

Peter Zeillinger

Zur politischen Bedeutung von Erinnerung Kulturgeschichte, Monotheismus und die Zukunft der Gesellschaft

Für Johann Baptist Metz

Vorbemerkung

Anlässlich regelmäßig wiederkehrender Diskussionen um die politische Dimension von Erinnerung versuchen die nachfolgenden Überlegungen die Grundlagen des Phänomens der Erinnerung und die kulturelle Entfaltung von Erinnerungen zu rekonstruieren und mit Blick auf eine gegenwärtige oder künftige Erinnerungspolitik zusammenzufassen.¹ Eine zentrale Rolle kommt dabei den biblischen – genauerhin: den *monotheistischen* – Traditionen zu, da mit ihnen kulturgeschichtlich erstmals und bis heute fast singular² eine bewusste Reflexion auf Erinnerung verbunden ist,

¹ Dieser Beitrag ist die stark erweiterte Fassung eines Vortrags bei der Tagung »Lessons not learned? Erfahrungsverarbeitung nach dem Ersten Weltkrieg«, das vom islamischen Friede-Institut für Dialog und dem Institut für Religion und Frieden des Österreichischen Militärordinariats am 11. November 2014 in Wien abgehalten wurde. Die Veranstaltung wurde anlässlich des 100. Jahrestages des Ausbruch des 1. Weltkriegs organisiert und die Aufgabenstellung für das Referat war, einige grundsätzliche Überlegungen zur religiösen und politischen Bedeutung von Erinnerung zu präsentieren. Der ursprüngliche Vortragstitel lautete daher „Lessons learned? Das biblische Verständnis von Erinnerung und Versöhnung und seine politischen Konsequenzen für die Gegenwart“.

² Die im Folgenden noch näher zu beschreibende grundlegende Bedeutung von Erinnerung in den monotheistischen Traditionen bedeutet hier weder, dass es außerhalb der Religion keine Reflexion auf Erinnerung gäbe, noch dass die institutionalisierte Religion diese Erinnerung stets begünstigt hat. Vielmehr soll die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass Erinnerung erst in den monotheistischen Traditionen *bewusst reflektiert* und zum *Movens* einer selbstkritischen Infragestellung gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhaltens geworden ist. Auch die

die – und dies wird der entscheidende Punkt sein – zugleich als Grundlage des kulturellen und politischen Zusammenlebens verstanden wird. Gegenüber anderen Formen kultureller Erinnerung, wie sie in allen Gesellschaften nachweisbar sind, kommt es in der Entstehung der monotheistischen Traditionen zu einer grundlegenden Veränderung der politischen Bedeutung von Erinnerung. Dieser Einfluss hat auch die spätere säkulare Geschichte des Abendlandes entscheidend mitgeprägt. Dies gilt auch noch dort, wo das Spezifische der monotheistischen Erinnerungskultur innerhalb der eigenen Tradition selbst immer wieder vergessen und verdrängt wurde, jedoch aufgrund der Struktur des »*monotheistischen*« Selbstverständnisses notwendigerweise immer wieder neu ins Bewusstsein tritt. Da es an dieser Stelle nicht um eine innerreligiöse oder eine theologische Erörterung gehen kann und soll, wird der Begriff des »Monotheismus«, der an späterer Stelle noch näher zu spezifizieren sein wird, hier in erster Linie als kulturelles und politisches Phänomen in Augenschein genommen, um damit

säkularisierten Formen von Erinnerung heute greifen – mehr oder minder bewusst – auf eben diese Traditions- und Erinnerungsstrukturen zurück. Die metaphysischen Traditionen der Philosophie und des politischen Denkens haben demgegenüber keinen vergleichbaren Rekurs auf Erinnerung als kritischer Selbstreflexion hervorgebracht. (Zur abnehmenden Bedeutung von Erinnerung in der frühen griechischen Kultur im Übergang zur Philosophie siehe Jean-Pierre VERNANT, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses* (1959), in: *Mythos und Denken bei den Griechen. Historisch-psychologische Studien*. Konstanz: Konstanz UP, 2016, 115-143.) Eine eindrucksvolle Studie der bereits früh erkennbaren politischen Unterwerfung von Erinnerung unter die Vorstellung einer kollektiven (Polis-)Ordnung in der athenischen Demokratie hat Christian Meier 1996 in seinem Vortrag „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie vorgelegt. Er knüpfte damit an die Debatten anlässlich des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz an. Meier zeichnete jedoch gerade das Gebot des *Nicht-Erinnerns* von „schlimmer Vergangenheit“ als eine Grundstruktur abendländischer politischer Tradition von der griechischen Antike über das Mittelalter und die Neuzeit bis in die Debatten um die deutsche Erinnerungskultur nach 1945 nach. (Darauf wird zurückzukommen sein.) Doch mit diesem Rekurs auf die im griechischen Denken grundgelegte Vorstellung des Politischen ist nicht die gesamte abendländische Tradition umschrieben. Kann hier gerade in der Frage des Umgangs mit »schlimmer Vergangenheit« die spezifische Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen einen politischen Beitrag leisten für einen *anderen* Blick auf die Erfordernisse eines globalen Zusammenlebens? – Der Vortrag von Christian Meier findet sich nun in überarbeiteter Form in dritter Auflage in: Christian MEIER, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, in: DERS., *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns* (München: Siedler, 32010), 7-126.

seine Vergleichbarkeit mit, aber auch seine Besonderheit gegenüber anderen politischen Entwürfen des Zusammenlebens zu ermöglichen. Um dabei die globale – über die innerreligiöse hinausgehende – Bedeutung der monotheistischen Erinnerungsstruktur³ verständlich werden zu lassen, bedarf es jedoch zunächst einer Reflexion auf die grundlegende Dimension von Erinnerung für das Menschsein selbst.

Erinnerung als Grundlage des Menschseins

Erinnerung ist kein nebensächliches Phänomen des Menschseins, sondern prägt seine Beziehung zur Welt von Grund auf.⁴ Der menschliche Zugang zur Welt ist nicht unmittelbar. Selbst die sinnliche Wahrnehmung, die der menschlichen Erfahrung zugrunde liegt, kann erst dann zum Ausgangspunkt einer individuellen oder kollektiven Entscheidung werden – im Unterschied zu einem instinktiven Handeln –, wenn man sich auf sie rückbeziehen und sie daher „erinnern“ kann. Erst die Möglichkeit dieser

³ Ich spreche hier bewusst von einer spezifischen *Struktur* von Erinnerung. Es werden daher im Folgenden auch nicht in erster Linie konkrete Erinnerungs-*inhalte* im Zentrum stehen, sondern es wird zu zeigen versucht inwiefern sich der monotheistische Erinnerungsbegriff von dem der mythischen Traditionen und ihrer Weiterentwicklung in der frühgriechischen Kultur und der philosophisch-metaphysischen Tradition grundlegend unterscheidet. Vgl. zur griechischen Tradition von Erinnerung und *anamnesis* die Ausführungen in Vernant, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses*, aaO. [Anm. 2].

⁴ „Kultur ist Gedächtnis.“ (Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, 239-247, hier: 239.) – Die Unterscheidung zwischen „Erinnerung“ als Vollzug und Aktuierung eines Gedächtnisinhalts und einem (speicherartigen) „Gedächtnis“, das im kulturellen und politischen Bereich stets bereits eine exteriorisierte Gestalt angenommen hat und – wie Elena Esposito gegenüber Assmann hervorhebt – auch die Seite des Vergessenen (in Form des Verdrängten und Unbewussten) umfasst, steht bei den folgenden Erörterungen nicht im Zentrum. (Zu Espositos Kritik vgl. Elena ESPOSITO, *Eine Erinnerung an das Vergessen*, in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, 248f.) Es soll vielmehr um jene „Erinnerung“ gehen, die auch das Wissen um das Vergessen umfasst, also um jenes Erinnern, das – mit Rückgriff auf unterschiedliche Formen des Gedächtnisses – auch dort noch das Vergessen dem Vergessen zu entreißen sucht, wo sich konkrete Inhalte dem Gedächtnis entziehen. In eben diesem Sinn umfasst das kulturelle Gedächtnis auch das Vergessene durch Praktiken des Umgangs mit dem, was sich inhaltlicher Erinnerung und begrifflicher Darstellung entzieht.

