Memoria als Kultur

Herausgegeben von

Otto Gerhard Oexle

VANDENHOECK & RUPRECHT
GÖTTINGEN · 1995

99 | 1953

Memoria als Kultur

von

Otto Gerhard Oexle

I. Erinnerung in der Kultur der Gegenwart, S. 9. – II. Historische Theorien über ‚Historia' und ‚Memoria' in der Moderne, S. 18. – III. Kultur und Gedächtnis in den Kulturwissenschaften, S. 22. – IV. Kulturelles Gedächtnis in der Antike, S. 30. – V. Memoria im Christentum, S. 33. – VI. Memoria als Kultur im Mittelalter, S. 37. – VII. Memoria und Individualität, S. 48. – VIII. Zum Wandel der Totenmemoria seit dem späten Mittelalter, S. 53 – IX. Die Modernisierung des kulturellen Gedächtnisses im 18. und 19. Jahrhundert, S. 57. – X. Historische Kulturwissenschaft als kulturelles Gedächtnis der Moderne, S. 69.

I. Erinnerung in der Kultur der Gegenwart

„Il canto di Ulisse", „Der Gesang des Odysseus", so heißt ein Kapitel in Primo Levis Buch ‚Se questo è un uomo' (‚Ist das ein Mensch?'), dem autobiographischen Bericht über jenes seiner Lebensjahre, das Primo Levi 1944/45 in Auschwitz leben mußte.[1] Der Gesang des Odysseus, – das bezieht sich auf den Odysseus in Dantes ‚Divina commedia', wo im Sechsundzwanzigsten Gesang des Inferno Odysseus von seiner letzten Fahrt berichtet, nach Westen und über die Säulen des Herkules hinaus, von der Fahrt in eine „menschenleere Welt", in den Untergang. Dantes Odysseus ermutigt seine Gefährten mit der Aufforderung, sich ihrer Herkunft zu erinnern: „Bedenket, welchem Samen ihr entsprossen: / Man schuf euch nicht, zu leben wie die Tiere / Nach Tugend und nach Wissen sollt ihr trachten".[2] Primo Levi zitiert, in Auschwitz, aus dem Gedächtnis, Dantes Terzinen für

---

[1] Primo Levi, Se questo è un uomo. La tregua (1958), Torino 1989, S. 98 ff.; Ders., Ist das ein Mensch? Die Atempause, München 1988, S. 115 ff. Die Zitate S. 100 ff. bzw. S. 118 ff. – Für hilfreiche Kritik und zahlreiche Hinweise bei der Abfassung dieses Beitrags danke ich meinen Mitarbeitern Egon Flaig, Andrea von Hülsen-Esch, Bernhard Jussen und Martial Staub auch an dieser Stelle sehr herzlich.

[2] Divina Commedia I, 26, v. 118 ff.

Jean, einen jungen französischen Mithäftling, „als hörte ich das", so schreibt er später, „selbst zum ersten Mal: wie ein Posaunenstoß, wie Gottes Stimme. Einen Augenblick lang vergesse ich, wer ich bin und wo ich mich befinde ... Ich halte Jean zurück, es ist so wichtig und dringend, daß er jetzt zuhört, ... ehe es zu spät ist, denn morgen schon kann er oder ich tot sein; vielleicht sehen wir uns auch nie wieder, ich muß ihm vom Mittelalter Bericht und Erklärung geben, ... und da ist noch etwas anderes, Gigantisches, was ich in der Intuition eines Augenblicks eben erst erkannt habe, vielleicht das Warum unseres Schicksals, unseres heutigen Hierseins".

Es geht um das Ertragen von Qual, Folter, Erniedrigung, um davon zu berichten, um für alle Zeit daran zu erinnern, daß es war.[3] Primo Levi erinnert sich an Dantes Odysseus in Auschwitz, und er gibt Zeugnis davon, zugleich mit der Erinnerung seines eigenen Leidens, in einem der eindringlichsten Berichte über die Verbrechen der Deutschen, – und gewiß auch einem der eindringlichsten Zeugnisse über Memoria als Kultur in der modernen Welt. Denn: auch und in noch fundamentalerer Weise geht es hier um jenes Erinnern, in dem sich das Individuum behauptet gegen das ihm angetane Leiden und gegen die ihm zugedachte Vernichtung.[4]

Memoria eignet nicht nur dem Einzelnen, sondern auch Gruppen und schließlich jeder Gesellschaft, in der viele Individuen und Gruppen die Formen des öffentlichen Gedenkens und seine Gehalte zu bestimmen und zu definieren suchen. Denn „die Erinnerungen", so Johann Gustav Droysen 1857, gehören „zum eigensten Wesen und Bedürfnis des Menschen"; sie fehlen „nie und nirgends"; „keine menschliche Gemeinschaft ist ohne sie; jede hat in ihrem Gewordensein, ihrer Geschichte das Bild ihres gewordenen Seins, gleichsam die Erklärung und das Bewußtsein über sich selbst".[5] Heute ist dieser Sachverhalt im Begriff der Identität mit gemeint: Memoria schafft Identität.[6]

In diesem Sinn hat das von Pierre Nora begründete und seit 1984 herausgegebene Werk ‚Les lieux de mémoire' die historische und die gegenwärtige Erinnerung und Identität stiftende Kultur der Franzosen und ihre Repräsentationen enzyklopädisch dargestellt: alle die Bilder, Denkmäler, Texte, Em-

---

[3] Frank Schirrmacher, Jeder ist Kain. Primo Levis letzter Bericht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16. Februar 1991.

[4] Darüber auch Jorge Semprún, L'écriture ou la vie, Paris 1994; Ders., Schreiben oder Leben, Frankfurt a.M. 1995.

[5] Johann Gustav Droysen, Historik, hg. v. Peter Leyh, Stuttgart–Bad Cannstatt 1977, S. 45.

[6] Dazu der Sammelband Commemorations. The Politics of National Identity, hg. v. John R. Gillis, Princeton/New Jersey 1994, und bes. der Beitrag des Herausgebers, ‚Memory and Identity: The History of a Relationship' (S. 3–24).

bleme, Devisen, Bauten, Feste, Rituale, historischen Ereignisse und so fort, in denen die vielen „Frankreichs" („Les France"), die Nation und die Republik kommemoriert und damit definiert wurden und werden,[7] – ein wahrhaft monumentales Werk, das selbst eine Memorie, ein Denk-Mal darstellt, dessen Entstehung gerade zu diesem und keinem anderen Zeitpunkt seinerseits eine historische Deutung fordert.[8] Gleichzeitig hat das seit Beginn der 1980er Jahre einsetzende, vierzig oder fünfzig Jahre zurückgreifende Gedenken an den Ausbruch und an die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und insbesondere an die im Zeichen des Nationalsozialismus begangenen Verbrechen eine differenzierte Topographie und Topologie von Memoria als Kultur in Deutschland, aber auch anderswo: in Frankreich, in Italien und in Japan sichtbar werden lassen.[9] Von hier aus ergibt sich – in einer das 20. Jahrhundert weit überschreitenden Perspektive – das Ziel einer vergleichenden Geschichte der Erinnerungen[10] nationaler Kommunitäten, ihrer Entstehung und ihrer Wandlungen, mit der soeben begonnen wurde.[11]

Maßstäbe für die Entwicklung eines nationalen Gedächtnisses der Deutschen setzte die Rede des Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker in einer Gedenkstunde des Deutschen Bundestages am 8. Mai 1985 (‚Der 8. Mai 1945 – vierzig Jahre danach'), in der Weizsäcker den 8. Mai als „Tag der Erinnerung an das, was Menschen erleiden mußten" und als „Tag des Nachdenkens über den Gang unserer Geschichte" deutete.[12] Im Gegensatz dazu demonstrierte wenig später der sogenannte ‚Historikerstreit' von 1986/87[13] das Unvermögen, Wissenschaft und Lebenswelt, nämlich umfassende Historisierung und moralische Sensibilisierung, zusammenzubringen,[14] d.h. im gegebenen Zusammenhang die Unterscheidung und Verknüp-

---

[7] Les lieux de mémoire, hg. v. Pierre Nora, 7 Bde., Paris 1984/92. Von deutscher Seite wurde der Ansatz aufgenommen und kritisch erörtert durch Michael Borgolte, Papstgräber als „Gedächtnisorte" der Kirche, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992) S. 305–323.

[8] Vgl. die Deutung des Herausgebers: unten bei Anm. 47 und 48.

[9] Ian Buruma, Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan, München–Wien 1994.

[10] Dazu Pierre Nora, Mémoires comparées, in: Le débat 78 (1994) S. 3 f.

[11] Dazu die Beiträge des von Pierre Nora herausgegebenen Heftes von ‚Le débat' (wie Anm. 10) sowie die des oben Anm. 6 genannten Bandes.

[12] Die Rede ist wieder abgedruckt in: Richard von Weizsäcker, Demokratische Leidenschaft. Reden des Bundespräsidenten, hg. u. eingeleitet von Eberhard Jäckel, Stuttgart 1994, S. 39–56.

[13] „Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München–Zürich 1987.

[14] Dies war das Thema des Essais von Martin Broszat, Plädoyer für eine Historisierung des Nationalsozialismus (1985), wiederabgedruckt in: Ders., Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte, München 1987, S. 159–173. Dieser Essai hat im sogenannten ‚Historikerstreit' bedauerlicherweise keine Rolle gespielt. Dazu auch Charles S. Maier, Die

fung von Wert-Urteil und Erkenntnis-Urteil gelingen zu lassen[15] und im Zeichen der Frage nach Memoria als Kultur zugleich neu zu bedenken.[16] Dieser Streit ist deshalb, auch jenseits der Beurteilung einzelner Meinungen, im ganzen als mißlungen zu bezeichnen. Es hat sich hier abermals gezeigt, daß allein die Klarheit der Erinnerung auch an Auschwitz Voraussetzung eines „neuen historischen Bewußtseins" sein kann, weil eben darin „ein wichtiger Teil unserer gesellschaftlichen Identität liegt" und weil die Deutschen „nur dann ein neues Kapitel" in ihrer Geschichtserinnerung aufschlagen können, wenn sie anerkennen, „daß das alte damit nicht erledigt ist".[17] Davon aber hat der sogenannte ‚Historikerstreit' nichts gezeigt, und er hat deshalb auch nichts bewirken können. Er war nicht eine Reflexion über Geschichte und Erinnerung, sondern bloß ein „Kapitel in der deutschen Geschichte und Geschichtsschreibung", ja vielleicht sogar nur „Teil einer

---

Gegenwart der Vergangenheit. Geschichte und die nationale Identität der Deutschen, Frankfurt–New York 1992, S. 109 ff.

[15] Dies ist die Grundthematik des Historismus als der durchgängigen Historisierung der Welt und seiner Folge-Probleme (Objektivismus und Relativismus), wie er von Ernst Troeltsch, Max Weber und vielen anderen Kulturwissenschaftlern in der Zeit vor 1933 analysiert und in verschiedenen Konstellationen erörtert wurde. Die von Friedrich Meinecke 1918 und im Lauf der 1920er Jahre vorgenommene neue Definition von Historismus (als die auf „Individualität" und „Entwicklung" bezogene Art historischer Erkenntnis), die dann nach 1945 und bis heute von der deutschen Geschichtswissenschaft im Pro und Contra erörtert wurde, hat mit dem Historismus als einem grundlegenden Phänomen der Moderne nichts mehr zu tun. Dazu Otto Gerhard Oexle, Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition, in: Historismus in den Kulturwissenschaften hg. v. Otto Gerhard Oexle u. Jörn Rüsen (im Druck). Zu den Folgen von Meineckes Historismus gehört auch, daß der Historismus als die universale Historisierung alles dessen was ist (mitsamt ihren Folgelasten) als ein Grundproblem der modernen Welt den Historikern seitdem abhanden gekommen ist, – im Gegensatz zu allen anderen Kulturwissenschaften (Philosophie, Theologie, Kunstgeschichte, Literaturwissenschaft). Zum Thema auch: Otto Gerhard Oexle, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung, in: Historische Zeitschrift 238 (1984) S. 17–55; Ders., „Historismus". Überlegungen zur Geschichte des Phänomens und des Begriffs, in: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1986, S. 119–155; Ders., Von Nietzsche zu Max Weber: Wertproblem und Objektivitätsforderung der Wissenschaft im Zeichen des Historismus, in: Rechtsgeschichte und Theoretische Dimension. Forschungsbeiträge eines rechtshistorischen Seminars in Stockholm im November 1986, hg. v. Claes Peterson, Lund 1990, S. 96–121; Annette Wittkau, Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems, Göttingen ²1994.

[16] Oexle, Meineckes Historismus (wie Anm. 15) Abschnitt VIII. An Defiziten in der Erinnerungskultur scheiterte auch die Rede des damaligen Präsidenten des Bundestags am 10. November 1988, also aus Anlaß des Gedenkens an den 9. November 1938, vor dem deutschen Parlament; dazu Buruma, Erbschaft der Schuld (wie Anm. 9) S. 305 ff.

[17] Christian Meier, 40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute, München 1987; die Zitate S. 8 f. und 70.

Eruption der Vergangenheit".[18] Die Souveränität und Sensibilität, mit welcher Alfred Grosser in seinem Buch ‚Le crime et la mémoire' von 1989 über diese Probleme nachgedacht hat,[19] ist in Deutschland jedenfalls derzeit nicht vorstellbar.

Das liegt nicht daran, daß eine ‚Verdrängung' der Ereignisse das Geschehen der Erinnerung steuern würde (obwohl es solche Verdrängung gab und noch immer gibt[20]). Denn selten wurde eine Epoche so gründlich und umfassend wissenschaftlich erforscht wie die Zeit des Nationalsozialismus. Gleichwohl ist das kulturelle Gedächtnis der Deutschen „gebrochen", weil „jede Erinnerung an deutsche Kultur und Geschichte durch das Medium nationalsozialistischer Vergangenheit hindurch wahrgenommen wird".[21] ‚Weimar' und ‚Buchenwald' als spezifische deutsche Erinnerungsorte sind und bleiben in wechselseitig unmittelbarer Nähe.[22] Deshalb ist ‚Kultur' in Deutschland am Ende des 20. Jahrhunderts „daran zu messen, wie sie mit dem Gedächtnis der politischen und moralischen Katastrophen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts umgeht"[23]. Die wissenschaftliche Erforschung dieser Vergangenheit ist dafür eine wichtige Voraussetzung, aber gewiß nur eine, und vielleicht nicht einmal die bedeutsamste. Vielmehr kommt es darauf an, das kulturelle Gedächtnis als „das einzige Medium generationsübergreifender Verantwortung", also auch mit der „schmerzlichen Bindungskraft vergangener Katastrophen und Vergehen", als Grundlage eines entstehenden ‚Generationenvertrages' zu erkennen, „von dem die Zukunft unserer Kultur abhängt".[24] Dabei haben auch die Historiker ihre Verantwortung zu erkennen. Sie sollten des-

---

[18] Maier, Die Gegenwart der Vergangenheit (wie Anm. 14) S. 195.

[19] Alfred Grosser, Le crime et la mémoire, Paris 1989; Ders., Verbrechen und Erinnerung. Der Genozid im Gedächtnis der Völker, München 1993.

[20] Dazu Alf Lüdtke, „Coming to Terms with the Past": Illusions of Remembering, Ways of Forgetting Nazism in West Germany, in: Journal of Modern History 65 (1993) S. 542–572.

[21] Gerd Theissen, Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des kritischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis, in: Kultur und Gedächtnis, hg. v. Jan Assmann u. Tonio Hölscher, Frankfurt a.M. 1988, S. 170–196, S. 190.

[22] Darüber, mit signifikanten Details: Gustav Seibt, Kisten aus Buchenwald. Verblüffende Funde am Gedächtnisort Weimar, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. Juni 1994. Das „Binom Weimar-Buchenwald" und den Ettersberg als einen „privilegierten Platz der europäischen Geschichte" erörtert die Rede von Jorge Semprún anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels: Ihr Grab ist in den Wolken, da liegt man nicht eng, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 10. Oktober 1994. Außerdem: Jorge Semprún, Quel beau dimanche!, Paris 1980 (deutsche Übersetzung unter dem Titel ‚Was für ein schöner Sonntag', Frankfurt a.M. 1981), und das oben Anm. 4 genannte Buch.

[23] Theissen, Tradition und Entscheidung (wie Anm. 21) S. 190. Vgl. Étienne François, Nation retrouvée, „nation à contrecoeur". L'Allemagne des commémorations, in: Le débat 78 (wie Anm. 10) S. 62–70.

[24] Ebd. S. 193 f.

halb auch erkennen, daß die von ihnen betreute, auf das geschichtliche Wissen und das Geschichtsbewußtsein bezogene „Geschichtskultur"[25] nur Teil eines größeren Ganzen ist, welches man als ‚Erinnerungskultur' bezeichnen kann,[26] für die sie – auch jenseits professionellen Fachwissens – mit verantwortlich sind und in der sie sich zugleich auch bewähren müssen.

Vom Gedenken an die im Zeichen des Nationalsozialismus begangenen Verbrechen zu sprechen heißt also, auf Grundfragen von Memoria als Kultur hinzuweisen. Dazu gehören die Fragen nach den Möglichkeiten einer Repräsentation von Memoria in Bildern und Denkmälern;[27] nach den Grenzen, ja der Unmöglichkeit einer bildlichen Darstellung im Gedenken;[28] nach der Unterscheidung und Vermengung von Mahnmal und Museum;[29] nach den Gefahren einer politisch-gesellschaftlichen Funktionalisierung des Erinnerns;[30] nach dem „Verschwinden der Vergangenheit im Gedenken".[31] Deutlicher als früher ist inzwischen auch die Verhinderung von Memoria durch die bewußte oder unbewußte Vernichtung der Repräsentationen (auch des Nationalsozialismus) und durch eine beflissen-gleichgültige oder ideologisch motivierte Zerstörung oder ‚Versiegelung' erinnerungsträchtiger Or-

---

[25] Wolfgang Hardtwig, Geschichtskultur und Wissenschaft, München 1990, S. 8, versteht unter Geschichtskultur „die Gesamtheit der Formen, in denen Geschichtswissen in einer Gesellschaft präsent ist"; Jörn Rüsen, Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken, in: Historische Faszination. Geschichtskultur heute, hg. v. Klaus Füssmann, Heinrich Theodor Grütter u. Jörn Rüsen, Köln–Weimar–Wien 1994, S. 3–26, S. 11, definiert Geschichtskultur als „die durch das Geschichtsbewußtsein geleistete historische Erinnerung, die eine zeitliche Orientierung der Lebenspraxis in der Form von Richtungsbestimmungen des Handelns und des Selbstverhältnisses seiner Subjekte erfüllt".

[26] Dazu auch Lutz Niethammer, Die postmoderne Herausforderung. Geschichte als Gedächtnis im Zeitalter der Wissenschaft, in: Geschichtsdiskurs, Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt a. M. 1993, S. 31–49.

[27] Dazu: Mahnmale des Holocaust. Motive, Rituale und Stätten des Gedenkens, hg. v. James E. Young, München 1994. Das Thema erörtern auch die Beiträge in: Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution", hg. v. Saul Friedlander, Cambridge/Mass.–London 1992. – Die Formen der Erinnerung an die Opfer der nationalsozialistischen Gewalt in der Musik – z. B. bei Luigi Nono, ‚Canto sospeso' (1955/56) und ‚Ricorda cosa ti hanno fatto a Auschwitz' (1965) – können hier nicht erörtert werden.

[28] Darüber der Essai von Claude Lanzmann (‚Shoah'), ‚Holocauste, la représentation impossible', in: Le Monde vom 3. März 1994.

[29] Buruma, Erbschaft der Schuld (wie Anm. 9) S. 257 ff.

[30] Amos Elon, Politics of Memory, in: Wissenschaftskolleg Berlin. Jahrbuch 1991/92, S. 196–209.

[31] Darüber Reinhard Matz, Die unsichtbaren Lager. Das Verschwinden der Vergangenheit im Gedenken, Reinbek bei Hamburg 1993. Die Katholische Akademie Berlin veranstaltete im November 1994 eine Tagung über das Thema ‚Vom Verschwinden der Taten im Gedenken', vgl. Thomas Lackmann, Die Spaltung der Erinnerung, in: Der Tagesspiegel vom 14. November 1994.

te zu erkennen, die ‚Gedächtnisorte' hätten sein können, deren Präsenz aber nicht tragbar erschien.[32] Auch in anderen Hinsichten manifestieren sich an Denkmälern die Schwierigkeiten, die eine Gesellschaft mit der Memoria hat, wird in der Verbildlichung und Monumentalisierung die Gegenwart der Toten zum Konflikt, offenbar deshalb, weil es an unbestrittenen Kategorien und einhelligen Zielen fehlt. Das zeigen auch die jüngsten Erörterungen über den Widerstand gegen den Nationalsozialismus und insbesondere den 20. Juli 1944[33] oder, in wieder anderer Weise, die Diskussionen über die Neugestaltung von Schinkels Neuer Wache als einer nationalen Gedenkstätte.[34] Diese Diskussionen sind in eigentümlicher Weise verknüpft mit Kontroversen über jene Denkmäler, die in der untergegangenen DDR dem Gedenken an die Verbrechen des Nationalsozialismus dienten,[35] – und dadurch auch zugleich mit den Kontroversen über die Denkmäler der DDR im ganzen. Hier kommen in exemplarischer Weise die Probleme zum Vorschein, die in pluralistischen Gesellschaften mit dem Errichten von Denkmälern verbunden sind.[36]

In allen diesen Kontroversen manifestieren sich aber zugleich auch die Folgen der geschichtlichen Wende von 1989/90 für die Reflexion über Erinnerung. Dieser epochale Einschnitt hat ganze Kontinente europäischer Geschichte wieder auftauchen lassen. Seitdem manifestieren sich vor allem in den neuen Staaten Mittel- und Osteuropas, aber auch in Deutschland, neue und erinnerte alte Identitäten in explosiven Gemengen. Man erkennt

---

[32] Vgl. Dieter Vorsteher, Objekte aus der „Neuen Reichskanzlei". Soll sich ein Museum mit Nazikunst belasten?, in: Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik, hg. v. Gottfried Korff u. Martin Roth, Frankfurt a.M.–New York–Paris 1990, S.260–270, S.262ff.; Laurenz Demps, Berlin-Wilhelmstraße. Eine Topographie preußisch-deutscher Macht, Berlin 1994, S.282ff.; zu parallelen Vorgängen im Westen Berlins vgl. die Hinweise in: Gabriele Stiller / Sabine Zausch, Die Kulturmeile. Ein Spaziergang zwischen Botschaftsruinen und Kunsttempeln in Berlins Altem Westen, Berlin 1989, S.9ff. Vgl. auch die Dokumentation ‚Universitätskirche Leipzig. Ein Streitfall?' (Leipzig 1992).

[33] Vgl. dazu Peter Steinbach, Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen. Ausgewählte Studien, Paderborn 1994.

[34] Dazu die beiden Sammelbände ‚Streit um die Neue Wache. Zur Gestaltung einer zentralen Gedenkstätte' (Berlin 1993) und Im Irrgarten deutscher Geschichte. Die Neue Wache 1818 bis 1993, hg. v. Daniela Büchten u. Anja Frey, Berlin 1993, und vor allem die beiden Artikel von Reinhart Koselleck, Bilderverbot – Welches Totengedenken?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. April 1993, und Ders., Stellen uns die Toten einen Termin? Die vorgesehene Gestaltung der Neuen Wache wird denen nicht gerecht, deren es zu gedenken gilt, in: ebd., 23. August 1993.

[35] Bernd Faulenbach, Von der Gegenwärtigkeit des Vergangenen – Zur Neukonzeption von Gedenkstätten in der ehemaligen DDR, in: Der Tagesspiegel vom 7. Februar 1993.

[36] Dazu die in dem Band Denkmal – Werte – Gesellschaft. Zur Pluralität des Denkmalbegriffs, hg. v. Wilfried Lipp, Frankfurt–New York 1993, abgedruckten Texte.

an alledem, daß ‚Kultur' in der Moderne ein „hochkomplexes System" ist, das „viele Gedächtnisse und viele Gruppen umgreift".[37]

In Deutschland werden deshalb seit 1989 auch Memorial-Debatten über Bauten und Gebäude geführt, zum Beispiel in Berlin: über verschwundene, verstümmelte, vernichtete, bisher vergessene oder neuentdeckte oder aber plötzlich von der Gegenwart in die Geschichte transferierte Bauten, in denen das Gedenken an historische Ereignisse und ganze Epochen materialisiert erscheint.[38] Es begannen öffentliche Auseinandersetzungen über Erinnerung, die mit den Stichworten ‚Potsdamer Platz', ‚Wilhelmstraße', ‚Unter den Linden' und ‚Alexanderplatz', ‚Reichstag' und ‚Berliner Stadtschloß'[39] evoziert werden. Schon bald nach dem Fall der Berliner Mauer wurden solche neuen Erfahrungen mit kulturellem Gedächtnis gerade am Beispiel Berlins beschrieben:[40] „Die Stadt der vergangenen vierzig Jahre versank im Gestern, Vineta gleich: Man beugt sich über das Bild der Stadt, die in einer Zeitflut versunken ist, welche den Zugang zu ihr verwehrt. So wie es eben noch war, wird es nie wieder sein; dahin führt kein Weg zurück, auch kein Sprung. Und doch liegt alles in völliger Deutlichkeit, zum Greifen nah unter der Oberfläche der jüngsten Gegenwart".

Welche Rolle kommt nun aber in der Kultur der Erinnerung der Geschichtswissenschaft zu? Darüber gibt es sehr unterschiedliche Meinungen. In seiner Einleitung zu ‚Les lieux de mémoire' hat Pierre Nora ‚Histoire' und ‚Mémoire' in einen schroffen Gegensatz gebracht: „Historie", also Geschichte als Wissenschaft, sei die „unwiderrufliche Verstümmelung" des Gedenkens, die Zerstörung der „Gedenk-Gemeinschaften" („collectivités-mémoires") und „Gedenk-Gesellschaften" („sociétés-mémoires"); Historie und Gedenken seien „in jeder Hinsicht Gegensätze": „La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants ... L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel; l'histoire, une représentation du passé". Unter dem „erdrückenden und entwurzelnden Zugriff" und der „zerstörerischen Kritik" der Geschichtswissenschaft werde

---

[37] Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, S.46.

[38] Darüber Tilmann Buddensieg, Berliner Labyrinth, Berlin 1993. Vgl. Demps, Berlin-Wilhelmstraße (wie Anm.32); Jonas Geist, Karl Friedrich Schinkel: Die Bauakademie. Eine Vergegenwärtigung, Frankfurt a.M. 1993.

[39] Vgl. die Beiträge in dem Katalog ‚Das Schloß? Eine Ausstellung über die Mitte Berlins' (Berlin 1993).

[40] Henning Ritter, Physiognomie einer Stadtlandschaft. Wanderungen in die Zwischenwelt – Berlin, von seinen Rändern her gesehen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. November 1990.

das Gedenken „zerrüttet". Denn die Geschichtswissenschaft sei eine „intellektuelle", „entsakralisierende" („laïcisante") Leistung, sie sei analytisch und kritisch, ihr Ziel sei „Entzauberung" und „Relativismus", ja, ihre wahre „Sendung" bestehe darin, das Gedenken zu „zerstören" und zu „verdrängen".[41] Deshalb sei alles, was man heute „Gedenken" nenne, „somit kein Gedenken, sondern bereits Historie". Das in „Historie" verwandelte „Gedenken" aber sei fast das Gegenteil des „wahren Gedenkens": „volontaire et délibérée, vécue comme un devoir et non plus spontanée; psychologique, individuelle et subjective, et non plus sociale, collective, englobante".[42] Der „Zwang des Gedenkens" laste deshalb heute allein auf dem einzelnen. Nora spricht geradezu von der „atomisation d'une mémoire générale en mémoire privée".[43]

Im Gegensatz zu Noras These vom Untergang des kollektiven Gedenkens durch die Geschichtswissenschaft hat Peter Burke die ‚Geschichte' dem ‚Gedenken' zugeordnet; denn Geschichte sei wesentlich „soziales Gedächtnis".[44] Hans-Ulrich Wehler wiederum akzentuierte die Unabhängigkeit und die kritische Funktion der ‚Geschichte' gegenüber den Formen und Inhalten des ‚Gedenkens'.[45] Yosef Hayim Yerushalmi unterstrich (wie Pierre Nora), daß Geschichte „keinen Ersatz" für Tradition schaffen könne; gleichwohl sei (wie auch Wehler herausstellt) die Geschichtswissenschaft unverzichtbar, gehe es doch heute nicht mehr um die Probleme des Verfalls des kollektiven Gedächtnisses und um schwindendes Bewußtsein vom Vergangenen, sondern um die „aggressive Vergewaltigung des noch vorhandenen Gedächtnisses, um vorsätzliche Geschichtsklitterung und das Erfinden mythologischer Vergangenheiten". Deshalb müsse die ‚Geschichte' (als Wissenschaft) „Wache stehen gegen die Agenten des Vergessens ..., gegen die Gedächtnisattentäter und die Revisoren der Enzyklopädien, gegen die zum Verschweigen Verschworenen ...". Darüber hinaus habe aber die Geschichtswissenschaft noch eine sehr grundlegende Aufgabe: Zwar gebe es heute „keine allgemein-

---

[41] Pierre Nora, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, in: Les lieux de mémoire, Bd. 1: La République, hg. v. Pierre Nora, Paris 1984, S. XV–XLII, S. XVII ff. Vgl. Ders., Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin 1990, S. 11 ff.

