Umstand, wenn er weitergehend postuliert, daß:

Ein Plädoyer für die Mentalitätsgeschichte [...] ein Plädoyer für die Schärfung des Bewußtseins dessen sein [muß], daß die vergangenen Wirklichkeiten für die darin stehenden und die darin befangenen Menschen jeweils nur auf bestimmte Weise gesehene und verstandene Wirklichkeiten sein konnten. Darum können identische Handlungen in verschiedenen Epochen einen ganz verschiedenen Sinn haben, ebenso wie identische Wörter über die Zeiten hinweg mit ganz verschiedenen Bedeutungen behaftet sein können. Wo gesellschaftliche Erfahrungen zur Erklärung gesellschaftlichen Verhaltens herangezogen werden, müssen diese Erfahrungen daher als eine je spezifische Art der Wirklichkeitsdeutung ernst genommen werden.¹⁸⁴

Die Hauptaufgabe der Mentalitätsforschung besteht also vielmehr in der Problematisierung an sich, im beständigen Fragen nach der übergeordneten Frage danach, wie die verschiedenen Teile einer Kultur ineinander gefügt werden, wie die Dialektik aus Denken, Fühlen und Handeln beständig Sinn produziert, wie Kultur funktioniert. Aufgrund dessen bezeichnet Patrick H. Hutton den Terminus ›Mentalitäten‹ auch als einen »Decknamen für das, was ehemals Kultur genannt wurde«¹⁸⁵ und was wir uns zum Ende dieses Kapitels in seiner Bedeutung vor Augen führen wollen.

2.5 ZUR HERLEITUNG DES MODERNEN KULTURBEGRIFFS

Der Aufbau dieses Kapitels zum Verständnis des Begriffs der Nation kulminiert in der Begriffsbestimmung und Besprechung des Terminus Kultur. Dieser Verlauf ist logisch insofern, als daß durch die vorherigen Ausführungen deutlich wurde, daß die Kultur zwar auch nur eine einzelne von vielen Komponenten nationaler Identität darstellt, letztendlich aber in ihr die Fäden auch wieder zusammenlaufen, die die Grundlage für den modernen Nationsbegriff legen. Vereinigen wir also alle vorher getätigten Überlegungen und widmen wir uns dem Phänomen Kultur in seinen verschiedensten Facetten.

Der Begriff der Kultur bezeichnet in der Alltagssprache eine Vielzahl an Phänomenen und bleibt meist im Diffusen stecken. Die theoretische Beschäftigung mit der Kultur hingegen läßt sich bis Cicero zurückverfolgen und beschränkt sich auf bestimmte Aspekte der Kultur, welche sich wiederum auf bestimmte Theorien und Ansätze zurückverfolgen bzw. diesen zuordnen lassen.

Im wissenschaftlichen Kontext also sind vor allem zwei weitere Begriffe von entscheidender Bedeutung, welche zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Volker Sellin. »Mentalität und Mentalitätsgeschichte«. A.a.O., 597.

¹⁸⁵ Patrick H. Hutton. »Die Geschichte der Mentalitäten : Eine Landkarte der Kulturgeschichte«. A.a.O., 103.

stark mit dem Kulturbegriff eine Symbiose eingingen bzw. -gehen. Hierbei handelt es sich um den Begriff der Natur und den der Zivilisation. Während der erstere im Verlaufe der geschichtlichen Auseinandersetzung mit Kultur bis ungefähr in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein mit der Kultur ein dualistisches Begriffspaar bildete, gilt der Begriff der Zivilisation bis heute als nahezu untrennbar verbunden mit dem der Kultur und spielt in dieser Verbundenheit vor allem auch in der politischen Debatte eine Rolle, wenn es um Führungsansprüche beispielsweise in der Europäischen Union oder eben auch um Identitätsfragen geht.

Ausgehend von der Definition eines aktuellen Lexikons zur Kultur der Gegenwart soll versucht werden, den Begriff der Kultur weitergehend zu bestimmen und, wenn möglich, von dem der Natur und der Zivilisation abzugrenzen. Dort heißt es also:

Kultur (lat. *Cultura* = Pflege, Landbau) wird im allgemeinen Verständnis der vom Menschen nicht hervorgebrachten Natur entgegengesetzt und umfaßt die Gesamtheit der menschlichen Hervorbringungen und Artikulationen, also seiner historischen, individuellen und gemeinschaftlichen, praktischen, ästhetischen und theoretischen sowie mythischen und religiösen Äußerungen. Der Begriff umfaßt also sowohl eine Kultur des Machens (gr. *Poiesis*) als auch eine im eigentlichen Sinne ethische Kultur des Handelns (gr. *praxis*).¹⁸⁶

Diese etwas schwammige, da auf das ›allgemeine Verständnis‹ sich berufende, Definition der Kultur konstatiert ebenfalls einen grundsätzlichen Dualismus zwischen Kultur und Natur. Wir haben es mit einer Zuordnung der Kultur in den Handlungsbereich des Menschen selbst zu tun, in all das, was nicht natürlich entstanden ist.

Von der Etymologie des Kulturbegriffes her ist dieser Dualismus grundsätzlich nicht zwingend, da sich die Grundbedeutung des Wortes im Sinne von ›Pflege‹ oder eben ›Landbau‹ (s.o.) stets auch auf natürliche Gegenstände bezogen hatte. Verantwortlich für die später eintretende Entgegensetzung von Natur und Kultur war vor allem die Säkularisierung und die in unserem Kontext bedeutsame, gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Beschäftigung mit dem Phänomen der Nation bzw. Gesellschaft im Allgemeinen. »Als Ergebnis entstanden die bis heute diskutierten Fragen über die Natur von Gesellschaft, über ihr Verhältnis zu Individuen und über die Rolle kollektiven und individuellen Wissens und Handelns« – so das Metzler Lexikon der literaturwissenschaftlichen Theorien, Modelle und Methoden.¹⁸⁷ Fragen also, die uns zu einem Verständnis von Kultur führen, welches für die vorliegende Arbeit grundlegend ist.

Die weiter oben angeführte Definition von Kultur wirft aber noch weitere Bruchstellen und vor allem Fragen auf. Wie genau haben diese »menschlichen

¹⁸⁶ Ralf Schnell. *Metzler Lexikon : Kultur der Gegenwart*. Stuttgart; Weimar 2000, 267.

¹⁸⁷ Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995, 297.

Hervorbringungen und Artikulationen« auszusehen, die in ihrer Gesamtheit Kultur ausmachen sollen? Müssen sie öffentlich vollzogen werden oder reicht auch die beispielsweise individuelle religiöse Artikulation eines zum Himmel geschickten Stoßgebetes, um Kultur zu produzieren und was ist, wenn die menschlichen Handlungen einen unmenschlichen, barbarischen Charakter besitzen? So könnte man, wie im folgenden Reiner Weil, das Gegenteil der Kultur auch in der Barbarei sehen:

Kultur ist eine brüchige Krume, ein allzu dünner Humus über kulturlosem Grunde, der leicht verweht. Der Mensch, fähig geworden durch Kultur, die äußere Natur zu zähmen und sich mit zahmen dienstbaren Haustieren zu umgeben, erweist sich immer neu als unfähig, sich selbst als Kulturwesen in die Zucht zu nehmen und demgemäß menschlich dem Menschlichen zu begegnen. Nicht dies ist das Problem der menschlichen Kultur, daß die Natur sich nicht endgültig unterwerfen läßt, sich in aller Kultivierung erhält, sondern dies, daß die Kultur immer wieder »das Andere ihrer selbst« – wie die Philosophen zu sagen pflegen – durchbrechen läßt. Dieses Andere gegenüber der Kultur ist nicht die Natur, sondern die Barbarei.¹⁸⁸

An diesem Punkt kommt das zweite bereits angesprochene Begriffspaar zum Tragen, das von Kultur und Zivilisation. Hier ließe sich als Weiterführung zu Weils Überlegungen vermerken, daß in den von ihm angesprochenen Momenten ja eben nicht die kultivierte, zivilisierte Seite des Menschen zum Vorschein kommt, sondern seine unbeherrschte, animalische, ›natürliche‹ Seite. In diesem Sinne hätten wir es mit einer Verwendung des Begriffes Kultur zu tun, die sich mit der moralischen, humanisierenden, lebenserhaltenden und eben nicht zerstörenden Seite der Kultur beschäftigt. In den nächsten Unterkapiteln werden hierzu weitere Ausführungen folgen.¹⁸⁹

Wodurch zeichnet sich das Phänomen Kultur in Form eines modernen Kulturbegriffes konkreter aus? Wir erinnern uns, daß Patrick H. Hutton eine quasi-Identität zwischen Mentalität und Kultur postuliert hatte. Was bedeutet das für die Erforschung der Kultur einer Gesellschaft oder einer Epoche? Für Hutton beispielsweise heißt dies, daß »[d]ie Kultur eines Zeitalters [...] in den Denkgewohnheiten gesucht werden [muß], die allen Menschen gemeinsam sind und die eine mächtige Trägheitskraft darstellen«¹⁹⁰. In dieser Äußerung werden bereits einige der wichtigsten Aspekte des modernen Kulturbegriffes angeführt. Im Gegensatz zum undeutlichen Kulturbegriff in seiner alltäglichen

¹⁸⁸ Reiner Weil. »Philosophie und Kulturkritik«. In: Jan Assmann, Tonio Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*. F.a.M. 1988, 204.