Re-flexion, dieses Rückbezugs macht das Spezifische des Menschseins aus. Diese Fähigkeit zu erinnern ist dabei nicht denkbar ohne die Anerkennung einer Kluft, die den Erinnernden vom Erinnerten trennt. Diese Kluft kann nicht überwunden, nicht aufgelöst werden. Erinnerung markiert vielmehr den produktiven Umgang mit dieser Trennung. Sie wird so zu einer Form der »Überwindung« dieser Kluft.⁵ Dennoch bleibt mit dem Rückgriff auf Erinnerung stets das Eingeständnis einer Nicht-Unmittelbarkeit verbunden. Erinnerung ist also immer auch Ausdruck eines – zumindest impliziten – Wissens um die Unvollständigkeit von Wahrnehmung und Erfahrung, die bereits ihrerseits jeweils von einer Nicht-Unmittelbarkeit zeugen. Überall dort, wo von unmittelbarer Erfahrung oder Erkenntnis gesprochen werden könnte, wäre Erinnerung sinnlos. Da eine solche Unmittelbarkeit jedoch immer schon *fehlt*, bedarf es einer Fähigkeit und einer entsprechenden Anstrengung, das Abgeschnittensein von einem unmittelbaren Wissen mit Hilfe einer »Prothese«⁶ zu überwinden. Die Geschichte der Menschwerdung (Anthropogenese) zeigt, dass die Fähigkeit zur aktiven Erinnerung keineswegs etwas Nachträgliches in dieser Entwicklung darstellt oder einen zu bedauernden Mangel des Menschseins bezeichnet. Im Gegenteil prägt und ermöglicht das Entstehen

⁵ Die Betonung dieser Kluft ist wichtig, um die Unmöglichkeit eines »Abbildungsverhältnisses« zwischen der Erinnerungsgestalt und dem darin Erinnerten zu unterstreichen. Es handelt sich eher um ein Verhältnis der Repräsentation, deren unmittelbarer »Wahrheitsgehalt« letztendlich stets offen bleiben muss. Albert Koschorke spricht in seiner Erzähltheorie (Albrecht KOSCHORKE, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. Frankfurt/M.: Fischer, 2012) in einem vergleichbaren Kontext von einem »ontologischen Mangel« (ebd. 12) bzw. einer »ontologischen Indifferenz« (ebd. 17). Wie das Erzählen (und der Mythos) verfügt auch die Erinnerung „über kein hinreichend intrinsisches Wahrheitszeichen“ (ebd. 11). Und dennoch sind Erzählungen, Mythen und Erinnerungen keineswegs beliebig, sondern Formen, um mit diesem Mangel produktiv umzugehen. Sie stellen keinen Widerspruch und auch keine Negation des Bezugs auf Welt dar, sondern *repräsentieren* vielmehr eine Art »Deutung« dieses Bezugs.

⁶ Zum Begriff der Prothese im Zusammenhang mit der Entstehung von Erinnerung und Gedächtnis in der frühen Entwicklung des Menschen vgl. Bernard STIEGLER, *Technik und Zeit. 1. Der Fehler des Epimetheus* (Zürich-Berlin: diaphanes, 2009 [fr. 1994]), 73. 196. 203f. 229f.

von *exteriorisierten* Formen von Gedächtnis erst den Übergang zum »Menschsein«. Der *prothetische* Charakter solcher Gedächtnisformen, wie auch die damit verbundenen Fähigkeiten des Erinnerns, des vorausschauenden Planens (Antizipation)⁷, der bewussten Entscheidung und nicht zuletzt des reflektierenden Denkens markieren den Übergang von der biologischen und zoologischen Entwicklung zur kulturellen Entfaltung des Menschseins. Der Paläoanthropologe André Leroi-Gourhan hat diesen Übergang in seinem außergewöhnlichen Werk *Hand und Wort*⁸ nachgezeichnet. Im Anschluss an eine erste, sehr frühe Rezeption dieser Darstellung durch Jacques Derrida bereits in den 1960er-Jahren⁹ hat der französische Philosoph Bernard Stiegler nun eine ausführliche philosophische Interpretation der Grundlagen und Konsequenzen dieser Gleichurprünglichkeit von prothetischem Gedächtnis und dem Beginn der Rede vom »Menschen« entfaltet und damit eine Grundlage geschaffen für eine gleichermaßen empirisch belegte wie philosophisch reflektierte Diskussion des Phänomens der Erinnerung.¹⁰ Das Gedächtnis erweist sich dabei überall dort als »prothetisch«, wo es gegenüber den biologischen Bedingungen der Wahrnehmung und Erfahrung des Einzelwesens ausgelagert (exteriorisiert) ist und damit durch andere abrufbar (erinnerbar) wird. Kulturelles Wissen, individuelle wie kollektive Erfahrung, finden sich auf diese Weise eingeschrieben in technische, das heißt in nicht-natürliche Objekte (wie z.B. Werkzeuge, die von ihrer Herstellung und Verwendung ein »lesbares« Zeugnis geben), aber auch in rituelle Praktiken, verbale Repräsentationen und schließlich

⁷ Vgl. dazu Stiegler, *Technik und Zeit 1*, aaO. [Anm. 6], 201-206 (Kap. „Technisches Bewusstsein und Antizipation“).

⁸ André LEROI-GOURHAN, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21995 [fr. 1964+65]).

⁹ Jacques DERRIDA, *Grammatologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 61996 [fr. 1967]), bes. 148-153.

¹⁰ Stiegler, *Technik und Zeit 1*, aaO. [Anm. 6]. – Eine Zusammenfassung dieses Ansatzes bietet der Interview-Band Bernard STIEGLER, *Denken bis an die Grenzen der Maschine* (Hg. v. Erich HÖRL; Zürich-Berlin: diaphanes, 2009 [fr. 2004]).

mythische Erzählungen, die aufgrund dieser Exteriorität (Technizität) erstmals auch generationenübergreifend *vermittelt* werden können. Ohne diese Exteriorisierung (Speicherung) bliebe das Wissen aus Wahrnehmung und Erfahrung auf die Lebenszeit des Individuums und den Kontakt¹¹ mit ihm beschränkt. Erst die überindividuelle *Tradierung*, deren vermittelter Gehalt nachträglich »gelesen« (wieder-geholt) und damit *erinnert* werden kann – ohne unmittelbaren räumlichen oder zeitlichen Bezug zu seiner Einschreibung oder zum Subjekt dieser Einschreibung –, ermöglicht die Entfaltung menschlicher Kultur. Ohne die spezifische Form *vermittelter* Erinnerung ist das Spezifische des Menschlichen nicht zu denken. Bernard Stiegler bezeichnet diese Erinnerungsstruktur in Weiterführung des Erinnerungsverständnisses von Edmund Husserl daher als *tertiäre Retention*, *drittes Gedächtnis* – neben der primären Erinnerung unmittelbarer individueller Erfahrung und der Wieder-Erinnerung dieser Erfahrung in zeitlichem Abstand durch dasselbe Individuum. Erst das *tertiäre, exteriorisierte* und zwischen Individuen *vermittelbare* Gedächtnis öffnet den Blick für jene Formen von Erinnerung, die seit einigen Jahrzehnten unter dem Titel »kollektives Gedächtnis« (Maurice Halbwachs) und »kulturelles Gedächtnis« (Aleida und Jan Assmann)¹² verhandelt werden.¹³

¹¹ Mit »Kontakt« ist hier zunächst noch nicht eine verbale Kommunikation gemeint (die ja bereits eine medialisierte Vermittlung in Form eines gemeinsam geteilten Sprachcodes voraussetzt), sondern die unmittelbare Begegnung von Individuen und die Wahrnehmung und Erfahrung, die sie in und aus diesem »Kontakt« für sich selbst machen. Auch darin findet eine Wissensvermittlung statt, die aber nicht im genannten Sinn auf einer *technologischen* Medialisierung beruht und daher nicht überindividuell kommuniziert werden kann, sondern nur in direkter Kontaktnahme für die betroffenen Individuen Bedeutung erlangt.