[42] Ebd. S. XXV.

[43] Ebd. S. XXX. Die These von der „Zerstörung der Erinnerung durch die Geschichte als Wissenschaft" hat bereits Alfred Heuss in seinem Buch ‚Verlust der Geschichte' (Göttingen 1959) vertreten (das Zitat ebd. S. 57).

[44] Peter Burke, History as Social Memory, in: Memory. History, Culture and the Mind, hg. v. Thomas Butler, Oxford 1989, S. 97–113; Ders., Geschichte als soziales Gedächtnis, in: Mnemosyne (wie unten Anm. 8) S. 289–304.

[45] Hans-Ulrich Wehler, Gedenktage und Geschichtsbewußtsein, in: Verstehen und Verständigen, hg. v. Hans-Jürgen Pandel, Pfaffenweiler 1991, S. 197–214.

verbindliche *halacha*" mehr; gleichwohl aber bedürfe es des universalen Sammelns und Recherchierens der Historiker, „damit diejenigen, die vielleicht eines Tages eine neue *halacha* erstellen, heraussuchen und verwenden können, was sie benötigen". Deshalb gelte: „Es ist entsetzlich, sich an zuviel erinnern zu müssen; noch entsetzlicher aber ist das Vergessen".[46]

II. Historische Theorien über ‚Historia' und ‚Memoria' in der Moderne

Alle diese Aussagen sind mit historischen Deutungen der Moderne verknüpft. Pierre Nora deutet die Entstehung des von ihm herausgegebenen Werks ‚Les lieux de mémoire' in der bereits erörterten Weise geradezu als Ausdruck einer geschichtlichen Krise der Moderne. Das bekannte Phänomen der Entstehung einer Weltgesellschaft, d.h. der Nivellierung der Kulturen („mondialisation"), die „Demokratisierung" und „Vermassung", die Tatsache, daß jedes Ereignis „Medienereignis" sei („médiatisation"), ferner die politische Entkolonisierung sowie die „innere Dekolonisierung", die „alle Ethnien, Gruppen, Familien mit starkem Gedenk- und schwachem Geschichtskapital" ergriffen habe, bedeute einen irreversiblen „Bruch mit der Vergangenheit" und ein „Gefühl des Zerreißens des Gedenkens". Die Dissoziierung von ‚Geschichte' und ‚Gedenken' und die Subjektivierung und „Atomisierung" des Gedenkens hätten in unseren Tagen ihr „konvulsivisches Ziel" erreicht: „Il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire".[47] Deshalb sein Werk und überhaupt das allgemeine Interesse für Memoria: „On ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus".[48] In der Tat fällt auf, daß das Phänomen der Erinnerung seit einigen Jahren in zahlreichen Kulturwissenschaften Gegenstand eines bevorzugten Interesses geworden ist.[49] Der Sachverhalt hat auch Kulturwissenschaftler, die an

---

[46] Yosef Hayim Yerushalmi, Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte, Berlin 1993, S. 19.

[47] Nora, Entre Mémoire et Histoire (wie Anm. 41) S. XVII f.

[48] Ebd. S. XVII.

[49] Hingewiesen sei auf die Sammelbände: Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, hg. v. Aleida u. Jan Assmann u. Christof Hardmeier, München 1983 ([2]1993); Kultur und Gedächtnis (wie oben Anm. 21); La memoria del sapere. Forme di conservazione e strutture organizzative dall'Antichità a oggi, hg. v. Pietro Rossi, Roma-Bari 1988; Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hg. v. Aleida Assmann u. Dietrich Harth, Frankfurt a.M. 1991; Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik, hg. v. Anselm Haverkamp u. Renate Lachmann, Frankfurt a.M. 1991; Memoria. Vergessen und Erinnern, hg. v. Anselm Haverkamp u. Renate Lach-

ihm partizipieren und ihn mit ihren Arbeiten repräsentieren, überrascht.[50] Es wurde sogar die Prognose gewagt, daß sich derzeit um den „Begriff der Erinnerung ein neues Paradigma der Kulturwissenschaften aufbaut, das die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht – in neuen Zusammenhängen sehen läßt".[51]

Vielfach ist diese Konjunktur bestimmter Forschungsfragen auch mit der als epochal wahrgenommenen Ausbreitung elektronischer ‚Medien' begründet worden,[52] was freilich als eine zu kurz gegriffene Deutung erscheint. Etwas weiter ausholende Deutungen dieser Konjunktur beziehen sich auf das Kompensations-Theorem des Philosophen Joachim Ritter.[53] Die „Vergangenheitszugewandtheit" der Kultur der Gegenwart sei eine „Kompensation der belastenden Erfahrungen eines änderungstempobedingten kulturellen Vertrautheitsschwundes ... Mit der Dynamik zivilisatorischer Modernisierungsprozesse" wachse nämlich „zugleich komplementär die Nötigkeit von Anstrengungen zur Vergangenheitsgegenwärtigung an",[54] was überhaupt für die Kultur- oder Geisteswissenschaften im ganzen gelte: „Je moderner die moderne Welt wird, desto unvermeidlicher werden die Geisteswissenschaften".[55] In anderen Deutungen hingegen wird bereits die „totale Musealisierung" der Lebenswelt konstatiert[56] und als Absage an die Gegen-

---

mann, München 1993. Hinzuweisen ist auch auf die jüngst erschienenen Monographien über die Philosophie der Memoria im Mittelalter von M. Carruthers und J. Coleman (s. unten Anm. 144) und auf das bereits genannte Buch über das kulturelle Gedächtnis von J. Assmann (s. oben Anm. 37).

[50] Anselm Haverkamp / Renate Lachmann, Vorwort 1992: Übersicht und Rückblick, in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm. 49) S. XXVIII–XXX.

[51] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 11.

[52] Ebd.; Trabant, Neue Wissenschaft von alten Zeichen (wie unten Anm. 296) S. 167 f. Ähnlich auch Ivan Illich, Im Weinberg des Textes (wie unten Anm. 144) S. 7 ff.

[53] Vgl. Joachim Ritter, Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, Münster 1963. Zu Entstehung und Kontext dieses Theorems Dirk van Laak, Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993, S. 192 ff.

[54] Hermann Lübbe, Die Gegenwart der Vergangenheit. Kulturelle und politische Funktionen des historischen Bewußtseins, Oldenburg 1985, S. 13.

[55] Odo Marquard, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften, in: Ders., Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, S. 98–116, S. 98.

[56] Gottfried Korff, Musealisierung total? Notizen zu einem Trend, der die Institution, nach der er benannt ist, hinter sich gelassen hat, in: Historische Faszination (wie Anm. 25) S. 129–144.

wart (N. Luhmann), als kraftlose Wiederbelebung dessen, was tot ist,[57] als Schaffung einer kulturellen Realität, die gar nicht real sei,[58] verurteilt.

Alle diese Deutungen und kritischen Wahrnehmungen des kulturellen Gedächtnisses der Moderne greifen auf zwei Deutungsmuster des 19. Jahrhunderts zurück: sie stammen von Friedrich Nietzsche und von Jacob Burckhardt. Pierre Noras Theorie von ‚Histoire' und ‚Mémoire' inspiriert sich uneingestandenermaßen von Friedrich Nietzsches Ausführungen in seiner zweiten „unzeitgemäßen" Betrachtung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben' (1874), der zufolge die „Historie", welche Wissenschaft geworden ist, dem „Leben feindlich und gefährlich" ist:[59] sie ist eine „historische Krankheit", welche „die plastische Kraft des Lebens" angreift, weil „die wissenschaftliche Betrachtung ... überall ein Gewordenes, ein Historisches und nirgends ein Seiendes, Ewiges" sieht und „den Menschen in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens hineinwirft"; dagegen müssen die „aeternisierenden Mächte der Kunst und Religion" (das „Überhistorische") geltend gemacht werden, wie auch das „Unhistorische", nämlich das Vergessen, der „Tod des Wissens".[60] Nietzsche hat also das Thema von der Zerstörung des ‚Lebens' durch das Übermaß der zur Wissenschaft gewordenen Historie intoniert. Auch das Kompensations-Theorem Joachim Ritters und anderer führt zu älteren Deutungen der Moderne im 19. Jahrhundert zurück, hat doch Jacob Burckhardt schon um 1840 über den Zusammenhang zwischen den ständigen revolutionären Brüchen mit der Vergangenheit reflektiert, den unaufhörlichen, raschen und

---

[57] Heinrich Theodor Grütter, Die Präsentation der Vergangenheit. Zur Darstellung von Geschichte in historischen Museen und Ausstellungen, in: Historische Faszination (wie Anm. 25) S. 173–187, S. 174 f.

[58] Henri Pierre Jeudy, Erinnerungsformen des Sozialen, in: Das historische Museum (wie Anm. 32) S. 107–145.

[59] Oexle, „Historismus" (wie Anm. 15) S. 129 ff.; Ders., Von Nietzsche zu Max Weber (wie Anm. 15) S. 98 ff.; Andrea Germer, Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen 1994. Vgl. auch die Problemanalyse des Bildungsbegriffs in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts von Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt a. M. – Leipzig 1994.

[60] Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München ²1988, S. 243–334, S. 279 u. S. 329 f. Über das Vergessen ebd. S. 248 ff.: „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" (S. 250). Gleichwohl sind Vergessen *und* Erinnern lebensnotwendig: „Das Unhistorische und das Historische ist gleichermaßen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig" (S. 252). Deshalb empfiehlt Nietzsche auch gegen das „Übermaß" des Historischen und gegen die Historie als Wissenschaft die „Dreiheit" von monumentalischer, antiquarischer und kritischer Historie, die aber alle drei dem ‚Leben' dienen (S. 258 ff.).

irreversiblen Veränderungen der modernen Kultur – durch Aufklärung und Revolution, durch Industrialisierung und Technisierung – und der „Befähigung des 19. Jahrhunderts für das historische Studium", wie Burckhardt formulierte: die „gewaltigen Änderungen seit Ende des XVIII. Jahrhunderts haben etwas in sich", so Burckhardt, „was zur Betrachtung und Erforschung des Früheren und Seitherigen gebieterisch zwingt"; denn „nur aus der Betrachtung der Vergangenheit gewinnen wir einen Maßstab der Geschwindigkeit und der Kraft *der* Bewegung, in welcher wir selber leben".[61] Anders gesagt: „Die Gewinnung der Historie als Wissenschaft und bewußte Erinnerung" ist für Burckhardt die Folge des „Verlustes der Geschichte als Grundlage der Gegenwart".[62] Die Krisenhaftigkeit der Gegenwart und der „Grad der Zeitbeschleunigung", den sie erreicht hat, schafft notwendig jene Historie, welche die Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart vermittelt und deshalb Krisenhaftigkeit und Beschleunigung erkennen läßt. Aber die Erklärungskraft dieses Kompensations-Theorems erscheint inzwischen fraglich. Ist doch inzwischen überaus deutlich geworden, daß die ‚kompensierende' Erinnerung der Kultur- oder Geisteswissenschaften und der von ihnen mit geschaffenen Institutionen kollektiver Erinnerung, wie z. B. die Museen, diese Beschleunigung nicht nur nicht aufhalten, sondern ihrerseits noch einmal beschleunigen, worauf die Kritik an der „totalen Musealisierung" der Lebenswelt hinweist.[63]

Gegenüber solchen weitgehend traditionellen historischen Deutungen der Moderne und der Erinnerungs-Kultur der Gegenwart dürfte es von Nutzen sein, das Verhältnis dieser Kultur zu den Formen des Gedenkens in der Vormoderne eingehender zu erörtern und deshalb die Phänomene der Memoria in vormodernen Kulturen in die Betrachtung umfassend einzubeziehen.

---

[61] JACOB BURCKHARDT, Über das Studium der Geschichte. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen' auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften, hg. v. PETER GANZ, München 1982, S. 247 f.

[62] WOLFGANG HARDTWIG, Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit, Göttingen 1974, S. 40. Hier auch das folgende Zitat.

[63] Vgl. die oben Anm. 56 bis 58 genannten Beiträge.

III. Kultur und Gedächtnis in den Kulturwissenschaften

Zu einer solchen Erweiterung des Fragenhorizonts besteht auch deshalb Anlaß, weil der Ägyptologe Jan Assmann 1992 eine umfassend angelegte historische Theorie des kulturellen Gedächtnisses vorlegte,[64] die auf Forschungen über die alten Kulturen (Ägypten, Israel, die griechischen Poleis) gegründet ist – worauf noch näher einzugehen sein wird[65] – und die zugleich ältere, bislang oft wenig berücksichtigte oder gar vergessene Theorien der modernen Wissenschaft über Memoria in Geschichte und Gegenwart in die Reflexionen ausdrücklich einbezogen hat. Man wird ihm auf beiden Ebenen der Betrachtung folgen müssen.

Die erneute Aneignung bezieht sich auf das Oeuvre zweier bedeutender Kulturwissenschaftler vom Anfang des 20. Jahrhunderts: von Aby Warburg und von Maurice Halbwachs. Maurice Halbwachs, der Schüler Emile Durkheims, der mit Marc Bloch und Lucien Febvre nach 1918 in Straßburg als Vertreter einer neuen Kulturwissenschaft wirkte,[66] wurde im August 1944 von den Deutschen verhaftet[67] und nach Buchenwald deportiert; er starb dort am 16. März 1945.[68] Aby Warburg war bereits 1929 verstorben, war also Schmähungen und Mißhandlungen von seiten der Nationalsozialisten nicht mehr ausgesetzt; doch mußte die von ihm in Hamburg begründete und längst weltberühmt gewordene kulturwissenschaftliche Bibliothek 1933 nach England verbracht werden, um sie dem Zugriff der Nationalsozialisten zu entziehen,[69] – ein Vorgang, den damals in Deutschland nicht einmal alle, die Warburg wissenschaftlich und persönlich nahegestanden hatten, als bedauerlich oder gar gravierend erlebten.[70]

---

[64] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37).

[65] S. unten Abschnitt IV.

[66] John E. Craig, Maurice Halbwachs à Strasbourg, in: Revue française de Sociologie 20 (1979) S. 273–292.

[67] Kurz zuvor war Halbwachs an das Collège de France berufen worden.

[68] Vgl. die Angaben in: Les cadres sociaux (wie unten Anm. 72) S. XIII f. Über den Tod von Halbwachs in Buchenwald Semprún, L'écriture ou la vie (wie Anm. 4) S. 27 f., 51 ff. u.ö.

[69] Dazu die Beiträge in dem von Michael Diers herausgegebenen Band ‚Porträt aus Büchern. Bibliothek Warburg und Warburg Institute. Hamburg / 1933 / London', Hamburg 1993.

[70] Joist Grolle, Percy Ernst Schramm – Fritz Saxl. Die Geschichte einer zerbrochenen Freundschaft, in: Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990, hg. v. Horst Bredekamp, Michael Diers u. Charlotte Schoell-Glass, Weinheim 1991, S. 95–114. Anders reagierte z. B. Ernst Robert Curtius; vgl. die Dokumente in: Kosmopolis der Wissenschaft. E. R. Curtius und das Warburg Institute. Briefe 1928 bis 1953 und andere Dokumente, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden 1989; Dirk Hoeges, Kontroverse am Abgrund: Ernst

Die Bedeutung der Arbeiten von Aby Warburg und Maurice Halbwachs liegt – bei aller Verschiedenheit ihrer Fragestellungen – darin, daß sie als erste den Versuch unternahmen, in ihren Fragen nach dem „kollektiven" (Halbwachs) oder „sozialen Gedächtnis" (Warburg) das Problem der Konstituierung und Kontinuierung überindividuellen ‚Wissens' aus der Biologie in die Kultur zu verlagern.[71] Es war das Ziel von Halbwachs,[72] zu zeigen, daß Erinnerung nicht eine einfache Gegebenheit ist, sondern vielmehr eine ‚gesellschaftliche Konstruktion', die von der Gegenwart ausgeht, und daß dabei dieser kollektive Bezugsrahmen von Erinnerung nicht bloß nachträglich durch Kombination von individuellen Gedächtnisinhalten entsteht, sondern daß das kollektive Gedächtnis vielmehr von vornherein gruppenbezogen erstellt wird, durch Kommunikation und Interaktion also, in den Traditionen von Familien, von religiösen Gruppen, oder, wie im Adel, sogar gruppenübergreifend: das Individuum erinnert sich also, indem es sich „auf den Standpunkt der Gruppe stellt", und das „Gedächtnis der Gruppe verwirklicht sich und offenbart sich in den individuellen Gedächtnissen".[73] Jan Assmann hat die Bedeutung dieses Ansatzes für eine umfassende historische Erkenntnis der „Erinnerungskulturen" hervorgehoben,[74] vor allem die fundamentale Erkenntnis, daß ‚Vergangenheit' nicht „naturwüchsig" ansteht, sondern immer eine „kulturelle Schöpfung" ist.[75] Wie Pierre Nora[76] unterschied auch Halbwachs ‚Histoire' und ‚Mémoire', bewertete ihr Verhältnis zueinander aber grundsätzlich anders: für Halbwachs bedeutete ‚Histoire', also die moderne Geschichtswissenschaft, nicht die Zerstörung des gruppenbezogenen Gedenkens, sondern vielmehr die Aufhebung unreflektierter Traditionen durch eine vernunftgeleitete Tätigkeit des Geistes: „La raison s'oppose à la tradition comme une société plus étendue à une société plus étroi-

---

Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und „freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik, Frankfurt a.M. 1994, passim.

[71] Jan Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Kultur und Gedächtnis (wie Anm. 21) S. 9–19, S. 9.

[72] Maurice Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire (1925), Nouvelle édition Paris–La Haye 1976; deutsche Übersetzung: Ders., Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin–Neuwied 1966. Außerdem das erst 1950, also nach dem Tod von Halbwachs erschienene (unvollendete) Werk: La mémoire collective, Paris ²1968; deutsche Übersetzung: Ders., Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967. Wichtig ist auch das späte Werk über „Erinnerungsorte": Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective, Paris 1941.

[73] Halbwachs, Les cadres sociaux (wie Anm. 72) S. XVIII.

[74] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 34 ff.

[75] Ebd. S. 48.

[76] S. oben S. 16 f.

te".[77] Anstelle der Fortschritts-Theorie von Halbwachs hat Pierre Nora also, mit denselben Kategorien, eine Dekadenz-Theorie der Erinnerung entworfen.

Umfassender und für die Gegenwart wohl bedeutsamer ist die Neuaneignung der Arbeiten von Aby Warburg in der Kunstgeschichte,[78] aber nicht nur hier.[79] Vor allem der Germanist Dieter Wuttke hat darauf aufmerksam gemacht, daß Warburgs Programm eine zwar von der Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft ausgehende, zugleich aber auf das Ganze der Kultur zielende Wissenschaft darstellt:[80] Bilder werden von Warburg als „Ausdruckssymbole" interpretiert, „die sich ein bestimmter Lebenskreis geschaffen hat" und in denen sich „für eine gewisse Zeitspanne seine kulturelle Identität" manifestiert.[81] Ausgangspunkt von Warburgs Fragestellungen war das „Detail" (nach Warburgs berühmtem Diktum: „Der liebe Gott steckt im Detail"), von dem aus das ‚Ganze' in den Blick kommt,[82] und sein Ziel war die Schaffung einer alle Grenzen der Epochen und der Fächer überschreitenden „Wissenschaft vom bildlichen Ausdruck".[83] Es geht also um eine

---

[77] Halbwachs, Les cadres sociaux (wie Anm. 72) S. 291.

[78] Dazu der Beitrag von Michael Diers, Mnemosyne oder das Gedächtnis der Bilder. Über Aby Warburg, in diesem Band S. 79–94.

[79] S. die unten Anm. 80, 81 und 85 genannten Veröffentlichungen von Roland Kany und Dieter Wuttke.

[80] Dieter Wuttke, Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft, in: Historische Zeitschrift 256 (1993) S. 1–30. Ebenso Roland Kany, Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin, Tübingen 1987, S. 129 ff. Vgl. auch Edgar Wind, Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft und seine Bedeutung für die Ästhetik (1931), wieder abgedruckt in: Aby M. Warburg, Ausgewählte Schriften und Würdigungen, hg. v. Dieter Wuttke, Baden-Baden ³1992, S. 401–417. Außerdem auch die Darstellung bei Ernst H. Gombrich, Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie, Frankfurt a. M. 1981.

[81] Wuttke, Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft, S. 10. Vgl. auch Dieter Wuttke, Aby M. Warburgs Methode als Anregung und Aufgabe. Mit einem Briefwechsel zum Kunstverständnis, Wiesbaden ⁴1990, sowie Peter Schmidt, Aby M. Warburg und die Ikonologie. Mit einem Anhang unbekannter Quellen zur Geschichte der Internationalen Gesellschaft für Ikonographische Studien von Dieter Wuttke, Wiesbaden ²1993.

[82] Darüber vor allem Kany, Mnemosyne als Programm, S. 168 ff. Zur Herkunft des Diktums: ebd. S. 173. Zur Herkunft aus dem gleichartigen Programm von Warburgs Lehrer Hermann Usener zusammenfassend ebd. S. 241 ff. Kany verknüpft Useners Wissenschaftsmaxime, „im kleinsten Punkt die höchste Kraft zu sammeln", mit Warburgs „Pathos der Details" (S. 168) und „Ethos des Detaillismus" (S. 242), der von der intensiven Erforschung z. B. von „‚Mikrogeschichten' der Florentiner Frührenaissance" zu einer „allgemeinen ‚Makrogeschichte'" führt (S. 241), und mit Walter Benjamins, des Warburg-Lesers, Devise der „Andacht zum Unbedeutenden" (zu deren Herkunft ebd. S. 234 f.). Vgl. unten S. 74.

[83] Zitiert bei Wuttke, Aby M. Warburgs Methode, S. 68.

Kunstgeschichte in anthropologischer Absicht.[84] Diese Absicht führte Warburg zugleich in die Bereiche der religionswissenschaftlichen Forschung.[85] Auch dadurch erwies sich Warburg als ein „Kulturhistoriker von weitem Horizont", weil für ihn die Kunst „in engem funktionalem Zusammenhang mit der Religion" steht: „Kunst und Religion sucht er in eine umfassende Einsicht in die Grundstrukturen der orientalisch-europäischen Menschheitsgeschichte zu integrieren, und diesen Versuch bettet er noch einmal in eine allgemeine Anthropologie ein".[86] Solche Fragestellungen, die der gleichgerichteten Frage Georg Simmels, Max Webers und Emile Durkheims nach der Bedeutung der Religion in den gegenwärtigen wie in vergangenen Gesellschaften nahe verwandt sind,[87] mündeten schließlich ein in Warburgs letztes Projekt, das den Namen ‚Mnemosyne' trug und in dem es um eine Theorie des „sozialen Gedächtnisses" und seiner bildlichen Manifestationen in der europäischen Kultur ging.[88] Dieses ‚soziale Gedächtnis' wird von Warburg verstanden als eine „Erbgutverwaltung" von Bildern und Gesten, die den Orient und Okzident umspannenden Kulturkreis als eine „Erinnerungsgemeinschaft" (A. Warburg) hervorbringt.[89]

Warburg und Halbwachs sind also nicht nur Theoretiker und Historiker des kulturellen Gedächtnisses, sondern zugleich Vertreter eines kulturwissenschaftlich begründeten kulturellen Gedächtnisses, – ebenso wie das auch für andere Begründungen einer Historischen Kulturwissenschaft um 1900 gilt, die mit den bereits genannten Namen von Durkheim, Simmel und Max Weber verbunden sind.[90] Hier ging es darum, eine neue, eine ‚totale' Sicht

---

[84] Vgl. Salvatore Settis, Kunstgeschichte als vergleichende Kulturwissenschaft: Aby Warburg, die Pueblo-Indianer und das Nachleben der Antike, in: Künstlerischer Austausch. Artistic Exchange – Akten des XXVIII. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte Berlin, 15.–20. Juni 1992, hg. v. Thomas W. Gaethgens, Bd. 1, Berlin 1993, S. 139–158.

[85] Roland Kany, Die religionsgeschichtliche Forschung an der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, Bamberg 1989.

[86] Ebd. S. 9.

[87] Dazu Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt, Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel, in: Georg Simmel und die Moderne, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme u. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1984, S. 449–478, bes. S. 461 f.; Heinz-Jürgen Dahme, Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber, in: Simmel und die frühen Soziologen, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1988, S. 222–274.

[88] Gombrich, Aby Warburg (wie Anm. 80) S. 323 ff., 348 ff., 375 ff.; Kany, Mnemosyne als Programm (wie Anm. 80) S. 174 ff. u. 179 ff.

[89] Kany, Mnemosyne als Programm (wie Anm. 80) S. 176.

[90] Diese ‚Historische Kulturwissenschaft' muß unterschieden werden von der sich gleichzeitig manifestierenden ‚Kulturgeschichte' eines Karl Lamprecht und anderer, deren Wiederaneig-

der Gesellschaft in der Gegenwart wie in der Vergangenheit zu konstituieren.[91] Es ist deshalb bedauerlich, daß in Deutschland Simmel und Weber von Historikern zum Teil noch immer als Begründer eines anderen Faches, nämlich der sogenannten „Soziologie" mißverstanden, somit als wegweisende Vertreter einer kulturwissenschaftlich-historischen Forschung nicht wahrgenommen[92] und für die historische Forschung als irrelevant ausgegrenzt werden,[93] statt sie als Autoren zu verstehen, die in einem umfassenden Sinne das Ganze der Gesellschaft und das Ganze der mit dem Menschen als geschichtlichem Wesen befaßten Wissenschaften in den Blick zu nehmen und mit neuen Fragen zu erschließen versuchten und dabei zugleich große Synthesen des kulturellen Gedächtnisses der Moderne mit den Mitteln der Wissenschaft erstellten.[94]

---

nung wegen ihrer Verhaftetheit an bestimmte kulturelle und epistemologische Bedingungen (bei Lamprecht zum Beispiel: Fortschrittsglaube, evolutionistisches Denken, Positivismus und die Bindung der Erkenntnis an eine nationale Historie) für die Gegenwart wenig verspricht. Dazu UTE DANIEL, „Kultur" und „Gesellschaft". Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993) S. 69–99, hier S. 85 ff.

[91] Zu diesem Begriff des ‚Totalen' als einer ‚gedachten Totalität' OTTO GERHARD OEXLE, ‚Der Teil und das Ganze' als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Ein historisch-typologischer Versuch, in: Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, hg. v. KARL ACHAM u. WINFRIED SCHULZE, München 1990, S. 348–384, S. 365 ff. u. 374 ff.; MICHAEL BORGOLTE, „Totale Geschichte" des Mittelalters? Das Beispiel der Stiftungen (Öffentliche Vorlesungen der Humboldt-Universität zu Berlin, Heft 4) Berlin 1993.

[92] Diese Auffassung der Geschichte der historischen Forschung in Deutschland vertritt HORST WALTER BLANKE, Historiographiegeschichte als Historik, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991, der die Entwicklung des Faches von der Aufklärung bis zur Gegenwart in einem Dreischritt von ‚Aufklärung', ‚Historismus' und ‚Historischer Sozialwissenschaft' (letztere seit etwa 1970) begreift. Die umfassende Erneuerung der Ansätze historischer und kulturvergleichender Fragestellungen und die Schaffung einer historischen Kulturwissenschaft, z. B. im Oeuvre von Georg Simmel und Max Weber, sind hier völlig außerhalb der Betrachtung geblieben. Die zusammenfassende Darstellung Blankes ist deshalb auch ein Produkt der Abweisung dieser Ansätze durch die deutsche Geschichtswissenschaft (im Gegensatz zur französischen, welche bekanntlich nach 1918 wesentliche Momente des Oeuvres von Emile Durkheim in historische Fragestellungen transformiert hat), somit Symptom einer der folgenreichsten Entscheidungen oder besser: Fehlentscheidungen in der Geschichte der Geschichtswissenschaft in Deutschland. Vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muß, in: Mittelalterforschung nach der Wende, hg. v. MICHAEL BORGOLTE, München 1995, S. 89–127.