¹⁸⁹ Keine weitere Beachtung allerdings wird die weitergehende Differenzierung von Kultur und Zivilisation finden, wie sie in der Kulturkritik, beginnend im späten 18. Jahrhundert bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein, im Sinne eines Gegensatzpaares verwandt und in welcher ein allgemeiner Verfall der Kultur zur bloßen Zivilisation konstatiert wurde. Im 20. Jahrhundert ist hierbei vor allem das Werk des Soziologen Norbert Elias von Bedeutung. Das kulturkritische Streben zielte darauf ab, den Verfall der Kultur zu stoppen und die Menschen zu einer Rückkehr zu den alten, eigentlichen und ›wahren‹ Werten zu bewegen, welche in Form von ›hoher‹ Kultur den Ursprung und das wieder zu erreichende Ziel darstellte.

¹⁹⁰ Patrick H. Hutton. A.a.O., 109-110.

Verwendung nämlich, findet sich in allen theoretischen, wissenschaftlichen Überlegungen zur Kultur derselbe Ansatz. Nach dessen Verständnis existiert zunächst einmal die grundlegende Überzeugung, daß Kultur von Menschen und nicht der Natur entworfen, also konstruiert wird. Darüber hinaus wird Kultur als ein Gesamtphänomen betrachtet, welches nicht nur eine materiale, sondern auch eine soziale und mentale Seite beinhaltet. Jener Ansatz findet sich vor allem in modernen anthropologisch-soziologischen Ansätzen. Aus dieser Überzeugung heraus geht man weiterhin davon aus, daß Kultur neben den Gegenständen der materiellen Kultur, also den Artefakten, vor allem auch Wissen und Fertigkeiten der Menschen umfaßt; und zwar kein individuelles, sondern ein von den Menschen geteiltes Wissen. Die Artefakte der Kultur entspringen diesem geteilten Wissen, sind dessen Produkt.

Darüber hinaus beschäftigt sich aber auch die moderne Kultursemiotik mit dem Phänomen Kultur. Von dieser theoretischen Denkrichtung aus betrachtet wird die obige anthropologisch-soziologische Zusammensetzung der Kultur weiter systematisiert und zwar dahingehend, daß »die soziale Kultur als eine strukturierenden Menge von Zeichenbenutzern (Individuen, Institutionen, Gesellschaft) definiert [wird], die materiale Kultur als eine Menge von Texten (Zivilisation) und die mentale Kultur als eine Menge von Codes«¹⁹¹. So ist nach Ansgar Nünning ist »[i]n den letzten Jahren [...] eine fächerübergreifende Präferenz für einen semiotischen, bedeutungsorientierten und konstruktivistisch geprägten Kulturbegriff unverkennbar«. Und weiter: »Demzufolge wird Kultur als der von Menschen erzeugte Gesamtkomplex von Vorstellungen, Denkformen, Empfindungsweisen, Werten und Bedeutungen aufgefaßt, der sich in Symbolsystemen materialisiert.«¹⁹²

Dieser Definition nach sind also nicht nur künstlerische Ausdrucksformen als dem Bereich der Kultur zugehörig zu betrachten, sondern auch diejenigen mentalen und emotionalen Vorgänge im Menschen, die künstlerische Produktionen, aber auch andere Formen menschlichen Handelns, erst möglich machen. Darüber hinaus weisen Christoph Conrad und Martina Vessel in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Kultur und Geschichte* zu Recht darauf hin, daß neben den bisher gelieferten Definitionen von Kultur auch

[...] [a]ndere Definitionen ihren Platz [behalten], etwa diejenige von verschiedenen Gruppen von Artefakten als Gegenstandsbereich für Publikum und Experten oder die Umschreibung all dessen, was einem in anderen Gesellschaften ›fremd‹ vorkommt. Nicht selten meint Kultur auch im heutigen Sprachgebrauch eine Ganzheit, einen organischen Zusammenhang, der nicht in einer fragmentierten Wirklichkeitssicht eingefangen werden kann.¹⁹³

¹⁹¹ Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. A.a.O., 296.

¹⁹² Ansgar Nünning. »Literatur, Mentalitäten und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft«. In: Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995, 179.

¹⁹³ Christoph Conrad, Martina Vessel. (Hrsg.). *Kultur und Geschichte : Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart 1998, 12.

Wir wollen uns aber primär mit den bedeutungsschaffenden und identitätsprägenden Funktionen von Kultur befassen und den Begriff dahingehend weiter eingrenzen.

2.5.1 DIE BEDEUTUNGS- UND IDENTITÄTSSTIFTENDE FUNKTION VON KULTUR

Wie bereits erwähnt, lösen sich die Theorien über Kultur seit etwa der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts von der Alternative ›Kultur oder Natur‹ konsequent ab. Unter evolutionären Gesichtspunkten wird eher ein Kontinuum von Natur und Kultur angenommen, demnach kulturelles Handeln als eine Fortsetzung natürlichen Verhaltens gilt. Darüber hinaus kennzeichnen moderne Kulturtheorien unter anderem folgende Merkmale, welche es im folgenden noch weiter zu untersuchen gilt:

Kultur als Gegenstand von Kulturtheorien wird präzisiert als Menge von Konzepten, Wirklichkeitskonstrukten und ihnen zugeordnetes Handlungswissen. Kultur besteht demnach aus ideationalen und kognitiven Gegenständen, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft oder sozialen Gruppe geteilt werden. Gegenstände der materialen Kultur (literarische Werke, Bilder, Bauwerke usw.) sind Instantiierungen kulturellen Wissens, ohne daß sie weder produziert noch als Kulturprodukte wahrgenommen werden können. [...] Kultur wird [darüber hinaus] von der Funktion her als ein zweites Vererbungssystem verstanden, das parallel zur genetischen Vererbung arbeitet. Im Unterschied zur langsamen vertikalen genetischen Vererbung arbeitet die kulturelle schneller (Medien!) und zusätzlich ›horizontal‹, ist also nicht auf biologische Nachkommen beschränkt. Kultur erlaubt, erfolgreich zu kommunizieren, Wissensbestände zu speichern und weiterzugeben. Schließlich stimuliert die Objektivierung kulturellen Wissens sein Reflexivwerden, d.h. die leistungssteigernde Anwendung von Wissen auf Wissen.¹⁹⁴

Friedrich H. Tenbruck spricht in diesem Kontext von dem Terminus der ›repräsentativen Kultur‹¹⁹⁵. Tenbruck geht von einer grundsätzlichen Verbundenheit von Kultur und Gesellschaft aus, in der die Gesellschaft für die Existenz der Kultur unabdingbar ist, insofern als daß der Mensch einerseits der Schöpfer aller Kultur ist, andererseits aber auch das Geschöpf einer spezifischen, nämlich der repräsentativen Kultur.

Bei der repräsentativen Kultur kommt wiederum die bereits erwähnte immaterielle Seite der Kultur zur Sprache, die im obigen Sinne eben auch konstruktivistischen Charakter besitzt. Repräsentative Kultur beinhaltet Ideen, Werte, Weltbilder, Ideologien und andere ideelle Inhalte, welche gesellschaftlich wirk-

¹⁹⁴ Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. A.a.O., 298-99.

¹⁹⁵ Friedrich H. Tenbruck. »Repräsentative Kultur«. In: Hans Haverkamp. (Hrsg.). *Sozialstruktur und Kultur*. F.a.M. 1990.

sam werden und somit soziales Handeln beeinflussen, weil sie nach Tenbruck »entweder aktiv geteilt, oder passiv respektiert werden«¹⁹⁶. Tenbruck weiter:

In diesem Sinne war die repräsentative Kultur ein praktisches Erfordernis des Handelns. Denn die Handelnden sind auf die Deutung der Wirklichkeit angewiesen, die ihre Kultur bereithält. Wie immer ihre materiellen oder immateriellen Interessen einerseits und die sozialen Institutionen und Kontrollen andererseits liegen mögen, werden ihre Handlungen durch die grundlegende Deutung der Wirklichkeit bedingt sein. Schon wegen der begrenzten Lebenszeit und Erfahrung können sich die einzelnen niemals eine Vorstellung von der bleibenden und umfassenden Ordnung der Wirklichkeit bilden, so daß sie für ihr Handeln auf die Deutung der Wirklichkeit angewiesen sind, die ihre Kultur bereitstellt. Erst wo eine repräsentative Kultur für eine gemeinsame Deutung der Wirklichkeit sorgt, kann das soziale Handeln Kraft und Bestand gewinnen. Die Geschichte zeigt denn auch, daß Gesellschaften erst Dauer gewinnen, wenn sie eine repräsentative Kultur entwickeln.¹⁹⁷

Diese existentielle und identitätsprägende Funktion der Kultur sei in gesellschaftliche Vorgänge eingebunden, welche alles andere als statisch seien. Repräsentative Kultur sei vielmehr permanent durch neue Ideen gefährdet, welche als gesellschaftliche Vorlagen neue Verhaltensmuster initiieren könnten und Anhänger erhielten, welche sich wiederum zu Gruppen zusammenschließen könnten. Setzten sich die neuen Ideen auf diese Weise durch, würden sie selbst zur repräsentativen Kultur.