¹² Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 2007 [1992]). Differenzierter und gebündelter in: Jan ASSMANN, Was ist das »kulturelle Gedächtnis«, in: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: Beck, 2000), 11-44. – Zur Debatte des Verständnisses von kulturellem Gedächtnis vgl. das Themenheft in: *Erwägen Wissen Ethik*, 13. Jg. (2002) H. 2, das auch zwei zusammenfassende Beiträge von Aleida Assmann („Vier Formen des Gedächtnisses“, 183-190) und Jan Assmann („Das kulturelle Gedächtnis“, 239-247) enthält.

¹³ Eine Einführung zur jüngeren Gedächtnisdebatte und ihren zahlreichen Differenzierungen gibt Astrid ERLI, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung* (Stuttgart-Wei-

Von der stabilisierenden Funktion zur Gefährlichkeit von Erinnerung

Der kurze Rekurs auf die Entwicklungsgeschichte des Menschseins hat den unhintergehbaren Ausgangspunkt sichtbar werden lassen, der jeder Erörterung von Erinnerung zugrunde liegt: Aufgrund seines nicht-unmittelbaren Bezugs zur Welt ist der Mensch für die Ermöglichung und Aufrechterhaltung überindividueller, sozialer und kultureller Bindungen auf verschiedene Formen des Gedächtnisses wie auch auf entsprechende Praktiken des Erinnerns angewiesen. Durch medial vermittelte Erinnerung wird ein kulturelles Wissen abrufbar, das über Generationen in Techniken des Überlebens (Ackerbau, Viehzucht, Handwerk), in gemeinschaftsstabilisierenden Ritualen (z.B. der Zugehörigkeit oder der Konfliktlösung) und in gemeinsamen, generationenübergreifenden Überzeugungen (sprachlich vermittelte Weltvorstellungen, Gründungserzählungen, Mythen) angesammelt wurde. In diesem Sinne haben Gedächtnis und Erinnerung eine stabilisierende Funktion für das menschliche Zusammenleben. Dies erklärt auch die zentrale Bedeutung mythischer Überlieferungen in vorschriftlichen, primär oralen Kulturen.¹⁴ In ihnen findet sich auf narrative Weise der unhinterfragte, von allen Gliedern der Gemeinschaft

mar: Metzler, 2005).

¹⁴ Als »primär oral« werden jene vorschriftlichen Kulturen bezeichnet, bei denen die generationenübergreifende Vermittlung von sprachlichen Inhalten, Weltbildern, Mythen, sowie politischen, rechtlichen und religiösen Überzeugungen auf die mündliche, rituelle oder technische Tradierung beschränkt ist und noch keine Formen »schriftlicher« Speicherung bekannt sind. Für die Gewährleistung der Stabilität dieser Traditionen haben sich spezifische Gattungen und Strukturen der Formulierung, formelhafte Wendungen und ritualisierte Vortragsweisen herausgebildet, die nicht nur die Memorierung erleichtern, sondern durch ihre Wiederholung und Wiedererkennbarkeit auch das Vertrauen in den Inhalt der Überlieferungen stützen. Siehe dazu Eric A. HAVELOCK, Allgemeine Theorie der primären Oralität, in: Ders., *Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie* (Berlin: Wagenbach, 2007 [amer. 1986]), 61-99; Jack GOODY / Ian WATT, Konsequenzen der Literalität (1963), in: Jack GOODY (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981), 45-104, bes. 46-55 (Kap. „Die kulturelle Tradition in nicht-literalen Gesellschaften“). Einen kenntnisreichen Überblick gibt Thomas VESTING, *Die Medien des Rechts: Sprache* (Weilerswist: Velbrück, 2011), bes. §3 „Zur Oralität oraler Kulturen“ (81-118).

geteilte Kern des kulturellen Zusammenlebens ausgedrückt. Ein Widerstand gegen diese tradierte Überzeugung ist in einer vor-schriftlichen Kultur nicht oder nur in einem sehr eingeschränkten Maße möglich. Der- oder diejenige, die sich gegen die Tradition stellte, könnte für dieses Verhalten keine Plausibilität beanspruchen, da eine solche erneut nur über eine tradierte Erinnerung und daher ein bereits bestehendes Wissen vermittelt werden könnte. Der Widerstand ist allerdings nicht deshalb erschwert, weil das tradierte Wissen als solches »wahr« wäre oder eine besondere Autorität besäße, sondern weil sich der Widerstand gegen den *Konsens* der Gemeinschaft richten und diese dadurch stabilisieren würde.¹⁵ Andererseits bleibt das Gedächtnis vor-schriftlicher Kulturen gerade durch seine Eigenart als Repräsentation gemeinsam geteilter Überzeugungen flexibel und anpassungsfähig an neue Verhältnisse. Solche Veränderungen, wie sie in verschiedenen Versionen mythischer Überlieferungen zum Ausdruck kommen, stellen jedoch keinen bewussten oder widerständigen Akt, sondern einen letztlich für die Aufrechterhaltung der Kontinuität selbst »notwendig gewordenen« Vorgang dar. Mit der allmählichen Etablierung einer ausdrücklichen Schriftkultur gerät die Stabilität der primär oralen Gedächtnis- und Erinnerungsstruktur unter Druck.¹⁶ Mit den Möglichkeiten der schriftlichen Aufzeichnung und der damit vom Konsens der Beteiligten unabhängigen Dokumentation und Archivierung von Wissen verändern sich auch die Möglichkeiten und Herausforderungen des Zusammenlebens und bringen eigenständige Formen politischer und juridischer Ordnung hervor. Es mag hier offen bleiben,

¹⁵ Zur Bedeutung des Konsens als grundlegender Autorität für die soziale Ordnung vgl. Uwe WESEL, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umriss einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Ackerbauern und Hirten* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985), 21. 67. u.ö. – Zur gemeinschaftsstiftenden »Wahrheit« des Mythos vgl. Paul VEYNE, *Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstitutive Einbildungskraft* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987 [fr. 1983]), bes. 35. 40ff.

¹⁶ Vgl. auch dazu nochmals die in Anm. 2 angeführten Ausführungen von Jean-Pierre Vernant, *Mythische Aspekte des Gedächtnisses* (aaO.), der die Wandlung des Erinnerungsverständnisses in der griechischen Kultur beschreibt.

ob die Etablierung einer Schriftkultur Grund oder Ausdruck solcher Veränderung ist. Im Alten Griechenland wird diese Entwicklung jedoch in vielerlei Hinsicht zu einem entscheidenden Ausgangspunkt der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte.¹⁷ Insbesondere die Entstehung der griechischen Philosophie und die Neugestaltung der politischen Ordnung im Modell der griechischen Polis sind ohne die Entwicklung der Schrift nicht denkbar.

Vor dem Hintergrund dieser politischen und gesellschaftlichen Neuordnung wurde erstmals auch das Phänomen der Erinnerung ausdrücklich reflektiert. Im Zentrum dieser Reflexion stand jedoch nicht die anthropologische Grundbedeutung des Phäno-