[93] Über die Weber-Rezeption der deutschen Historiker bleibt das Urteil des Soziologen STEFAN BREUER aus dem Jahr 1988 festzuhalten: Sie lasse sich in vier Worten zusammenfassen, nämlich: „sie fand nicht statt". Es ist aufschlußreich, daß diese Bemerkung in einer Rezension des von J. Kocka 1986 herausgegebenen Bandes ‚Max Weber, der Historiker' fällt: STEFAN BREUER, Max Weber als Historiker, in: Rechtshistorisches Journal 7 (1988) S. 80–83, S. 80.

[94] Dazu unten Abschnitt X.

Die Ergiebigkeit des damals definierten und verwendeten Begriffs ‚Kultur' erweist sich darin, daß hier Kultur zunächst von der subjektiven Seite, das heißt von den Denkformen, Mentalitäten und geistigen Haltungen von Individuen und Gruppen her definiert wurde.[95] In seiner ‚Philosophie des Geldes' ging es Simmel darum, nicht etwa eine ökonomische Betrachtung des Gegenstandes zu geben, sondern vielmehr „diesseits und jenseits der ökonomischen Wissenschaft vom Gelde" die „Voraussetzungen" darzustellen, „die, in der seelischen Verfassung, in den sozialen Beziehungen, in der logischen Struktur der Wirklichkeiten und der Werte gelegen, dem Geld seinen Sinn und seine praktische Stellung anweisen". Und so wie er die „geschichtliche Erscheinung des Geldes" aus den „Wertgefühlen, der Praxis den Dingen gegenüber und den Gegenseitigkeitsverhältnissen der Menschen als ihren Voraussetzungen zu entfalten" versuchte, so interessierten ihn andererseits auch die „Wirkungen auf die innere Welt: auf das Lebensgefühl der Individuen, auf die Verkettung ihrer Schicksale, auf die allgemeine Kultur". Und dabei gehe es um die Möglichkeit, „an jeder Einzelheit des Lebens die Ganzheit seines Sinnes zu finden".[96] In dieser „Alternierung und Verschlingung der begrifflich entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien" werde die „Einheit der Dinge, unserem Erkennen ungreifbar scheinend und doch dessen Zusammenhang begründend, für uns praktisch und lebendig", wobei gerade die „Kleinheit" und „Begrenztheit" des untersuchten Problems zur

---

[95] Ebenso umfassend war deshalb zunächst auch der Ansatz dessen, was in der Folge dann ‚Mentalitätengeschichte' genannt wurde; spätere Neudefinitionen von ‚Mentalitätengeschichte' als einer rein sektorialen Art der Fragestellung (neben politischer Geschichte, Wirtschaftsgeschichte usw.) haben diesen ursprünglichen Sinn verdeckt und schließlich konsequenterweise auch zum Vorschlag der Abschaffung von ‚Mentalitätengeschichte' geführt. Gegenüber diesen Verengungen muß jedoch das ursprüngliche Ziel wieder wahrgenommen werden. Dazu Otto Gerhard Oexle, Art. ‚Geschichte der Mentalitäten', in: Handbuch der Geschichtsdidaktik, hg. v. Jörn Rüsen u.a. (im Druck, erscheint 1995).

[96] Georg Simmel, Philosophie des Geldes, hg. v. David P. Frisby u. Klaus Christian Köhnke (Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 6) Frankfurt a.M. 1989, S. 10 u. 12. Deshalb auch Simmels „Grundabsicht", „dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen, derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen, psychologischer, ja, metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden". Und zwar müsse sich in der „Praxis des Erkennens" dieses Verfahren „in endloser Gegenseitigkeit entwickeln: an jede Deutung eines ideellen Gebildes durch ein ökonomisches muß sich die Forderung schließen, dieses seinerseits aus ideelleren Tiefen zu begreifen, während für diese wiederum der allgemeine ökonomische Unterbau zu finden ist, und so fort ins Unbegrenzte" (ebd. S. 13). Zu dieser (kantischen) Idee von Wissenschaft als einem Fortschreiten „in das Unendliche", d.h. in eine „unbestimmbare Weite", die auch für Max Webers Theorie der historischen Erkenntnis konstitutiv ist: Oexle, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 367 ff. u. 382 ff.

„Totalität und zum Allgemeinsten" führe.[97] Auch bei Simmel ist also, wie bei Aby Warburg, die Wahl eines Mikro-Aspekts mit einer makro-historischen Zielsetzung verbunden. Darauf wird am Ende dieser Überlegungen noch einmal einzugehen sein.[98]

Auch für Max Weber ist der Aufbau von Kultur auf „Wertideen" bezogen, das heißt: auf die Fähigkeit und den Willen des Menschen, „bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen".[99] Aus solchen Stellungnahmen und Sinngebungen, die sich in „Wertideen" konkretisieren, resultiert das soziale Handeln des Menschen, aus dem wiederum objektive Hervorbringungen entstehen: literarische und künstlerische Werke, Symbole, Sprachen, Lebensformen, Rituale, Institutionen und so fort.[100] ‚Kultur' ist also nicht zu verstehen im Sinn von alter oder neuer „Kulturgeschichte"[101] oder als die dritte „Potenz" neben Staat und Religion (Jacob Burckhardt) oder als jener ‚Rest', der nach einer vorangegangenen Analyse von ‚Herrschaft' und ‚Wirtschaft' übrigbleibt.[102] ‚Kultur' ist vielmehr, wie auch in Simmels ‚Philosophie des Geldes', das Ganze, die „Totalität",[103] die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschen in Kunst und Recht, Religion und Technik, in Wissenschaft und Lebensformen, die immer wieder aufs Neue angeeignet oder abgelehnt, transformiert und umgedeutet, verstanden oder mißverstanden werden.[104] Die Erkenntnis Webers, daß subjektiv gemeinter „Sinn"[105] ein konstitutiver Faktor für die gesellschaftliche Wirklichkeit ist, und zugleich die fundamentale Erkenntnis Durkheims, daß die

---

[97] SIMMEL, Philosophie des Geldes (wie Anm. 96) S. 13.

[98] S. unten Abschnitt X.

[99] MAX WEBER, Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen [5]1982, S. 146–214, S. 180 f. Entsprechend auch CLIFFORD GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1983, S. 9: „Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe".

[100] DETLEV J. K. PEUKERT, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989, S. 11 ff. u. 27 ff.; FRIEDRICH JAEGER, Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber, Göttingen 1994, S. 182 ff.

[101] Vgl. DANIEL, „Kultur" und „Gesellschaft" (wie Anm. 90) S. 84 ff.

[102] BURCKHARDT, Über das Studium der Geschichte (wie Anm. 61) S. 254; HANS-ULRICH WEHLER, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1, München 1987, S. 10 ff.

[103] Vgl. RÜDIGER VOM BRUCH / FRIEDRICH WILHELM GRAF / GANGOLF HÜBINGER, Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900, in: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900, hg. v. DERS., Stuttgart 1989, S. 9–24. Siehe auch CHRISTOPH BRAUN, Max Webers „Musiksoziologie", Laaber 1992.

[104] Vgl. dazu auch die unten Anm. 343, 347 und 348 genannten Veröffentlichungen von Georg Simmel und von Ernst Cassirer.

[105] MAX WEBER, „Objektivität" (wie Anm. 99) S. 175 ff.

‚gedachte' Wirklichkeit nicht weniger ‚wirklich' ist, als die ‚reale',[106] wurden vor allem in der Wissenssoziologie weitergeführt[107] und in das auch für die Geschichtswissenschaft relevante Konzept der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit" transformiert.[108] Es versucht, Webers Auffassung von der Konstituierung gesellschaftlicher Wirklichkeit durch ‚Sinngebung' und ‚Verstehen' in gleicher Weise aufzugreifen wie Durkheims Auffassung von der ‚Faktizität' der kollektiven gesellschaftlichen Phänomene[109] und deutet gesellschaftliche Wirklichkeit als einen dialektischen Prozeß von Externalisierung, Objektivation und Internalisierung:[110] „Aufgrund von Externalisierung ist die Gesellschaft Produkt des Menschen. Aufgrund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit *sui generis*. Aufgrund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Gesellschaft".[111] Diese menschliche Welt ist die ‚Kultur'. Kultur ist also das, was vom Menschen „produziert und reproduziert" wird, die „Totalität" seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen.[112] Dazu gehört auch das, was man ‚Gesellschaft' nennt: diese ist ein „Bestandteil der immateriellen Kultur", nämlich jener „Aspekt der Kultur, welcher den immer in Gang befindlichen Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen Struktur verleiht". ‚Gesellschaft' ist aber nicht nur eine Folge von ‚Kultur', sondern zugleich auch die „für diese unerläßliche Bedingung".[113]

---

[106] Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris [6]1968, S. 603 f.

[107] Alfred Schütz, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie (1932), Neudruck Frankfurt a. M. 1974. Dazu Ilja Srubar, Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund, Frankfurt a. M. 1988, S. 97 ff.

[108] Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1969.

[109] Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. M. 1973, S. 4, Anm. 2.

[110] Berger / Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 108) S. 65.

[111] Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (wie Anm. 109) S. 4.

[112] Ebd. S. 7.

[113] Ebd. S. 7 f. Ein Vorzug dieser Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit liegt auch darin, daß sie zugleich eine Theorie der kulturellen Dynamik und des kulturellen Wandels impliziert, insofern die Dialektik der drei Momente ständig wirkt.

IV. Kulturelles Gedächtnis in der Antike

Ein solcher Begriff von Kultur liegt auch Jan Assmanns historischer Theorie des kulturellen Gedächtnisses zugrunde. ‚Kulturelles Gedächtnis' meint dabei die jeweilige „Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsform des kulturellen Sinnes",[114] als „Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht".[115] Es wird abgegrenzt von ‚Wissenschaft' (der die Bezogenheit auf ein kollektives Selbstbild abgehe) und vom „kommunikativen Gedächtnis", das auf der Alltagskommunikation der Individuen in einer Vielzahl von Gruppen beruhe, aber nur einen beschränkten Zeithorizont umfasse (in der Regel drei bis vier Generationen, also 80 bis 100 Jahre) und keine Fixpunkte kenne, die es an eine sich immer weiter ausdehnende Vergangenheit binden würden.[116] Eben dies kennzeichnet aber das kulturelle Gedächtnis. Seine Fixpunkte sind langfristige Objektivationen im Bereich der Kultur und der Kommunikation: also Texte, Bilder, Denkmäler, Bauten, Riten, die durch kulturelle Formung und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Festfeier) zu „Erinnerungsfiguren" werden, zu „Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit" bzw. der „Zeitenthobenheit". Dieses kulturelle Gedächtnis ist gleichfalls gruppenbezogen („identitätskonkret"), es ist rekonstruktiv (d.h. es bezieht sein Wissen immer auf eine aktuell gegenwärtige Situation); es ist (in Texten, Bildern, Riten) haltbar geformt; es ist (durch Zeremonialisierung und Zuweisung an spezielle Träger des Gedächtnisses) institutionalisiert und gesichert; es impliziert Wertperspektiven und Relevanzabstufungen; es ist reflexiv, indem es in Praxis und Auslegung das Selbstbild einer Gruppe vermittelt und damit stabilisiert und ein kollektives Wissen über die Vergangenheit bietet, „auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt".[117]

In diesem Sinne lassen sich Gedächtnis-Kulturen vergleichen, läßt sich das „monumentale Gedächtnis" der altägyptischen Kultur[118] abgrenzen von dem ganz anders ausgerichteten, „kontrapräsentischen" Gedächtnis (G. Theissen) des alten Israel, d.h. seiner „kontrapräsentischen Treue zur Vergangen-

---

[114] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 21.

[115] Assmann, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität (wie Anm. 71) S. 9.

[116] Ebd. S. 10f.

[117] Ebd. S. 12ff.

[118] Jan Assmann, Stein und Zeit. Das „monumentale" Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: Kultur und Gedächtnis (wie Anm. 21) S. 87–114; Ders., Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991.

heit"[119] und der sich daraus ergebenden ganz spezifischen „kulturellen Mnemotechnik".[120]

Im Gegensatz dazu manifestiert sich, zum Beispiel in den nicht-königlichen Grabdenkmälern des alten Ägypten, eine „‚Denkmäler-Ethik', die dem einzelnen den Weg zur Unsterblichkeit kraft Einbindung in die Erinnerungsgemeinschaft der Gruppe weist und die um die Werte der Solidarität und Einfügung zentriert ist", eine „Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns, eine Ethik gegenseitiger Unvergessenheit. ‚Sei eingedenk' lautet die Devise, eingedenk des Vorangegangenen und des Kommenden. Handle für die, die gehandelt haben, und handle so, daß andere für dich handeln werden".[121] Diese Denkmäler-Ethik hat neben ihrer retrospektiven Seite, der *pietas,* „die das Band der Erinnerung knüpft und festhält, durch das die Toten in der Gemeinschaft gehalten und in eine fortschreitende Gegenwart mitgenommen werden", auch eine prospektive Seite, die auf die „Disziplinierung der Lebensführung" der Lebenden sub specie memoriae zielt und sich beim Besuch der Denkmäler, in der Lektüre der Inschriften und im Aussprechen der Namen der Toten aktualisiert.[122] Dies alles ist zugleich verbunden mit dem Erinnern der Götter, welches das kosmische Geschehen in Gang hält, es ist also verknüpft mit dem liturgischen Gedächtnis des Kults, so daß ein „soziales Netz" entsteht, das die Lebenden, die Toten und die Götter verbindet und das durch das Aneinander-Denken und das Füreinander-Handeln hergestellt und bewahrt wird; es hält die Gesellschaft zusammen und bewirkt zugleich ein Ingang-Halten des Kosmos.[123] Das Errichten von Denkmälern galt demzufolge im Alten Ägypten als die „höchste und großartigste Form des Handelns überhaupt".[124] So wurde nach Assmann die ägyptische Monumentalkultur nicht nur ein „Medium individueller Selbstverewigung und Vergänglichkeitsüberwindung", sondern auch „ein Medium des kulturellen Gedächtnisses, das in der Unwandelbarkeit

---

[119] THEISSEN, Tradition und Entscheidung (wie Anm. 21) S. 176 ff., das Zitat S. 178.

[120] JAN ASSMANN, Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik, in: Mnemosyne (wie Anm. 49) S. 337–355; DERS., Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 196 ff. Diese „kulturelle Mnemotechnik" steht „in der Menschheitsgeschichte beispiellos" da, weil sie eine Erinnerung festhält, „die in dem Bezugsrahmen der jeweiligen Wirklichkeit nicht nur keine Bestätigung findet, sondern zu ihr in krassestem Widerspruch steht: die Wüste im Gegensatz zum Gelobten Land, Jerusalem im Gegensatz zu Babylon" (ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, S. 227). Siehe auch JAN ASSMANN, Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung: Das Prinzip ‚Kanon' in der Erinnerungskultur Ägyptens und Israels, in diesem Band S. 95–114.

[121] ASSMANN, Stein und Zeit. Das „monumentale" Gedächtnis (wie Anm. 118) S. 98.

[122] Ebd. S. 100.

[123] Ebd. S. 101.

[124] Ebd. S. 93.

seiner Formensprache nach innen und außen die Essenz des ägyptischen Welt- und Selbstbildes visualisierte und stabilisierte".[125]

Die Beschreibung solcher Formen des kulturellen Gedächtnisses mit der sie begründenden „Ethik des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns" lädt zu kulturvergleichenden Fragestellungen ein.[126] Dabei wäre vor allem die Frage zu erörtern, wie aus Formen und aus welchen spezifischen Formen des ‚kommunikativen' Gedächtnisses das ‚kulturelle' entsteht. Eine besondere Rolle kommt hier wohl dem Totengedenken zu, das Assmann als „Ursprung und Mitte dessen, was Erinnerungskultur heißen soll", bezeichnet hat: „Wenn Erinnerungskultur vor allem Vergangenheitsbezug ist, und wenn Vergangenheit entsteht, wo eine Differenz zwischen Gestern und Heute bewußt wird, dann ist der Tod die Ur-Erfahrung solcher Differenz und die an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung". Denn das Totengedenken ist ‚kommunikativ', insofern es jeweils von einer Gruppe lebender Menschen gehalten wird, und es ist zugleich ‚kulturell' in dem Maße, wie es spezielle Träger, Riten und Institutionen ausbildet.[127] Und es umfaßt auch zugleich eine ‚retrospektive' und eine ‚prospektive' Erinnerung. Die retrospektive Erinnerung ist die Form, in der eine Gruppe die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält, während die prospektive Erinnerung das Moment der *fama,* der Leistung und des Ruhms enthält, dessen die Gruppe der Lebenden in einer Verpflichtung der Reziprozität und im Blick auf künftige Generationen gedenkt.[128]

Gleichartige Gegebenheiten hat Egon Flaig am Beispiel der römischen Ahnenverehrung gezeigt, in der die Kommemoration der Abstammung einer adligen Familie und deren Repräsentation (in Bildnissen, die im Atrium aufgestellt waren und in den Leichenbegängnissen mitgeführt wurden) mit der Verpflichtung der Lebenden verbunden war: „Der Verstorbene geriet in diesem Szenario zum Verbindungsteil zwischen dem akkumulierten Ruhm des Geschlechts (*gens*) und der Erwartung an die Nachfahren, diesem Ruhm gerecht zu werden".[129] Kennzeichnend dabei ist, daß die Memoria des Adels

---

[125] Ebd. S. 96.

[126] Vgl. auch Yoshiya Hayakawa, Kakochô. Zur Bedeutung japanischer Totenbücher im Mittelalter, in: Saeculum 41 (1990) S. 62–78; Bernhard Kölver, Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, München 1993, S. 10ff.

[127] Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 61.

[128] Ebd. S. 63.

[129] Egon Flaig, Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel, in: Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag 1 (1993) S. 193–217, S. 203ff. (das Zitat hier S. 203), und vor allem Ders., Die *Pompa Funebris.* Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik, in diesem Band S. 115–148.

auf die politische Gemeinschaft bezogen war, weil nur diejenigen Ahnen kommemoriert wurden, die ein öffentliches Amt bekleidet hatten. Die familiale Selbstdarstellung sprengte also die politische Gemeinschaft von Adel und Plebs nicht, sondern bestätigte und bekräftigte die gemeinsamen Werte, – im Gegensatz zur griechischen Polis, wo die Rituale der Selbstdarstellung des Adels unterdrückt wurden, weil der Tatenruhm der Adligen nicht ausschließlich auf die Polis bezogen war.[130] Deshalb ist das kollektive Gedächtnis der Polis ‚mythisch': es konkretisiert sich nicht in vorgestellten Exempla, sondern in der freien Konstituierung oder gar Erfindung konsensstiftender Akte anderer Art.[131]

V. Memoria im Christentum

Grundlegend für die Gedächtniskultur des Okzidents wurden vor allem Judentum und Christentum, Buchreligionen und Gedächtnisreligionen zugleich. Das kulturelle Gedächtnis des Islam hat in diesen Zusammenhängen bisher noch keine Beachtung gefunden.

Formen und Inhalte des Gedenkens im alten wie im mittelalterlichen Judentum haben neuere Arbeiten eingehend dargestellt.[132] Das Christentum geht darüber hinaus, insofern hier nicht nur ein konstitutives Ereignis kommemoriert wird, sondern Memoria selbst konstitutives Ereignis ist, – ein Sachverhalt, der auch durch die lange, Mittelalter und Neuzeit umfassende Geschichte der sogenannten Abendmahls-Streite hinreichend bezeugt wird.[133]

Die Mitte des christlichen Kults ist das kommemorierende Mahl (1 Kor. 11, 23 ff.), das zugleich – im Kontext antiker Kulturen gesehen – den Charakter eines Totenmahls hat.[134] Dies ermöglichte auch die Einbeziehung

---

[130] Flaig, Politisierte Lebensführung (wie Anm. 129) S. 203.

[131] Egon Flaig, Amnestie und Amnesie in der griechischen Kultur. Das vergessene Selbstopfer für den Sieg im athenischen Bürgerkrieg 403 v. Chr., in: Saeculum 42 (1991) S. 129–149, S. 144 ff.

[132] Vgl. Theissen, Tradition und Entscheidung (wie Anm. 21); Assmann, Die Katastrophe des Vergessens (wie Anm. 120); Ders., Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 196 ff. Zum rabbinischen und mittelalterlichen Judentum Yosef Hayim Yerushalmi, Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988.

[133] Zu deren Beginn im 11. Jh. Günther Mensching, Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, S. 79 ff.

[134] Dazu und zum folgenden Otto Gerhard Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976) S. 70–95; Ders., Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult, in: ebd. 18 (1984) S. 401–420.

des nicht-christlichen Totenmahls der antiken Gesellschaften in das Christentum, deren Bedeutung für die Memoria der Toten wie auch der (abwesenden) Lebenden in den folgenden Jahrhunderten, für die Entwicklung des Heiligenkults aus der Totenmemoria[135] und überhaupt für die Entwicklung liturgischer wie nicht-liturgischer Formen der Memoria kaum zu überschätzen ist.[136] Da beim Totenmahl der Tote als wirklicher Teilnehmer erlebt wurde,[137] war darin auch die Auffassung von der ‚Gegenwart der Toten' konstituiert, also die Auffassung vom rechtlichen und sozialen Status der Toten als Subjekten der Gesellschaft durch die Memoria der Lebenden. Die ‚Gegenwart der Toten' ist eine „longue durée" des Denkens und sozialen Handelns,[138] die noch die frühe Neuzeit erfaßt und erst in den großen gesellschaftlichen Umbrüchen des 18. und frühen 19. Jahrhunderts erlischt.[139] Beachtung verdient dabei auch der Sachverhalt, daß – zumindest im christlichen Totenmahl der Spätantike – das Mahl mit der Spende an die Armen verknüpft war: die Armen wurden zum Mahl geladen oder nach dem Totenmahl mit Lebensmitteln und Geld beschenkt,[140] auch in der Absicht, „den Kreis der dem Toten Verpflichteten zur Befestigung und Ausbreitung

---

[135] Vgl. ARNOLD ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, S.23.

[136] Zur frühmittelalterlichen Entwicklung ARNOLD ANGENENDT, Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria, in: Memoria (wie unten Anm. 166) S.79–199.

[137] OEXLE, Mahl und Spende (wie Anm. 134) S.404 ff.

[138] OTTO GERHARD OEXLE, Die Gegenwart der Toten, in: Death in the Middle Ages, hg. v. HERMAN BRAET u. WERNER VERBEKE, Leuven 1983, S.19–77.

[139] S. unten Abschnitt VI. Es muß beachtet werden, daß die im Mittelalter begegnenden Auffassungen vom Toten als Wiedergänger o.ä., gegen den man sich schützen müsse (vgl. JEAN-CLAUDE SCHMITT, Les „superstitions", in: Histoire de la France religieuse, Bd. 1, hg. v. JACQUES LE GOFF, Paris 1988, S.417–551, S.467 ff.), nicht die ‚Mitte' der Auffassung vom Toten darstellen, wie in Deutschland eine ‚völkisch' ausgerichtete ‚Volkskunde' (O. Höfler u.a.) allzulange annahm, um damit das Weiterleben eines sog. uralten germanischen Brauchtums zu belegen. Ebensowenig dürfen die kirchlichen Verbote des laikalen Totenkults mit ihrer Begründung, es handle sich um ‚heidnische' Manifestationen, wörtlich genommen werden: es handelt sich hierbei im wesentlichen um Diffamierungen mit dem Zweck einer ‚Sozialdisziplinierung' (vgl. OEXLE, Mahl und Spende, S.406 ff.). Zu diesen Fragen grundsätzlich DERS., Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit, in: Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, Teil I, hg. v. HERBERT JANKUHN u.a., Göttingen 1981, S.284–354, S.309 ff., 314 ff. u. 325 ff. Über die Deutungen der mittelalterlichen Auffassung von Toten als Relikt heidnischen (germanischen) „Brauchtums": OEXLE, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S.58 ff. Über andere Anachronismen, welche die seit dem 18. Jahrhundert eingetretenen Veränderungen der Auffassungen von den Toten in frühere Jahrhunderte zurückprojizieren: ebd. S.21 ff. u. 65 ff.

[140] PAUL-ALBERT FEVRIER, A propos du repas funéraire: culte et sociabilité, in: Cahiers Archéologiques 26 (1977) S.29–45, S.38 ff.; OEXLE, Mahl und Spende (wie Anm. 134) S.405 f.

seiner *memoria* zu erweitern".[141] Die Toten und die Armen stehen dadurch in besonderen sozialen Beziehungen, die Armen gelten seitdem als Stellvertreter, Anwälte und Beauftragte der Toten.[142]

Mit alledem wurde Memoria als eine Form des Denkens und des sozialen Handelns begründet, in der man wohl die Mitte von Memoria als sozialem Phänomen auch im Mittelalter erkennen kann.[143] Weitere Dimensionen der Memoria bilden die Übernahme und Weiterführung der antiken Mnemotechnik, der *ars memoriae* oder *ars memorativa,* als Teil der Rhetorik, und die philosophische und theologische Reflexion über Gedächtnis und Erinnerung, ebenfalls auf antiker Grundlage.[144] Wie diese Reflexionen im einzelnen mit der Memoria als Form des sozialen Handelns verbunden sind, bedarf noch der Untersuchung. Wie eng beides zusammengehört, zeigt jedenfalls ein Buch, das – um 400, in dem großen kulturellen Transformationsprozeß von der Antike zum Mittelalter, verfaßt – zu den berühmtesten Büchern der Weltliteratur überhaupt gehört: Augustins ‚Confessiones'. Memoria ist das durchgehende Grundthema dieses Buches.[145] Augustins ‚Confessiones' sammeln wie in einem Brennpunkt alles, was in der christlichen und in der nicht-christlichen Spätantike zu diesem Thema gesagt werden konnte. Und sie sagen es in einer Weise, die – nicht zuletzt auch wegen der Wirkungsgeschichte des Buches – für alle folgenden Jahrhunderte repräsentativ bleibt, im Mittelalter und weit darüber hinaus.

---

[141] THEODOR KLAUSER, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, Münster/Westf. 1927 und 1971, S. 139.

[142] OEXLE, Mahl und Spende (wie Anm. 134) S. 403. Vgl. MARIE-LUISE LAUDAGE, Caritas und Memoria mittelalterlicher Bischöfe, Köln–Weimar–Wien 1993.

[143] Die Darlegungen von JAMES FENTRESS / CHRIS WICKHAM, Social Memory, Oxford–Cambridge/Mass. 1992, S. 144ff. über das „social framework of memory" im Mittelalter lassen diesen Sachverhalt ganz außer Acht; hier werden nur, im Sinne von M. Halbwachs, die sozialen Bedingungen des historiographischen Gedächtnisses erörtert.

[144] Dazu FRANCES A. YATES, The Art of Memory, London 1966, dt. unter dem Titel: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare, Weinheim ²1991; CHRISTEL MEIER, Vergessen, Erinnern, Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters, in: Verbum et Signum. Beiträge zur mediävistischen Bedeutungsforschung, Bd. 1, hg. v. HANS FROMM, WOLFGANG HARMS u. UWE RUBERG, München 1975, S. 145–194; JACQUES LE GOFF, Histoire et mémoire, Paris 1988, S. 105ff.; MARY J. CARRUTHERS, The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge 1990; IVAN ILLICH, Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos ‚Didascalicon', Frankfurt a. M. 1991; JANET COLEMAN, Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past, Cambridge 1992.

[145] Zum Folgenden bereits OTTO GERHARD OEXLE, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria, in: Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet, hg. v. KARL SCHMID, München–Zürich 1985, S. 74–107, S. 76ff.

Augustinus gibt in seinen ‚Confessiones' nicht nur Bericht von sich selbst und von seiner eigenen Geschichte, er gibt auch eine Psychologie, Metaphysik und Theologie der Memoria als jener Tätigkeit des Geistes, durch welche dieser sich selbst und zugleich alle Wirklichkeit (einschließlich des Vergessens) gegenwärtig hat.[146] Dazu kommt eine Philosophie der Zeit,[147] nämlich von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Hervorbringungen des Geistes, der immerfort Künftiges erwartet, Gegenwärtiges wahrnimmt und an Vergangenes sich erinnert,[148] – eine Theorie der Zeit und Erinnerung, die noch für die Philosophie des 20. Jahrhunderts, freilich in anderem Gesamtrahmen, grundlegend ist.[149]

Aber auch die Formen der Memoria als eines sozialen Handelns sind in die Darlegungen Augustins eingeflochten, was meist außerhalb der Betrachtung bleibt. Augustinus spricht von den Totenmählern, und er spricht auch davon, warum die Bischöfe in seiner Zeit dazu übergingen, diese Totenmähler zu verbieten: weil sie sie nämlich jetzt als „heidnischen" Brauch erkannten und deshalb stigmatisierten.[150] Augustinus spricht ferner von den damals neuen Formen der sozialen Memoria, die den Heiligen galt, und er deutet damit zugleich an, wie das Verbot der Totenmähler mit den neuen Formen des Heiligenkults zusammenhängt. Denn Augustinus war Zeuge der alles bisher Gewohnte umstürzenden Überführung der Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius nach Mailand, die Bischof Ambrosius im Juni 386 in seiner neuen Basilika beisetzen ließ.[151] Es war dies im römischen Westen die erste derartige Translation toter Märtyrer in eine Stadtkirche,[152] in die Gesellschaft der Lebenden also, – ein epochales Ereignis, das die Normen des antiken Totenkults mit seiner strengen Trennung der Lebenden von den Toten aufhob und zugleich neue Normen setzte. Treffend hat Peter Brown dazu festgestellt, daß „ein großer Teil der mittelalterlichen Geschichte ...