Durch die realen Daseinsverhältnisse können neue Bedürfnisse und Orientierungen langsam und anonym wachsen. Doch solche kollektiven Dispositionen gewinnen erst Kraft, Richtung und Festigkeit, wenn sie explizit artikuliert, das heißt von »Intellektuellen« in Worte, Bilder oder Töne gefaßt werden. Oft sind sogar die neuen Bedürfnisse und Orientierungen ursprünglich durch Intellektuelle propagiert worden und sind nur scheinbar anonyme Produkte der sozialen Interaktion. Die neuen Konzepte laufen Gefahr, auf ihre Weise die bisherige Vorannahme der Soziologie zu wiederholen, daß der Wertewandel und ähnliche Veränderungen sich aus der durchschnittlichen Reaktion der Handelnden auf ihre Daseinslagen und aus ihrem sozialen Austausch ergeben. Demgegenüber zeigt sich immer wieder, daß markante und wirksame Veränderungen auf Bewegungen zurückgehen, die die neuen Vergesellschaftungen im Namen von irgendwelchen »Ideen« erfolgreich ins Leben rufen. Wir übersehen, daß neue Lebensformen, Orientierungen und Werte meist von sozialen Gruppen getragen werden, die sich aufgrund von Ideen formiert haben, welche von der repräsentativen Kultur erzeugt oder auch gegen diese von anderen »Intellektuellen« propagiert wurden und, wenn sie Anhang finden, selbst zur repräsentativen Kultur aufrücken.¹⁹⁸

Nach Tenbruck baut unsere Lebenswelt, unsere ›Alltagskultur‹ also immer schon auf repräsentativen Kulturbeständen auf, ist durchsetzt von repräsentativen

¹⁹⁶ Ibid., 29.

¹⁹⁷ Ibid., 32.

¹⁹⁸ Ibid., 47.

tiven Wirklichkeitsdeutungen, die den Rahmen für unsere Ziele, Bedürfnisse, Meinungen, Überzeugungen und eben auch Handlungen liefern.

Zu einer ähnlichen Überzeugung war Herbert Marcuse bereits einige Jahrzehnte zuvor gekommen. Kultur bedeutet für ihn »der Komplex moralischer, intellektueller und ästhetischer Ziele (Werte), die eine Gesellschaft als den Zweck der Organisation, Teilung und Leitung ihrer Arbeit betrachtet«¹⁹⁹. Kultur wird bei ihm zum erstrebenswerten gesellschaftlichen Gut, welches es zu erlangen gilt. Eine vergangene oder gegenwärtige Kultur gilt demgemäß nur dann als tatsächlich vorhanden, wenn »die repräsentativen Ziele und Werte erkennbar in die gesellschaftliche Wirklichkeit übersetzt wurden (oder werden)«²⁰⁰. Wie es sich hier schon andeutet, erhält die Kultur bei Marcuse darüber hinaus eine moralische und wie sich zeigen wird humanisierende Funktion, welche weiter unten erläutert wird.

Wir haben es somit mit einem erweiterten Kulturbegriff zu tun, welcher nicht nur künstlerische Erzeugnisse, sondern auch mentale Prozesse in sich vereinigt. Diesem Begriff wird auch das Bild von Kultur als Programm zugeordnet. Demgemäß findet in der Kultur eine permanente Kommunikation darüber statt, wie die Wirklichkeit unserer Gesellschaft gestaltet ist. Kulturelle Manifestationen mentaler und kommunikativer Prozesse stellen innerhalb dieses Modells folgerichtig Instanzen dar, über die der Prozeß der Kultur selbst wiederum beobachtet werden kann. Hierzu noch einmal Nünning:

Wenn man ›Kultur‹ als jenes komplexe mentale Programm definiert, dessen Anwendung die Auswahl relevanter Themen und adäquater Ausdrucksmittel steuert, dann gibt umgekehrt die Analyse der thematischen Selektionen und der literarischen Formen, die für eine bestimmte Gattung oder Zeit kennzeichnend sind, Aufschluß über die mentalen Dispositionen der entsprechenden Epoche. Die Kultur einer Gesellschaft zu erforschen heißt somit, ihr mentales Gesamtprogramm zu rekonstruieren, das sich in kulturellen Phänomenen manifestiert.²⁰¹

Nach der nunmehr getroffenen Differenzierung des Begriffes Kultur läßt sich eine Relativierung der Einschätzung Huttons, wie sie zuvor zitiert wurde, vornehmen: die Kultur einer Gesellschaft muß demnach nicht nur in den Denkgewohnheiten der Menschen gesucht werden, sondern kann genauso über die Manifestationen dieser Denkprozesse erfolgen. Die Mentalitäten einer Gesellschaft sind nur die eine Seite der Kultur und können nicht vollständig mit ihr gleichgesetzt werden. Dennoch: Wie wir gehört haben, schlagen Mentalitäten sich in Handlungen nieder, stellen also nicht nur die immaterielle Seite der Kultur dar, sondern produzieren auch deren materielle.

¹⁹⁹ Herbert Marcuse. *Kultur und Gesellschaft* 2. 8. Aufl. F.a.M. 1970, 147.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ansgar Nünning. »Literatur, Mentalitäten und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft«. A.a.O., 180.

2.5.2 KULTUR ALS GEDÄCHTNIS?

Obige Ausführungen von Nünning lassen eine weitere Rekrutierung von Begriffen erahnen, welche bereits im Zusammenhang mit den Ausführungen zum Gedächtnis und zur Erinnerung eingeführt wurden: die der Lebenswelt und die des Monuments ebenso wie die des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses.

Noch bevor das Ehepaar Assmann ihre Theorie der Erinnerung dahingehend ausformulieren konnte, hat sich bereits Jürgen Habermas mit dieser Thematik beschäftigt und in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* die Definition von Kultur als Wissensvorrat, »aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in der Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen«²⁰², hergestellt. Auch Habermas verwendet in diesem Kontext bereits den Begriff der Lebenswelt und mißt ihm eine ähnliche Bedeutung zu, wie später in der Differenzierung von Lebenswelt und Monument.

Die kulturelle Reproduktion der Lebenswelt stellt sicher, daß in der semantischen Dimension neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die *Kontinuität* der Überlieferung und eine für die Alltagspraxis jeweils hinreichende *Kohärenz* des Wissens. Kontinuität und Kohärenz bemessen sich an der *Rationalität* des als gültig akzeptierten Wissens. Das zeigt sich bei Störungen der kulturellen Reproduktion, die sich in einem Sinnverlust manifestieren und zu entsprechenden Legitimations- und Orientierungskrisen führen. In solchen Fällen können die Akteure den mit neuen Situationen auftretenden Verständigungsbedarf aus ihrem kulturellen Wissensvorrat nicht mehr decken. Die als gültig akzeptierten Deutungsschemata versagen und die Ressource ›Sinn‹ verknappt.²⁰³

Denkt man nun die Assmannschen Ausführungen weiter, lautet die Konsequenz, daß während das kommunikative Gedächtnis ein Teil der immateriellen, mentalen Seite von Kultur, ein Teil der Lebenswelt ist, so ist das kulturelle Gedächtnis nichts anderes, als der »gesellschaftliche Rahmen von Kultur«²⁰⁴. Die materiellen Formungen einer Kultur, Monumente, Erinnerungslandschaften, Kunstwerke, Dokumente, Literatur etc. sind zunächst einmal Teil des kommunikativen Gedächtnisses, der Lebenswelt und lassen innerhalb dieser Einbettung Rückschlüsse auf die Kultur einer Gesellschaft zu, andererseits sind sie aber auch Teil des kulturellen Gedächtnisses, haben die Form von Monumenten und tragen in dieser Funktion zur Tradierung und Überlieferung kollektiver Gedächtnisinhalte bei.

Kultur ist – wie es Aleida Assmann und Dietrich Harth mit ihrem Essayband bereits eindrucksvoll deutlich gemacht haben – bipolar: Lebenswelt und Monument, eine Mischung aus festen und flüssigen Elementen, immateriellen wie materiellen.

²⁰² Jürgen Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns* 2. F.a.M. 1981, 209.

²⁰³ *Ibid.*, 212-213.

²⁰⁴ Ansgar Nünning. A.a.O., 181.