¹⁷ Es ist auffällig, dass die Erfindung der Schrift im Alten Orient, die ihren Ursprung bereits im 4. Jahrtausend v. Chr. hat, in den dortigen Hochkulturen – trotz ihrer enormen Bedeutung für deren Entwicklung – nicht zu einer vergleichbaren Veränderung des mythischen Denkens und seiner Erinnerungsstruktur geführt hat wie im Alten Griechenland und (wie noch zu zeigen sein wird) im Alten Israel. Ein entscheidender Hinweis für diesen Unterschied dürfte der Umstand sein, dass die Schrift im Alten Orient bis etwa 1300 v. Chr. vornehmlich eine Aufzeichnungsfunktion innehatte und daher – über die von den Herrschern und ihren Schreibern streng geregelte dokumentarische Bedeutung hinaus – keine Autorität besaß. Den Aufzeichnungen selbst wurde also zunächst keine spezifische Autorität zugestanden. Karel van der Toorn, Professor für antike Religionen, Altorientalist und Alttestamentler, hat dies am Beispiel von Schreibern verdeutlicht, die Ende des 2. Jtsd. v. Chr. erstmals eigenständige Texte formulierten und die fehlende »Autorität« durch den Hinweis auf eine göttliche Eingebung nachtragen mussten. Man kann dies als kulturgeschichtliche Einführung des Motivs der »Offenbarung« verstehen. Doch unterscheidet sich diese von ihren späteren Ausgestaltungen in den monotheistischen Traditionen noch dadurch, dass auch die altorientalischen Schreiber des ausgehenden 2. Jahrtausends nur das formulieren konnten, was dem allgemeinen Konsens nicht widersprach. Damit verblieb dieses Offenbarungsverständnis noch innerhalb des tradierten mythischen Weltbildes. – Siehe dazu Karel van der TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2007), bes. Kap. 8 »Inventing Revelation« (205-232), das als Grund für das bewusste Einsetzen des Offenbarungsmotivs ein Legitimationsproblem der Schreiber herausarbeitet (217ff): Ab dem 13. Jh. v. Chr. lösen schriftliche Dokumente die mündliche Überlieferung als primäre Quelle von Autorität ab. Insbesondere neu verfasste Texte sind damit nicht mehr durch eine bereits bestehende lange Tradition legitimiert. Ihre Autorität lässt sich nur begründen, wenn sie sich plausibel auf eine von der Gemeinschaft geteilte Instanz – wie eben eine göttliche Eingebung – zurückbeziehen lassen. Mit dieser bewussten Einführung des Offenbarungsmotivs, werden schriftliche Texte nun erstmals zur primären Quelle kultureller Identität. Sie werden nicht mehr als bloße Aufzeichnung von alten Traditionen verstanden, sondern müssen darauf hin „gelesen“ werden, was in ihnen zum Ausdruck kommt. Damit wird zugleich implizit die Notwendigkeit eines exegetischen Umgangs mit Texten begründet.

mens Erinnerung, sondern ihre politische Funktion angesichts der Erinnerung von »schlimmer Vergangenheit« (Christian Meier). Damit wurde eine Diskussion eröffnet, die noch heute von politischer Brisanz ist für die gesellschaftliche Verarbeitung von Konflikten und die Herausforderungen, die sich daraus für den Zusammenhalt von Gemeinschaften und das Verständnis ihrer Identität ergeben. Die bisherigen Überlegungen haben hervorgehoben, inwiefern in der kulturellen Entwicklung des Menschseins Erinnerung und Gedächtnis nicht nur eine unhintergehbare Grundlage und einen Ausgangspunkt dieser Entwicklung darstellten, sondern zugleich eine zentrale gemeinschaftsstiftende und gemeinschaftsstabilisierende Funktion besaßen. Eben diese Funktion wurde nun aber in Griechenland im Zuge der Entwicklung eines auf Vernunft begründeten politischen Entwurfs wie dem der athenischen Demokratie in Frage gestellt. Erinnerung stellte sich plötzlich (auch) als mögliches Hindernis für die Etablierung und Sicherung des politischen Zusammenhalts dar.

Diese kritische Haltung gegenüber dem Gedächtnis der Vergangenheit zeigt sich gleich mehrfach in politischen Beschlüssen von griechischen *Poleis* aus dem letzten Viertel des 5. Jh. v. Chr., die ein Erinnerungsverbot beinhalten. Als Inhalt der zu vermeidenden Erinnerungen wurden dabei durchwegs »schlimme Erfahrungen« angeführt. Die entsprechende griechische Formulierung, *memesikakein*, „nicht Schlimmes erinnern“ (gleichbedeutend mit dem später gebräuchlichen Begriff *amnesia*, „Nicht-Erinnerung“), wie auch der politische Kontext ihres Auftauchens machen deutlich, dass das Verbot als eine Vorbeugemaßnahme gegen mögliche Vergeltungsmaßnahmen angesichts geschehenen Unrechts verstanden wurde. Die Vermeidung der Erinnerung von Vergangenheit sollte – im politischen Bereich – ein künftiges Zusammenleben von Konfliktparteien trotz erlittener „schlimmer Erfahrung“ ermöglichen.¹⁸ Das bekannteste und in der abendländischen Geschichte mehrfach aufgegriffene Beispiel für ein solches

¹⁸ Vgl. zum gesamten Thema: Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], hier: 15-18.

Erinnerungsverbot ist die Forderung und Einführung eines jährlich abzulegenden Amnestie-Eids in Athen im Anschluss an den Sieg der Demokraten über die »Dreißig Tyrannen«, die nach der militärischen Niederlage im Peloponnesischen Krieg (404), die Herrschaft in Athen an sich gerissen und die Stadt acht Monate lang grausam regiert hatten.¹⁹ In der Zeit der Unrechtsherrschaft waren nicht nur alle demokratischen Institutionen abgeschafft, sondern mittels eines Spitzel- und Denunziationssystems auch alle Sympathisanten der Demokratie verfolgt und ermordet worden.²⁰ Nach der siegreichen Rückkehr der Demokraten mussten daher die »Leute der Stadt«, die vor den Ausschreitungen der Tyrannen ihre Augen verschlossen hatten, die Rache der Sieger fürchten. Vor diesem Hintergrund wurde für als Grundlage für das künftige Zusammenleben des überlebenden *démos* der Stadt mit den siegreich aus dem Exil zurückgekehrten Demokraten im Namen der *démokratía* von allen gemeinsam der Eid abverlangt, nicht nur das »Schlimme« der Zeit der Dreißig Tyrannen nicht mehr öffentlich zu erinnern (um keine Rachegefühle heraufzubeschwören), sondern auch keine Anklagen zu erheben oder juristische Verfahren gegen das während der Herrschaft verübte Unrecht anzustrengen – außer gegen die Dreißig Tyrannen selbst.²¹

¹⁹ „Nach der militärischen Niederlage im Peloponnesischen Krieg (404 v.Chr.) hatte ein kleiner Kreis von »dreißig Tyrannen«, gestützt auf den spartanischen, den feindlichen Feldherrn, die Herrschaft in Athen an sich gerissen und eine große Zahl von Bürgern sowie reichen, in Athen ansässigen Nichtbürgern ermordet; in den Quellen heißt es, es seien 2500 insgesamt, darunter 1500 Bürger gewesen; bei damals etwa 30.000 Bürgern also fünf Prozent. Es sind, selbst wenn sie etwas übertrieben sind, vergleichsweise riesige Zahlen. In der Phase [des Terrors] in Paris 1793/94 hat sich die Zahl der Hinrichtungen auf ungefähr 2600 belaufen. | Die Opfer waren vornehmlich Männer, die in der Demokratie eine Rolle gespielt hatten [...]“ (Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], 19f.)

²⁰ „Mit perfidem Geschick haben die Dreißig darauf geachtet, möglichst viele der Athener, die in der Stadt geblieben waren, als Handlanger an ihren Untaten zu beteiligen. Wer angezeigt worden war, konnte unter der Bedingung begnadigt werden, daß er andere anzeigte. Aber auch für die Vorladungen zog man gerne irgendwelche Bürger heran, um sie zu Spießgesellen zumachen. Die politischen Bürgerrechte selbst waren auf 3000 Männer, also ein Zehntel der athenischen Bürgerschaft beschränkt worden.“ (ebd. 20)

²¹ „Die Versöhnung geschah aufgrund eines Vertrags, der unter anderem die Rückkehr der Demokraten in die Stadt vorsah. Er gestattete Anklagen gegen diejenigen, die mit eigener Hand jeman-|den getötet oder verletzt hatten. Abgesehen davon aber sei es »keinem der Rück-