---

[146] Gerard O'Daly, Augustine's Philosophy of Mind, London 1987, S. 131 ff.

[147] Horst Günther, Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1993, S. 17 ff.; Kurt Flasch, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt a. M. 1993.

[148] Es gibt also nicht „drei Zeiten", sondern nur drei Formen der Gegenwart: die „Gegenwart des Künftigen", die des „Gegenwärtigen" und die „Gegenwart des Vergangenen", die Augustinus *memoria* nennt (Conf. XI, 20, 26).

[149] Flasch, Was ist Zeit? (wie Anm. 147) S. 27 ff.

[150] Dazu Oexle, Mahl und Spende (wie Anm. 134) S. 407 ff. Dazu die Bemerkungen oben in Anm. 139.

[151] Vgl. Angenendt, Heilige und Reliquien (wie Anm. 135) S. 167 ff.

[152] Bernhard Kötting, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude, in: Ders., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Münster 1988, S. 90–119, S. 101 ff..

undenkbar (ist) ohne die vorausgegangene Entscheidung, den Toten eine zentrale Stellung im Kult einzuräumen".[153] Aber diese Formen sozialer Memoria, als Totenmahl und Märtyrerkult, werden in den ‚Confessiones' nicht nur beschrieben. Vielmehr repräsentiert dieses Buch in seiner Gesamtheit (und mit allen seinen Reflexionen über das Thema der Erinnerung als Psychologie, Metaphysik und Theologie) zugleich Memoria im sozialen Sinn, weil Augustinus sein Werk selbst als eine Memorie für seine Eltern, vor allem für seine Mutter, verstanden hat,[154] vergleichbar also der baulichen Memorie am Ort des Grabes, aber als Buch, im Gegensatz zu dieser, wahrhaft unvergänglich.

VI. Memoria als Kultur im Mittelalter

Die Mittelalterforschung hat sich schon seit den fünfziger Jahren dem Phänomen der Memoria genähert. Dies geschah auf zwei Wegen.[155] Der eine Weg führte über die Hausüberlieferungen des Adels.[156] Bereits Maurice Halbwachs hatte seine Erkenntnisse über die gesellschaftliche Konstruktion der kollektiven Erinnerung wesentlich am Beispiel des Adels verdeutlicht.[157] In der Tat: Memoria, Erinnerung ist das entscheidende Moment, das ‚Adel' konstituiert.[158] Gewiß: in jeder Gruppe bewirkt Memoria „die Erklärung

---

[153] PETER BROWN, Östliches und westliches Christentum in der Spätantike: Wie sich die Wege trennten, in: DERS., Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum, Berlin 1993, S. 48–65, S. 55.

[154] OEXLE, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten (wie Anm. 145) S. 78 ff.

[155] Zum folgenden OTTO GERHARD OEXLE, Gruppen in der Gesellschaft. Das wissenschaftliche Oeuvre von Karl Schmid, in: Frühmittelalterliche Studien 28 (1994) S. 410–423.

[156] Die hierfür grundlegenden Arbeiten von KARL SCHMID sind wieder abgedruckt in: DERS., Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge, Sigmaringen 1983. Zu den neueren Diskussionen vgl. OTTO GERHARD OEXLE, Welfische Memoria. Zugleich ein Beitrag über adlige Hausüberlieferung und die Kriterien ihrer Erforschung, in: Die Welfen und ihr Braunschweiger Hof im hohen Mittelalter, hg. v. BERND SCHNEIDMÜLLER, Wiesbaden 1995, S. 61–94. Aufschlußreich sind die Beobachtungen von ALBERT CREMER, Religiosität und Repräsentation. Zum Tod der hohen Pariser Magistrate (2. Hälfte 16. und frühes 17. Jahrhundert), in: Francia 19/2 (1992) S. 1–22, S. 11 ff. über die gezielte Vernichtung von Grabmälern nicht standesgemäßer Vorfahren in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, der Zeit der Adelsverifikationen, da die Denkmäler den Adel der Nachkommen in Frage stellen konnten, damit den sozialen Aufstieg gefährdeten und außerdem die Gefahr der Wiederheranziehung zur Steuerleistung vergrößerten.

[157] HALBWACHS, Les cadres sociaux (wie Anm. 72) S. 222 ff.

[158] OTTO GERHARD OEXLE, Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, in: Europäischer Adel 1750–1950, hg. v. HANS-ULRICH WEHLER, Göttingen 1990, S. 19–56, bes. S. 21 ff. u. 27 ff.

und das Bewußtsein über sich selbst" (J. G. Droysen). Aber sie ist nicht in allen Gruppen zugleich auch der ‚Sinn' der Gruppenbildung.[159] Im Adel ist dies anders, da die Adels-Eigenschaft der Individuen und der Gruppen, denen diese angehören, der adligen ‚Häuser' und ‚Geschlechter' also, wesentlich durch die Qualität und vor allem die Dauer ihrer Erinnerung geschaffen wird.[160] Ohne Memoria gibt es keinen ‚Adel' und deshalb auch keine Legitimation für adlige Herrschaft. Deshalb ist in den adligen ‚Häusern' und ‚Geschlechtern' die kulturelle Produktion von kommemorativen, die ‚Kultur' der Gruppe konstituierenden und repräsentierenden Ritualen, Texten, Bildern und Denkmälern besonders vielfältig.[161] Und deshalb lassen sich an der Memoria des Adels zugleich Grundprobleme des kulturellen Gedächtnisses aller Kulturen besonders gut vergleichend beobachten:[162] der Übergang vom kommunikativen, das heißt von dem auf eine jüngste Vergangenheit bezogenen Gedächtnis zum kulturellen Gedächtnis; die Entstehung von einzelnen „Erinnerungskolumnen" (J. G. Droysen) und ihre integrierende Zusammenfügung in übergreifenden und auch schriftlich formulierten Gruppen-Gedächtnissen;[163] die Interdependenz von kommemorierendem Wissen und kommemorierendem Handeln; die Verbindung von retrospektiver *pietas* und prospektiver *fama;* die „Allianz" zwischen adliger Herkunft und adliger Herrschaft, und – im Zusammenhang damit – die Verräumlichung der Memoria in der Bezeichnung des Territoriums adliger Herrschaft durch Graborte und Grablegen.[164]

Ein zweiter Weg der Forschung nahm seinen Ausgangspunkt in der Erforschung der allgemein liturgisch oder im spezifisch monastischen Gedenken begründeten Memorialüberlieferung, also der Libri Memoriales und der Nekrologien des frühen und hohen Mittelalters, die zunächst im Kontext personen- und gruppengeschichtlicher Fragestellungen erörtert wurden, also mit der Frage nach der Geschichte bestimmter Personen und nach bestimm-

---

[159] In der Weise, wie die Herstellung von Gesinnungsgemeinschaft durch Gütergemeinschaft (*vita communis*) den ‚Sinn' einer monastischen Kommunität, Reziprozität (*mutuum consilium et auxilium*) den ‚Sinn' zum Beispiel einer Gilde oder Bruderschaft bedeutet.

[160] Oexle, Aspekte der Geschichte des Adels (wie Anm. 158) S. 21 u. 27 ff.

[161] Zuletzt Oexle, Welfische Memoria (wie Anm. 156).

[162] Zu diesen generellen Fragestellungen Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 37) S. 48 ff.

[163] Darüber, am Beispiel der hierfür besonders aufschlußreichen Genese und ständigen Umgestaltung der welfischen Hausüberlieferung: Otto Gerhard Oexle, Bischof Konrad von Konstanz in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts, in: Freiburger Diözesan-Archiv 95 (1975) S. 7–40.

[164] Über den Zusammenhang von Memoria und Residenzenbildung: Otto Gerhard Oexle, Die Memoria Heinrichs des Löwen, in: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters (wie unten Anm. 166) S. 128–177, S. 171 ff.

ten Formen der Gruppenbildung in der mittelalterlichen Gesellschaft: Familien, ‚Häusern' und Geschlechtern, Verwandtengruppen und Einungen, monastischen und geistlichen Kommunitäten.[165] Dabei trat dann aber mehr und mehr auch die Memoria selbst in ihren religiösen wie ihren profanen Formen und Inhalten zutage. Die von Karl Schmid und Joachim Wollasch 1980 in Münster und 1985 in Freiburg veranstalteten Kolloquien über ‚Memoria' und über ‚Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet' verbanden erstmals Literaturwissenschaftler und Philologen, Rechtshistoriker und Kunsthistoriker, Religionswissenschaftler und Liturgiehistoriker in systematischen Zugriffen mit den Historikern.[166]

Dabei zeigte sich, daß Memoria ein ‚totales soziales Phänomen' ist, dessen Dimensionen das bloß Liturgische und sogar das bloß Religiöse weit überschreiten.[167] Memoria integriert alle Lebensbereiche, und alle denkbaren Aspekte der Lebenswelt kommen in Memoria zum Ausdruck. Im früheren Mittelalter wurde sie zur Begründung und Sicherung herrscherlicher Legitimität eingesetzt, wie das Beispiel König Knuts d. Gr. und der auf ihn bezogenen Memorialbilder zeigt.[168] Das Evangeliar Heinrichs des Löwen und seiner Gemahlin Mathilde war den in Bildern und Texten niedergelegten Intentionen der Stifter zufolge ein Liber Vitae (im religiösen Sinn) und zugleich ein Ausdruck politisch-dynastischer Selbstdarstellung und politischer Programmatik. Memoria der Vorfahren und eigener Ruhm (*fama*),

---

[165] Vgl. Karl Schmid / Joachim Wollasch, Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 1 (1967) S. 365–405; Dies., Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters, in: ebd. 9 (1975) S. 1–48; vgl. auch Joachim Wollasch, Das Projekt ‚Societas et Fraternitas', in: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters (wie Anm. 166) S. 11–31. Außerdem zahlreiche Arbeiten von Karl Schmid, die in dem oben Anm. 156 genannten Band wieder abgedruckt sind. Über die einzelnen Untersuchungen und Veröffentlichungen vgl. Oexle, Gruppen in der Gesellschaft (wie Anm. 155).

[166] Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. Karl Schmid u. Joachim Wollasch, München 1984; Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet (wie oben Anm. 145). Vgl. auch die Beiträge in: Vinculum Societatis. Joachim Wollasch zum 60. Geburtstag, hg. v. Franz Neiske, Dietrich Poeck u. Mechthild Sandmann, Sigmaringendorf 1991. Ein weiteres Kolloquium, das Dieter Geuenich 1991 in Duisburg über ‚Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters' veranstaltete, bot zahlreiche und den Kreis der Beobachtungen erweiternde Beiträge über Königtum, Mönchtum und Adel, über Einungen, Universitäten und Gilden und hat auch das Stadtbürgertum und die Armut einbezogen: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters, hg. v. Dieter Geuenich u. Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1994.

[167] Die Bemerkungen von Jean-Claude Schmitt, Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale, Paris 1994, S. 17f. werden diesem Sachverhalt nicht gerecht.

[168] Jan Gerchow, Prayers for King Cnut: The Liturgical Commemoration of a Conqueror, in: England in the Eleventh Century. Proceedings of the 1990 Harlaxton Symposium, hg. v. Carola Hicks, Stamford 1992, S. 219–238.

beides bezogen vor allem auf Braunschweig als Residenz und Mitte der herzoglichen Herrschaft, sind hier ineinander verschlungen und sind getragen von Memoria im religiösen Sinn, die sich auf Lebende und Tote bezieht und zugleich die Memoria Gottes voraussetzt. Das Aussprechen der Teilhabe an der höfischen Kultur und das Bekenntnis zur Nachfolge Christi, gegeben in einer die gesamte Weltgeschichte als Heilsgeschichte umfassenden Perspektive, die Selbstdarstellung des herzoglichen Paares als eines „Liebespaares" (*par nobile amoris*) in seinem herrscherlichen Wirken, – dies alles wird verbunden mit der Erwartung eines künftigen Eintritts in die „Gemeinschaft der Gerechten" (*consortia iustorum*), und zwar zusammen mit den berühmten Vorfahren Heinrichs und Mathildes aus der *stirps imperialis* des Herzogs und der *stirps regalis* der englischen Prinzessin, deren Memoria auch im profanen, politisch-sozialen Sinn dieses sakrale Buch ausspricht.[169] Mit der Erforschung von Bilddarstellungen nicht-adliger Gruppen, von Juristen und Medizinern im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit ist ebenfalls begonnen worden.[170]

Auch muß künftig mehr darauf geachtet werden, wie Memoria als soziales Handeln und mit religiöser Fundierung in den Formen der Historiographie zum Ausdruck kommt. Geschichtsschreibung wie andere Formen schriftlicher Überlieferung sind im Mittelalter nicht immer nur das Ergebnis einer intellektuellen Tätigkeit gelehrter Individuen an ihren Schreibtischen.[171] Historiographische Einzelwerke können von sozialer Memoria konstituiert sein,[172] Einzelwerke wie auch ganze Gattungen der Historiographie können auf das Zusammenleben von Gruppen und ihrer Praxis der Memoria verweisen,[173] insofern sie zum Beispiel ihre Gründer und deren historisches Wirken kommemorierten,[174] so daß sich die liturgische, die soziale und die historiographische Memoria wechselseitig bedingten. Sogar die Beobachtung

---

[169] Otto Gerhard Oexle, Die Memoria Heinrichs des Löwen (wie Anm. 164).

[170] Dazu ist eine Gesamtdarstellung von Andrea von Hülsen-Esch in Vorbereitung: vgl. Dies., Zur Konstituierung des Juristenstandes durch Memoria: Die bildliche Repräsentation des Giovanni da Legnano, in diesem Band S. 185–206.

[171] Das ist die herkömmliche Perspektive der Darstellung, z. B. bei Bernard Guenée, Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, Paris 1980. Ebenso Franz-Josef Schmale, Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung, Darmstadt 1985.

[172] Vgl. Helmut Lippelt, Thietmar von Merseburg, Reichsbischof und Chronist, Köln – Wien 1973.

[173] Dazu, mit zahlreichen Hinweisen, Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 26 ff. u. 35 ff.

[174] Ein Beispiel: Karl Schmid, Der Stifter und sein Gedenken. Die Vita Bennonis als Memorialzeugnis, in: Tradition als historische Kraft. Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des früheren Mittelalters, hg. v. Norbert Kamp u. Joachim Wollasch, Berlin – New York 1982, S. 297–322.

von Gruppen, deren Mitglieder illiterat waren, kann im einzelnen zeigen, wie Memoria als soziales Handeln auch ein historisches Bewußtsein der Gruppe erzeugt.[175] Als Erster hat soeben Patrick J. Geary im Blick auf das 10. und 11. Jahrhundert gezeigt, wie individuelle und kollektive Memoria sich verschränken, wie bei Individuen und in Gruppen archivalische, historiographische und liturgische Memoria sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ausformen und dabei epochentypische Züge aufweisen,[176] während David d'Avray zum ersten Mal, für das frühe und hohe Mittelalter, den Zusammenhang von Memoria und Predigt darstellte.[177] Jüngst wurden auch Bildzeugnisse als Ausdruck einer gruppenbezogenen historischen Erinnerung interpretiert[178] und die Praxis der Trauerriten, auch in ihrer Darstellung auf Bildern als Moment der Erinnerung untersucht.[179] Noch wenig weiß man im Vergleich zu den Formen der Erinnerung über die Formen der Vernichtung von Trägern eines kulturellen Gedächtnisses, um oppositive Erinnerungen zu tilgen.[180]

Literatur als Hervorbringung der Memoria hat erstmals Friedrich Ohly umfassend erörtert:[181] sei es, daß diese Literatur in den Rahmen einer Gebets- und Memoria-Bitte des Autors an sein Publikum gestellt wird,[182] oder

---

[175] Otto Gerhard Oexle, Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden, in: Tradition als historische Kraft (wie Anm. 174) S. 323–340.

[176] Patrick J. Geary, Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millenium, Princeton/New Jersey 1994. Vgl. auch Ders., Living with the Dead in the Middle Ages, Ithaca – London 1994.

[177] David L. d'Avray, Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350, Oxford 1994. Ferner, von Dems., auch die Beiträge ‚Sermons on the Dead before 1350' und ‚The Comparative Study of the Memorial Preaching', in: Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity, hg. v. Nicole Bériou u. David L. d'Avray, Spoleto 1994, S. 175 ff. und 195 ff.

[178] Andrea von Hülsen-Esch, Romanische Skulptur in Oberitalien als Reflex der kommunalen Entwicklung im 12. Jahrhundert. Untersuchungen zu Mailand und Verona, Berlin 1994; Dies., Mailand: Skulptur im Spannungsfeld der kommunalen Entwicklung, in: Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert, hg. v. Herbert Beck u. Kerstin Hengevoss-Dürkop, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1994, S. 251–261.

[179] Darüber Bernhard Jussen, *Dolor* und *Memoria*. Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter, in diesem Band S. 207–252.

[180] Darüber der Beitrag von Thomas Werner, Vernichtet und vergessen? Bücherverbrennungen im Mittelalter, in diesem Band S. 149–184.

[181] Friedrich Ohly, Bemerkungen eines Philologen zur Memoria, in: Memoria (wie Anm. 166) S. 9–68. Eine separate Ausgabe dieses Textes mit demselben Titel erschien 1992.

[182] Friedrich Ohly, Zum Dichtungsschluß *Tu autem, domine, miserere nobis,* in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 47 (1973) S. 26–68; vgl. auch Christian Thelen, Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin – New York 1989.

daß große Werke der Literatur aus dem Amt des Dichters entstehen, „ein Gedächtnis zu verwalten oder neu zu stiften".[183] So verstand es auch Gottfried von Straßburg in seinem ‚Tristan', der liturgische, hagiographische und profane Memoria zusammenbindet und, in expliziter Beziehung auf Abendmahl und Heiligenkult, die Erinnerung an Tristan und Isolde als Brot zum Leben für die Späteren deutet.[184] Dantes ‚Divina Commedia' darf man mit Ohly als den Höhepunkt aller Memorialdichtung überhaupt bezeichnen, als ein „Menschenweltgedenken" und „Weltgedächtnis", „wie es keine Dichtung nach ihr je wieder enthielt".[185] In Dantes Memoria ist auch die *fama,* der Ruhm der Toten aufgenommen, und die Klagen und Bitten der Verurteilten und der Verdammten, die vor Gott repräsentiert werden,[186] wobei die Spannung zwischen der transzendenten Repräsentation und der individuellen Erinnerung und Anteilnahme des Dichters auch darin zum Ausdruck kommt, daß Dante die „jenseitigen Landschaften" in einer „irdischen Geschichtlichkeit", mit einer geradezu „überwältigenden Realistik" vor Augen stellt.[187]

In ganz anderer Weise hat wenig später Boccaccio in der „schmerzlichen Erinnerung" (*dolorosa ricordazione*) an die tödliche Pest von 1348 deren soziale Folgen geschildert:[188] Die berühmte Einleitung seines ‚Decameron' zeigt die Zerstörung aller gewohnten Formen des sozialen Handelns, gerade auch im Blick auf die Zerstörung der Totenmemoria und damit einer Grundlage aller sozialen Beziehungen überhaupt.[189] Aus eben dieser Erinnerung (*rammemorazion*) an die Pest und der aus ihr resultierenden Verkehrung aller Verhältnisse aber entfaltet Boccaccio nicht nur die Episoden seines berühmten Spiegels menschlichen Verhaltens und Handelns, sondern auch den Entwurf einer anderen, einer neuen Form der Gruppenbildung: in der *lieta brigata* der Novellen-Erzähler nämlich, die andere Formen menschlichen

---

[183] Ohly, Bemerkungen eines Philologen (wie Anm. 181) S. 50.

[184] Ebd. S. 49 ff. Vgl. Friedrich Ohly, Wirkungen von Dichtung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 67 (1993) S. 26–76, S. 44 ff.

[185] Ohly, Bemerkungen eines Philologen (wie Anm. 181) S. 55.

[186] Hugo Friedrich, Die Rechtsmetaphysik der göttlichen Komödie, Frankfurt a. M. 1942, S. 144 ff.

[187] So Erich Auerbach, Mimesis (wie unten Anm. 320) S. 167 ff.; die Zitate S. 185 u. 189. Auerbach verwendete hierfür den Begriff des „figuralen Realismus" (S. 187 f.) im Gegensatz zur Denkform der allegorischen Typologie. Vgl. Erich Auerbach, Dante als Dichter der irdischen Welt, Berlin–Leipzig 1929, Nachdruck 1969.

[188] Darüber zuletzt Klaus Bergdolt, Der Schwarze Tod in Europa. Die Große Pest und das Ende des Mittelalters, München 1994, S. 57 ff. Über die Veränderungen der Mentalitäten von Erinnerung und Memoria im Zeichen der Pest: Samuel K. Cohn, Jr., The Cult of Remembrance and the Black Death. Six Renaissance Cities in Central Italy, Baltimore–London 1992.

[189] Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 65 ff.

Zusammenlebens entwerfen, indem sie Elemente des ‚Hauses', der Gilde und der Vita communis des Klosters zu etwas Neuem verschmelzen.[190] Es ist diese neuartige Gegen-‚Gesellschaft' zugleich eine „Vereinigung von Lebenswillen und Korruptionsvermeidung", eine „lebendige Vereinigung von Vernunft und Vergnügen".[191] Auch zeigt Boccaccio in der Krise der Pest das Scheitern menschlichen Wissens, des populären wie des akademischen Wissens; daraus zieht er mit Wilhelm von Ockham die Konsequenz einer „neuen Zuwendung zum Sichtbaren", einer „poetischen, ethischen und politischen Kultur des Erscheinenden", wie sie dem Nominalismus eigen ist: das ‚Decameron' ist also mit „ockhamistischem Salz" gewürzt.[192]

Nicht nur Literatur, auch Kunstwerke, Bilder und Skulpturen, in sakralen und profanen Räumen, als Fresken und auf Teppichen, sind oft als Hervorbringungen vor allem der liturgischen und sozialen Memoria zu erkennen. Man kann hier von ‚Memorialbildern' sprechen.[193] Dabei geht es um den bildlichen Ausdruck der ‚Gegenwart der Toten'. Unter diesen Memorialbildern finden sich herausragende Werke der europäischen Kunst: der Naumburger Skulpturenzyklus,[194] die ‚Darmstädter Madonna' des jüngeren Hol-

---

[190] MARGARETE ZIMMERMANN, Krise, Auflösung und Konstituierung sozialer Gruppen in Boccaccios ‚Decameron', in: Germanisch-Romanische Monatsschrift 71 (1990) S. 141–155.

[191] GIOVANNI BOCCACCIO, Poesie nach der Pest. Der Anfang des *Decameron*, neu übersetzt und erklärt von KURT FLASCH, Mainz 1992. Das Zitat S. 105.

[192] Ebd. S. 136 u. 142. Über den noch zu wenig beachteten epochalen Wandel im Zeichen des Nominalismus (dazu auch unten Anm. 240) vgl. Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, hg., übersetzt und kommentiert von RUEDI IMBACH, Stuttgart 1984; Die Gegenwart Ockhams, hg. v. WILHELM VOSSENKUHL u. ROLF SCHÖNBERGER, Weinheim 1990, vor allem der Beitrag von KURT FLASCH, Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?, S. 393 ff.; MENSCHING, Das Allgemeine und das Besondere (wie Anm. 133) S. 318 ff.

[193] Darüber OTTO GERHARD OEXLE, Memoria und Memorialbild, in: Memoria (wie Anm. 166) S. 384–440. Über Bildteppiche und Memoria HEIDE WUNDER, ‚Gewirkte Geschichte': Gedenken und ‚Handarbeit'. Überlegungen zum Tradieren von Geschichte im Mittelalter und zu seinem Wandel am Beginn der Neuzeit, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hg. v. JOACHIM HEINZLE, Frankfurt a. M. – Leipzig 1994, S. 324–354. Die verschiedenen ‚Medien' der Erinnerungskultur in der deutschen Stadt des Spätmittelalters (Rituale, Bilder, Texte) erörtert KLAUS GRAF, Schlachtengedenken in der Stadt, in: Stadt und Krieg, hg. v. BERNHARD KIRCHGÄSSNER u. GÜNTER SCHOLZ, Sigmaringen 1989, S. 83–104.

[194] Zu den Problemen der Deutung OEXLE, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 405 f. mit Anm. 114 u. 115. Neuerdings: ERNST SCHUBERT, Die Erforschung der Bildwerke des Naumburger Meisters (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse, Bd. 133, Heft 4) Berlin 1994; HEINZ WIESSNER/IRENE CRUSIUS, Adeliges Burgstift und Reichskirche. Zu den historischen Voraussetzungen des Naumburger Westchores und seiner Stifterfiguren, in: Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland, hg. v. IRENE CRUSIUS, Göttingen 1995, S. 232–258.

bein, das ‚Mantuaner Freundschaftsbild' von Rubens,[195] Gemälde von Caspar David Friedrich.[196] In den sogenannten Freundschaftsbildern der Moderne setzt sich die Tradition der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Memorialbilder fort.[197] Eine in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von einem unbekannten niederländischen Meister aus dem Umkreis des Gerard Ter Borch gemalte Darstellung der Delegierten des spanisch-niederländischen Friedensschlusses vom Mai 1648 in Münster ist zugleich ein Memorialbild für den 1645 verstorbenen Hugo Grotius, den Verfasser von ‚De Jure Belli ac Pacis' (1625), der viele Jahre von Paris aus als schwedischer Gesandter am Zustandekommen des Friedensvertrags mitgewirkt und auch gehofft hatte, in dieser Aufgabe nach Deutschland entsandt zu werden. Das Bild zeigt die Versammlung der Gesandten im heute so genannten Friedenssaal des Rathauses zu Münster, in ihrer Mitte ein Marmorsarkophag mit einer skulptierten Figur des Toten, der einen Friedensengel im Arm hält (Abb. 1).[198]

Auch das Bildnis des bisher sogenannten ‚Tymotheus' von Jan van Eyck aus dem Jahr 1432 (National Gallery London) ist jüngst als Memorialbild entschlüsselt worden (Abb. 3).[199] Es handelt sich um ein Selbstbildnis Jan van Eycks, das zugleich verbunden war mit einer Stiftung zugunsten der Kirche St. Donatian zu Brügge, und zwar für die Armen. Die Bilddarstellung steht zugleich auch in einem sepulkralen Zusammenhang, worauf die verwitterte Brüstung aus Sandstein deutet, die ihrerseits wiederum auf die Tradition römischer Grabstelen verweist. Während die Urkunde in der Hand des dargestellten Mannes, Jan van Eycks also, und die lateinische Datierungszeile auf der Brüstung (*Actum anno dominici 1432, 10. die octobris, a Iohanne de Eyck*) auf die Stiftung verweisen, wendet sich die Inschrift *Leal Souvenir,* „Getreues Gedenken", an den Betrachter des Bildes, der zur Memoria aufgefordert wird, während die darüber stehende, mit griechischen Buchstaben gegebene Inschrift (bisher irrtümlich als „Tymotheos" gelesen) im Sinne der Devise ‚Time Deum', somit als eine Lebensmaxime des Dargestellten aufzufassen ist. Bild und Stiftung entstanden in eben dem Jahr,

---

[195] Dazu Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten (wie Anm. 145) S. 88 u. 97 f.

[196] Ebd. S. 98 f.

[197] Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 433 (Max Ernst, Henri Fantin-Latour, Renato Guttuso).

[198] Christian Gellinek, Hugo Grotius und Gerard Ter Borch. Neues zum Kampf um den Westfälischen Frieden, in: Simpliciana 3 (1981) S. 17–38. Weiterführend: Der Westfälische Frieden, Münster 1988, S. 192 ff. Nr. 123.