Am angegebenen Ort führt Jan Assmann dort jene doppelte Struktur in der Bestimmung des Begriffes Kultur noch weiter aus. Konfrontiert mit zwei gegensätzlichen Definitionen zum Kulturbegriff, verhält Assmann sich versöhnlich und integriert die Gegensätze in die »Doppelgesichtigkeit« der Kultur:

Wir gehen davon aus, daß beide Recht haben, daß also Kultur immer beides ist: das Selbstverständliche *und* das Anspruchsvolle, das Implizite *und* das Explizite, das Unbewußte *und* das Bewußte. In beiden Richtungen ist Kultur das Ergebnis gesellschaftlicher Produktion, d.h. eine Gesellschaft produziert, wie M. Erdheim gezeigt hat, Unbewußtheit (Erdheim 1984), indem sie Bereiche und Entscheidungen in die Impliztheit und Unthematisierbarkeit des Selbstverständlichen abdrängt, und sie produziert Bewußtheit, indem sie das orientierende Wissen pflegt und verbreitet. Entsprechend dieser Zweigleisigkeit und Doppelgesichtigkeit hinterläßt eine Kultur zweierlei Formen von Überresten. Als Lebenswelt hinterläßt sie *Spuren*, unabsichtliche materielle Abdrücke des als solchem verschwundenen Lebens. Als Monument dagegen hinterläßt sie *Botschaften*, Selbstthematierungen, Ausdrucksformen ihrer fortwährenden Explikations- und Überlieferungsarbeit.²⁰⁵

Ähnlich faßt der Soziologe Niklas Luhmann die Kultur einer Gesellschaft als deren Gedächtnis auf. Kultur bedeutet für ihn in seinem Entwurf einer Theorie der Moderne und ihrer Entwicklungsdynamik die »Sinnform der Rekursivität sozialer Kommunikation«²⁰⁶. Dieses Luhmannsche gesellschaftliche Gedächtnis hat primär die Vergangenheit zum Beobachtungsgegenstand, denn:

Das laufende, sich an der Gegenwart inspirierende Diskriminieren von Erinnern und Vergessen geht von der eigenen Zeit aus und streut die eigenen Kondensate über die zur Zeit inaktuellen Zeithorizonte Vergangenheit und Zukunft. Es arbeitet rekursiv, indem es das Ergebnis der Geschichte wie einen Output des eigenen Systems als Input wiedereinführt.²⁰⁷

Luhmann empfiehlt eine historische Rekonstruktion von Kulturdefinitionen. Im Vergleich und in der Historisierung eigener und fremder Gesellschaften, Sprachen, Sitten, usw. sucht das gesellschaftliche Gedächtnis innerhalb dieses Konzeptes nach Beschreibungen und Unterscheidungen. Das Gedächtnis operiert dabei allerdings ohne irgendwelchen externen Anhaltspunkte oder Maßstäbe für das, was richtig oder falsch, moralisch oder unmoralisch ist. Weiter heißt es:

Alles, was es überhaupt gibt, kann im Bedarfsfalle als Doppelgänger seiner selbst verstanden werden. Identität, Authentizität, Echtheit, Originalität im Sinne von Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit werden zu Problemegriffen. Sie werden als Desiderate markiert, weil hier für die Universalität der Vergleichbarkeit bezahlt

²⁰⁵ Jan Assmann. »Gebrauch und Gedächtnis : Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 135.

²⁰⁶ Niklas Luhmann. *Gesellschaftsstruktur und Semantik : Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* 4. F.a.M. 1995, 47.

²⁰⁷ Ibid., 50.

werden muß. Dies werden jetzt die Differenzbegriffe, die in der sich selbst kulturierenden Gesellschaft die höchste Überzeugungskraft und Ichbesetzung gewinnen. Denn jeder weiß natürlich intuitiv, daß sie genau auf ihn selbst zutreffen. Aber eben nur für das Individuum für sich. Für die Gesellschaft sind dies Kontrastformen, in denen sie *ihre Hoffnungslosigkeit, ihre Ausweglosigkeit, ihre Realität vor sich selber verbirgt. Denn all dies: Identität, Authentizität, Echtheit, Originalität, Einzigartigkeit läßt sich nicht kommunizieren.*²⁰⁸

Jeder Versuch, dies zu tun, dekonstruiere sich selber, weil die Komponente der Kommunikation durch ihre darstellende Komponente, »die Information durch ihre Mitteilung widerlegt« werde.

Demnach überzieht die Semantik der Kultur alles, was kommuniziert werden kann, mit Kontingenz. Sie befreit von jeder Art notwendigem Sinn – und auch das erklärt, daß Kultur erst in der modernen Gesellschaft möglich wird, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann. Alle Ansprüche auf Authentizität ziehen sich ins Inkommunikable zurück oder werden als Marotte bestimmter Personen oder Gruppen, Ethnien oder Sekten behandelt.²⁰⁹

Eine historische Rekonstruktion könne nur vollzogen werden durch die Kommunikation *über* Kultur. Eine Kultur diesen Typs sei somit auch dadurch ein spezifisches Produkt moderner Gesellschaften, denn nur diese verfügten über eine Kommunikationsebene, auf welcher Kultur behandelt und erörtert werden könne und welche auf diese Weise neue Phänomene entdecken und neue Vergleiche ziehen könne.

Alles in allem: Kultur ist eine Perspektive für die Beobachtung von Beobachtern. Sie richtet das Beobachten daher immer auf schon gegebene Phänomene. Die beobachteten Beobachter können natürlich auch in ihren Zukunftsperspektiven beobachtet werden. Auf diesem Umweg kommt also auch Zukunft ins Bild – und das trifft besonders für die moderne Gesellschaft zu. Dies gilt nicht nur für die Kulturbeobachter selbst, sondern auch für deren Beobachter und für ihre Selbstbeobachtung, also für den Begriff der Kultur. Dessen Reflexion zeigt ihn als einen historischen Begriff, bezogen auf historische Phänomene. Es kann deshalb nicht gelingen, den Sachverhalt »Kultur« auf der Gegenstandsebene zu fixieren und Kulturgegenstände von anderen Gegenständen zu unterscheiden. Das Scheitern aller Definitionen, die dies versucht haben, ist neben der historischen Analyse selbst ein starkes Argument dafür, daß die universalistische Perspektive »Kultur« gesellschaftsgeschichtliche Wurzeln hat.²¹⁰

Bei Luhmanns systemtheoretischer Adaption der Autopoiesis werden wir insofern mit einem umfassenden Rahmen für die historische Kontextualisierung kultureller Phänomene konfrontiert. Kommunikation und kommunikative Strukturen faßt Luhmann als das Maß aller Wirklichkeitserfahrung und -erkenntnis und Kommunikation wird somit selbstreferentiell.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid., 51.

²¹⁰ Ibid., 54.

Fassen wir die bisherigen Ausführungen, zur Konstitution und Bedeutung von Kultur zusammen, dann zeigt sich, daß ihr mehrheitlich eine Funktion zugesprochen wird, welche geradezu existentiell für das Fortbestehen der Menschheit ist. Constantin von Barloewen spricht in diesem Kontext von einer »kulturellen Agenda der Weltordnung«²¹¹, in welcher Kultur ein Orientierungssystem des Menschen und der globalen gesellschaftlichen Ordnung, eine »umgreifende Instanz der evolutionären Entwicklung des Menschen« darstellt. So betont auch er die historische und identitätsprägende Funktion der Kultur, welche ja den Ausgangspunkt unserer Überlegungen darstellt.

Zunächst bestimmt die Kultur in der Vielfalt ihrer Erscheinungen das Spektrum der Wahrnehmung und der kognitiven Erfahrung. Die Sicht der Welt – auch die politische – ist maßgeblich durch kulturelle Paradigmen erzeugt, denen der Mensch ausgesetzt ist. Es liegt eine qualitativ verschiedene Deutung der politischen und wirtschaftlichen Perspektiven vor, ganz entsprechend dem geschichtlichen Verlauf menschlichen Denkens angesichts der Pluralität der Kulturen als Merkmal der Evolution. Eine weitere Funktion der Kultur liegt in dem Vermögen verborgen, Motive für menschliches Verhalten zu begründen, die Logiken des Denkens und Handelns zu bestimmen, auch im politischen und wirtschaftlichen Raum. Was einen Menschen in seinem Verhalten in einer besonderen Weise reagieren läßt, ist in seinem Ursprung kulturell. In diesem Sinne ist die Kultur auch mitverantwortlich für die Kriterien der Evaluierung. Die Dialektik von Gut und Böse, moralisch und unmoralisch, gesellschaftlich wertvoll und wertlos ist wesentlich von der Kultur beeinflusst. Die entscheidende Aufgabe der Kultur ist es, die Grundlage für eine Identität des Menschen zu stiften. Es wird offensichtlich, daß Kultur eine Form der Kommunikation darstellt, deren feingliedrigster Ausdruck die Sprache selbst ist: aber auch der weite Bereich der geistigen Ideen.²¹²

An dieser Stelle schließt sich die Lücke zu Marcuse, der ebenfalls auf die existentielle Bedeutung von Kultur in Form ihrer humanisierenden Funktion und Wirkung verweist. Demnach sei es für eine Gesellschaft extrem wichtig, daß die repräsentativen Werte und Ziele von den herrschenden Institutionen und den Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft nicht nur getragen werden, sondern daß sie darüber hinaus die Basis für eine mögliche Umsetzung dieser Werte und Ziele schaffen:

Mit anderen Worten, Kultur ist mehr als eine bloße Ideologie. Im Hinblick auf die erklärten Ziele der abendländischen Zivilisation und die Ansprüche, sie zu verwirklichen, würden wir Kultur als einen Prozeß der *Humanisierung* definieren, charakterisiert durch die kollektive Anstrengung, das menschliche Leben zu erhalten, den Kampf ums Dasein zu befrieden oder ihn in kontrollierbaren Grenzen zu halten, eine produktive Organisation der Gesellschaft zu festigen, die geistigen Fähigkeiten der

²¹¹ Constantin von Barloewen. »Fremdheit und interkulturelle Identität : Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung«. In: Alois Wierlacher. (Hrsg.). *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München 1993, 300.

²¹² Ibid.