Dies ging so weit, dass der erste aus dem Exil heimgekehrte Demokrat, der einen Prozess anstrengen wollte, verhaftet und ohne Urteil hingerichtet wurde.²² Die entscheidende Motivation für das Erinnerungsverbot lag in der Gewährleistung der Kontinuität der *Polis* sowie in einer von der Vergangenheit unberührten Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der athenischen Demokratie. Die demokratischen Sieger sollten also *im Namen der Demokratie* auf die Privilegien des Sieges und die Vergeltung der „schlimmen Erfahrung“ verzichten. Die *Polis* selbst stellte demnach das höchste Gut der so verstandenen *démokratía* dar. Ihr wurde, wo es politisch notwendig schien, auch die Ahndung von Unrecht unterworfen.²³ Das Gelingen dieser Art von Befriedung führte schließlich nicht nur zur Einrichtung eines Kults für die *démokratía*, sondern zu einer bereits in der Antike erkennbaren Hochschätzung und Vorbildwirkung des athenischen *démos* und der athenischen Demokratie, die bis heute andauert. Heißt dies aber, dass Erinnerung – trotz ihrer ursprünglichen gemeinschafts-

kehrer gestattet, gegen keinen das Schlimme zu erinnern außer gegen die Dreißig selbst« und wenige andere Amtsträger. So heißt es in der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift »Athenaíon Politicia« (39,6).“ (ebd. 20f) – Eine ausführliche Darstellung des Ablaufs und der dahinterstehenden Problematik des Selbstverständnisses der griechischen Polis gibt Nicole LORAUX, *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens* (New York: Zone Books, 2006 [fr. 1997]). – Eine auf das Verhältnis von Erinnern und Vergessen fokussierte Zusammenfassung findet sich in Nicole LORAUX, Das Vergessen in der Erinnerung der athenischen Demokratie, in: Gary SMITH / Hinderk M. EMRICH (Hg.), *Vom Nutzen des Vergessens* (Berlin: Akademie, 1996), 79-104. – Vgl. dazu auch die Erörterungen zur Darstellung von Christian Meier in Aleida ASSMANN, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur?* (Wiener Vorlesungen im Rathaus 161; Wien: Picus, 2012), bes. 22ff; sowie in Aleida ASSMANN, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention* (München: Beck, 2013), bes. 182ff.

²² Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 82 Anm. 4.

²³ Dieses Prinzip sollte für das politische Denken des Abendlands beispielhaft werden: „Die Scheidung zwischen wenigen Schuldigen und dem Gros [der Mit-täter und Mit-läufer; Anm. PZ] sollte auch im Folgenden [also in der weiteren Geschichte des Abendlandes, auf das sich Meier beschränkt; Anm. PZ] immer wieder wesentliche Voraussetzung für Nicht-Erinnern und Amnestie sein. Die Hauptschuldigen dürfen nicht ungestraft bleiben. Sie sind gefährlich. Irgendwohin muß sich auch der Zorn ausleben, irgendwo der Gerechtigkeit, zumeist: der Rache ihr Recht werden. Das Gros dagegen (das dadurch zugleich eine Art Alibi erhält, einen Ausweg in Richtung Distanzierung) muß um des Friedens willen verschont bleiben. So wird ein Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Frieden möglich.“ (Meier, Erinnern – Verdrängen – Vergessen, aaO. [Anm. 2], 21.)

stiftenden und -stabilisierenden Funktion – für die rationale Grundlegung von sozialem Zusammenhalt und politischem Handeln ungeeignet geworden war?² Muss Erinnerung demnach im politischen Denken des Abendlandes seit seinen griechischen Ursprüngen wie eine Art irrationales Überbleibsel vorrationaler Entwicklungsstufen behandelt und jeweils daraufhin befragt werden, ob sie den geltenden politischen Entwürfen zu entsprechen vermag oder aber von ihnen zurückgedrängt werden muss? Die Ausführungen Christian Meiers in *Erinnern – Verdrängen – Vergessen* legen diesen Schluss nahe, wenn er seinen Vortrag, der ausdrücklich an die Debatten anlässlich des 50. Jahrestags der Befreiung von Auschwitz anknüpfte, mit den Worten beschließt:

„Die uralte Erfahrung, wonach man nach solchen Ereignissen besser vergißt und verdrängt als tätige Erinnerung walten zu lassen, ist noch keineswegs überholt. Und es ist mitnichten ausgemacht, daß tätige Erinnerung Wiederholung ausschließt.“²⁴

Nicole Loraux ringt der Episode des athenischen Erinnerungsverbots allerdings noch eine ganz andere Überlegung ab, die es erlaubt, die negative Form des Verbots selbst noch einmal unter dem Aspekt der Erinnerung in den Blick zu nehmen.

„Obwohl es ausgezeichnete Gründe für die Wut [*der Zurückkehrenden; Anm. PZ*] gibt, verboten die Athener ge-

²⁴ Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO. [Anm. 2], 97. – Im Nachwort zur dritten Auflage (2010) heißt es schließlich noch „angesichts verschiedentlich aufgetretener Mißverständnisse“: „Es sollte keineswegs grundsätzlich für Vergessen plädiert, vielmehr gezeigt werden, wie man es früher nach Krieg, Bürgerkrieg, Revolution und Sturz von Diktaturen mit öffentlichem Erinnern und Vergessen gehalten hat: Man wollte vergessen, damit die verschiedenen Seiten wieder miteinander auskamen. Vergessen wollten natürlich vor allem auch die Verursacher von Genoziden. [...] Es scheint mir gut, den gängigen Glauben an die Notwendigkeit des Erinnerns – und manche ihm sekundierenden Behauptungen ohnehin – in Frage zu ziehen; nicht generell, wie gesagt, aber doch für viele Fälle. Erinnerung ist nicht unbedingt heilsam und hilfreich, Vergessen nicht unbedingt verwerflich. Und jedenfalls sollten Nachgeborene nicht verkennen, welche Rolle die Zeit für die Beteiligten beim Umgang mit schlimmer Vergangenheit spielt.“ (ebd. 159f)

*rade wegen ihrer Erinnerung an die Vergangenheit jedem seine Erinnerung.*²⁵

In dem Argument, dass „nur die Erinnerung das Vergessen verordnen kann“, das auf eine Rede des Rhetors Lysias zurückgreift, der damit eigentlich das Gebot zu vergessen verständlich machen will²⁶, erkennt Loraux implizit eine „Wirkung des Verbots des Erinnerns in bezug auf die Definition des Erinnerns selbst“²⁷. Diese Wirkung besteht darin, mit Lysias den Erinnerungsakt nicht allein auf das Geschehene selbst zu beziehen. Loraux schließt daher ihre Ausführungen mit dem Wunsch, „daß eine analoge Erinnerung in jeder Kollektivität die für vergangen gehaltenen »Unglücksfälle« nutzen möge, um an die Zukunft zu denken“²⁸. De facto läuft allerdings auch diese Lesart des athenischen Erinnerungsverbots auf denselben Verzicht des Auskostens des Sieges wie auch der Vergeltung vergangenen Unrechts hinaus. Der Unterschied zur Deutung Christian Meiers, die zugleich die abendländische Rezeptionsgeschichte der Episode widerspiegelt, liegt allerdings im *Status* der Erinnerung: Das Erinnern soll nicht prinzipiell durch ein Vergessen ersetzt bzw. verdrängt und dadurch ein Zusammenleben ermöglicht werden, sondern eine Erinnerung, die sich nicht bloß an den geschehenen Taten orientiert, sondern auch die *gemeinschaftszerstörende Erfahrung* selbst bedenkt, führt dazu, einerseits die Sinnhaftigkeit der Wirkung von Vergeltung in Frage zu stellen und andererseits das politische Ziel des Zusammenlebens nicht aus den Augen zu verlieren. Wird Vergeltung den Zusammenhalt der Gemeinschaft nicht weiter belasten? Andererseits: Blicke im Vergessen das Unrecht nicht neuerlich ohne Sanktion? Fast scheint es, als ob an dieser Stelle – zumindest in der Lesart von Loraux – so etwas wie eine Erörterung des Sinns von Vergebung anklingen würde. So weit wird

²⁵ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 101. (Hervorhebung PZ)

²⁶ Zum Kontext dieser Rede siehe Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 100-103.

²⁷ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 102.

²⁸ Loraux, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 104.

man allerdings die griechische Episode sicherlich nicht interpretieren dürfen. Dennoch scheint hier ein Verständnis von Erinnerung angedeutet zu sein, dass sich gegenüber dem Vergessensgebot durchaus zu behaupten vermag ohne dessen politisches Anliegen preiszugeben. Das Verbot der Erinnerung selbst bleibt jedenfalls selbstwidersprüchlich, denn der Imperativ „Es wird geboten zu vergessen“ ist, wie Loraux zurecht betont²⁹, letztlich gar nicht lebbar.