[199] Dieter Jansen, Jan van Eycks Selbstbildnis – der ‚Mann mit dem roten Turban' und der sogenannte ‚Tymotheos' der Londoner National Gallery, in: Bruckmanns Pantheon 47 (1989) S. 36–48.

das „eines der erfolgreichsten Jahre im Leben des Jan van Eyck" und ein „Wendepunkt" in seiner Karriere war; es war dies auch das Jahr, in dem er heiratete und zugleich mit der Einrichtung von Haushalt und Werkstatt „Vorsorgemaßnahmen" für sein Seelenheil traf.[200]

Eine andere Form des Memorialbildes bietet die Darstellung des Nikolaus von Kues (gest. 1464), die der im selben Jahr verstorbene Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II., 1462 für den von ihm erbauten Dom Santa Maria Assunta in Pienza veranlaßte. Nikolaus von Kues war Freund und Ratgeber und zugleich mit Pius II. zusammen der wichtigste ‚geistige Vater' für Programm und Gestaltung dieses Domes.[201] Bekanntlich gehört dieser Dom außerdem zur Gesamtplanung der von Pius II. in Pienza, seinem Geburtsort, konzipierten und dann auch errichteten ‚Idealstadt', mit der der Papst eine *memoria* seiner Herkunft zu errichten beabsichtigte.[202]

Memorialbilder enthält auch die von den drei Brüdern Ulrich, Georg und Jakob Fugger gestiftete und zugleich zur Grablege bestimmte Kapelle in St. Anna (Augsburg), die darüber hinaus in ihrer gesamten Ausstattung ein der Memoria dienendes ‚Gesamt-Kunstwerk' darstellt, das nicht nur wegen seiner Aufwendigkeit oder Prächtigkeit bedeutend ist oder weil es als das früheste Beispiel für die Rezeption der italienischen Renaissance in Deutschland gewürdigt werden konnte, sondern weil es in seiner ganzen Gestalt „in geistige Dimensionen führt, die an die anspruchsvollsten Vorhaben der Kunst ihrer Zeit heranreichen".[203]

Jan van Eycks Selbstbildnis von 1432, Enea Silvio Piccolominis ‚Idealstadt' Pienza und die Fugger-Kapelle in Augsburg dokumentieren auch den Zusammenhang von Memoria und Stiftung im Mittelalter wie in der Frühen

---

[200] Ebd. S. 38 ff. Die Vermutungen über den Sinn dieses Bildes bei HANS BELTING/CHRISTIANE KRUSE, Die Erfindung des Gemäldes. Das erste Jahrhundert der niederländischen Malerei, München 1994, S. 48 ff., sind durch die Veröffentlichung Jansens überholt.

[201] INGRID SEVERIN, Ein Porträt des Nikolaus von Cues und des Papstes Pius II. in einer Tafel des Matteo di Giovanni in Santa Maria Assunta in Pienza, in: Das Münster 1988, S. 149–151. Über andere ‚Freundschaftsbilder' als ‚Memorialbilder' in derselben Zeit OEXLE, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 426.

[202] HANNO-WALTER KRUFT, Städte in Utopia. Die Idealstadt vom 15. bis zum 18. Jahrhundert zwischen Staatsutopie und Wirklichkeit, München 1989, S. 20 ff.

[203] BRUNO BUSHART, Die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg, München 1994. Das Zitat S. 9. Die Personen auf den ‚Memorialbildern' (es handelt sich um eine ‚Himmelfahrt Christi' und eine Darstellung der Aufnahme Mariens in den Himmel von Jörg Breu d. Ä.) sind zum Teil noch nicht identifiziert, vgl. ebd. S. 240 ff. Diese Bildtafeln bilden zugleich die Flügel der großen Orgel, so daß sie ikonographisch auf die *musica coelestis* zu beziehen sind (ebd. S. 262 ff.). Es geht also auch hier um die Gemeinschaft mit den Heiligen, wie das auch im Evangeliar Heinrichs d. L. und der Mathilde (s. oben) oder der Madonna des Kanzlers Rolin von Jan van Eyck (s. unten) der Fall ist.

Neuzeit, den jüngst vor allem Michael Borgolte unter neuen Gesichtspunkten, nämlich in der Integration von Sozial- und Mentalitätengeschichte mit Rechts- und Institutionengeschichte, erschlossen hat[204] und dabei zugleich auf den Zusammenhang von Stiftungen und ‚Gedächtnisorten' unter neuen und bisher nicht beachteten Aspekten aufmerksam machte.[205] Auch von seiten der Kunstgeschichte wird der Zusammenhang von Grab, Grabmal und Stiftung sowie von Stiftung und Memoria neuerdings stärker beachtet.[206] Damit wurde an neuen Kontexten die Bedeutung sozialer Gruppen und ihrer Memoria beleuchtet:[207] die Gruppen, denen die Stifter angehören und zu deren Memoria sie die Stiftung tätigten, oder die Gruppen derer, die als Stifter gemeinschaftlich in Erscheinung treten (und oft noch heute dem Betrachter ihrer Stiftungen gegenwärtig sind), und schließlich jene Gruppen, die die Memoria hielten oder auch nur mit deren Sicherung beauftragt waren.[208] Zuweilen wurden auch die Künstler in die durch eine Stiftung geschaffenen sozialen Bindungen einbezogen und brachten dies mit ihren am Kunstwerk angebrachten Selbstporträts zum Ausdruck.[209] Die Stiftung ist also ein komplexes System sozialer Beziehungen, mit einer Beteiligung verschiedenster Individuen und Gruppen, das sich außerdem „als via regia nicht nur für die Schaffung von Kunst, sondern auch für deren Erhaltung" erwies.[210]

Die Ergiebigkeit solcher Verknüpfungen von Memoria und Kunst zeigt auch eine jüngst von historischer Seite vorgelegte Arbeit, welche die Stiftungen und somit auch die Bildnisse des burgundischen Kanzlers Rolin (dar-

---

[204] Michael Borgolte, Die Stiftungen des Mittelalters in rechts- und sozialhistorischer Sicht, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 74 (1988) S. 71–94; Ders., „Totale Geschichte" des Mittelalters? (wie Anm. 91) S. 7 ff.; Ders., Stiftungen des Mittelalters im Spannungsfeld von Herrschaft und Genossenschaft, in: Memoria (wie Anm. 166) S. 267–285.

[205] Michael Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation. Die Grablegen der Päpste, ihre Genese und Traditionsbildung, Göttingen 1989; Ders., Papstgräber als „Gedächtnisorte" der Kirche (wie Anm. 7).

[206] Corine Schleif, Donatio et Memoria. Stifter, Stiftungen und Motivationen an Beispielen aus der Lorenzkirche in Nürnberg, München 1990; Christine Sauer, Fundatio und Memoria. Stifter und Klostergründer im Bild 1100 bis 1350, Göttingen 1993.

[207] Über Stiftung und Memoria im spätmittelalterlichen Nürnberg in diesem Band der Beitrag von Martial Staub, Memoria im Dienst von Gemeinwohl und Öffentlichkeit. Stiftungspraxis und kultureller Wandel in Nürnberg um 1500, S. 285–334.

[208] Darüber von seiten der historischen Forschung vor allem Borgolte, Petrusnachfolge und Kaiserimitation (wie Anm. 205), in einer diachronischen Untersuchung der Papstgrablegen von den Anfängen bis in die Neuzeit.

[209] Schleif, Donatio (wie Anm. 206) S. 61 ff. u. 232 f.

[210] Ebd. S. 236, mit dem Zusatz, dieses System sei „in vielerlei Hinsicht effektiver (gewesen) als die moderne Denkmalpflege".

unter das ‚Jüngste Gericht' des Rogier van der Weyden aus der Spitalstiftung des Kanzlers in Beaune und die berühmte Madonna des Jan van Eyck, heute im Louvre) in den Kontext sozialer Memoria stellt.[211] Eben dadurch gelang es, für Jan van Eycks Bild des vor der Madonna knienden Kanzlers (Abb. 2) die Identität des Stifters überhaupt erstmals sicher zu bestimmen und den ursprünglichen Ort der Aufstellung des Bildes sowie den genauen Zeitpunkt seiner Anfertigung zu ermitteln (1430/31).[212] Vor allem aber wurde hier der mentale Kontext der Stiftung, die religiösen Einstellungen und Haltungen des Stifters, umfassend einbezogen, was auch für die Wahrnehmung und Deutung des auf dem Bild Dargestellten Folgen hat.[213] Zeigt sich doch dabei, wie die oft erörterten Einzelheiten des Bildes (die prächtige Kleidung Rolins, die gleiche Größe von Stifter und Madonna, der scheinbar ins Leere gehende Blick Rolins, der palastartige Innenraum, der Garten des Mittelgrundes sowie Landschaft und Stadt des Bildhintergrundes, die gleichzeitige Anwesenheit von Sonne und Mond) verdeutlichen, daß es sich hier um eine „Illustration des Marienoffiziums" handelt (welches in einem Stundenbuch vor dem Kanzler liegt), daß das Gemälde das Gebet Rolins vor Maria (die er von seinem Betstuhl aus aber nicht sehen kann) „reproduziert", so daß der Betrachter „eine Vision der Vision des Kanzlers vor Augen" hat,[214] wobei zugleich, im Sinne der Memoria Gottes, die Gemeinschaft mit den

---

[211] Hermann Kamp, Memoria und Selbstdarstellung. Die Stiftungen des burgundischen Kanzlers Rolin, Sigmaringen 1993.

[212] Ebd. S. 154 ff.

[213] Dazu, auch in Auseinandersetzung mit der kunsthistorischen Forschung ebd. S. 158 ff. Während Kamp (S. 160 f.) den Garten des Mittelgrundes sowie Stadt und Landschaft des Hintergrundes zutreffend als Wiedergabe einer jenseitigen Wirklichkeit (die Civitas Dei im augustinischen Sinn) versteht, sehen Belting/Kruse, Die Erfindung des Gemäldes (wie Anm. 200) S. 67 ff. hier eine reale „Landschaft im burgundischen Staat"; nur der dargestellte Innenraum sei „symbolisch" zu verstehen; es gehe hier somit um einen „Dualismus", im Sinne einer „Antithese von drinnen und draußen". Hier wird also an der Burckhardt-These von der „Entdekkung der Welt" festgehalten (s. unten Abschnitt VII): „Im Fensterblick erfüllt sich die Einheit der Welt in der ungeteilten Sichtbarkeit und der ungebrochenen Ausdehnung des Raums, in der alles Sichtbare, wo immer es seinen Ort hat, von gleichem Rang ist" (S. 68). Kritisch dazu jüngst Anita Albus, Die Lider öffnen sich und erwidern den Blick der Welt. Was die Elstern sagen und was Hans Belting nicht sieht: Der Blick ins Paradies als Erfindung des Gemäldes, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. Januar 1995 („Das Bild ist eine paradiesische Aussicht vom himmlischen Jerusalem ... Van Eyck zeigt nicht den Himmel auf Erden, sondern die in den Himmel gehobene Welt, die der wirklichen zum Verwechseln ähnlich sieht").

[214] „Rolin kann die Gottesmutter von seinem Betstuhl aus gar nicht erkennen. Betet er, sieht er Maria nicht, da sie nicht in dieser Welt existiert; bringt er sein Gebet zur Anschauung, sieht er das, was der Betrachter sieht. Dann aber sieht er Maria in einer anderen Perspektive" (Kamp, Memoria (wie Anm. 211) S. 162 f.).

Heiligen antizipiert ist. Dies ist die im Kontext der Memoria durchaus „traditionell" und „konventionell" zu nennende „Vorstellungswelt",[215] der Jan van Eyck aber zugleich mit seiner Innenraumdarstellung als einer „neuen, unerhört originellen Lösung" einen neuen Ausdruck verliehen hat.[216]

VII. Memoria und Individualität

Man kann Bilder dieser Art unter der Bezeichnung „Memoria und Selbstdarstellung" (H. Kamp) erfassen.[217] Man akzentuiert dann treffend die wechselseitige Verschränkung der religiösen mit den rein profanen Motiven, die das Individuum in seinem auch rein weltimmanenten Selbstverständnis, in seinem Willen, sich selbst darzustellen, bewegen. Diesen scheinbar selbstverständlichen Sachverhalt aufzunehmen, fällt der Forschung gleichwohl noch immer schwer, wie gerade eine jüngst über das Evangeliar Heinrichs des Löwen, über die Kriterien der Interpretation seiner Bilder und Texte in der Gegenüberstellung von ‚Religion' und ‚Politik' geführte Debatte gezeigt hat.[218] Solche Verschränkungen von Religion und profaner Selbstdarstellung in der Memoria finden sich aber schon im frühen Mittelalter, wo *memoria* und *fama* in gleicher Weise die Kunstwerke prägen, die zum Beispiel Bischof Bernward von Hildesheim für den liturgischen Gebrauch in seiner Domkirche hat herstellen lassen,[219] wie auch darüber hinaus sein gesamtes Wirken für seine bischöfliche Stadt.[220] Die Beispiele lassen sich vermehren.[221] Eingehend wurden neuerdings von seiten der kunsthistorischen Forschung die „Künstlerinschriften" an den großen kirchlichen und städtischen Bauten, vor

---

[215] So Kamp, ebd. S. 165.

[216] So Otto Pächt, Van Eyck. Die Begründer der altniederländischen Malerei, München 1989, S. 84.

[217] Wie Anm. 211.

[218] Dazu Otto Gerhard Oexle, Zur Kritik neuer Forschungen über das Evangeliar Heinrichs des Löwen, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 245 (1993) S. 70–109, bes. S. 73 ff. u. 108 f. Vgl. oben S. 39 f.

[219] Dazu: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, 2 Bde., Hildesheim–Mainz 1993.

[220] Vgl. Otto Gerhard Oexle, Bernward von Hildesheim und die religiösen Bewegungen seiner Zeit, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen (wie Anm. 219) Bd. 1, S. 355–360, S. 359. Vgl. auch die auf einem Gedenkstein eingehauene, wohl von Bernward selbst verfaßte Inschrift *Venite concives nostri, Deum adorate vestrique praesulis Bernwardi mementote*, Bernward von Hildesheim, Bd. 2, S. 13 Nr. I–2.

[221] Piotr Skubiszewski, L'intellectuel et l'artiste face à l'oeuvre à l'époque romane, in: Le travail au moyen âge. Une approche interdisciplinaire, hg. v. Jacqueline Hamesse u. Colette Muraille-Samaran, Louvain-la-Neuve 1990, S. 263–321, S. 276 ff.

Abb. 1: Memorialbild für Hugo Grotius. Münster, Stadtmuseum

Abb. 2: Jan van Eyck, Madonna des Kanzlers Rolin. Paris, Louvre

Abb. 3: Jan van Eyck, Selbstbildnis. London, National Gallery

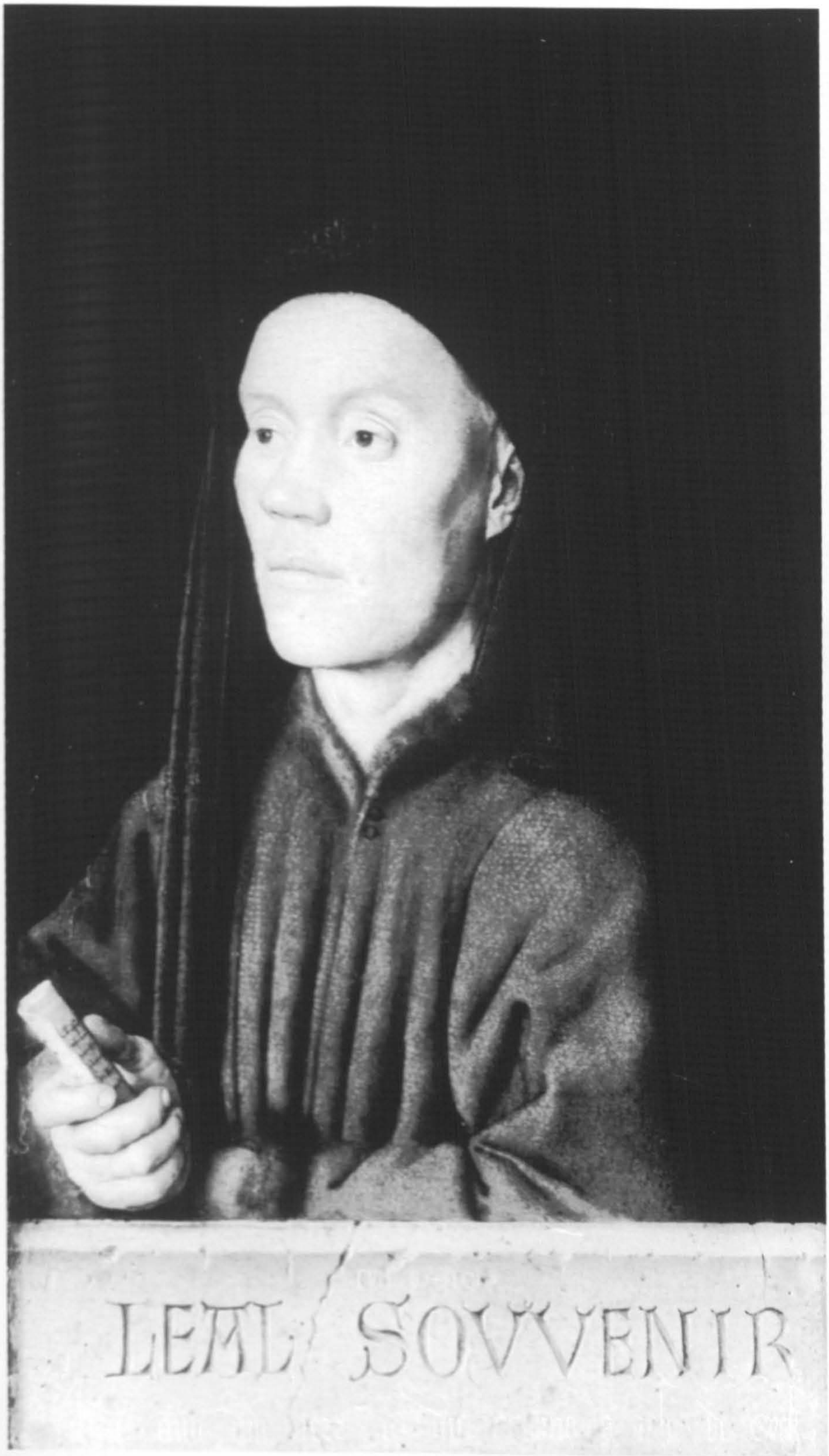
LEAL SOUVENIR

Abb. 4: Lucas Cranach d. J., Epitaph des Bürgermeisters Michael Meyenburg. Nordhausen, Blasiuskirche

Abb. 5: Lucas Cranach d. J., Der Dessauer Altar: Epitaph für den Fürsten Joachim von Anhalt. Dessau, Schloßkirche

allem in Italien seit dem 11. Jahrhundert untersucht,[222] in denen Bildhauer und Architekten den Stolz auf ihr Werk zum Ausdruck brachten, ihren Ruhm (*fama*) verbreiteten, oft aber auch sich mit ihrem Werk der *memoria* der Betrachter wie Gottes selbst empfahlen.[223] Eine besonders eindrucksvolle Manifestation von alledem ist das Grabmonument, das die Stadt Pisa dem Architekten des 1066 begonnenen Domes um 1130 errichtete: es befindet sich, als eines der frühen erhaltenen Wandgräber, in der Fassade des Domes selbst.[224] Ähnliche Verschränkungen von Memoria und Fama können auch anderenorts und in anderen Zusammenhängen beobachtet werden.[225]

Es ist also das Individuum, das sich hier, im Kontext nicht nur von Fama, sondern auch von Memoria, ausspricht. Dies bedeutet aber, daß Memoria und Individualität in einem unlösbaren und wechselseitigen Begründungszusammenhang stehen.[226] Das gilt nicht nur für die Kultur des Mittelalters.[227] Aber für das Mittelalter muß die Feststellung ausdrücklich gemacht werden, weil ihr eines der seit langem dominantesten Deutungsmuster der mittelalterlichen Geschichte entgegensteht: die Behauptung nämlich, daß das Mittelalter keine Individualität gekannt habe, weder als ‚Mentalität' noch als ‚Realität'. Obwohl dieses Deutungsmuster dem 19. Jahrhundert entstammt und vor allem von Jacob Burckhardts Renaissance-Deutung („die Entdekkung der Welt und des Menschen") ausging und noch immer ausgeht, seine Verhaftetheit an die geschichtlichen Denkweisen und Deutungsmuster der Mitte des 19. Jahrhunderts also unschwer zu erkennen ist,[228] wird es nach

---

[222] Peter Cornelius Claussen, Früher Künstlerstolz. Mittelalterliche Signaturen als Quelle der Kunstsoziologie, in: Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter, hg. v. Karl Clausberg, Gießen 1981, S.7–34; Albert Dietl, *In arte peritus.* Zur Topik mittelalterlicher Künstlerinschriften in Italien bis zur Zeit Giovanni Pisanos, in: Römische Historische Mitteilungen 29 (1987) S.75–125; Ders., Künstlerinschriften als Quelle für Status und Selbstverständnis von Bildhauern, in: Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur (wie Anm. 178) S. 175–191. Vgl. auch Christine Verzár Bornstein, Portals and Politics in the Early Italian City-State: The Sculpture of Nicholaus in Context, Parma 1988.

[223] Beispiele für die Verschränkung von *memoria* und *fama* stellte Dietl 1987, *In arte peritus* (wie Anm. 222) S. 104 ff., zusammen.

[224] Dazu Claussen, Früher Künstlerstolz (wie Anm. 222) S. 16 ff.; Dietl, *In arte peritus* (wie Anm. 222) S. 117 f. Die These von Claussen, S. 17 f., daß dieses Monument, das Grab und Denkmal zugleich ist, keine Bitte um Totengedenken enthalte, weil nur das „künstlerische Genie" gefeiert werden sollte, wird allerdings durch die Art des Denkmals selbst widerlegt.

[225] Skubiszewski, L'intellectuel et l'artiste (wie Anm. 221).

[226] Darüber jetzt auch die tiefgehende Erörterung dieses Themas von Karl Schmid, Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise, in: Memoria (wie Anm. 166) S. 74–127.

[227] Dazu die Erörterung desselben Problems für die Kultur des Alten Ägypten bei Assmann, Stein und Zeit (wie Anm. 118) S. 138 ff. Vgl. auch unten Anm. 236.

[228] Dazu Otto Gerhard Oexle, Das entzweite Mittelalter, in: Die Deutschen und ihr

wie vor ernst genommen und bewegt Mittelalter- wie Neuzeithistoriker zu immer wieder neuen Aussagen über die angebliche „Statik" des mittelalterlichen Bewußtseins (das nur „Typik", keine Individualität und deshalb auch keine „Entwicklung" kenne),[229] über die Bindung des ‚mittelalterlichen Menschen' in das ‚Ganze', über den Mangel an wirklicher Individualität und noch mehr an Wahrnehmung und Anerkennung der Individualität,[230] und es nötigt demzufolge auch dazu, immer wieder neu feststellen zu müssen, wann und wo im Mittelalter vielleicht doch so etwas wie Individualität entstehen, sichtbar werden und in der Reflexion aufgenommen werden konnte.[231]

Demgegenüber muß aber festgestellt werden, daß die Kultur der Memoria eine Kultur der Individualität ist, auch dann, wenn die Memoria eine auf Gruppen bezogene und von Gruppen getragene Memoria ist. Auch die Memoria von Gruppen bezieht sich immer auf Individuen. Das läßt sich schon im Frühmittelalter an der Praxis der Memoria zeigen, in welcher der lückenlosen und genauen Fixierung und Tradierung der Namen längst verstorbener Menschen, zu deren Memoria eine Gruppe rechtlich und sozial verpflichtet war oder sich verpflichtet hatte, eine grundlegende Bedeutung zukommt.[232] Denn es ist der Name, es ist das Aussprechen des Namens, das die Memoria schafft.[233] Zwischen Toten und Lebenden, aber auch zwischen verschiedenen Gruppen von Lebenden im Zeichen der Memoria für Tote, bestehen soziale Beziehungen durch ‚Gabentausch'.[234] Selbstverständlich ist

---

Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter, hg. v. Gerd Althoff, Darmstadt 1992, S.7–28 u. 168–177; Ders., Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, hg. v. Christian Meier, München 1994, S.115–159. Vgl. auch die Überlegungen und Hinweise von Joachim Heinzle, Einleitung: Modernes Mittelalter, in: Modernes Mittelalter (wie Anm. 193) S.9–29.

229 Dazu Otto Gerhard Oexle, „Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins". Die Wahrnehmung sozialen Wandels im Denken des Mittelalters und das Problem ihrer Deutung, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hg. v. Jürgen Miethke u. Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, S.45–70.

230 Vgl. Aaron J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980, bes. S.338 ff.

231 Zuletzt Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München 1994.

232 Als Beispiel sei auf die Memorialpraxis der Mönche von Fulda vom 8. bis 11. Jahrhundert verwiesen: Otto Gerhard Oexle, Memorialüberlieferung und Gebetsgedächtnis in Fulda vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in: Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter, hg. v. Karl Schmid, Bd. 1, München 1978, S.136–177.

233 Darüber Oexle, Memoria und Memorialüberlieferung (wie Anm. 134) S.79 ff.

234 Über ‚Gebet als Gabe' ebd. S.87 ff.

nicht zu leugnen, daß Individualität in der Neuzeit und in der Moderne[235] sich anders ausspricht und anders in Erscheinung tritt als im Mittelalter. Wenn man jedoch den Gegensatz von ‚Neuzeit' und ‚Mittelalter' als Gegensatz von ‚Individualität' und ‚Kollektivität' (‚Gruppengebundenheit') zu definieren sucht, dann verhindert dies den Blick auf die spezifischen Formen der Individualität im Mittelalter und verhindert zugleich eben deshalb auch eine differenziertere Wahrnehmung von Individualität in der Neuzeit,[236] während gerade die Einbeziehung von Gedenken und Memoria als kultureller Gegebenheiten des Mittelalters die Konstituierung des ‚Selbst' bei Individuen wie bei Gruppen deutlich werden läßt.[237]

Zur Nennung des Namens tritt, wie wir gesehen haben, schon früh die bildliche Darstellung der genannten Person. Und auch in dieser Hinsicht sollten herkömmliche Auffassungen über Individualität in der Gesellschaft

---

[235] Neuerdings: CHARLES TAYLOR, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

[236] ASSMANN, Stein und Zeit (wie Anm. 118) S. 138 ff. macht auf ein analoges Problem bei der Wahrnehmung der ägyptischen Bildnis-Kunst aufmerksam: „Das Hauptproblem, mit dem uns die ägyptische Bildniskunst konfrontiert, ist die zentrale Bedeutung, die Individualität und Realismus in ihr einnehmen. Man ist darauf nicht gefaßt und verbindet mit den frühen orientalischen Hochkulturen die Vorstellung eines undifferenzierten, kollektivistischen Menschenbildes. Das Individuum steht, nach unseren Begriffen, am Ende zweier bewußtseinsgeschichtlicher Entwicklungen von evolutionärem Rang: der jüdisch-christlichen Religion einerseits, die den Einzelnen unmittelbar auf Gott bezieht und zum Partner einer individuellen Beziehung macht, und der griechischen Philosophie andererseits mit ihrer Bestimmung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit. Wir können den Weg verfolgen, der in Israel und Griechenland zu je besonderen Formen von Individualismus geführt hat. Deshalb sind wir unserer Sache sicher, wenn wir davon ausgehen, daß vor diesen Epochenschwellen von Individualität und Individualismus nicht die Rede sein kann. Das ägyptische Porträt stört dieses Bild; daher werden seine frühen Bemühungen um eine realitätsnahe Wiedergabe des individuellen Aussehens als ‚zufallsnahe Stadien des Werkvorgangs' (Buschor) weginterpretiert. In Wirklichkeit ist die ägyptische Kultur von enormen individualisierenden Kräften geprägt, die in dieser Form in Mesopotamien, Israel und Griechenland fehlen. Es ist oft gesagt worden und bestätigt sich immer wieder, daß das Gesicht der ägyptischen Kultur von der Erfahrung des Todes und dem Wunsch nach seiner Überwindung geprägt ist. Der ägyptische Totenglaube bildet die Mitte der ägyptischen Welt. Er ist es, der die ägyptischen Begriffe von Person und Individuum geprägt und gefüllt hat". Dieser Totenglaube aber ist „von zwei Vorstellungen bestimmt: der Fortdauer im sozialen Gedächtnis und dem ewigen Leben der im Totengericht Gerechtfertigten. Beide Ideen beherrschen die ägyptischen Lebensdeutungen mit gleich starker Strahlkraft, und beide Ideen betonen gleichermaßen das Individuum" (S. 159).