Menschen zu entwickeln und Aggressionen, Gewalt und Elend zu verringern und zu sublimieren.²¹³

Marcuse macht allerdings zwei einschränkende Bemerkungen: Zum einen verweist er auf die Begrenztheit der bindenden Verpflichtung zu einer humanisierenden Kultur, welche an den Grenzen der eigenen Identität ihr Ende finden kann:

Es hat immer ein »auswärtiges« Universum gegeben, für welches die kulturellen Ziele nicht galten: der Feind, der Andere, der Fremde, der Geächtete – Begriffe, die sich nicht primär auf Individuen, sondern auf Gruppen, Religionen, »Lebensweisen«, soziale Systeme beziehen. Gegenüber dem Feind (der auch innerhalb des eigenen Universums auftaucht) wird Kultur suspendiert oder gar verboten, und der Unmenschlichkeit ist so der Weg geebnet.²¹⁴

Zum anderen verweist er auf das Paradoxon, daß zwar nur das Ausschließen von Grausamkeit, Fanatismus und Gewalt eine Definition der Kultur als humanisierendem Prozeß erlaube, daß es andererseits aber auch sein könne, daß genau diese Kräfte ein unverzichtbarer Bestandteil der Kultur sein können, »so daß das Erreichen der kulturellen Ziele oder die Annäherung an sie *vermittels* der Ausübung von Grausamkeit und Gewalt vonstatten geht«. Und weiter:

Das mag das Paradox erklären, das die »höhere Kultur« des Westens in solch hohem Maße Protest gegen die Kultur, Absage an sie und ihre Anklage gewesen ist – nicht nur hinsichtlich ihrer erbärmlichen Übersetzung in die Wirklichkeit, sondern auch ihrer inneren Prinzipien und ihres Inhalts.²¹⁵

Kultur muß insofern nicht per se das Gegenteil der Barbarei verkörpern, wie Marcuse exemplifiziert. Die bürgerliche Kultur habe sich von ihren schlechten Elementen zu befreien und diese statt dessen auf eine Kritik der Erfahrung abzustellen.

Die Begriffe der kritischen Vernunft sind zugleich philosophisch, soziologisch und historisch. In dieser Wechselbeziehung und verbunden mit der wachsenden Herrschaft über Natur und Gesellschaft sind sie die geistigen Katalysatoren der Kultur: sie eröffnen eine intellektuelle Chance, die vielleicht zum Entstehen neuer geschichtlicher Entwürfe, neuer Daseinsmöglichkeiten führt.²¹⁶

2.5.3 KULTUR UND NATION

In welchem Interpretationszusammenhang stehen diese Überlegungen nun zu dem Begriff und Phänomen der Nation? Bereits in der Einleitung wurde

²¹³ Herbert Marcuse. *Kultur und Gesellschaft*. A.a.O., 147-148.

²¹⁴ *Ibid.*, 149.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, 163.

auf den Begriff der Kulturnation bzw. der Nationalkultur verwiesen und nicht zufällig geht die Kultur hier mit dem Begriff der Nation eine Symbiose ein. Beide Begrifflichkeiten sind voneinander nicht zu trennen auch wenn sie im Ergebnis zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Nationen jeweils unterschiedliche Ausformungen erfahren (haben).

Wie in der Einleitung bereits deutlich wurde, ist es vorrangig die Nationalkultur, welche im Kontext der Identitätsfrage und der Nationsgeschichte im vorliegenden Verständnis von primärer Bedeutung ist. Der Begriff der Kulturnation würde dem Anspruch einer Nation als ›vorgestellter Gemeinschaft‹, wie wir ihn hier zugrunde gelegt haben in keinsten Weise gerecht. Unzweifelhaft hat die Kultur in der nationalen Entwicklung Deutschlands immer eine herausragende Rolle gespielt, für die moderne Nationsentwicklung nach 1945 aber muß offensichtlich ein anderer Ansatz gefunden werden als der, daß die im Zuge der Nachkriegsgeschichte entstandenen beiden deutschen Staaten denselben kulturellen Wurzeln entsprangen, die sich nur weiter oben in verschiedene nationale Äste gabelten.

Um nicht falsch verstanden zu werden: die Berufung auf die Kultur war in beiden Staaten gegeben. Kultur hatte eine staatstragende Funktion, aber im Nationenverständnis, wie es in dieser Arbeit formuliert wurde, hat der Begriff der Kultur eine andere inhaltliche Füllung und Funktion erfahren und diese Füllung macht es unmöglich, die Verortung der deutschen Nation, in ihren Wurzeln und ihren Eigenheiten, ausschließlich auf einen kulturellen Sockel zu stellen.

Noch einmal soll die Definition des Begriffes Nationalkultur durch John J. Joughin in Erinnerung gerufen werden, welche unsere bisherigen Ausführungen zur Nation um die Funktion der Kultur in ihr ergänzt: »The formation of a national culture is dependent upon, and often invokes, a particular version of the past which it would then either reaffirm or deny.«²¹⁷ Diese Definition zieht im konstruktivistischen Sinne die mentalitätsgeschichtlich gänzlich unterschiedlich verlaufende Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte im Kontext der Entwicklung einer Nation mit ein.

Die Nation wird somit nicht mehr nur kulturell, sondern geschichtlich und kulturell zur gleichen Zeit verortet, indem die Kultur nämlich das Erinnern an die eigene Geschichte fördert, die kollektive Identität im Erinnern an die Vergangenheit ihre eigene Kultur erst formt und der Prozeß als ganzer nationale Identität und in die Zukunft gerichtete nationale Entwicklung erst zutage fördert, konstituiert und ausbaut.

»Wo der Raum der Politik begrenzt, gespalten, besetzt ist, da wird Nationalkultur das Hauptinstrument des Befreiungskampfes, sie leiht dem Willen und den Bedürfnissen der Nation ihre Stimme [...]. In solchen Prozessen wird eine

²¹⁷ John J. Joughin. (ed.). *Shakespeare and national culture*. Manchester and New York 1997, 1.

Kultur national und politisch.«²¹⁸ So ist Predrag Matvejevitch zuzustimmen, wenn er eine Bedeutungszunahme des Kulturellen in politischen Krisenzeiten konstatiert. Und auch bei nationalen Selbstfindungsprozessen und in der der Identität eigenen Abgrenzung zum Fremden, zum Anderen spielen kulturelle Sinnfindungsprozesse und Konstruktionen des Selbstbildes eine entscheidende Rolle.

In diesem Zusammenhang bemerkt Matvejevitch weiterhin völlig zutreffend, daß es im Zuge der obigen Entwicklung in ihrer extremsten Ausformung, im Nationalismus in seinen verschiedensten Schattierungen dieser »[...] noch immer vom kulturellen Schaffen [fordert], daß es die Besonderheiten, die Ziele oder Bedürfnisse der Nation verwirklichen soll, und als Preis dafür bietet er seine Unterstützung an. Deshalb ist eine Nationalkultur, die Staatskultur geworden ist, als Ideologie anzusehen«²¹⁹. Im Kontext der herauszuarbeitenden Bedeutung von Kunst und Literatur in der DDR, in der die Kultur als solcher in all ihren materiellen Ausformungen und Institutionen eben zu einer solchen staatstragenden Ideologie wurde, wird uns dieses Phänomen wieder begegnen.

Grundsätzlich läßt sich an dieser Stelle jedoch bereits feststellen, daß die jeweilige Nationalkultur eine herausragende Rolle in Prozessen staatlicher Identitätsfindung und -etablierung spielt, wobei, um auf Joughins Definition zurückzukommen, diese jeweiligen Nationalkulturen in der Regel keine feststehenden, keine einmaligen und schon gar keine geschlossenen Gebilde darstellen, sondern sich häufig auf einer nationenübergreifenden, internationalen kulturellen Ebene bewegen. So ist auch die deutsche Nationalkultur immer schon eine nationenübergreifende gewesen – nicht nur, daß in ihr die intensive Rezeption eines Autors wie beispielsweise Shakespeare vorzufinden ist, zu berücksichtigen ist hierbei auch die Verwurzelung der deutschen Nationalkultur in deutschsprachigen Ländern wie Österreich und der Schweiz. Die deutsche Teilung ist darüber hinaus auch ein gutes Beispiel für die Tatsache, auf die uns ebenfalls Matvejevitch hinweist, daß »auf dem Fundament *einer* Nationalkultur (Nationalliteratur) untereinander gänzlich verschiedene kulturelle (literarische) Ausdrucksformen entstehen können«²²⁰. Weiter heißt es aber auch: »Sobald eine Nation in sich konsolidiert ist, verliert ihre Literatur [Kultur] jene Funktion, die ihr zuvor zukam. Sie gewinnt an Freiheit und kann nun breitere Repertoires von Formen, von Inhalten, von Diskursen entwickeln.«²²¹

Die negativen Konsequenzen einer solchen Entwicklung zeigten uns Horkheimer und Adorno bereits in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts auf. In ihrer *Dialektik der Aufklärung* machten sie u.a. auf die Konsequenzen einer Kulturindustrie aufmerksam, welche unter den Bedingungen der Massenkultur

²¹⁸ Predrag Matvejevitch: »Begriffe von ›Nationalkultur‹ und Diskurse der ›Nationalliteratur‹«. In: Bernard Cerquiglini; Ulrich Gumbrecht. (Hrsg.). *Der Diskurs in der Literatur- und Sprachgeschichte: Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. F.a.M. 1983, 406-407.

²¹⁹ Ibid., 410.

²²⁰ Ibid., 413.