Eine zeitgenössische Auseinandersetzung um die politische Funktion von Erinnerung stellte in den 1990er-Jahren die Wiederherstellung einer „nationalen Versöhnung“ in Südafrika nach der Überwindung der Apartheid (1994) dar. In einer mit der athenischen Episode durchaus vergleichbaren Situation wurde hier allerdings die Etablierung sozialer und politischer „Einheit“ nicht mittels eines Gebotes zu vergessen angestrebt, sondern im Gegenteil durch ein öffentliches Erinnern und Bekennen von Unrecht und Schuld im Angesicht der Opfer. Es war die Aufgabe der politisch initiierten *Truth and Reconciliation Commission*, die unter dem Vorsitz des schwarzen anglikanischen Erzbischofs Desmond Tutu von 1996-1998 tagte, diesen Prozess zu organisieren, zu begleiten und zu dokumentieren. Ähnlich wie in den Überlegungen von Loraux und im Unterschied zu der von Christian Meier geteilten Befürchtungen in Athen wurden dabei die öffentlich formulierten Erinnerungen – der Täter wie auch der Opfer bzw. der Überlebenden – nicht zur Grundlage von Vergeltung und Rache gemacht, sondern vielmehr zur Bedingung für den Verzicht darauf.³⁰ Das Ziel der Wiederherstellung politischen Zusammenhalts und eines künftigen friedlichen Zusammenlebens angesichts von „schlimmen Erfahrungen“ wurde hier also gerade über den ausdrücklichen *Vollzug von Erinnerung* und der damit

²⁹ LORAUX, Vergessen in der Erinnerung, aaO. [Anm. 21], 100.

³⁰ Eine Nachzeichnung und kritische Reflexion dieses Versöhnungsprozesses in Südafrika gibt Nikolaus KLEIN, Schuldzurechnung und Schuldbekennnis. Erinnerungspolitik im »neuen« Südafrika, in: Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003), 133-144.

verbundenen gemeinsam geteilten Bewertung und Anerkennung von Leid und Schuld in der Vergangenheit erreicht. Die Herkunft dieser kulturellen Leistung einer politischen und sozialen Überwindung von Konflikten und der Verarbeitung der damit verbundenen Erfahrungen von Unrecht und Leid hat ihre Wurzeln allerdings nicht in der griechischen Kultur, sondern in jenem Verständnis von Gemeinschaft und politischem Handeln, das den monotheistischen Traditionen zugrundeliegt. Der im Folgenden zu erörternde Erinnerungskern des Monotheismus wurde quer durch die Jahrhunderte und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten zur Motivation und zum Ausgangspunkt, dies auch in konkrete *Praktiken ethischen und politischen Engagements* umzusetzen. Die hier gewählte, äußerst vorsichtige Formulierung versucht, eine oberflächliche Identifizierung dieser Erinnerungsstruktur mit einzelnen politischen Modellen und Handlungen in der Geschichte zu vermeiden und statt dessen die Aufmerksamkeit auf das *Kriterium* und die *Kriteriologie* für ethisches und politisches Handeln zu lenken, die der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen innewohnen.

Die Entfaltung »gefährlicher Erinnerung« in den *monotheistischen* Traditionen

Der Übergang von einem vor-reflexiven zu einem politisch und rational reflektierten Erinnerungsverständnis in der Kultur des Alten Griechenlands ist kulturgeschichtlich keineswegs alternativlos. In Griechenland hat dieser Übergang letztlich zu einer Relativierung der sozialen und politischen Bedeutung von Erinnerung geführt.³¹ In einer anderen Tradition jedoch, die zumeist als zweite Quelle der abendländischen Geistesgeschichte angesehen wird, wird die zu Beginn dieses Beitrags herausgearbeitete anthropogenetische Struktur von Erinnerung – das heißt ihr Charakter als *Prothese* angesichts einer unhintergehbaren Kluft, die das

³¹ Erneut ist hier auf die Ausführungen von Vernant in *Mythische Aspekte des Gedächtnisses*, aaO. [Anm. 2], zu verweisen.

Menschsein in seinem Gegenüber zur erfahrenen Welt prägt – gleichsam ins Zentrum gerückt. Diese zentrale Bedeutung von Erinnerung findet sich in der Tradition des Alten Israel bzw. des biblischen Monotheismus. Entfaltet wurde sie in der jüdischen und christlichen Überlieferung sowie in ihren Grundzügen auch im Monotheismus der koranisch-islamischen Tradition.³² Mit Absicht wird hier zunächst nicht von jüdischer, christlicher oder islamischer »Kultur«, sondern vielmehr von der Besonderheit ihrer Schrift-Traditionen (Hebräische Bibel, Altes und Neues Testament, Talmud und Koran) gesprochen, da sich das spezifische Erinnerungsverständnis, um das es im Folgenden gehen wird, am deutlichsten in eben diesem Schriftverständnis und der daraus resultierenden Struktur der *monotheistischen* Religion zeigt. Hiervon leitet sich – als Konsequenz – schließlich auch die Basis für das gesellschaftliche und politische Selbstverständnis dieser Traditionen ab.³³

³² Zur notwendigen Berücksichtigung und Integration der islamischen Tradition – insbesondere der Entstehung und Bedeutung des Koran – für das Verständnis der »europäischen« Kultur und ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung vgl. Angelika NEUWIRTH, *Der Qur'an – islamisches Erbe und spätantikes Vermächtnis an Europa*, in: Mouhanad KHORCHIDE / Klaus von STOSCH (Hg.), *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa* (Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2012), 31-49; sowie die ausführliche Darstellung in Angelika NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010).

³³ Bereits vorweg sei darauf hingewiesen, dass die Darstellung im Folgenden lediglich auf einige entscheidende Grundzüge der monotheistischen Traditionen und ihrer Erinnerungsstruktur zielt. Dort, wo diese in der faktischen Religions- und Kulturgeschichte von Judentum, Christentum und Islam mitunter verdunkelt waren und sind, lassen sie sich dennoch immer wieder einklagen und eröffnen so nicht nur die Möglichkeit, sondern geradezu die Notwendigkeit einer Korrektur der faktischen Verhältnisse, um die in diesen Anfängen grundgelegte Identität nicht negieren oder zu verlieren. Die Vorstellungen von gesellschaftlicher und politischer Erneuerung, Reformation und Revolution, die die abendländische Geschichte seit ihrem Ausgang aus dem antiken Weltbild prägen, haben hier ihre Wurzeln. In eben dieser Erinnerung des geschichtlich Uneingeholten, die sich von der platonischen Anamnesis grundlegend unterscheidet, wie auch im unhintergehbaren Einklagen einer damit verbundenen Selbstkritik mit Blick auf die herrschenden Verhältnisse, liegt der politisch subversive und zukunftsöffnende Kern der monotheistischen Erinnerungsstruktur. – Siehe dazu auch den Ansatz einer »Theorie der Revolutionen« beim englischen Historiker Eugen Rosenstock-Huessy, der zeigt, dass die Geschichte der abendländischen Revolutionen in biblisch-christlichen Denkmustern wurzelt: Eugen ROSENSTOCK-HUESSY, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen* (Moers: Brendow, 1987 [engl. 1931, 1952,

Die spezifische Temporalität von Erinnerung

Im Laufe der geschichtlichen Entfaltung des Alten Israel und der Etablierung eines neuen Religionsverständnisses kommt es zu einer bemerkenswerten strukturellen Transformation der Bedeutung von Erinnerung für die kollektive Identität Israels. Diese Transformation lässt sich auch als ein Bewusstwerden der *Struktur* von Erinnerung beschreiben. Das kulturelle Gedächtnis mit seinen Ritualen und Erzählungen, die das tradierte Wissen und die gemeinsam geteilten Überzeugungen vermitteln, dient hier nicht mehr in erster Linie der Stabilisierung der kollektiven Identität³⁴, sondern wird in einem fast gegenläufigen Sinn zugleich zum *Movens* für gesellschaftliche Veränderung. Die überlieferten Texte und Traditionen des Alten Israel, die bekanntlich die Religion des biblischen Monotheismus begründen, geben davon vielfaches Zeugnis. Das bekannteste Phänomen ist dabei das Auftreten prophetischer Kritik im Sinne einer sich aus den eigenen kulturellen Traditionen speisenden innerisraelitischen Selbstkritik an sozialen Missständen und politischem Fehlverhalten. Die Legiti-

1960)). Eine gerade von Rechtshistorikern vielbeachtete Fortführung dieses Gedankens bietet die bahnbrechende Arbeit von Harold J. Berman, der die »Päpstliche Revolution« des 11./12. Jahrhunderts als Grundlage des modernen Rechts- und Politikverständnisses beschreibt und damit den Übergang verständlich macht zwischen dem politischen Denken der bereits christlich geprägten Spätantike und des Frühmittelalters hin zu den Politik- und Herrschaftsentwürfen der Neuzeit, die zumeist fälschlicherweise und in bloßer Absetzung von religiösen Überlegungen als erster Bezugs- und Ausgangspunkt moderner Politik-, Herrschafts- und Rechtstheorien verstanden werden. Harold J. BERMAN, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtsstradition* (Übers.v. Hermann Vetter; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21991 [amer. 1983]).