[237] Darüber GADI ALGAZI, ‚Sich selbst vergessen' im späten Mittelalter: Denkfiguren und soziale Konfigurationen, in diesem Band S. 387–427. Zu seinem vor dem Abschluß stehenden Buch ‚Herrschaft und Gedächtnis: Herren, Bauern und lokale Rechtstradition im späten Mittelalter' vgl. GADI ALGAZI, Violence, mémoire et pouvoir seigneurial à la fin du Moyen Age, in: Actes de la recherche en Sciences Sociales 105 (Décembre 1994) S. 26–28.

des Mittelalters aufgegeben werden. Noch immer wird auf das Nichtvorhandensein von individuellen Bildnissen im Mittelalter verwiesen, wenn es darum geht, die Renaissance als Zeitalter der „Entdeckung des Menschen" und damit als Beginn der Moderne zu bezeichnen, und umgekehrt: wird mit diesem Interpretament die Möglichkeit der Wahrnehmung von Individualität in der Kunst des Mittelalters geleugnet. Das Mittelalter hätte demzufolge keine individuellen, sondern nur ‚typische' Personendarstellungen hervorgebracht.[238] Stattdessen käme es aber darauf an, zu erkennen, daß die das Denken und Deuten der Historiker und der Kunsthistoriker immer wieder anleitende und deshalb auch den Kunstwerken selbst übergestülpte Dichotomie von (mittelalterlicher) ‚Typik' einerseits, (neuzeitlicher) ‚Porträtähnlichkeit' und (neuzeitlichem) ‚Realismus' in der Personendarstellung andererseits die Sache, um die es geht, verstellt.[239] Ginge es doch stattdessen darum, zu erkennen, in welchem Maß die soziale Memoria die Wahrnehmung des Menschen als Individuum bedeutete und seine Darstellung als Individuum in der Kunst konstituierte, auch wenn damit keine Porträtähnlichkeit gegeben war. Mit anderen Worten: Memorialbilder des Mittelalters

---

[238] Neuere Beispiele dazu bei Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 436 ff. mit Anm. 309 u. 318.

[239] Vgl. neuerdings wieder Pächt, Van Eyck (wie Anm. 216) S. 12 (über die das Mittelalter beendende Entdeckung der „Schönheit" als einer „von ideologischen Fesseln befreiten, einer nicht in irgendwelchen metaphysischen Werten und religiösen Idealen begründeten", sondern „einer aus der Sichtbarkeit, der farbigen Erscheinung, so unmittelbar wie möglich herausgeholten Schönheit"). Über die Herkunft dieses Deutungsmusters vom Zusammenhang zwischen ‚Realismus' und ‚Säkularisierung' Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 436 ff. Umgekehrt müssen dann natürlich auch die konstitutiven religiösen Gehalte von Stifterbildern marginalisiert werden, wenn eine ‚neuzeitlich' anmutende Individualität sichtbar wird, z. B. bei der ‚Rolin-Madonna' oder der ‚Paele-Madonna' Jan van Eycks: „Statt Beten wird eigentlich der inhaltlich viel neutralere Zustand einer nachdenklichen Kontemplation geboten" (Pächt, a. a. O. S. 108). Zur ‚Rolin-Madonna' jetzt aber Kamp, Memoria und Selbstdarstellung (wie Anm. 211) s. oben S. 47 f. Vgl. die oben Anm. 213 genannten neuesten Kontroversen über ‚Realismus' in der Wiedergabe der ‚Welt' (im Hinblick auf die ‚Rolin-Madonna') und ferner die Aussage von Gunter Schweikhart, Das Selbstbildnis im 15. Jahrhundert, in: Italienische Frührenaissance und nordeuropäisches Spätmittelalter, hg. v. Joachim Poeschke, München 1993, S. 11–39, S. 11: „Erst im 15. Jahrhundert entwickelte sich das künstlerische Ziel und die Fähigkeit, das Individuelle einer Person in realistischer Weise wiederzugeben", allerdings mit dem Zusatz: „Hinsichtlich der mittelalterlichen Traditionen, der typologischen Innovationen, der theoretischen Reflektion und der Verbreitung des Selbstporträts im Norden und Süden sind noch zahlreiche Fragen offen" (ebd.). Enrico Castelnuovo, Das künstlerische Porträt in der Gesellschaft. Das Bildnis und seine Geschichte in Italien von 1300 bis heute, Berlin 1988, verlegt den Beginn des „Individualportraits" zwar ins 13. Jahrhundert (an den Hof Friedrichs II.), hält aber an dem Gegensatz von „typischem Portrait" und „Individualportrait" fest: „Jahrhundertelang (nämlich seit der Spätantike, O.G. Oe.) bleibt diese Situation bestehen; es gibt das Portrait, doch es ist ein ‚typisches', kein ‚authentisches' Portrait" (S. 13).

zeigen immer Individuen, auch wenn diese Darstellungen nicht Porträtähnlichkeit im modernen Sinne anstreben.[240] Es gibt keinen Übergang „vom Typus zum Individuum" im Sinne eines Übergangs vom ‚mittelalterlichen' „Typus" zum ‚modernen' Porträt. Dies anzuerkennen bedeutet freilich auch, sich von der These zu verabschieden, daß Religion das Erscheinen von Individualität in der Kunst verhindert und erst die ‚Säkularisierung' der Renaissance diese ermöglicht habe,[241] und stattdessen die Tatsache anzuerkennen, daß Religion als Memoria eine Bedingung von Individualitäts-Darstellung ist.[242]

VIII. Zum Wandel der Totenmemoria seit dem späten Mittelalter

Der Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit bedeutet für die Geschichte der Memoria einen Einschnitt, weil die Reformatoren bekanntlich das Totengedenken in allen seinen Formen einzuschränken suchten.[243] Zugleich aber werden die älteren Formen des Denkens über die Toten und des sozialen Handelns ihnen gegenüber auch im Bereich des Protestantismus fortgesetzt. Man kann hier von einem unterschiedlichen Verlauf der Ideen- gegenüber der Mentalitätengeschichte sprechen.[244] Auch die Tradition der Memorialbilder setzt sich demzufolge in der protestantischen Kultur der Neuzeit fort. Und gerade aus dem engsten Bereich der Reformation liegen

---

[240] Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 438. Bemerkenswert ist der ganz neue Ansatz von Gottfried Boehm, Bildnis und Individuum. Über den Ursprung der Porträtmalerei in der italienischen Renaissance, München 1985, der das u. a. von Jacob Burckhardt stammende Denk-Muster vom „Renaissance-Individuum" ausdrücklich ablehnt (S. 15 ff.) und die Entwicklung des Porträts mit der neuen Wahrnehmung des Einzelnen und der Erfahrung der Subjektivität im spätmittelalterlichen Nominalismus (S. 17 f.) in Verbindung bringt. Man vergleiche damit die Feststellungen von K. Flasch über die kulturellen Wirkungen des Nominalismus im Hinblick auf Boccaccios ‚Decameron', oben S. 43.

[241] So die folgenreiche These von Harald Keller; dazu Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 438 f. mit Anm. 318. Vgl. auch die oben Anm. 213 erwähnten neuesten Kontroversen über die Deutung von Jan van Eycks ‚Rolin-Madonna'.

[242] Man vergleiche damit die Darlegungen von Assmann, Stein und Zeit (wie Anm. 118) S. 138 ff. über „Individualität" und „Realismus" in der ägyptischen Personendarstellung, über deren Bedingung durch religiöse Weltdeutungen und über die Schwierigkeiten der Althistorie wie der Kunstgeschichte, diese Sachverhalte wahrzunehmen; vgl. oben Anm. 236.

[243] Craig M. Koslofsky, Death and Ritual in Reformation Germany, Diss. University of Michigan 1994; Ders., Die Trennung der Lebenden von den Toten: Friedhofverlegungen und die Reformation in Leipzig, 1536, in diesem Band S. 335–386.

[244] Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 428 f.

dazu besonders beeindruckende Exempla vor: so zum Beispiel das vom jüngeren Cranach gemalte Epitaph des Michael Meyenburg, Humanist, Syndicus und zuletzt Bürgermeister der freien Reichsstadt Nordhausen (gest. 1555), der für die Durchsetzung der Reformation in seiner Stadt Entscheidendes geleistet hat (Abb. 4). Das Bild zeigt den Toten mit seiner Familie, Lebenden und Toten, dazu eine Gruppe von Reformatoren (u.a. Luther, Melanchthon, Spalatin, Bugenhagen, Justus Jonas, Caspar Cruciger) und mitten unter ihnen Erasmus: es zeigt also nicht nur den reformatorischen, sondern auch den humanistischen Freundeskreis des Toten, der ebenfalls Lebende und Tote umfaßt.[245] Ein anderes Memorialbild der Reformation, gleichfalls von dem jüngeren Cranach, ist das 1565 vollendete Altarbild in der Schloßkirche zu Dessau, zugleich ein Epitaph für den 1561 verstorbenen Fürsten Joachim von Anhalt (Abb. 5). Hauptthema des Bildes ist die Darstellung des Abendmahls, das Christus im Kreis führender Reformatoren und von Mitgliedern des anhaltinischen Hauses, Lebenden und Toten, zeigt und bei dem andere Angehörige dieses Hauses assistieren.[246] Erneut sind hier also Abendmahl und Totenmahl verbunden.

Seit dem 17. und vor allem dann im 18. Jahrhundert tritt der Gedanke der Gegenwart der Toten auf Memorialbildern allmählich in den Hintergrund.[247] Dem entspricht, daß auch in den Reflexionen über den Status der Toten in der Gesellschaft der Lebenden seit dem 14. Jahrhundert eben dieser Status, nämlich die Rechtssubjektivität der Toten, immer mehr in Frage gestellt wird. Dabei haben verschiedene und sehr unterschiedliche Faktoren in gleicher Richtung gewirkt.[248] Im 14. Jahrhundert und auch danach war es in Zeiten der Pest, also der großen Mortalitätskrisen des Okzidents, die Masse toter Körper, die in der Wahrnehmung der Lebenden zu einer Reduzierung des Toten auf den bloßen Leichnam führte, der zudem wegen der von ihm ausgehenden Gefahren aus der Gesellschaft der Lebenden entfernt werden mußte.[249] In der Reformation wirkte der Kampf der Reformatoren gegen die Memoria in derselben Richtung. Hier spielte übrigens auch die Verlegung der Bestattungsplätze im Zeichen der Pest eine Rolle.[250] Den Durchbruch zu einer neuen Auffassung brachte dann vor allem das 18. Jahrhundert: in großen öffentlichen Debatten werden jetzt die Begräbnisse

---

[245] Ebd. S. 427 f.
[246] Ebd. S. 429.
[247] Ebd. S. 430 ff.
[248] Dazu Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 65 ff., 68 ff. u. 72 ff.
[249] Vgl. Bergdolt, Der Schwarze Tod (wie Anm. 188) S. 153 ff. u. 183 ff.
[250] Koslofsky, Die Trennung der Lebenden von den Toten (wie Anm. 243).

im Kirchenraum und die Beisetzung von Toten auf dem ‚Kirchhof', also in den Siedlungen der Lebenden, zunehmend in Frage gestellt. Es setzt eine „désocialisation" des Todes ein, „un divorce, qui dissocie le village des vivants d'avec le village des morts"; „le peuple des vivants rompt avec le peuple des morts et avec celui des saints".[251] Die Begründungen waren auch jetzt wieder vor allem hygienischer und gesundheitspolizeilicher Art, griffen also in der Art der Argumentation auf die älteren medizinischen Stellungnahmen zur Pest und die ihnen zugrundeliegende Miasma-Theorie der Fakultäts-Mediziner zurück.[252] In der Folge wurden die ländlichen und städtischen ‚Kirchhöfe' geschlossen und neue ‚Friedhöfe' außerhalb der Siedlungen angelegt.[253] Die Einstellungen gegenüber den Toten hatten sich dabei grundlegend verändert:[254] die Vorstellung vom Toten als einer Person mit rechtlichem und sozialem Status, die in vertraglichen Bindungen mit den Lebenden steht, wurde allmählich substituiert durch die neue Vorstellung vom Toten als Leiche, deren Anwesenheit als störend, ja als gefährlich galt und die deshalb entfernt werden muß.

Goethe, der studierte Jurist, hat in seinem Roman ‚Die Wahlverwandtschaften' (1809) die alte Auffassung vom Status des Toten als Rechtssubjekt und vom rechtlichen Status des Begräbnisplatzes als ‚Gedächtnisort', ohne den die Lebenden der Toten nicht gedenken können und auf dessen Erhaltung sie deshalb einen Rechtsanspruch haben, vom ‚Kirchhof' also und seinen Denkmälern und vom Umgang mit den Bildern der Toten, aufs genaueste und zugleich aufs anschaulichste bezeichnet und den sich jetzt durchsetzenden neuen Mentalitäten und Rechtsauffassungen gegenübergestellt.[255] An die Stelle der „Gegenwart" des Toten, seiner „Person selbst", ist jetzt, wie Goethe notiert, das bloße „Andenken", die bloße „Erinnerung" getreten.[256] Dieses Moment der Subjektivierung der Memoria wird zur selben Zeit auch in anderem Kontext benannt. Auch für Hegel ist die Unverletzlichkeit der Graborte als Gedächtnisorte, ohne welche Memoria nicht gehalten werden kann und der Rechtsstatus der Toten verletzt würde, nur

---

[251] Emmanuel Le Roy Ladurie, Chaunu, Lebrun, Vovelle: la nouvelle histoire de la mort, in: Ders., Le territoire de l'historien, Bd. 1, Paris 1973, S. 393–403, S. 396 f.

[252] Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 72 ff.

[253] Ebd. S. 74 ff.

[254] Zu den im Lauf des 18. Jahrhunderts entstehenden neuen Formen der Erinnerung an Tote: Martin Papenheim, Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715–1794), Stuttgart 1992.

[255] Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 22 ff.

[256] Oexle, Memoria und Memorialbild (wie Anm. 193) S. 386 f.

noch eine „leere ungegenwärtige Willkür", nur noch „ein leerer Contract für die Vorstellung".[257]

In allen diesen Äußerungen der Zeit um 1800 tritt jene neue Auffassung vom Toten zutage, die dem modernen Recht bis heute eigentümlich sind:[258] die Person des Menschen endet mit dem Tod, es endet die Rechtsfähigkeit, die Handlungsfähigkeit, die Vermögensfähigkeit – die Rechtspersönlichkeit ist „erloschen". Es bleiben nur das bloße „Andenken" bei den Lebenden und die Leiche, und nur sie sind noch Gegenstand rechtlicher Normen; diese beziehen sich auf die Sicherung der Lebenden vor gesundheitlichen Gefahren und auf den Schutz des Toten vor pietätlosem Verhalten. Dieses „Andenken" selbst aber ist, eben weil es keine sozialen und rechtlichen Kontrakte zwischen Lebenden und Toten mehr gibt, dem subjektiven Willen der Einzelnen oder der sozialen Gruppen überlassen. Die in den Gesellschaften der Vormoderne angenommene ‚ontische' Dignität und bindende Verpflichtung besitzt es nicht mehr. Das massenhafte gewaltsame Sterben in den Kriegen der Moderne, vor allem seit dem Ersten Weltkrieg, hat in der Folge dann ohnedies neue Auffassungen vom Tod und den Toten und demzufolge auch völlig neue Ausdrucksformen eines öffentlichen Totenkults hervorgebracht.[259] Noch immer spricht sich in den Monumenten zum Gedächtnis der Toten die Identität der Gruppen aus; auch moderne Denkmäler für Tote dienen der Stiftung von Identität für die Lebenden. Aber diese Denkmäler sind nicht mehr von vertraglichen Bindungen zu den Toten bestimmt. Im ‚politischen' Totenkult der Moderne, vor allem nach dem Ersten Weltkrieg, ist das Gedenken der Toten den nationalen und nationalistischen Ideologien ausgeliefert.[260] Dabei geht es insbesondere um die „jungen Toten", deren Tod die Zukunft der Nation verbürgen und deren Kult deshalb verpflichtend gemacht werden soll.[261] Es ist bezeichnend, daß die Verpflichtung dieser Art der Erinnerung an die Toten dadurch Kraft und Dauer gewinnen sollte, daß man sie mit Elementen der Totenmemoria der vormodernen Kultur (Inhalte,

---

[257] Hegel, Philosophie des Rechts, 64,5.

[258] Oexle, Die Gegenwart der Toten (wie Anm. 138) S. 21 f.

[259] Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, hg. v. Reinhart Koselleck u. Michael Jeismann, München 1994. Als regionale Studie: Gerhard Schneider, „... nicht umsonst gefallen"? Kriegerdenkmäler und Kriegstotenkult in Hannover (= Hannoversche Geschichtsblätter. Sonderband) Hannover 1991. Für Frankreich vgl. Antoine Prost, Les anciens combattants et la société française 1914–1939, 3 Bde., Paris 1977.

[260] George L. Mosse, Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars, New York–Oxford 1990.

[261] Ebd. S. 53 ff. u. 70 ff.

Ikonographie und Rituale) oder mit dem, was man dafür hielt, ausgestattet hat,[262] um diesem Totenkult den Anschein der Unveränderlichkeit und Einmaligkeit zu geben und ihn mit quasi-liturgischen Ritualen als eine (säkularisierte) Religion erscheinen zu lassen.[263]

IX. Die Modernisierung des kulturellen Gedächtnisses im 18. und 19. Jahrhundert

Solche Feststellungen über die Transformation der Memoria als einer Veränderung des gesellschaftlichen Status der Toten provozieren die Frage, ob diese Transformation zugleich als Teil eines kulturellen Wandels aller Erscheinungsformen von Memoria zu deuten sind, ob also zum Beispiel auch Philosophie, Geschichtsschreibung und Literatur in die Überlegungen einbezogen werden müssen. Zu dieser Fragestellung wurden in den letzten Jahren zahlreiche Befunde und Überlegungen beigesteuert. Es geht dabei um die Bestimmung der Grundelemente des kulturellen Gedächtnisses der Moderne – in Lebenswelt und Wissenschaft. Als dominant erweisen sich in der Bestimmung der Phänomene wie in der Reflexion darüber offenbar immer wieder zwei Momente, auf die im folgenden näher einzugehen ist: die Subjektivität der Memoria und ihre Partikularität, ihre Bezogenheit auf das Einzelne, auf das Fragment.

(1) Die Metaphysik der Memoria in der Nachfolge Augustins hat zuletzt noch einmal Leibniz erneuert, mit seiner Definition der Erinnerung als jener Kraft, die jedes Einzelne mit dem ganzen Universum verbindet,[264] während in der Philosophie der Aufklärung „der Niedergang der Memoria ... die Folie (bildet) für die Heraufkunft der subjektiven Erinnerung", wie Aleida Assmann treffend feststellte.[265] John Locke hat die Tradition metaphysischer Memoria explizit aufgegeben und stattdessen Memoria als die Erinnerung des Subjekts begründet, womit zugleich subjektive Kontinuität und Identität zu einer „dringlichen Aufgabe" wird.[266] Die ‚Confessions' Rousseaus ver-

---

[262] Mosse (ebd. S. 80 ff.) weist hin auf die in Deutschland favorisierte Idee der „Totenburgen" (z. B. das Tannenberg-Denkmal von 1927) und der „Heldenhaine", die Ausstattung der dargestellten Toten mit Schwertern und Schilden (statt mit modernen Waffen) und die Anlehnung von Denkmälern an die Grabmäler mittelalterlicher Fürsten und Ritter: „The nation represented itself through preindustrial symbols in order to affirm its immutability" (S. 90).

[263] Ebd. S. 100 u. 104.

[264] Oexle, Die Gegenwart der Lebenden und der Toten (wie Anm. 145) S. 99.

[265] Aleida Assmann, Die Wende der Zeit – Wordsworth und die romantische Erinnerung, in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm. 49) S. 359–382, S. 362.

[266] Ebd. S. 370.

weisen auf Augustins ‚Confessiones'. Sie sind aber nicht mehr, wie diese, ein „symbolisches Gedächtnis" (E. Cassirer),[267] sondern implizieren ein „revolutionäres Zeitbewußtsein", das nicht mehr Kontinuität schafft, sondern seinen Ruhm durch das „Protokoll der eigenen schwankenden Empfindungen" erwerben möchte,[268] durch eine Beichte – nicht mehr vor Gott, sondern vor der Öffentlichkeit und dem einzelnen Leser, den der Autor in einem Unternehmen, das (wie er selbst sagt) „ohne Beispiel ist und das niemand nachahmen wird",[269] in ein „unerhörtes Vertrauen zieht" (H. Günther):[270] „Moi seul". Während Rousseau mit seinen ‚Discours' von 1750 und 1754 die „‚Entzauberung der Welt' durch ihre fast unmerklich fortschreitende Verdinglichung" erkennt, weil nämlich in der Scheidung von Natur und Zivilisation sich „Sitten und Moral des gesellschaftlichen Lebens paradoxerweise in dem Maße verschlimmert hätten, wie Wissenschaft und Künste zum gegenwärtigen Gipfel der Aufklärung fortgeschritten seien",[271] erschüttert das Erdbeben von Lissabon (1755) die Annahmen der Theodizee wie zugleich auch den Glauben an die Vernünftigkeit der Welt.[272] Diderot riskiert den Gedanken, daß die Welt nur ein „Umwälzungen unterliegendes Stückwerk" sei, die „alle eine stete Neigung zur Zerstörung" anzeigen, eine „rasche Abfolge von Wesen, die aufeinander folgen, sich drängen und wieder verschwinden", eine „Ordnung für den Augenblick" („un ordre momentané"), und daß „Zeit, Materie und Raum vielleicht nur ein Punkt" sind,[273]

---

[267] Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen (wie unten Anm. 351) S. 87 f.: „Augustinus berichtet nicht von den Ereignissen seines eigenen Lebens, die ihm kaum wert erscheinen, erinnert und festgehalten zu werden. Das Drama, von dem Augustinus erzählt, ist das religiöse Drama der Menschheit. Seine eigene Bekehrung ist nur Wiederholung und Spiegelbild des universellen religiösen Prozesses – von Sündenfall und Erlösung des Menschen. Jede Zeile in seinem Buch hat nicht bloß eine historische, sondern auch eine verborgene symbolische Bedeutung. Augustinus konnte sein Leben nicht anders verstehen und nicht anders darüber sprechen als in der symbolischen Sprache des christlichen Glaubens. Das machte ihn zum großen religiösen Denker und zugleich zum Begründer einer neuen Psychologie, einer neuen Methode der Introspektion und Selbstprüfung".

[268] Günthier, Zeit der Geschichte (wie Anm. 147) S. 107. Über Rousseaus Theorie der Erinnerung: Manfred Koch, „Mnemotechnik des Schönen". Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus, Tübingen 1988, S. 29 ff. Zur Bedeutung des Details (der „geringsten Geschehnisse") ebd. S. 35 f.

[269] Rousseau, Confessions, I.

[270] Günthier, Zeit der Geschichte (wie Anm. 147) S. 107.

[271] Hans Robert Jauss, Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne, Frankfurt a. M. 1989, S. 78 f.

[272] Horst Günther, Das Erdbeben von Lissabon erschüttert die Meinungen und setzt das Denken in Bewegung, Berlin 1994.

[273] Diderot, Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient (1749), in: Ders., Oeuvres philosophiques, hg. v. Paul Vernière, Paris 1956, S. 123 f.

und er konzipiert in ‚Le rêve de d'Alembert' (1769), in einem Geflecht von Traum und freiem Spiel der Gedanken, das dynamische Bild einer Welt des unaufhörlichen Wandels, des steten Werdens und Vergehens,[274] womit er „eine neue Ordnung der Ideen" heraufführt.[275]

(2) In der Geschichtsschreibung erlischt die Auffassung der Historie als Memoria. Historie lehrt nichts mehr, sie ist nicht mehr *magistra vitae,* weil sie *lux veritatis* und *vita memoriae* nicht mehr sein kann.[276] Die Denkformen der mittelalterlichen Erkenntnis der Geschichte, die deren *ordo* im Zeichen eines „Gesetzes des Ganzen", einer *lex totius* (Otto von Freising)[277] in seinen verschiedenen Kategorien (der Lehre von den vier Reichen, den sechs *aetates,* den drei *status,* oder in der Form des ‚figuralen' oder ‚typologischen' Denkens[278]) zu erfassen vermochte,[279] erlöschen mit dem 16. Jahrhundert.[280] Damit stellt sich der historischen Erkenntnis in ganz neuer Weise das Problem des ‚Ganzen' und die Frage, wie von partiellen oder partikularen Erkenntnissen, von Teil-Erkenntnissen her, die auf Einzelnes bezogen sind, das ‚Ganze' erkannt werden kann.[281] Es ist dies das Haupt-Problem der Geschichtsschreibung der Aufklärung. Auch entdeckt die Aufklärung das Problem der historischen Perspektivität, in den Quellenzeugnissen wie im

---

[274] DIDEROT, Le rêve de d'Alembert, in: Oeuvres philosophiques (wie Anm. 273) S. 299 f.: „Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ... *Rerum novus nascitur ordo,* voilà son inscription éternelle ...".

[275] ERNST CASSIRER, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen ³1973, S. 122.

[276] REINHART KOSELLECK, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1979, S. 38 ff.

[277] Dazu OEXLE, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 352 ff.

[278] Dazu die unten Anm. 377 und Anm. 378 gegebenen Titel.

[279] Dazu HANS-WERNER GOETZ, Das Geschichtsbild Ottos von Freising, Köln-Wien 1984.

[280] ARNO SEIFERT, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus, Köln-Wien 1990.

[281] Während Bossuet in seinem ‚Discours sur l'histoire universelle' (1681) noch einmal darlegte, daß das Universum im „Ganzen" wie in seinen „Teilen" so geordnet ist, daß der „Verlauf der menschlichen Dinge" seinen erkennbaren Gang und Fortgang hat, wird bei Montesquieu (‚De l'esprit des lois', 1748) das Ganze der Geschichte erneut in den Blick genommen, jedoch nur noch als ein gedachtes Ganzes, als eine gedachte Totalität, dazu OEXLE, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 352 ff. u. 374 ff. Mit diesem Ansatz einer empirisch gestützten Hypothesen-Erkenntnis war Montesquieu seiner Zeit allerdings weit voraus; dieser Ansatz begegnet dann erst wieder bei Droysen und um 1900 in der Theorie der historischen Erkenntnis bei G. Simmel und Max Weber; dazu OEXLE, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus (wie Anm. 15) S. 41 ff. u. 44 ff., und WOLFGANG HARDTWIG, Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht, in: Historische Zeitschrift 252 (1991) S. 1–32.

Hinblick auf die Erkenntnis des Historikers.[282] Aufklärungshistoriker wie J. Ch. Gatterer und A. L. Schlözer sehen sich mit der zu Recht als neue Aufgabe empfundenen, „herculischen Arbeit" konfrontiert, einen „historischen Plan" zu finden, aus dem „Chaos das Merkwürdige" „auszulesen", die unüberschaubare Zahl von „Materialien" zu einer „Ordnung" zu fügen, damit dann, in der „Zusammenfügung der Erzählungen", aus den Teilen überhaupt „ein einziges und wohlverbundenes Ganzes entstehen könne".[283] Schlözer spricht von der Aufgabe, das „Aggregat" der Teile zum „System" „umzuschaffen", nämlich durch den „allgemeinen Blick, der das Ganze umfasset".[284] Die Darstellungsform der Geschichte bei den Aufklärungshistorikern trägt dieser Aufgabe Rechnung: L. T. Spittler (‚Entwurf der Geschichte der Europäischen Staaten', 1793/94) und A. H. L. Heeren (‚Handbuch der Geschichte des Europäischen Staatensystems', 1809) verzichten auf eine kohärente narrative Darstellung ihres Themas; sie nennen stattdessen die Quellen und geben dazu knappe Skizzierungen des Gegenstands- und Problemfeldes.[285] Im 19. Jahrhundert entsteht dann erneut die Auffassung von der Erkenntnis des ‚Ganzen' als einem gedanklichen Entwurf, mit der im 18. Jahrhundert Montesquieu bereits vorangegangen war.[286] Johann Gustav Droysen hat in seiner seit den 1850er Jahren entfalteten Theorie der historischen Erkenntnis, die er ‚Historik' nannte, zwar noch einmal – und auch er im Rückgriff auf Augustinus – Zukunft und Vergangenheit als die Formen einer planenden und einer sich erinnernden Gegenwart definiert. Aber er tat dies zugleich in der fundamentalen Unterscheidung von „gegenwärtigen Vergangenheiten" und „vergangenen Gegenwarten". Die Geschichte wird damit subjektiviert: sie ist nicht mehr die Erkenntnis der „Summe aller Geschehnisse", sondern *nur* noch ein „Wissen", freilich ein Wissen, das ‚empirisch', d. h. am historischen Material erarbeitet ist und den Charakter von For-

---

[282] Blanke, Historiographiegeschichte (wie Anm. 92) S. 148 ff.; Reinhart Koselleck, Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, hg. v. Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck, München 1987, S. 269–282, S. 279.

[283] Johann Christoph Gatterer, Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen (1767), abgedruckt in: Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie, Band 2: Elemente der Aufklärungshistorik, hg. v. Horst Walter Blanke u. Dirk Fleischer, Stuttgart–Bad Cannstatt 1990, S. 621–662, S. 622 u. 625. Ebenso Friedrich Schiller in seiner Jenenser Antrittsvorlesung von 1789 ‚Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?'; vgl. Oexle, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 358.