²²¹ Ibid.

und Massenkommunikation den Gipfelpunkt moderner Naturbeherrschung widerspiegele und »die Logik verfügenden Denkens auch auf die Kunst ausdehnt, die ästhetisch auf ein anderes, ›mimetisches‹ Naturverhältnis verpflichtet ist«²²². So sei doch

[...] [i]n jedem Kunstwerk [...] sein Stil ein Versprechen. Indem das Ausgedrückte durch Stil in die herrschenden Formen der Allgemeinheit, die musikalische, malarische, verbale Sprache eingeht, soll es mit der Idee der richtigen Allgemeinheit sich versöhnen. Dies Versprechen des Kunstwerks, durch Einprägung der Gestalt in die gesellschaftlich tradierten Formen Wahrheit zu stiften, ist so notwendig wie gleißnerisch. Es setzt die realen Formen des Bestehenden absolut, indem es vorgibt, in ihren ästhetischen Derivaten die Erfüllung vorwegzunehmen. Insofern ist der Anspruch der Kunst stets auch Ideologie. Auf keine andere Weise jedoch als in der Auseinandersetzung mit der Tradition, die im Stil sich niederschlägt, findet Kunst Ausdruck für das Leiden. Das Moment am Kunstwerk, durch das es über die Wirklichkeit hinausgeht, ist in der Tat vom Stil nicht abzulösen; doch es besteht nicht in der geleisteten Harmonie, der fragwürdigen Einheit von Form und Inhalt, Innen und Außen, Individuum und Gesellschaft, sondern in jenen Zügen, in denen die Diskrepanz erscheint, im notwendigen Scheitern der leidenschaftlichen Anstrengung zur Identität.²²³

Die Massenmedien der Kulturindustrie jedoch, welche in einer ästhetischen Barbarei die Kultur neutralisiert hätten, seien das Instrument der Manipulation. Sie sicherten die Zustimmungsbereitschaft der Individuen zur Gesellschaft, indem sie einen Konsumpassivismus förderten, der lediglich dem unreflektierten Fortbestand der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse verpflichtet sei: »Kulturindustrie endlich setzt die Imitation absolut. Nur noch Stil, gibt sie dessen Geheimnis preis, den Gehorsam gegen die gesellschaftliche Hierarchie.«²²⁴ Und weiter heißt es:

Von Kultur zu reden war schon immer wider die Kultur. Der Generalnenner Kultur erhält virtuell bereits die Erfassung, Katalogisierung, Klassifizierung, welche die Kultur ins Reich der Administration hineinnimmt. Erst die industrialisierte, die konsequente Subsumtion, ist diesem Begriff von der Kultur ganz angemessen. Indem sie alle Zweige der geistigen Produktion in gleicher Weise dem einen Zweck unterstellt, die Sinne der Menschen vom Ausgang aus der Fabrik am Abend bis zur Ankunft bei der Stechuhr am nächsten Morgen mit den Siegeln jenes Arbeitsganges zu besetzen, den sie den Tag über selbst unterhalten müssen, erfüllt sie höhnisch den Begriff der einheitlichen Kultur, den die Persönlichkeitsphilosophen der Vermassung entgegenhielten.²²⁵

Auch wenn wir heute von einem anderen Verständnis gesellschaftlicher Strukturen ausgehen, welche gleichsam ein anderes Kunst- und Kulturverständnis

²²² Ralf Schnell. *Metzler Lexikon : Kultur der Gegenwart*. Stuttgart; Weimar 2000, 271.

²²³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Fa.M. 1969, 117.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid., 118.

mit einschließen, bleibt doch die Grundkritik Horkheimers und Adornos bestehen: die moderne Massengesellschaft bietet vielfältige Möglichkeiten der Einbindung von Kultur zu ihren Zwecken. Die identitätsstiftende Funktion der Kultur darf nicht absolut gesetzt werden und darf schon gar nicht unreflektiert als per se gut verbucht werden. Ein kritischer Umgang mit dem Phänomen Kultur ist allemal angebracht, auch wenn hier noch einmal festgehalten werden muß, daß Horkheimer und Adorno von einem anderen Kulturbegriff ausgingen, als er in dieser Arbeit besprochen wird. Dennoch bringt uns dieser kurze Rekurs auf die *Dialektik der Aufklärung* zum letzten Abschnitt dieses Kapitels: zur Bedeutung der materiellen Seite der Kultur.

2.5.4 KULTUR UND LITERATUR

Nachdem wir uns bisher mit dem für den Zweck dieser Arbeit wichtigen Aspekt der immateriellen Seite der Kultur in Form von Mentalitäten und mentalen Prozessen beschäftigt haben, sollen an dieser Stelle also noch einige Aussagen über die andere, materielle Dimension von Kultur getroffen werden. Beschäftigen wir uns an dieser Stelle also noch eingehender mit den Artefakten, den Monumenten, den Erinnerungsorten.

Eine der kulturellen Manifestationen des Gesamtmodells Kultur ist die Literatur. Sie wurde bisher in ihrer bedeutungstragenden Funktion vernachlässigt, was nunmehr nachgeholt werden soll. Zur kulturellen Bedeutung von Literatur zunächst noch einmal ein Zitat von Ansgar Nünning:

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht handelt es sich bei Literatur um eine der materialen Formen bzw. textuellen Medien, in denen sich das mentale Programm ›Kultur‹ niederschlägt. daher stellt sich weniger die Frage, was Literatur ›ihrem Wesen nach ist‹, sondern in welchem Verhältnis sie zu den Diskursen einer Gesellschaft steht, wie sie das soziokulturelle Wissen ihrer Entstehungszeit verarbeitet und welche gesellschaftlichen Funktionen sie erfüllt. Versteht man Literatur als eine Objektivierung des mentalen Programms ›Kultur‹, dann kann eine Analyse literarischer Anschauungsformen Aufschluß geben über das Wissen, die Werte sowie die unausgesprochenen Grundannahmen und Wirklichkeitsvorstellungen einer Epoche, die weder von der traditionellen Literaturgeschichte noch von einer ereignisgeschichtlich orientierten Historiographie erfaßt werden.²²⁶

Demgegenüber stehen kulturanthropologische Ansätze. Die Kulturanthropologie befaßt sich mit dem kulturalen Sein des Menschen. Hierunter verstehen die Vertreterinnen und Vertreter dieser Richtung alle veränderbaren menschlichen Vorstellungen, Verhaltensweisen und die daraus resultierenden Produkte. Die Betonung liegt auf der Veränderbarkeit menschlichen Denkens und Handelns,

²²⁶ Ansgar Nünning. »Literatur, Mentalitäten und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft«. A.a.O., 181.

welches darüber hinaus aber niemals als ausschließlich kultural (veränderlich) oder rein natural (unveränderlich) betrachtet wird.²²⁷

Aus der Kulturanthropologie heraus entstand die Metapher der Kultur als Text, welche von Vertretern des *new historicism* in Amerika Anfang der 80er Jahre etabliert wurde. Anstelle des Begriffes des *new historicism* läßt sich auch von einer *poetics of culture* sprechen. Dieser kulturpoetologische Ansatz konstatiert einen wechselseitigen und dynamischen Bezug von Literatur und Geschichte, ein Ineinander und Nebeneinander von Textualität und Geschichte. »Der Einsicht, daß Literatur aus historischen Kontexten erwächst, korrespondiert die Entdeckung, daß Geschichte selbst wie ein Text gelesen werden kann«²²⁸ heißt es bei Annette Simonis. Anders formuliert: Wir haben es mit einer Textualität der Geschichte und einer Historizität von Texten zu tun. Kultur als Text, was bedeutet dies aber konkret? Bachmann-Medick gibt uns hierauf folgende Antwort:

Kultur gilt in der interpretativen Kulturanthropologie nicht mehr nur als einheitliches Gesamtgefüge, das in der Summe von Normen, Überzeugungen, kollektiven Vorstellungen und -praktiken aufgeht. Kultur ist vielmehr eine Konstellation von Texten, die – über das geschriebene oder gesprochene Wort hinaus – auch in Ritualen, Theatern, Gebärden, Festen usw. verkörpert sind. Solche Ausdrucksformen sind höchst aufschlußreich, wenn es darum geht, das Netzwerk historischer, sozialer, geschlechtsspezifischer Beziehungen im Licht ihrer kulturellen Vertextung, Symbolisierung und Kodierung zu rekonstruieren. Ziel ist es, im Horizont der Metapher von Kultur als Text Zugang zu den Selbstbeschreibungsdimensionen einer Gesellschaft zu gewinnen. Erst indem man auch Handlungen, Ereignisse und soziale Situationen als ›Texte‹ betrachtet, werden sie – über ihre Situationskontingenz hinaus – für den kulturellen Prozeß der Objektivierung von Bedeutungen erschlossen.²²⁹

Mit dieser Definition werden nicht nur literarische Texte selbst zum »Medium kultureller Selbstausslegung«²³⁰, da sie »die bereits selbst verdichtete Form ethnographischer Beschreibung und Kulturauslegung enthalten«²³¹, mehr noch: die Kultur selbst wird hierbei gleichsam zum Gegenstand einer Art Textanalyse oder Interpretation. »Die Aufmerksamkeit«, so Bachmann-Medick daher auch, »richtet sich auf die interpretierenden Deutungsverdichtungen der kulturellen Darstellungsformen selbst sowie auf die rhetorischen Strategien bei der Darstellung von Kulturen«²³². Dabei ginge es aber nicht um die Verfe-

²²⁷ Siehe hierzu weitergehend: Woolfgang Marshall. *Klassiker der Kulturanthropologie*. München 1990.

²²⁸ Annette Simonis. »New Historicism und Poetics of Culture: Renaissance Studies und Shakespeare in neuem Licht«. In: Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995, 155.