³⁴ Vgl. zu dieser Funktion Jan ASSMANN / Klaus E. MÜLLER (Hg.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2005), 7: „Orientierung in der Zeit ist etwas anderes als historische Forschung. Es geht dabei [...] um eine diachrone Stabilisierung personaler und auch kollektiver Identität. Die zeitliche Orientierung, die das Gedächtnis leistet, ist immer bezogen auf Relevanzperspektiven (was ist wichtig, was nicht?) und Identitätshorizonte (für wen?).“ Für das Verhältnis von kulturellem Gedächtnis und Zeitvorstellungen vgl. in diesem Band den titelgebenden Beitrag von Klaus E. Müller (ebd. 17-86) und darin insbesondere das Kapitel „Verewigte Gegenwart“ (28-40). Es beschreibt die Beziehung von mythischen Erzählungen zum damit verbundenen Zeitverständnis, das daraus resultierende Weltbild, seine gemeinschaftsstabilisierenden Funktion und schließlich seine Entsprechung in den Vorstellungen von politischer Führung und politischem Handeln.

mation dieser Kritik ist dabei engstens mit einem religiösen Selbstverständnis verbunden, das sich von den mythischen Vorstellungen anderer Kulturen deutlich unterscheidet, die die jeweils herrschende Ordnung eher legitimieren als in Frage stellen. Mit der Etablierung des Monotheismus war demnach ein bemerkenswerter kultureller Wandel verbunden, der insbesondere die kulturelle Bedeutung von Erinnerung betrifft. Die Struktur der neu entstehenden Form kulturellen Gedächtnisses zielte nun nicht mehr allein auf Kontinuität, sondern auch auf Veränderung der Gegenwart. Die kulturelle Erinnerung der eigenen Identität eröffnete damit erstmals – ohne dabei den Rahmen gemeinsamer Überzeugungen zu verlassen – nicht nur die Aussicht auf eine entsprechend veränderte Zukunft, sondern ließ diese Zukunft (in Gestalt der *erinnerten* Motivation zu einem notwendig gewordenen Aufbruch aus den bestehenden Unrechtsstrukturen) bereits antizipativ gegenwärtig werden.³⁵ Mit dieser neuen Sicht auf den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wandelte sich auch das dem kulturellen Gedächtnis bisher zugrundeliegende Zeitverständnis. Die ursprünglich *mythische* Struktur des kulturellen Gedächtnisses hatte in den vorgeschichtlichen Kulturen wie auch noch in den frühen Hochkulturen des Alten Orients und Ägyptens ein gewissermaßen statisches, auf Kontinuität ausgerichtetes und insofern »geschlossenes« Zeitverständnis hervorgebracht, das aufgrund dieser Geschlossenheit auch oft als »zyklisch« bezeichnet wird.³⁶ Im Alten Israel jedoch eröffnet sich nun

³⁵ Das spätere *Schon und Noch-Nicht* der eschatologischen Hoffnung der jüdischen und christlichen Theologie hat hier seine strukturellen Wurzeln. Siehe dazu die lesenswerte knappe Darstellung der Entwicklung der eschatologischen Botschaft bei Paulus in: Thomas SÖDING, Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven paulinischer Eschatologie, in: Tiemo Rainer PETERS / Thomas PRÖPPER / Hermann STEINKAMP (Hg.), *Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz* (Düsseldorf: Patmos, 1993), 38-49.

³⁶ „Die Zeit schien stillzustehen.“ (Klaus E. Müller, *Der Ursprung der Geschichte*, aaO. 37) Erkennbare Veränderungen in der Welterfahrung wurden durch zyklische Vorstellungen (z.B. Jahreszeiten, an den Gestirnen orientierte Kalender, etc.) in eine stabilisierte Form gebracht oder durch Rituale, die von (stabilen) mythischen Göttervorstellungen abgeleitet wurden, in eine kosmisch-religiöse Ordnung integriert. „Das Konzept der zyklischen Wiederkehr erleichterte die Orientierung wie die Kontrolle und erlaubte zudem verlässliche *Vorausagen*. Für

durch das Moment der Erinnerung einer Vergangenheit, die zum Motor wird für gegenwärtige Veränderung mit Blick auf eine entsprechend erneuerte Zukunft, das Feld eines linearen, geschichtlichen Zeitverlaufs.

Israel und die »Erfindung der Religion«

In einer bemerkenswerten Wendung bezeichnete Jan Assmann 1992 die Entstehung der monotheistischen Tradition im Alten Israel nicht nur als etwas „weltgeschichtlich Neues“, sondern sogar als „*Erfindung der Religion*“. Diese Formulierung zielte jedoch keineswegs darauf ab, Gottesvorstellungen und Weltdeutungen anderer Kulturen oder früherer Traditionen ihren religiösen Charakter abzuspochen, sondern wird von Assmann in einem ganz bestimmten Sinn verstanden. Dadurch eröffnete er – zumindest für die Kulturgeschichte des Abendlandes und des Orients³⁷ – die Möglichkeit einer plausiblen Differenzierung zwischen den monotheistischen Überlieferungen und anderen Formen religiöser Überzeugung:

„Zwar gibt es Religionen natürlicher- und unausweichlicher Weise überall auf der Welt; aber sie sind dort ein Aspekt der Kultur, mit der zusammen sie entstehen und untergehen. In Israel aber wird Religion in einem ganz neuen, emphatischen Sinn geschaffen, der sie von der allgemeinen Kultur unabhängig macht und ihr Überdauern über alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen hinweg ermöglicht.“³⁸

»Geschichte« im neuzeitlichen Sinn bestand unter diesen Voraussetzungen *keinerlei Bedarf*. Zumal Vergangenheit und Gegenwart einen einzigen, [...] komplementär ineinander verschränkten Zeitraum bildeten.“ (ebd.)

³⁷ Obwohl Assmanns Unterscheidungskriterium durchaus allgemeine Gültigkeit besitzt, wird eine Verhältnisbestimmung der monotheistischen Traditionen zu den religiösen Traditionen in Asien im Detail auch noch andere Kriterien heranziehen müssen als die an dieser Stelle von Assmann genannte kulturgeschichtliche Beobachtung.

³⁸ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, aaO. [Anm. 12], 196. – Das Zitat ist der Einleitung des Kapitels „Israel und die Erfindung der Religion“ (196-228) entnommen.

Mit der hier angedeuteten Unabhängigkeit von der „allgemeinen Kultur“ wird der monotheistischen Religion Israels nicht der Status einer kulturunabhängigen „Meta-Kultur“ oder „Meta-Religion“ zugeschrieben. Vielmehr wird ihre Tendenz zur Lösung von den mythischen Strukturen der bisherigen Kulturgeschichte und den damit „natürlicher- und unausweichlicherwie-se“ verbundenen (mythischen) Weltbildern und religiösen Vorstellungen hervorgehoben. Es kommt bei der Entstehung der monotheistischen Religion zunächst auch gar nicht so sehr zu einem strengen Bruch mit den einzelnen überlieferten *Vorstellungsinhalten* und ihren Darstellungen in Bildern, Symbolen, Ritualen, narrativen Formen und textuellen Ausgestaltungen. In allen diesen Bereichen lassen sich vielmehr zahlreiche Kontinuitäten in den Motiven zwischen den altorientalischen Kulturen, dem Alten Ägypten, der griechisch-hellenistischen (und später auch römischen) Kultur und der in Israel entstehenden religiösen Überlieferung aufweisen. Die entscheidende Neuerung findet demnach nicht so sehr an der Oberfläche kultureller Ausdrucksformen, sondern in struktureller Hinsicht statt³⁹: In der