[284] August Ludwig Schlözer, Vorstellung seiner Universal-Historie (1772), in: Theoretiker der deutschen Aufklärungshistorie, Bd. 2 (wie Anm. 283) S. 663–688, S. 669 f.

[285] Mit Recht hat H. Günther die Modernität dieses Verfahrens herausgestellt: Europäische Geschichte. Ein Lesebuch, hg. u. mit einer Einleitung versehen von Horst Günther, Frankfurt a. M.–Leipzig 1993, S. 40 ff. u. 350 ff.

[286] Dazu oben Anm. 281.

schung hat. Mit den Worten Droysens: „Das Wissen von ihr ist sie selbst".[287] Die Hoffnung der Aufklärungshistorie, aus den „Teilen" einmal das „Ganze" der Geschichte gewinnen zu können, erweist sich dann am Ende des 19. Jahrhunderts vollends als eine Illusion, als Wilhelm Dilthey die Aporien dieses Vorhabens abschließend definierte.[288] Aber die Frage nach den Teilen und dem Ganzen bleibt. In seiner Schrift ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben' (1874) hat Friedrich Nietzsche das Dilemma der modernen Geschichtswissenschaft beschrieben, die rastlos eine immer größere Zahl von Einzelheiten produziert, deren sie indessen nicht mehr Herr wird, die sie nicht mehr in ein Ganzes integrieren kann, weil sie sich zugleich der Wahrheit ihrer Erkenntnis nicht mehr sicher sein kann.[289] Und Hugo von Hofmannsthal bezeichnet in seinem Chandos-Brief die Not des modernen Historikers, dem „völlig die Fähigkeit abhanden gekommen (ist), über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen", und dem „alles in Teile" zerfällt, und „die Teile wieder in Teile".[290] Die Begründer einer modernen historischen Kulturwissenschaft um 1900 antworten auf dieses Problem der Partikularisierung, indem sie es zum Ausgangspunkt ihrer Theorie der historischen Erkenntnis machen: sie betonen, daß jede historische und kulturwissenschaftliche Erkenntnis nur auf einer Auswahl relevanter Aspekte beruhen *kann,* also immer einseitig ist (G. Simmel),[291] daß Wissenschaft ein Fortschreiten und Weiterschreiten ins Indefinite darstellt und deshalb eine „wirklich endgültige und tüchtige Leistung ... heute

---

[287] Droysen, Historik (wie Anm. 5) S. 425.

[288] Oexle, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 361 ff.

[289] Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (wie Anm. 60) Kap. 4-6. Dazu Oexle, „Historismus" (wie Anm. 15) S. 129 ff.

[290] Hugo von Hofmannsthal, Ein Brief (1902), in: Ders., Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Zweiter Band: Erzählungen und Aufsätze, Frankfurt a. M. 1957, S. 337-348, S. 341 f.

[291] Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, 2. Aufl. Leipzig 1905, S. 46: „Man kann das Einzelne nicht beschreiben, wie es wirklich war, weil man das Ganze nicht beschreiben kann. Eine Wissenschaft von der Totalität des Geschehens ist nicht nur wegen ihrer nicht zu bewältigenden Quantität ausgeschlossen, sondern weil es ihr an einem *Gesichtspunkt* fehlen würde, den unser Erkennen braucht, um ein Bild, das ihm genüge, zu formen, an einer Kategorie, unter der die Elemente zusammengehören und die bestimmte derselben mit einer bestimmten Forderung ergreifen muß. Es gibt kein Erkennen überhaupt, sondern immer nur eines, das durch qualitativ determinierte, also unvermeidlich einseitige Einheitsbegriffe geleitet und zusammengehalten wird; einem schlechthin allgemeinen Erkenntniszweck würde die spezifische Kraft mangeln, irgendwelche Wirklichkeitselemente zu erfassen. Dies ist der tiefere Grund, weshalb es nur Spezialgeschichten gibt und alles, was sich allgemeine oder Weltgeschichte nennt, bestenfalls eine Mehrzahl solcher differentieller Gesichtspunkte nebeneinander wirken läßt oder eine Heraushebung des nach unseren Wertgefühlen *Bedeutsamsten* innerhalb des Geschehenen darstellt".

stets eine spezialistische Leistung" ist und nichts anderes sein kann (Max Weber).[292]

(3) Ein gleichartiger Vorgang zeichnet sich auf dem Feld der Rhetorik und jener Art von Bildung ab, mit dem diese verbunden war. Schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts begann die Tradition der rhetorischen *ars memorativa* zu erlöschen,[293] so wie überhaupt die ganze Rhetorik, deren Teil diese *ars memorativa* war,[294] einem „Prestigeverfall" unterliegt: die bisherige „Einheit von Wahrheit, Affekt und Stil" und somit die „Einheit von Objektivität und Subjektivität" löst sich auf, wie Aleida Assmann resümierte, die jüngst die Elemente dieses fundamentalen „Strukturwandels des kulturellen Gedächtnisses" dargestellt hat.[295] Mit der Kritik an der tradierten *ars memorativa* verändert auch Giambattista Vico – wie jüngst Jürgen Trabant gezeigt hat – in seiner zweiten ‚Scienza Nuova' (1744) die rhetorische Systematik, indem er die *memoria* in die *inventio* einbezieht und diese neu definiert: als den Anfang des menschlichen Denkens und menschlicher Kultur überhaupt; *memoria* wird jetzt verstanden als *fantasia* und *ingegno*.[296] Das bedeutet: *memoria* wird zur Instanz der Bildung von Vorstellungen überhaupt, also zur „Erfindung der Welt in der ersten geistigen Operation"; Geschichte und Poesie werden damit zu einer Einheit verschmolzen.[297] Im frühen 19. Jahrhundert endet dann die Tradition der Rhetorik endgültig; an ihre Stelle tritt die moderne Hermeneutik.[298]

Dieser Wandel steht, wie Harald Weinrich hervorhob,[299] seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert im Kontext einer umfassenden Reflexion über die Bedingungen von Bildung. Montaigne hat in seinem Essai über die Erziehung (Essais I,26: „De l'institution des enfans") die Wissens- und Formalbildung

---

[292] Max Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber Gesamtausgabe I/17, Tübingen 1992, S.71–111, S.80. Dazu Oexle, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus (wie Anm. 15) S.30ff.

[293] Aleida Assmann, Die Wende der Zeit (wie Anm.265) S.362ff.

[294] Dazu Yates, The Art of Memory (wie Anm.144).

[295] Aleida Assmann, Die Wende der Zeit (wie Anm.265) S.364.

[296] Jürgen Trabant, Neue Wissenschaft von alten Zeichen: Vicos Sematologie, Frankfurt a.M. 1994, S.172ff.

[297] Jürgen Trabant, Memoria – fantasia – ingegno, in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm.49) S.406–424, S.412f.

[298] Glenn W. Most, Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit, in: Antike und Abendland 30 (1984) S.62–79. Ebenso Assmann, Die Wende der Zeit (wie Anm.265) S.365f.

[299] Harald Weinrich, Gedächtniskultur – Kulturgedächtnis, in: Merkur 45 (1991) S.569–582.

der „Wesensbildung" nachgeordnet[300] und deshalb auch, mit seinem Plädoyer gegen das Auswendiglernen in der Erziehung („sçavoir par coeur n'est pas sçavoir"), eine „klare Absage an die ganze Gedächtniskultur des Mittelalters" ausgesprochen und „die entscheidende Attacke gegen die kulturelle Relevanz des Gedächtnisses" überhaupt geführt:[301] „Nous ne travaillons qu'à remplir la mémoire, et laissons l'entendement et la conscience vuide" (Essais I,25: „Du pedantisme"). Ebenso verurteilt auch Rousseau im ‚Emile' (1762) das Auswendiglernen: „Émile wird niemals etwas auswendig lernen, nicht einmal Fabeln, nicht einmal die von Lafontaine, so harmlos, so liebenswürdig sie auch sind". Denn: es sind dies nur leere Wörter, und ebenso verhält es sich mit der auswendig gelernten Geschichte: „les mots des fables ne sont pas plus les fables que les mots de l'histoire ne sont l'histoire".[302]

(4) Die Erkenntnis von Subjektivität und Partikularität bestimmen seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts auch die Literatur und die mit ihr verbundenen Diagnosen der Moderne. In der literarischen Romantik treten die (traditionelle) Memoria und die freie, aber subjektive Erinnerung ganz auseinander, wie Aleida Assmann am Beispiel von Wordsworth zeigte:[303] „Each man is a memory to himself".[304] Baudelaire betonte das Fragmentarische des „modernen Lebens" („La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable") und beschrieb damit auch die Situation des modernen Künstlers, der durch die Fülle der Details der Wirklichkeit, die alle in gleicher Weise beachtet werden wollen, „verwirrt und wie gelähmt ist".[305]

---

[300] Hugo Friedrich, Montaigne, Bern 1949, S. 114 ff.; Jean Starobinski, Montaigne. Denken und Existenz, München–Wien 1986, S. 166 ff.

[301] Weinrich, Gedächtniskultur (wie Anm. 299) S. 577.

[302] Jean-Jacques Rousseau, Emile, in: Oeuvres complètes IV, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Paris 1969, S. 351. Dazu Weinrich, Gedächtniskultur (wie Anm. 299) S. 578.

[303] Aleida Assmann, Die Wende der Zeit (wie Anm. 265).

[304] Zitiert ebd. S. 359.

[305] Charles Baudelaire, Le peintre de la vie moderne (1863), Kap. IV („La modernité") und Kap. V („L'art mnémonique"). Hier heißt es: „Un artiste ... se trouve alors comme assailli par une émeute de détails, qui tous demandent justice avec la furie d'une foule amoureuse d'égalité absolue". Über Baudelaires Ästhetik der „modernité" mit ihrem zentralen Begriff des „transitorischen Schönen": Hans Robert Jauss, Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität, in: Ders., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M. 1970, S. 11–66, S. 54 ff.; Koch, Mnemotechnik des Schönen (wie Anm. 268) S. 103 ff. An Baudelaires Analyse der Modernität anknüpfend hat Michael Diers die „ephemeren Denkmäler" der Moderne untersucht: Mo(nu)mente. Formen und Funktionen ephemerer Denkmäler, hg. v. Michael Diers, Berlin 1993; darin vor allem der Einleitungsbeitrag ‚Ewig und drei Tage. Erkundungen des Ephemeren – zur Einführung' (S. 1–10).

Bereits zuvor, um 1840, hatte Friedrich Theodor Vischer dasselbe Phänomen benannt und zugleich auf dessen historische Prägung hingewiesen: „Wir malen Götter und Madonnen, Heroen und Bauern, so wie wir griechisch, byzantinisch, maurisch, gotisch, florentinisch, à la Renaissance, Rococo bauen und nur in keinem Stil, der unserer wäre. Wir malen, was der Welt Brief ausweist; wir sind der Herr Überall und Nirgends .... Reflektierend und wählend steht jetzt der Künstler über allen Stoffen, die jemals vorhanden waren, und sieht den Wald vor Bäumen nicht".[306] Damit hat Vischer als einer der ersten ein wesentliches Moment des kulturellen Gedächtnisses der Moderne benannt, das später als ‚Historismus' bezeichnet wird.[307] Hier geht es darum, daß eine Überfülle historischer Gegebenheiten zuhanden ist, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen und die doch gleichwohl alle zur Aneignung und Identifikation auffordern. Man kann deshalb das „Spezifische der modernen Situation" im Gegensatz zur Vormoderne darin sehen, daß das kulturelle Gedächtnis in modernen Gesellschaften „mehr Lebensformen (enthält), als wir je verwirklichen können" (G. Theissen).[308] Auch hier sind es Friedrich Nietzsche und Hugo von Hofmannsthal, die den Sachverhalt explizieren. Nietzsches Schrift ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben' (1874) erklärt die von der ständig expandierenden historischen Wissenschaft unaufhörlich alimentierte historische Bildung zu einer Krankheit, zu einem „verzehrenden historischen Fieber", welches das ‚Leben' bedroht, weil diese Bildung, weil diese Wissenschaft der unaufhörlichen aber zusammenhanglosen Vermehrung der Erkenntnisse nicht mehr Herr werden kann[309] und weil diese historische

---

[306] Friedrich Theodor Vischer, Kritische Gänge, Bd. 1, Tübingen 1844, S. 210. Zu anderen Äußerungen der Kunsttheorie und zum Motiv in der Kunst selbst: Werner Hofmann, Spielkartenästhetik. Das Kombinatorische in der modernen Kunst, in: Ders., Tag- und Nachtträumer. Von der Kunst, die wir noch nicht haben, München – Wien 1994, S. 95–106. Mit denselben Worten wie F. Th. Vischer später Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1886), in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München 1980, S. 157 ff. über die „Historie als die Vorratskammer der Kostüme": „Man sehe sich das neunzehnte Jahrhundert auf diese schnellen Vorlieben und Wechsel der Stil-Maskeraden an; auch auf die Augenblicke der Verzweiflung darüber, daß ‚nichts steht'. – Unnütz, sich romantisch oder klassisch oder christlich oder florentinisch oder barokko oder ‚national' vorzuführen, in moribus et artibus: es ‚kleidet nicht'! ... wir sind das erste studierte Zeitalter in puncto der ‚Kostüme', ich meine der Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen, ..." usw.

[307] Dazu die oben Anm. 15 genannten Arbeiten.

[308] Theissen, Tradition und Entscheidung (wie Anm. 21) S. 171.

[309] Ähnlich zur gleichen Zeit auch Burckhardt, Über das Studium der Geschichte (wie Anm. 61) S. 249, über die „Unendlichkeit von ermittelten Tatsachen", in die jedes Handbuch hineinweise: „ein verzweiflungsvoller Anblick beim Beginn des geschichtlichen Studiums". 1874,

Bildung und wissenschaftlich konstituierte Erkenntnis alles als Bestandteil historischer Entwicklungen, in seinem Werden also und damit auch in seinem Vergehen zeigt .[310] Eine gleichartige Analyse gab wenig später auch Hugo von Hofmannsthal, in einem Rückblick auf das „feinfühlige, eklektische" 19. Jahrhundert:[311] es sei, als ob „die ganze Arbeit" dieses Jahrhunderts darin bestanden habe, „den vergangenen Dingen ein unheimliches Eigenleben einzuflößen", die „uns jetzt umflattern" wie „Vampire, lebendige Leichen, beseelte Besen des unglücklichen Zauberlehrlings"; der moderne Mensch lebe in einer „eigentümlichen Mischung von Gebundensein und Wurzellosigkeit": „Modern sind alte Möbel und junge Nervositäten".[312] G. Wunberg hat gezeigt, wie aus dieser Wahrnehmung der historisch gewordenen und nur noch vereinzelten Dinge in der literarischen Moderne seit dem Ende des 19. Jahrhunderts das Motiv der ‚Unverständlichkeit' resultiert.[313]

(5) Die Subjektivität der Erinnerung, die Vereinzelung der Dinge und damit ihre Unverständlichkeit führten zu einer bis dahin nicht dagewesenen

---

im Jahr des Erscheinens von Nietzsches Schrift ‚Vom Nutzen und Nachteil' beginnt Gustave Flaubert mit der Arbeit an seinem letzten, unvollendet gebliebenen Roman ‚Bouvard et Pécuchet'. Es handelt sich um eine kaustische Satire auf die positivistische Wissenschaft. Die beiden wissenschaftsgläubigen Spießbürger Bouvard und Pécuchet möchten sich alle Wissenschaften aneignen, auch die Geschichtswissenschaft (Kap. IV). Darüber wird ihr Haus zu einem „Museum", nämlich einer sinnlosen Ansammlung beliebiger Dinge aus der Vergangenheit, die in keinem Zusammenhang stehen und auch in keinen zu bringen sind. – Wie eine Metapher für Nietzsches Analyse des kulturellen Gedächtnisses der Moderne liest sich die phantastische Erzählung ‚Das unerbittliche Gedächtnis' (‚Funes el memorioso') von Jorge Luis Borges aus dem Jahr 1942, welche die zum Tode führenden Konsequenzen eines totalen Gedächtnisses evoziert, das nichts vergessen kann; s. Renate Lachmann, Gedächtnis und Weltverlust. Borges' *memorioso* – mit Anspielungen auf Lurijas *Mnemonisten,* in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm. 49) S. 492–519.

[310] Nietzsche bezeichnet die Geschichtswissenschaft als die „Wissenschaft des universalen Werdens"; deshalb erzeuge sie auch nichts anderes als „hoffnungslose, skeptische Unendlichkeit": sie werfe den Menschen „in ein unendlich-unbegrenztes Lichtwellen-Meer des erkannten Werdens" hinein, „in einen Strom des Werdens", worin er sich verliere: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (wie Anm. 60) S. 272, 324 u. 330.

[311] Hugo von Hofmannsthal, Gabriele d'Annunzio (1893), in: Ders., Ausgewählte Werke, Bd. 2 (wie Anm. 290) S. 291–301; die Zitate S. 292 f. u. 295.

[312] Dazu Dirk Niefanger, Produktiver Historismus. Raum und Landschaft in der Wiener Moderne, Tübingen 1993, S. 160 ff. – Als eine Stimme aus dem frühen 20. Jahrhundert: Robert Musil mit seinem Essay ‚Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste' von 1922, in: Robert Musil, Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden, Kritik, hg. v. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1978, S. 1075 ff., bes. S. 1082 f.

[313] Gotthart Wunberg, Unverständlichkeit. Historismus und literarische Moderne, in: Hofmannsthal-Jahrbuch für europäische Moderne 1 (1993) S. 309–350.

Gewichtung des Vergessens als eines Elements von Kultur. Das Vergessen ist nun nicht mehr nur die unabdingbare Bedingung des Sich-Erinnerns, insofern Erinnerung immer eine Erinnerung von Vergessenem ist. Vielmehr wird das Vergessen jetzt als ein aktiver Prozeß, als eine notwendige psychische Aktivität des Menschen gesehen, geradezu als eine „Kunst".[314] Nietzsches leidenschaftliches Lob des Vergessens als einer unentbehrlichen, im wahrsten Sinn des Wortes lebensnotwendigen Fähigkeit des Menschen, der sich „gegen die große und immer größere Last des Vergangenen" stemmt, ist eine ganz neue Weise der Reflexion über Kultur.[315] Sie ist eine Folge der zunehmenden Überflutung der „Bildung" und des kulturellen Gedächtnisses mit historischen Sachverhalten, Gegebenheiten und Fakten, so wie sie Nietzsche als Last der Moderne wahrgenommen hat. Auch Gotthart Wunberg wies auf diesen Befund hin, als Antwort auf die Frage, warum in der Moderne nicht nur das Erinnern, sondern mit diesem auch das Vergessen als ein „Konstituens ästhetischer Wahrnehmung" in besonderem Maße gegeben ist: zum einen, weil „das Subjekt auf sich selbst und seine eigenen Erinnerungen angewiesen" ist, „wenn die Normen wegfallen, die ihm sagen, wann etwas schön oder häßlich ist"; und zum anderen, weil das Subjekt seit und durch Industrialisierung und Technisierung „einem nie vorher dagewesenen Informationsdruck ausgesetzt" ist, einem „zunehmenden Informationsüberschuß seit dem frühen 19. Jahrhundert", der von den technischen Mitteln der Kommunikation verursacht ist und der zum Vergessen, und erst dadurch zum Erinnern „zwingt".[316]

---

[314] Lucian Hölscher, Geschichte und Vergessen, in: Historische Zeitschrift 249 (1989) S. 1–17, S. 4 f.

[315] Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (wie Anm. 60) S. 248 ff. – Eine Theorie des Vergessens enthält auch Freuds Psychoanalyse. Sie dreht Nietzsches „Gesundheitslehre des Lebens" gegen die „historische Krankheit" (Vom Nutzen und Nachteil, S. 331) gewissermaßen um: Vergessen ist eine Verhaltensweise gegenüber dem Unliebsamen (‚Verdrängung'), welches aber eben dadurch wirksam bleibt. Die (von Freud mit der Archäologie verglichene) Psychoanalyse ‚rekonstruiert' durch Ergänzung und Zusammenfügung, anhand von „Erinnerungsbrocken" und „Assoziationen". Allerdings ist in Freuds Auffassung die Verdrängung zugleich auch eine Leistung der Kultur und eine Voraussetzung der Lebensfähigkeit des Individuums (‚Das Unbehagen in der Kultur', 1930), so wie für Nietzsche „das Unhistorische und das Historische ... gleichermaßen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig" sind (a.a.O. S. 252). Vgl. Alice Kohli-Kunz, Erinnern und Vergessen. Das Gegenwärtigsein des Vergangenen als Grundproblem historischer Wissenschaft, Berlin 1973, S. 66 ff. u. 82 ff.; Wunberg, Wiedererkennen (wie unten Anm. 316) S. 166 ff. Vgl. ebd. S. 174 ff. über Freuds Begriff der „Erinnerungsspur" als zugleich partielle und vervollständigende Erkenntnis.

[316] Gotthart Wunberg, Vergessen und Erinnern. Ästhetische Wahrnehmung in der Moderne, in: Polyperspektivik in der literarischen Moderne. Studien zur Theorie, Geschichte und Wirkung der Literatur, hg. v. Jörg Schönert u. Harro Segeberg, Frankfurt a.M. 1988,

(6) Die Erinnerung des Partikularen, die sich gegen das Vergessen stemmt, steht auch im Mittelpunkt der literarischen Modernität. Die Literatur der Moderne, die auch ihre ganz eigenen Ausprägungen der Erinnerung an Odysseus[317] und an die Gegenwart der Toten enthält,[318] bietet demzufolge spezifische Bauwerke der subjektiven Erinnerung,[319] die vor allem vom Einzelnen und Partikulären ausgeht und deshalb zugleich das Problem des Vergessens einbegreift. Erich Auerbach notierte über den ‚Ulysses' von James Joyce, das Buch enthalte „alle großen Motive der europäischen inneren Geschichte", es sei geradezu „ein enzyklopädisches Werk, Spiegel Dublins, Irlands, Spiegel auch Europas und seiner Jahrtausende", obwohl es doch „von sehr speziellen Individuen" und einer punktuell „ganz genau fixierten Gegenwart (Dublin, am 16. Juni 1904)" ausgehe.[320] Vor allem an Marcel Prousts ‚Recherche du temps perdu' ist hier zu erinnern, die „alle wichtigen Positionen abendländischen Nachdenkens über die Erinnerung" integriert und ergänzt, die gesamte Geschichte der Autobiographie seit Augustinus kommemoriert und zu einem Abschluß bringen will,[321] und überhaupt das „bedeutendste Denkmal" darstellt, das die Literatur „seit Dantes Göttlicher Komödie der europäischen Gedächtniskultur gesetzt hat".[322] Das Erinnern wird hier in neuer und spezifischer Weise begründet, weil – im Gegensatz zu den Grundauffassungen der alteuropäischen Gedächtniskultur – die „verlorene Zeit" im Gedächtnis nur dann gefunden wird, wenn man sie nicht gesucht hat.[323] Denn: es ist ein zufälliges, unbedeutendes, einzelnes Ding, die berühmte „Madeleine", die diese Erinnerung

---

S.38–58, S.38. Vgl. Ders., Wiedererkennen. Literatur und ästhetische Wahrnehmung in der Moderne, Tübingen 1983, bes. S.75ff., und Ders., Mnemosyne. Literatur unter den Bedingungen der Moderne: ihre technik- und sozialgeschichtliche Begründung, in: Mnemosyne (wie Anm.49) S.83–100.

[317] Klaus Reichert, Joyces Memoria, in: Gedächtniskunst (wie Anm.49) S.328–355.

[318] James Joyce, Die Toten. The dead, Frankfurt a.M. [5]1990.

[319] Zu erörtern wären hier auch Thomas Manns ‚Zauberberg' (1924) und ‚Doktor Faustus' (1947), Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften' (1931) und Heimito von Doderers ‚Die Dämonen' (1956). In diesen Werken ist aber, im Gegensatz zu Joyce und Proust (s.u.), der Autor als ‚objektiver' Chronist und Deuter der Ereignisse in einer Gesamtschau ständig anwesend.

[320] Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern [2]1959, S.506 u. 508.

[321] Rainer Warning, Vergessen, Verdrängen und Erinnern in Prousts ‚A la recherche du temps perdu', in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm.49) S.160–194; das Zitat ebd. S.160.

[322] Weinrich, Gedächtniskultur (wie Anm.299) S.580.

[323] Ebd. S.580f.

auslöst.[324] Es gibt also keine Garantie für die Wahrheit und Umfassendheit der Erinnerungsbilder. Gleichwohl liegt den großen literarischen Enzyklopädien von Marcel Proust und James Joyce die Überzeugung, ja das Vertrauen zugrunde, „daß in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, der Gesamtbestand des Geschicks enthalten sei und darstellbar gemacht werden könne"; und daß es demgegenüber unmöglich sei, „innerhalb des äußeren Gesamtverlaufs wirklich vollständig zu sein und dabei das Wesentliche hervorleuchten zu lassen".[325] Darin spreche sich, wie Erich Auerbach notierte, eine geschichtliche Erfahrung aus, die sich seit dem 19., vor allem seit Beginn des 20. Jahrhunderts und erst recht nach dem Ersten Weltkrieg immer deutlicher ausprägte: Die Erfahrung des immer schnelleren Tempos grundlegender Veränderungen, die um so „größere Verwirrung (erzeugten), weil sie als Ganzes unübersichtlich waren"; damit wurden „jeden Augenblick synthetisch-objektive Deutungsversuche sowohl erzeugt wie über den Haufen (gerannt)"; die „Ausbreitung der Publizität und das Zusammenrücken der Menschen" schärfte das „Bewußtsein für die Unterschiede der Lebenslagen und Anschauungen, mobilisierte die durch die neuen Wendungen, sei es geförderten, sei es bedrohten Interessen und Lebensformen"; und auf diesen Schub der Erschütterung tradierter Anschauungen und Lebensformen reagierte die Literatur, indem sie „die Wirklichkeit in vielfältige und vieldeutige Bewußtseinsspiegelungen" auflöste.[326] Treffend stellte Auerbach dazu fest, daß sich hier aber keineswegs nur „Verworrenheit und Ratlosigkeit" aussprechen, sondern auch etwas ganz „Neues und Elementares", nämlich das Erlebnis der „Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe eines jeden Augenblicks, dem man sich absichtslos hingibt".[327]

---

[324] Erich Auerbach (Mimesis, wie Anm. 320, S. 488 ff.) hat dasselbe Verfahren der literarischen Darstellung auch bei Virginia Woolf (‚To the Lighthouse', 1927) gezeigt; es beruht auch hier einerseits auf einer „vielpersonigen Bewußtseinsdarstellung" (S. 498 f.), andererseits darauf, daß ein unbedeutender, zufälliger und inhaltsarmer Vorgang „Vorstellungen und Vorstellungsreihen auslöst, die seine Gegenwart verlassen und sich frei in die Zeitentiefe bewegen" (S. 503).

[325] Auerbach, Mimesis (wie Anm. 320) S. 509 f.

[326] Ebd. S. 511 f. In den ‚Cahiers' von Paul Valéry (geschrieben 1894 bis 1914) mit ihrer „Fülle von Notaten über Gedächtnis, Erinnerung und Vergessen" wird dann die Imagination ganz von der gegenstandsbezogenen Erinnerung gelöst und auch die identitätsstiftende Funktion des Gedenkens aufgegeben: „je suis moi-même à chaque instant un énorme fait de mémoire, le plus général qui soit possible". Dazu Hans Robert Jauss, Die Kritik der Erinnerung in Valérys ‚Cahiers', in: Memoria. Vergessen und Erinnern (wie Anm. 49) S. 425–429. Die Zitate hier S. 425.

[327] Auerbach, Mimesis (wie Anm. 320) S. 512 f.

X. Historische Kulturwissenschaft als kulturelles Gedächtnis der Moderne

Es erstaunt deshalb nicht, daß sich die Konfiguration des kulturellen Gedächtnisses der Moderne auch in den Begründungen einer Historischen Kulturwissenschaft um 1900 findet, die im Ausgehen vom partikularen Einzelnen, vom signifikanten Detail, das ‚Ganze' erschließen und sichtbar machen will.[328] Eben daran ist zu erkennen, in welchem Maß diese Kulturwissenschaft selbst als ein Moment des kulturellen Gedächtnisses der Moderne begriffen werden muß.

Nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs und des deutschen Zusammenbruchs von 1918 sprach der Theologe, Philosoph und Historiker Ernst Troeltsch, erneut an Nietzsches Problemanalyse von 1874 anknüpfend, in seinem großen Buch über den ‚Historismus und seine Probleme' von 1922 und, prägnanter noch, in einem Essai über ‚Die Krisis des Historismus' aus demselben Jahr[329] vom ‚Historismus' als der „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist".[330] Wie Nietzsche akzentuierte er die Relativierung durch historische Erkenntnis und die Partikularisierung der Erkenntnis: „Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkanntes Zukünftiges". Dieser Historismus, als die „erstliche Durchdringung aller Winkel der geistigen Welt mit vergleichendem und entwicklungsgeschichtlich beziehendem Denken", sei „die eigentümlich moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt, die von der antiken und mittelalterlichen, ja auch der aufgeklärt-rationalen Denkweise sich grundsätzlich unterscheidet".[331] Sie festige auf der einen Seite „den Sinn für die Wurzelung alles Zufälligen und Persönlichen in großen, breiten überin-

---

[328] Die seit einiger Zeit geführten Diskussionen über „Mikro-Historie" und „Makro-Historie" haben diese Begründung von „Mikrohistorie" noch nicht berücksichtigt. Vgl. zuletzt die Beiträge in: Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie, hg. v. Winfried Schulze, Göttingen 1994.

[329] Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (= Gesammelte Schriften 3) (1922) Neudruck Aalen 1977; Ders., Die Krisis des Historismus, in: Die Neue Rundschau 1 (1922) S. 572–590. Über Troeltschs Erörterung des Historismus-Problems Oexle, Von Nietzsche zu Max Weber (wie Anm. 15) S. 101 ff. „Krise des Historismus" bedeutet bei Troeltsch die vom Historismus als der „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens" ausgelöste Krise der Wissenschaft und zugleich der Lebenswelt.

[330] Troeltsch, Die Krisis des Historismus (wie Anm. 329) S. 573.

[331] Ebd.

dividuellen Zusammenhängen" und führe so „jeder Gegenwart die Kräfte der Vergangenheit zu". Aber sie erschüttere auch „alle ewigen Wahrheiten", die religiösen wie die Vernunftwahrheiten: „Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich". Das bedeute eine Fülle von Problemen: den Wegfall „alter Wert-Selbstverständlichkeiten" im ganzen, und: für alle historischen Wissenschaften das Problem, daß ihnen das Steuer „entfallen" ist, „mit dem sie den ungeheuren Lebensstrom befahren" konnten.[332] Denn historische Erkenntnis und überhaupt das „geistige Leben" sei nun nicht mehr Teilhabe an unveränderlichen Wahrheiten, „sondern es ist ein kontinuierlicher, aber stets sich verändernder Lebensstrom, in dem sich stets nur vorübergehende, den Schein der Dauer und Eigenexistenz vortäuschende Wirbel bilden".[333]

Troeltsch hatte die Absicht, auf diese Situation mit den Mitteln der historischen Erkenntnis selbst zu antworten und damit „Geschichte durch Geschichte (zu) überwinden".[334] In dieser Absicht skizzierte er in seinem Buch von 1922 eine sogenannte „Kultursynthese", eine Darstellung der Universalgeschichte als Universalgeschichte der europäischen Kultur anhand ihrer Grundelemente: des hebräischen Prophetismus, des Griechentums der Polis, des römischen Imperialismus und des okzidentalen Mittelalters. Dabei beanspruchte er für diesen Ausgriff auf das Ganze Objektivität und Apriorität, – was freilich nicht begründet werden konnte.[335]

Schon zuvor hatte Georg Simmel die Probleme des kulturellen Gedächtnisses der Moderne und somit auch der modernen Kulturwissenschaften erörtert. In seiner Schrift über ‚Die Probleme der Geschichtsphilosophie' hatte er 1905, wie bereits erwähnt,[336] das Problem von Partikularität und Universalität kulturwissenschaftlicher Erkenntnis dargelegt und gezeigt, daß „eine Wissenschaft von der Totalität" des historischen wie des gegenwärtigen Geschehens im Sinne einer wahren Erkenntnis ausgeschlossen sei. Denn man könne „das Einzelne nicht beschreiben, wie es wirklich war, weil man das Ganze nicht beschreiben kann". Deshalb gebe es nur „Spezialgeschichten", die durch „eine Heraushebung des nach unseren Wertgefühlen *Bedeutsamsten* innerhalb des Geschehenen" konstituiert werden.[337] Alle wissen-

---

[332] Ebd. S. 573 u. 583.

[333] Ebd. S. 574.

[334] Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (wie Anm. 329) S. 772.

[335] Dazu und zur Ablehnung der „Kultursynthese" durch Max Weber: Oexle, Von Nietzsche zu Max Weber (wie Anm. 15) S. 101 ff. u. 104 f.

[336] S. oben bei Anm. 291.

[337] Wie oben Anm. 291.

schaftliche Erkenntnis kann also ‚nur' eine (freilich empirisch gestützte) Hypothesen-Erkenntnis sein, die auf einer Auswahl nach Kriterien einer bestimmten Relevanz beruht.[338] Unter dieser Prämisse ist es aber, nach Simmel, nicht *nur* das Einzelne, es ist *gerade* das Einzelne, von dem aus jeweils ein ‚Ganzes' erfaßt und nach einem „Gesamtsinn" gedeutet werden kann.[339] Simmel selbst hat zahlreiche kulturwissenschaftliche Studien veröffentlicht, die schon im Titel die von der Analyse eines Einzelnen ausgehende Fragestellung signalisieren.[340] Seine sogenannte „große" ‚Soziologie' von 1908 bietet deshalb eigentlich keine, wie der Titel zunächst verheißt, systematische Darstellung des Themas, sondern zehn gewissermaßen fragmentarische Kapitel (zum Beispiel über den Streit, über das Geheimnis und die geheime Gesellschaft, über den Armen) mit – wie der Autor eingangs warnend bemerkt – „vielerlei Erörterungen, die in mehr oder weniger weitem Abstand (das jeweilige) Titelproblem umgeben und, außer der Beziehung zu diesem, relativ *selbständige* Beiträge zu dem Problem des Ganzen bilden".[341] Dazu kommt eine Reihe von kleinen „Exkursen": u.a. über den Schmuck, das Erbamt, über Treue und Dankbarkeit, über die Soziologie der Sinne, den Fremden, den Adel. Diese Methode des Fragmentarischen ist beabsichtigt und wird mit dem Übergang von einer soziologischen Makroskopie zur soziologischen Mikroskopie begründet. So wie es der Naturwissenschaft

---

[338] Dieser (an Kant orientierte) Ansatz einer Theorie der historischen Erkenntnis wurde bekanntlich dann von Max Weber aufgenommen und umfassend expliziert, vgl. OEXLE, Der Teil und das Ganze (wie Anm. 91) S. 367 ff. u. 382 ff.

[339] SIMMEL, Philosophie des Geldes (wie Anm. 96) S. 13. S. oben S. 27 f. Die Idee eines aus ‚Fragmenten' erstellten ‚Ganzen' liegt auch dem Begriff des ‚Musée imaginaire' von André Malraux (1947) zugrunde: ANDRÉ MALRAUX, Das imaginäre Museum, Frankfurt a.M.–New York 1987, S. 21 f. Dazu GOTTFRIED KORFF / MARTIN ROTH, Einleitung, in: Das historische Museum (wie Anm. 32) S. 9–37, S. 21 ff.

[340] Zum Beispiel Studien zur Theorie der Moderne wie: ‚Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie' (1895), ‚Zur Psychologie der Scham' (1901), ‚Psychologie der Diskretion' (1906), ‚Psychologie des Schmuckes' (1908); oder über soziale Wechselwirkungen wie: ‚Rosen. Eine soziale Hypothese' (1897), ‚Soziologie der Konkurrenz' (1903). Wieder abgedruckt in: GEORG SIMMEL, Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl, hg. u. eingeleitet von HEINZ-JÜRGEN DAHME u. OTTHEIN RAMMSTEDT, Frankfurt a.M. 1983. Vgl. auch die hier S. 295 ff. gegebene Auswahlbibliographie. Andere Essays dieser Art sind wieder abgedruckt in: GEORG SIMMEL, Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Im Verein mit Margarete Susman hg. v. MICHAEL LANDMANN, Stuttgart 1957, und in: GEORG SIMMEL, Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essais. Mit einem Nachwort von JÜRGEN HABERMAS, Berlin 1983 (Wiederabdruck des gleichnamigen Bandes von 1911; darin u.a.: ‚Das Abenteuer', ‚Die Mode', ‚Die Koketterie', ‚Der Henkel', ‚Die Ruine', ‚Die Alpen' usw.).

[341] GEORG SIMMEL, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesammelte Werke 2), Berlin ^{5}1968, Kapitelverzeichnis mit Anm. 1.

gegen Ende der 1830er Jahre mit der Entdeckung der pflanzlichen und tierischen Zellen und ihrer verschiedenen Funktionen in den Organen zum ersten Mal gelungen sei, den „Lebensprozeß in seiner Bindung an seine kleinsten Träger, die Zellen, und in seiner Identität mit den zahllosen und unaufhörlichen Wechselwirkungen zwischen diesen" zu erfassen und damit wirklich „den Zusammenhang des Lebens" zu begreifen, so müsse auch die „Gesellschaftswissenschaft" das „Prinzip der unendlich vielen und unendlich kleinen Wirkungen" anwenden. Denn nur die „unermeßlich kleinen Schritte stellen den Zusammenhang der geschichtlichen Einheit her, die ebenso unscheinbaren Wechselwirkungen von Person zu Person den Zusammenhang der gesellschaftlichen Einheit". Das Thema der „Gesellschaftswissenschaft" seien also die „mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials, die aber doch das wirkliche *Geschehen* sind, das sich zu jenen makroskopischen, festen Einheiten und Systemen erst zusammenkettet oder hypostasiert".[342]

Das Thema der Partikularität und Fragmentierung steht auch im Mittelpunkt der Kulturtheorie und Kulturphilosophie Simmels. Sein Essai ‚Der Begriff und die Tragödie der Kultur' von 1911 ist ein Versuch, das Spezifische des kulturellen Gedächtnisses der Moderne in seiner Bestimmtheit durch Subjektivität und Partikularität zu definieren.[343] „Der Geist", so heißt es hier, „erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren ... So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte – nicht nur von ihrem Inhalt bald angezogen, bald abgestoßen, jetzt mit ihnen verschmolzen wie mit einem Stück des Ich, bald in Fremdheit und Unberührbarkeit gegen sie; sondern es ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele entgegenstellt; ... Mitten in diesem Dualismus wohnt die Idee der Kultur".[344] Es ist das „Objektivwerden des Subjekts und Subjektivwerden eines Objektiven, das das Spezifische des Kulturprozesses ausmacht".[345] Die „Tragödie der (modernen) Kultur" aber sah Simmel darin, daß „das große Unternehmen des

---

[342] Ebd. S. 15 f. Simmel erinnert hiermit an R. Virchows Grundsatz: „Leben ist seinem Wesen nach Zellentätigkeit" (1845).

[343] Georg Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Ders., Philosophische Kultur (wie Anm. 340) S. 183–207.

[344] Simmel, Begriff und Tragödie der Kultur (wie Anm. 343) S. 183.

[345] Ebd. S. 187.

Geistes, das Objekt als solches dadurch zu überwinden, daß es sich selbst als Objekt schafft, um mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren", in der modernen Kultur eine „Logik und Dynamik" erzeugt, „die die Inhalte der Kultur mit immer gesteigerter Beschleunigung und immer weiterem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt".[346] Eben dies sei, wie Simmel 1917 notiert, die „Krisis" der modernen Kultur und „die typische und problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von dieser Unzahl von Kulturelementen wie erdrückt zu sein, weil er sie weder innerlich assimilieren, noch sie, die potentiell zu seiner Kultursphäre gehören, einfach ablehnen kann", und daß somit die „Mittel des Lebens seine Ziele überwuchern" und „die objektiven Kulturgebilde ein selbständiges, rein sachlichen Normen gehorsames Wachstum erfahren".[347]

Simmels pessimistischer Analyse und Diagnose hat Ernst Cassirer ausdrücklich widersprochen[348] mit dem Hinweis auf den Sinn des Begriffs ‚Kultur', wie er einer historischen Kulturwissenschaft zugrundeliege: daß nämlich die kulturellen Hervorbringungen des Menschen nie nur ein „Bloß-Objektives", „Dinglich-Vorhandenes und -Gegebenes" sind, sondern immer auch ein „Durchgangspunkt"; denn der Gehalt dieser Hervorbringungen bestehe „für uns nur dadurch", daß sie „ständig von neuem angeeignet und dadurch stets aufs neue geschaffen" werden, und eben dies sei der „Lebensprozeß der Kultur": „daß sie in der Schaffung derartiger Vermittlungen und Übergänge unerschöpflich ist".[349] Diese Feststellung bezieht sich ihrerseits zugleich auf Cassirers eigenes Oeuvre, in dessen Mitte die dreibändige ‚Philosophie der symbolischen Formen' (1923/29) steht;[350] hier geht es darum, in der Absicht einer „Phänomenologie der menschlichen Kultur" die Formen der kulturellen Tätigkeit des Menschen, also: Sprache, Mythos, Religion, Kunst, Wissenschaft, Geschichte, systematisch und in ihren wechselseitigen Verknüpfungen zu erhellen, als Erscheinungsformen des „symbolischen Ge-

---

[346] Ebd. S. 207.

[347] Georg Simmel, Die Krisis der Kultur (zuerst in: Ders., Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, 1917), in: Ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hg. u. eingeleitet von Michael Landmann, Neuausgabe Frankfurt a. M. 1987, S. 233 f. Vgl. auch Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag, München – Leipzig 1918.

[348] Ernst Cassirer, Die „Tragödie der Kultur" (verfaßt im Exil und veröffentlicht in dem Band ‚Zur Logik der Kulturwissenschaften', 1942), Wiederabdruck in: Ders., Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Darmstadt 1980, S. 103–127.

[349] Ebd. S. 105 u. 110 f.

[350] Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Nachdruck Darmstadt 9/10 1994.

dächtnisses", das immer eine Wiedergeburt der Vergangenheit in schöpferischen, konstruktiven Prozessen bedeutet.[351]

Cassirers Philosophie der „Formen" der Kultur verweist wiederum auf Aby Warburgs Mnemosyne-Projekt,[352] und man hat die ‚Philosophie der symbolischen Formen' treffend als die „Theorie" der Bibliothek Warburg und des später gegründeten und ebenfalls Warburgs Namen tragenden Instituts bezeichnet.[353] Auch deshalb ist hier noch einmal auf Warburgs Projekt des „sozialen Gedächtnisses" hinzuweisen, das vom „Detail" ausgeht. Warburg hat diesen Ansatz von seinem Lehrer, dem Religionswissenschaftler und Philologen Hermann Usener – vor allem aus dessen Opus magnum ‚Götternamen' von 1896 – übernommen.[354] Auf Aby Warburg wiederum bezog sich Walter Benjamin[355] mit seinem Verfahren der Mikrologie, der „Andacht zum Unbedeutenden",[356] womit Benjamin zugleich auch an Prousts ‚Recherche' und die Madeleine-Episode anknüpfte.[357] Sein Haupt- und Lebenswerk, das sogenannte „Passagenwerk", konnte Benjamin nicht mehr in Angriff nehmen. Es war geplant als eine umfassende Darstellung der Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts, wobei der auf das „Ganze" zielende Entwurf seinen „mikroskopischen" Ausgangspunkt hatte in Benjamins Kindheitserinnerungen, in seinem (unvollendeten) Buch ‚Berliner Kindheit um Neunzehnhundert',[358] das am Anfang der 1930er Jahre entstand und in dem sich – wie bei Proust – die Erinnerung an der Konkretheit vereinzelter Wörter und Dinge entfacht.[359] In einer „mikrologischen Verkehrung der gewohnten Optik"[360] wird dabei jede biographisch-narrative Kontinuität aufgegeben.

---

[351] Ernst Cassirer, An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture (1944), dt. Übers.: Ders., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M. 1990, S.47ff.; die Zitate S.86ff.

[352] S. oben Abschnitt III.

[353] Hans Blumenberg, Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg 1974, in: Ders., Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1981, S.163–172, S.165.

[354] Darüber Kany, Mnemosyne als Programm (wie Anm.80).

[355] Ebd. S.189ff.

[356] Zur Herkunft dieses Stichworts Kany, Mnemosyne als Programm (wie Anm.80) S.234f.

[357] Ebd. S.214. 1927 hatte Benjamin damit begonnen, Proust ins Deutsche zu übertragen.

[358] Walter Benjamin, Berliner Kindheit um Neunzehnhundert, Frankfurt a.M. 1950.

[359] Kany, S.214ff. Ebenso auch die Pariser „Flanerien". Dazu Burkhardt Lindner, Das ‚Passagen-Werk', die ‚Berliner Kindheit' und die Archäologie des „Jüngstvergangenen", in: Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, hg. v. Norbert Bolz u. Bernd Witte, München 1984, S.27–48.

[360] Lindner, Das ‚Passagen-Werk' (wie Anm.359) S.29.

Auch von Troeltschs Analysen des Historismus als der spezifischen Form des kulturellen Gedächtnisses der Moderne sind erhebliche Wirkungen ausgegangen, bei denen eine vergleichende historische Kulturwissenschaft selbst ein kulturelles Gedächtnis der Moderne zu schaffen versucht, und zwar wiederum in ausdrücklicher Beziehung auf die Spannung von „Detail" und „Totalität".

Der Romanist Ernst Robert Curtius hat sich in seinem nach 1933 und während des Zweiten Weltkriegs geschriebenen und 1948 veröffentlichten Buch ‚Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter'[361] ausdrücklich auf Troeltschs Analyse der modernen Kultur im Zeichen des Historismus bezogen. Der „Historisierung aller geistigen Gehalte und Traditionswerte" und der darin sichtbar werdenden „Krisis der europäischen Kultur" beabsichtigte er – durchaus in pessimistischer Wahrnehmung seiner Zeit[362] – eine umfassende Darstellung der Literaturen der Vormoderne gegenüberzustellen, um – wie vor ihm Troeltsch in seinem Historismus-Buch von 1922[363] – „Geschichte durch Geschichte" zu überwinden.[364] Das Buch ist dem Gedenken an Aby Warburg gewidmet, dessen Leitwort zitiert wird, um die Bedingungen des Übergangs vom Allgemeinen „zur konkreten Fülle der historischen Substanz" zu bezeichnen: „Es heißt, ins Detail gehen".[365] Die Details sind hier die Figuren der literarischen Rhetorik, von denen her das ‚Ganze' der lateinischen Literatur Europas von der Antike bis zur Frühen Neuzeit in den Blick kommen soll. Dabei bildet, nach einem Diktum des Philologen Hugo Schuchardt (von 1915), das Curtius als „Leitsatz" zitiert, die „paritätische Verbindung von Mikroskopie und Makroskopie" das „Ideal der wissenschaftlichen Arbeit".[366] Denn: „Spezialisierung und Ganzheitsbetrachtung"

---

[361] Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 2. Aufl. Bern 1954. Zu Curtius vgl. zuletzt Hoeges (wie Anm. 70).

[362] Der Pessimismus von Curtius ist deutlich. Es ist aber nicht gerechtfertigt, sein Werk deshalb umstandslos der „Abendland-Substanz-Literatur" zuzuordnen, wie das Hans Ulrich Gumbrecht, „Zeitlosigkeit, die durchscheint in der Zeit". Über E. R. Curtius' unhistorisches Verhältnis zur Geschichte, in: Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven, hg. v. Walter Berschin u. Arnold Rothe, Heidelberg 1989, S. 227–241, S. 238, tut. Denn das ist selbst eine unhistorische Wahrnehmung, die den Kontext der Genese des Buches und Curtius' Distanz zu den gleichgerichteten, dominanten Mittelalter-Wahrnehmungen der 1920er und 1930er Jahre ganz außer Acht läßt. Dazu Otto Gerhard Oexle, Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach, in: Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus, hg. v. Susanna Burghartz u. a., Sigmaringen 1992, S. 125–153, S. 142 f. u. 149 ff.

[363] S. oben Anm. 329.

[364] Curtius, Europäische Literatur (wie Anm. 361) S. 13 f.

[365] Ebd. S. 45.

[366] Ebd. S. 7.

müssen „sich kombinieren und durchdringen. Beide fordern sich gegenseitig und stehen in einem komplementären Verhältnis. Spezialismus ohne Universalismus ist blind. Universalismus ohne Spezialismus ist eine Seifenblase".[367]

Wie Curtius, so hat auch der Romanist Erich Auerbach in seinem (1942 bis 1945 im Exil geschriebenen) Buch ‚Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur' (1946) vom Detail, d.h. hier von einzelnen Text-Stücken aus, das Ganze, nämlich den literarischen ‚Realismus' der älteren Epochen der okzidentalen Geschichte im Gegensatz zum modernen Realismus, wie er sich in Frankreich seit Beginn des 19. Jahrhunderts ausformte, in den Blick genommen.[368] Auch für ihn bildete der Historismus den Ausgangspunkt der Fragestellung, wie Auerbach in seinem letzten, erst postum erschienenen Buch ‚Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter' (1958) erläutert hat.[369] Es ging ihm darum, das Charakteristikum der Moderne, nämlich den Historismus als den „historischen Relativismus oder Perspektivismus", für Auerbach zugleich die „kopernikanische Entdeckung der Geisteswissenschaften" (ihren Ursprung sah er in Giambattista Vicos ‚Scienza Nuova' begründet)[370] anzuerkennen und dabei im Überblick über die okzidentale Vormoderne, im Ermessen der kulturellen Distanz zu ihr und in der Erkenntnis der Wandlungsprozesse, die diese Distanz begründet haben, nun auch seinerseits ein umfassendes kulturelles Gedächtnis zu schaffen. Die Bedeutung des Partikulären, des scheinbar kontingenten und unbedeutenden Ereignisses oder Details, von dem aus dann in der Literatur der Moderne das ‚Ganze' erinnert wird, ein literarisches Verfahren, das sich auf die rasche Veränderbarkeit der Deutungen und Lebensformen in der Moderne bezieht und in dem sich die Autoren und ihre Leser gleichermaßen finden,[371] wird von Auerbach auch als die konstituierende Arbeitsweise des Historikers und Kulturwissenschaftlers übernommen. Auerbach erschien die Methode, sich „von einigen allmählich und absichtslos erarbeiteten Motiven leiten zu lassen ... ergiebig und durchführbar", – eben weil auch führende Autoren der literarischen Moderne in der „Ausschöpfung beliebiger alltäglicher Vorgänge binnen weniger Stunden und Tage" (statt der Darstellung von vollständigen Gesamtverläufen und großen Ereigniszusammenhängen) viel eher das „Wesentliche" erfaßten, weil sie im Einzelnen, im Detail, im Fragment eine „Ordnung und

---

[367] Ebd. S.10.

[368] Erich Auerbach, Mimesis (wie Anm.320).

[369] Erich Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, S.9ff. Ebenso bereits in: Mimesis (wie Anm.320) S.507ff.

[370] Auerbach, Literatursprache (wie Anm.369) S.12f.

[371] S. oben S.67f.

Deutung des Lebens" fanden, „die aus ihm selbst entsteht", die sich in den Personen jeweils selbst bildet.[372] Dies wird nun übertragen auf den Gang der europäischen Geistesentwicklung seit der Antike, also auf Themen, „die für uns von höchster Bedeutung sind, aber viel zu groß und zu vielfältig, um als Ganzes behandelbar zu sein"; deshalb sind sie „nur durch Reduktion auf spezialisierte Ansatzpunkte ... zur Anschauung zu bringen".[373] Das weit ausgreifende, bis zur ‚Odyssee' Homers zurückgehende kulturelle Gedächtnis, das der Literaturhistoriker Auerbach dabei schafft, weist also ausdrücklich auf die punktuellen Bedingungen seiner Entstehung zurück, auf die Moderne, in der es entstand: „Was dabei im besten Falle erzielt werden kann, ist eine Einsicht in die vielfältigen Beziehungen eines Geschehens, aus dem wir stammen und an dem wir teilnehmen; eine Feststellung des Ortes, an den wir gelangt sind, und allenfalls auch eine Ahnung der nächsten Möglichkeiten, die vor uns liegen; jedenfalls aber innerste Teilnahme an uns selbst, und eine Aktualisierung des Bewußtseins: ‚wir hier und jetzt', mit allem Reichtum und aller Beschränkung, die es enthält".[374]

Ähnliche Fragestellungen konstituieren das Oeuvre des Germanisten Friedrich Ohly, das den Denkformen der möglichen Transparenz des Seienden auf Spirituelles hin in Mittelalter und Früher Neuzeit gewidmet ist.[375] Auch hier rückte schließlich die Epochenschwelle um 1800 als die entscheidende epochale Differenzierung in den Blick: „Das typologische Denken ist schöpferisch wirksam bis in die Zeit Goethes"; das Mittelalter endet „erst bei Goethe".[376] Ebenso wie bei Erich Auerbach erweist sich auch in Ohlys Arbeiten das ‚typologische' oder ‚figurale' Denken[377] als „eine von der Patristik bis tief in die Neuzeit hinein wirkkräftige Art der Anschauung von der Geschichte", welche „Sinnbeziehungen zwischen Geschehnissen in alter und neuer Zeit" herzustellen vermag.[378] Gleichartiges leistete auch die zur Typologie in „Opposition" stehende Denkform der ‚Renaissance', in der

---

[372] Auerbach, Mimesis (wie Anm. 320) S. 509 f.

[373] Auerbach, Literatursprache (wie Anm. 369) S. 21.

[374] Ebd. S. 22.

[375] Friedrich Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977.

[376] Ebd. S. 335 f.

[377] Vgl. Auerbach, Mimesis (wie Anm. 320) S. 516: „Für (diese) Anschauung bedeutet ein auf Erden geschehener Vorgang, unbeschadet seiner konkreten Wirklichkeitskraft hier und jetzt, nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch einen anderen, den er vorankündigt oder bestätigend wiederholt". Dazu auch einzelne Arbeiten Auerbachs, die in seinen ‚Gesammelten Aufsätze zur romanischen Philologie' (Bern–München 1967) wiederabgedruckt sind.

[378] Friedrich Ohly, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Natur – Religion – Sprache – Universität. Universitätsvorträge 1982/83, Münster/Westf. 1983, S. 68–102. Die Zitate ebd. S. 68.

„eine sich nicht genügende Gegenwart durch das Hereinholen eines als größer erkannt Vergangenen an dessen Wiederbelebung sich erfrischen und erneuern" will.[379] Beide Formen des Geschichtsbewußtseins und der Geschichtsdeutung bestanden „bis zum Historismus" und fanden darin ihr Ende.[380]

Alle diese großen Oeuvres sind also Manifestationen einer historischen Kulturwissenschaft, in der sich das kulturelle Gedächtnis der Moderne ausdrückt. Und sie bieten nicht nur Inhalte dieses Gedächtnisses, sondern auch Reflexionen über dessen Form und Struktur. Die Aneignung solcher Manifestationen gelingt nicht immer,[381] bleibt aber eine Aufgabe,[382] an deren Gelingen die Geschichtswissenschaft wie überhaupt alle Kulturwissenschaften gemessen werden müssen.

---

[379] Ebd. S.93.

[380] Ebd.

[381] Die umfassende Darstellung des Musikwissenschaftlers Hans Heinrich Eggebrecht, Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München–Zürich 1991, hat sich zum Ziel gesetzt, „Rationalität" als das „herrschende Prinzip", als das „wesentliche Kennzeichen" der „abendländischen Musik", als das, was „ihre Geschichte bestimmt", darzustellen (S.37). Die bei diesem Stichwort der „Rationalität" eigentlich unabdingbare Erinnerung an das Oeuvre Max Webers tritt hier jedoch nicht ein. Der Name Webers wird auf den über 800 Seiten des Buches nirgendwo genannt. Das ist um so seltsamer, als doch Max Weber der Verfasser einer diachronisch umfassenden und zugleich kulturvergleichenden Untersuchung über die Geschichte der Musik ist. Es handelt sich um die sogenannte „Musiksoziologie" Webers (‚Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik', verfaßt vermutlich 1910/11, postum veröffentlicht 1921), die ebenfalls nicht erwähnt wird. Die Wiederentdeckung dieses Werkes und seines herausragenden Ranges für alle historischen Kulturwissenschaften ist erst 1992 erfolgt: Christoph Braun, Max Webers „Musiksoziologie" (wie Anm. 103).

[382] Sehr aufschlußreich sind dazu die Überlegungen von Johannes Weiss, Zur Einführung, in: Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung, hg. v. Dems., Frankfurt a.M. 1989, S.7–28, über das, was die deutschen Soziologen im Jahr 1964, beim Heidelberger Soziologentag aus Anlaß des 100. Geburtstags Webers, als ‚communis opinio' von seinem Oeuvre wußten, und wie sich dann in den 25 Jahren danach, bis 1989, das Werk Webers „als Konvergenzpunkt und als Inspirationsquelle bestimmter neuerer Entwicklungstendenzen und Umorientierungen in den Sozialwissenschaften" erwiesen hat (S.14).