²²⁹ Doris Bachmann-Medick. »Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht«. In: dies. (Hrsg.). *Kultur als Text*, 9-10.

²³⁰ *Ibid.*, 9.

²³¹ *Ibid.*, 25.

²³² *Ibid.*, 10.

stigung der weiter oben konstatierten Dichotomien der festen und flüssigen Kulturelemente, sondern vielmehr um die Infragestellung derselben.

In diesem Sinne argumentiert auch Clifford Geertz, wenn er mit seiner Leitidee der ›dichten Beschreibungen‹, auf die sich Bachmann-Medick weiter oben ja auch bezieht, das dynamische Moment der Kultur betont, ohne dessen Berücksichtigung eine Deutung gesellschaftlicher Zeichen nicht möglich wäre.²³³ Indem Geertz sich auf Max Weber bezieht, begreift er die kulturellen Ausdrucksformen der Menschen als selbstgesponnene Bedeutungsnetze. Innerhalb dieser Netze findet kulturelle Kommunikation und soziales Handeln statt, sind gesellschaftliche Ausdrucksformen und Handlungsverläufe, materielle Artefakte und Symbole kontextabhängig in ein übergreifendes Gewebe der Kultur eingebunden. Die Aufgabe der Kulturanthropologen ist es demnach, die Riten und Gebräuche einer Gesellschaft mit Hilfe eben jener dichten Beschreibungen zu erfassen »um in ihnen besondere Inszenierungen kulturellen und mythische Wissens zu erkennen«²³⁴.

Auch wenn also offensichtlich Differenzen und Abgrenzungen innerhalb der unterschiedlichen Ansätze existieren, gemeinsam ist allen der Gebrauch der Kultur als Produktion von Bedeutung und Prägung von Identitäten.

»Wozu Kultur?« fragt auch Dirk Baecker in seiner im Jahr 2000 erschienenen Monographie zum modernen Kulturbegriff.²³⁵ Baecker plädiert hier für ein Herauslösen des Kulturbegriffs »aus seiner von ihm selbst simulierten Verpflichtung einer Kultur auf ihre Vergangenheit«²³⁶, um auf diese Weise

[...] der Kultur wieder jenes Moment einzutragen, dem der moderne Kulturbegriff seine Entstehung verdankt: das Moment der Erfahrung einer offenen Zukunft. Diese Erfahrung ist mit der Einsicht verbunden, daß die Zukunft uns nicht vom Blick auf die Gegenwart befreit, sondern die Gegenwart überhaupt erst in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Dazu braucht die moderne Gesellschaft den Begriff der Kultur.²³⁷

Um die Chance einer offenen Zukunft jedoch verantwortungsvoll nutzen zu können, und um zu einem wirklichen Verständnis der Gegenwart zu gelangen, ist die Beschäftigung mit der Vergangenheit jedoch auch in der Moderne unverzichtbar. Daher wollen auch wir uns im nächsten Kapitel mit der Vergangenheit, oder um genauer zu sein: mit zwei deutschen Vergangenheiten, beschäftigen, denn:

Das ist das wichtigste Moment des modernen Kulturbegriffs: der Vergleich der Lebensumstände zwischen den Menschen, und dies in regionaler und historischer Hinsicht. Erst jetzt [...] entstehen Historiographie, Anthropologie und Ethnologie

²³³ Siehe hierzu auch: Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York 1973.

²³⁴ *Ibid.*, 389.

²³⁵ Dirk Baecker. *Wozu Kultur?*. Berlin 2000.

²³⁶ *Ibid.*, 10.

²³⁷ *Ibid.*

im modernen Wortsinn. Die Kultur ist jetzt nicht mehr eine Frage der Verehrung wie in der Antike. Sie wird zu einer Frage des Vergleichs. [...] Kultur heißt jetzt, durchaus zu sehen, was verloren und was gewonnen wurde im Laufe der Geschichte. Es wurde viel gewonnen und viel verloren. Wie soll man wissen, wer glücklicher, wer unglücklicher ist?²³⁸

Diese Frage vermögen wohl alle Kulturtheorien der Moderne zusammengekommen nicht zu beantworten. Den Vergleich lassen wir uns im folgenden Kapitel dennoch nicht nehmen, dient er doch auch einer anderen Fragestellung: dem nach dem historischen, politischen und kulturellen Selbstverständnis einer geteilten Nation.

2.6 LITERATUR

- Amann, K.; K. Wagner. (Hrsg.). *Literatur und Nation*. Wien u.a. 1996.
- Anderson, Benedict. *Die Erfindung der Nation*. F.a.M.; N.Y. 1988.
- Antoine, Jean-Philippe. »Ars memoriae – Rhetorik der Figuren, Rücksicht auf Darstellbarkeit und die Grenzen des Textes«. In: Haverkamp. (Hrsg.). *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift*, 53-73.
- Assmann, Aleida; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. F.a.M. 1991.
- Assmann, Aleida; Dietrich Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*. F.a.M. 1991.
- Assmann, Aleida. »Kultur als Lebenswelt und Monument«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 11-25.
- Assmann, Aleida. »Fest und flüssig: Anmerkungen zu einer Denkfigur«. In: Assmann, Aleida und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 181-199.
- Assman, Aleida; Heidrun Friese. (Hrsg.). *Identitäten : Erinnerung, Geschichte, Identität* 3. F.a.M. 1998.
- Assmann, Aleida; Ute Frevert. *Geschichtsvergessenheit : Geschichtsversessenheit*. Stuttgart 1999.
- Assmann, Jan; Tonio Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*. F.a.M. 1988.
- Assmann, Jan. »Gebrauch und Gedächtnis : Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 135-152.
- Assmann, Jan. »Die Katastrophe des Vergessens : Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, 337-355.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992.
- Assmann, Jan. »Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit«. In: Platt und Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*, 51-75.
- Bachmann-Medick, Doris. (Hrsg.). *Kultur als Text : Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. F.a.M. 1996.

²³⁸ Ibid., 66.

- Bachmann-Medick, Doris. »Literaturwissenschaft in kulturwissenschaftlicher Absicht«. In: Bachmann-Medick. (Hrsg.). *Kultur als Text*, 7-64.
- Baecker, Dirk. *Wozu Kultur?* Berlin 2000.
- Barloewen, Constantin von. »Fremdheit und interkulturelle Identität : Überlegungen aus der Sicht der vergleichenden Kulturforschung«. In: Wierlacher. (Hrsg.). *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*, 297-318.
- Bayer, Erich; Frank Wende. (Hrsg.). *Wörterbuch zur Geschichte*. 5. Aufl. Stuttgart 1995.
- Blanke, Horst Walter. »Historismus als Wissenschaftsparadigma. Einheit und Mannigfaltigkeit«. In: Fohrmann und Vosskamp. (Hrsg.). *Wissenschaft und Nation*, 218-231.
- Boerner, Peter. (ed.). *Concepts of National Identity : An Interdisciplinary Dialogue*. Baden-Baden 1986.
- Boockman, Hartmut. »Denkmäler und ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein«. In: Hauser. (Hrsg.). *Geschichte und Geschichtsbewußtsein*, 231-245.
- Burke, Peter. »History as Social Memory«. In: Butler. (ed.). *History, Culture and the Mind*, 97-113.
- Burke, Peter. *Offene Geschichte : Die Schule der Annales*. Berlin 1991.
- Burke, Peter. *History and Social Theory*. Ithaca, New York 1992.
- Butler, Thomas. (ed.). *History, Culture and the Mind*. Oxford; New York 1989.
- Butler, Thomas. »Memory: A Mixed Blessing«. In: ders. (ed.). *History, Culture and the Mind*, 1-31.
- Bürger, Peter. *Vermittlung – Rezeption – Funktion : Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*. F.a.M. 1979.
- Cavalli, Alessandro. »Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 200-210.
- Cerquiglini, Bernard; Ulrich Gumbrecht. (Hrsg.). *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie: Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. F.a.M. 1983.
- Christ, Karl. *Geschichte und Existenz*. Berlin 1991.
- Conrad, Christoph; Martina Vessel. (Hrsg.). *Kultur und Geschichte : Neue Einblicke in eine alte Beziehung*. Stuttgart 1998.
- Dahrendorf, Ralf. »Die Sache mit der Nation«. In: Jeismann und Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle : Über neuen und alten Nationalismus*, 101-118.
- Dann, Otto. »Begriffe und Typen des Nationalen in der frühen Neuzeit«. In: Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, 56-73.
- Derrida, Jacques. »Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche«. In: *DIE ZEIT* Nr. 11 (5. März 1998), 47-49.
- Dinzelbacher, Peter. (Hrsg.). *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart 1993.
- Douglas, Mary. *Wie Institutionen denken*. F.a.M. 1991.
- Durkheim, Emile. (Hrsg.). *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. F.a.M. 1987.
- Durkheim, Emile; Marcel Mauss: »Über einige primitive Formen von Klassifikation : Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«. In: Durkheim. (Hrsg.). *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, 171-257.
- Eichhorn, Wolfgang u. a. (Hrsg.). *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie*. Opladen 1971.

- Eisenstadt, Shmuel Noah. »Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive«. In: Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, 21-55.
- Fohrmann, Jürgen; Wilhelm Vosskamp. (Hrsg.). *Wissenschaft und Nation*. München 1991.
- Folkers, Horst. »Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, 363-377.
- Foucault, Michel. *Die Ordnung der Diskurse*. München 1974.
- Francois, Etienne; Hannes Siegrist; Jakob Vogel. (Hrsg.). *Nation und Emotion*. Göttingen 1995.
- Füssel, Stephan. (Hrsg.). *Mnemosyne*. Göttingen 1979.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York 1973.
- Giesen, Bernhard. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. F.a.M. 1991.
- Grew, Raymond. »The Construction of National Identity«. In: Boerner. (ed.). *Concepts of National Identity : An Interdisciplinary Dialogue*, 38-39.
- Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. F.a.M. 1976.
- Habermas, Jürgen. »Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?«. In: ders. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 92-126.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns 1*. F.a.M. 1981.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns 2*. F.a.M. 1981.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. F.a.M. 1985.
- Haferkamp, Hans. (Hrsg.). *Sozialstruktur und Kultur*. F.a.M. 1990.
- Hartfiel, Günter; Karl-Heinz Hillmann. (Hrsg.). *Wörterbuch der Soziologie*. 3. Aufl. Stuttgart 1982.
- Harth, Dietrich. »Zerrissenheit : Der deutsche Idealismus und die Suche nach kultureller Identität«. In: Assmann und Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*, 220-240.
- Hauser, Oswald. (Hrsg.). *Geschichte und Geschichtsbewußtsein*. Göttingen; Zürich 1981.
- Haverkamp, Anselm; Renate Lachmann. (Hrsg.). *Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift*. F.a.M. 1991.
- Hinrichs, Ernst. »Zum Stand der historischen Mentalitätsforschung in Deutschland«. In: *Ethnologia Europaea*. Vol. XI (1979/80), 226-233.
- Hobsbawm, Eric J. *Nationen und Nationalismus*. F.a.M.; N.Y. 1991.
- Hölscher, Lucian. »Geschichte als ›Erinnerungskultur«. In: Platt und Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*, 146-168.
- Horkheimer, Max; Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. F.a.M. 1969.
- Hutton, Patrick H. Die Geschichte der Mentalitäten : Eine Landkarte der Kulturgeschichte«. In: Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte : Neue historische Perspektiven*, 103-131.
- Jeismann, Michael; Henning Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle : Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig 1993.
- Joughin, John J. (ed.). *Shakespeare and National Culture*. Manchester and New York 1997.
- Kany, Roland. *Mnemosyne als Programm*. Tübingen 1987.
- Kulenkampff, Jens. »Notiz über die Begriffe ›Monument‹ und ›Lebenswelt«. In: Assmann, und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 26-36.
- LaCapra, Dominick. *Geschichte und Kritik*. F.a.M. 1987.

- Le Goff, Jacques. *Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt; N.Y. 1992.
- Lehmann, Hartmut. (Hrsg.). *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*. Göttingen 1995.
- Lepetit, Bernard; Jacques Revel: »Experiment gegen Willkür«. In: Middel und Sammler. (Hrsg.). *Alles Gewordene hat Geschichte*, 348-355.
- Link, Jürgen; Wulf Wülfing. (Hrsg.). *Nationale Mythen und Symbole in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts : Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*. Stuttgart 1991.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik : Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft 4*. F.a.M. 1995.
- Lübbe, Hermann. »Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie«. In: Marquard und Stierle. (Hrsg.). *Identität*, 277-292.
- Marcuse, Herbert. *Kultur und Gesellschaft 2*. 8. Aufl. F.a.M. 1970.
- Marquard, Odo; Karlheinz Stierle. (Hrsg.). *Identität*. München 1979.
- Marshall, Wolfgang. *Klassiker der Kulturanthropologie*. München 1990.
- Matvejevitch, Predrag. »Begriffe von ›Nationalkultur‹ und Diskurse der ›Nationalliteratur‹«. In: Cerquiglini und Gumbrecht. (Hrsg.). *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte: Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, 405-420.
- Michnik, Adam: »Im Schatten des Sokrates : Nationale Identität und moderne Gesellschaft«. In: Jeismann und Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle : Über neuen und alten Nationalismus*, 62-81.
- Middel, Matthias; Steffen Sammler. (Hrsg.). *Alles Gewordene hat Geschichte : Die Schule der ANNALES in ihren Texten 1929–1992*. Leipzig 1994.
- Niethammer, Lutz. »Diesseits des ›Floating Gap‹. Das kollektive Gedächtnis und die Konstruktion von Identität im wissenschaftlichen Diskurs«. In: Platt und Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*, 25-50.
- Nietzsche, Friedrich. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben : Der Unzeitgemäßen Betrachtungen zweites Stück*. Leipzig 1934.
- Nora, Pierre. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. F.a.M. 1998.
- Nünning, Ansgar. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995.
- Nünning, Ansgar. »Literatur, Mentalitäten und kulturelles Gedächtnis: Grundriß, Leitbegriffe und Perspektiven einer anglistischen Kulturwissenschaft«. In: ders. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995, 173-197.
- Nünning, Ansgar. *Metzler Lexikon : Literatur- und Kulturtheorie*. Stuttgart 1998.
- Owen, S. *Remembrances*. Cambridge, Mass. and London 1986.
- Platt, Kristin; Mihran Dabag. (Hrsg.). *Generation und Gedächtnis*. Opladen 1995.
- Posner, Roland. »Kultur als Zeichensystem : Zur semiotischen Explikation kulturwissenschaftlicher Grundbegriffe«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 37-74.
- Raulff, Ulrich (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte : Neue historische Perspektiven*. Berlin 1986.
- Raulff, Ulrich. *Mentalitäten – Geschichte*. Berlin 1987.
- Reichardt, Rolf. »Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie«. In: *Ethnologia Europaea*. Vol. XI (1979/80), 234-241.
- Reichel, Peter. *Politik mit der Erinnerung*. München; Wien 1995.

- Renan, Ernest. »Was ist eine Nation?«. In: Jeismann und Ritter. (Hrsg.). *Grenzfälle : Über neuen und alten Nationalismus*, 290-311.
- Ritter, Joachim; Karlfried Gründer. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Darmstadt 1984.
- Rusch, Gebhard. *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte*. F.a.M. 1987.
- Salewski, Michael. »Nationalbewußtsein und historisches Selbstverständnis oder: Gibt es neue Wege historischen Erkennens?«. In: Hauser. (Hrsg.). *Geschichte und Geschichtsbewußtsein*, 19-46.
- Schmidt, Siegfried J. »Gedächtnis – Erzählen – Identität«. In: Assmann und Harth. (Hrsg.). *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, 378-397.
- Schnell, Ralf. *Metzler Lexikon : Kultur der Gegenwart*. Stuttgart; Weimar 2000.
- Schulze, Hagen. »Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft«. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 4 (1985), 247-270.
- Sellin, Volker. »Mentalität und Mentalitätsgeschichte«. In: *Historische Zeitschrift*. Bd. 241 (1985), 555-598.
- Simonis, Annette. »New Historicism und Poetics of Culture: Renaissance Studies und Shakespeare in neuem Licht«. In: Ansgar Nünning. (Hrsg.). *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden*. Trier 1995, 153-171.
- Stone, Lawrence. »Die Rückkehr der Erzählkunst : Gedanken zu einer neuen alten Geschichtsschreibung«. In: Ulrich Raulff. (Hrsg.). *Vom Umschreiben der Geschichte : Neue historische Perspektiven*. Berlin 1986, 88-102.
- Straub, Jürgen. »Personale und kollektive Identität : Zur Analyse eines theoretischen Begriffs«. In: Assman und Friese. (Hrsg.). *Identitäten : Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, 73-104.
- Tenbruck, Friedrich H. »Repräsentative Kultur«. In: Haferkamp. (Hrsg.). *Sozialstruktur und Kultur*, 20-53.
- Thadden, Rudolf von. »Aufbau nationaler Identitäten«. In: Giesen. (Hrsg.). *Nationale und kulturelle Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, 493-510.
- Thiriet, Jean Michel. »Methoden der Mentalitätsforschung in der französischen Sozialgeschichte«. In: *Ethnologia Europaea*. Vol. XI (1979/80), 208-225.
- Thompson, P. *The Voice of the Past. Oral History*. Oxford 1978.
- Todorov, Tzvetan. »Wider Banalisierung und Sakralisierung : Vom guten und schlechten Gebrauch der Geschichte«. In: *Le Monde diplomatique*. April 2001 (Beilage der tageszeitung vom 12.04.2001), 14-15.
- Vierhaus, Rudolf. »Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten : Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung«. In: Lehmann. (Hrsg.). *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte*, 7-28.
- Wagner, Peter. »Fest-Stellungen : Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität«. In: Assman und Friese. (Hrsg.). *Identitäten : Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, 44-72.
- Weil, Reiner. »Philosophie und Kulturkritik«. In: Assmann und Hölscher. (Hrsg.). *Kultur und Gedächtnis*, 199-219.
- Wierlacher, Alois. (Hrsg.). *Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München 1993.

- Wind, Edgar. »Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft«. In: Dieter Wuttke; Carl Georg Heise. (Hrsg.). *Aby M. Warburg : Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. 2. Aufl. Baden Baden 1980, 401-417.
- Wuttke, Dieter; Carl Georg Heise. (Hrsg.). *Aby M. Warburg : Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. 2. Aufl. Baden Baden 1980.
- Zawadzki, Gabriela Margareta. *Shakespeare in Argentinien : Bewältigung der Zeitgeschichte im Vergleich mit den beiden Deutschland*. Bern u. a. 1997. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 18, Bd. 86).