³⁹ An dieser Stelle übernehme ich nicht alle Aspekte der Begründung Assmanns für die »Neuheit« des Religionsverständnisses in Israel, da diese an einer entscheidenden Stelle selbstwidersprüchlich wird und um die Jahrtausendwende zur Debatte um den Vorwurf eines dem Monotheismus inhärenten Gewaltpotentials führte. Der spätere Konflikt ist 1992 bereits vorgezeichnet, wenn Assmann in seinen Ausführungen zur „Erfindung der Religion“ in Israel neben anderen Aspekten ausführt, Israel hätte sich durch sein „neues“ Religionsverständnis auf eine Weise von den umgebenden Kulturen abgegrenzt, dass dies einer Ausgrenzung und religiösen Denunziation gleichkomme, die zur Grundlage für spätere Formen religiöser oder religiös legitimierte Gewalt wurde. Ganz im Gegenteil wird jedoch mit der monotheistischen Tradition eine Struktur kritischer Selbstreflexion im kulturellen Gedächtnis etabliert, die soziale und politische Formen der Ab- und Ausgrenzung nicht nur zu entlarven vermag, sondern selbst ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Auf diese Weise werden sogar Formen der Fremd- und Andersheit, die dem mythischen Denken wie auch einer auf Einheit und Harmonie basierenden Rationalität inhärent sind, erstmals integrierbar. Darin liegt einer der Gründe dafür, dass sich die monotheistische Religion, wie Assmann selbst formuliert, als eine von der „allgemeinen Kultur unabhängige“ Überzeugung etablieren und „alle kulturellen Wandlungen, Überfremdungen und Assimilationen“ zu überdauern vermochte. Die von diesem Denken ausgelösten Konflikte finden also gerade nicht auf der Ebene eines einfachen „wahr“ oder „falsch“ statt wie Assmann unterstellt (Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München-Wien: Hanser, 2003). Die biblische Tradition

religiösen Überlieferung Israels stellen die Überzeugungen und Praktiken des kulturellen Gedächtnisses *kein* zeitunabhängiges Wissen und *keine* ungebrochene Kontinuität oder unmittelbare Präsenz mythischer Wahrheit dar.⁴⁰ Sie formen auch *keine* unmittelbare und unhinterfragbare kollektive Identität, *sondern* stellen diese vielmehr immer wieder in Frage – nicht um sie zu negieren oder zu zerstören, sondern um die realistische Frage nach der Angemessenheit ihrer faktischen, gelebten Existenz zu stellen. Diese eigentümliche, an Beispielen noch näher zu erläuternde Struktur des kulturellen Gedächtnisses der monotheistischen Überlieferung(en) lässt daher auch *keine unmittelbare* »Manifestation« der gemeinsam geteilten Überzeugungen („Wahrheit“) zu – weder in politischer Hinsicht (etwa in Form religiös begründeter herrscherlicher Souveränität⁴¹) noch im religiösen

widersetzt sich vielmehr jenen sozialen und politischen Vorstellungen – (mythisch-)religiöser oder säkular-rationaler Art –, die die Welt in ebensolche Dichotomien verwandeln. Für den Umgang mit Ambiguität, Alterität und sozialem Unrecht sind insbesondere die monotheistischen Schrifttraditionen der Bibel (AT und NT), des Talmud und des Koran ein vielfaches Beispiel. Dies gilt gerade auch für den Islam: Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011). – Zur Assmann-Debatte vgl. Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann* (Freiburg i.Br.: Herder, 2015).

⁴⁰ Siehe dazu oben die Kennzeichnung der temporalen Struktur der mythischen Traditionen bei Klaus E. Müller in Anm. 36.

⁴¹ In diesem Bereich finden sich die späteren Entfaltungen der monotheistischen Traditionen – insbesondere die christliche Kirche – nicht zuletzt aufgrund ihrer politischen Verschmelzung mit anderen, nicht-monotheistischen Kulturen immer wieder in einem Selbstwiderspruch mit Blick auf ihre ursprünglichen Überlieferungen. Tatsächlich haben die mythisch legitimierte Herrschaftsstrukturen der Hochkulturen des Alten Orients ihren Einfluss die gesamte abendländische Geschichte hindurch behalten und beanspruchen – in struktureller Hinsicht – auch heute noch Geltung, wengleich in säkularisierter Form. Die philosophisch-politische Reflexion, die ihren Ausgang in Griechenland nahm, war und ist aufgrund ihrer metaphysischen Grundüberzeugungen, die das mythische Denken zwar ablösten, es in struktureller Hinsicht aber nicht zu überwinden vermochten, ihrerseits in der stetigen Gefahr, der politischen »Wahrheit« einen unmittelbaren institutionellen Ausdruck zu geben. Erst die jüngeren politischen Debatten, die die Notwendigkeit der Ablösung des politischen Souveränitätsgedankens und seiner staatlichen Repräsentation erkennen, eröffnen hier einen neuen Horizont. Diese Debatten finden daher nicht zufällig vor allem im Rahmen sogenannter „nach-metaphysischer“ Philosophiekonzepte statt. Zudem ist es auffällig, dass zahlreiche Vertreter dieser Kritik politischer Souveränität (z.B. Jacques Derrida, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy) sich für die mono-

Bereich. Darin liegt der strukturelle Grund für die Entfaltung symbolischer Formen einer durchaus identitätsstiftenden »*Abwesenheit*«. Sie findet etwa im biblischen Bilderverbot wie auch in der symbolischen Leerstelle am »Ort der Anwesenheit Gottes« im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels ihren Ausdruck. (Der Name dieser leeren Stelle, hebr. *ha-makom*, „der Ort“ ist auch einer der Gottesnamen der jüdischen Tradition.) Die Struktur dieser neuen Form kulturellen Gedächtnisses lässt sich demnach folgendermaßen umschreiben: Die monotheistische Tradition »präsentiert« *keine* Unmittelbarkeit, sondern *re-präsentiert* »etwas«, *das sich dem unmittelbaren Zugriff und der einfachen Darstellung entzieht*.⁴² Man würde allerdings das Spezifikum der monotheistischen Tradition verkennen und auch den von Assmann hervorgehobenen Unterschied zu den mythischen Vorstellungen von Religion negieren, wenn man in dieser Umschreibung für das sich entziehende »*Etwas*« einfachhin den mythisch geprägten Gattungsnamen »Gott« einsetzen würde. Nicht umsonst entzieht sich in den monotheistischen Traditionen gerade der »Gottesname« einer funktionalen Identifizierung. Stattdessen möchte ich die Aufmerksamkeit vielmehr auf die Struk-

theistischen Traditionen und ihr Verständnis von Temporalität, Erinnerung, Grundlegung von Gemeinschaft und nicht-souveräne Formen politischen Handelns interessieren. Zu einigen Hinweisen dazu am Schnittpunkt von politischer Philosophie und theologischer Reflexion siehe Peter ZEILLINGER, Das christliche »Pastorat«. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *Geist und Leben*, 86. Jg. (2013) H. 4, 351-373, sowie Peter ZEILLINGER, Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums, in: Henning KLINGEN / Peter ZEILLINGER / Michael HÖLZL (Hg.), *Extra ecclesiam Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7; Münster: Lit, 2013), 198-234.

⁴² Eine moderne Grundlegung von Ethik und politischem Handeln, die sich aus dieser Tradition speist und beansprucht, gleichermaßen aus religiös-theologischer wie philosophisch-säkularer Sicht verstehbar zu sein, findet sich im Werk von Emmanuel Levinas. Diese Fundierung politisch effektiver Verantwortung in der Erinnerung und Symbolisierung eines *Abwesenden* bezeichnet er als »Schwierige Freiheit«. Zur Nachzeichnung dieses Verständnisses mit Bezug auf die geschichtliche Entwicklung des Monotheismus und seiner religiös-politischen Symbolisierungen in Israel vgl. Peter ZEILLINGER, »Schwierige Freiheit« des Zeugnisgebens. Eine philosophische Lektüre von Levinas' Judentum, in: Alfred BODENHEIMER / Miriam FISCHER-GEBOERS (Hg.), *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' »Difficile Liberté«* (Freiburg/Br.-München: Alber, 2015), 108-133.

tur des religiösen *Re-präsentationsverständnisses* lenken, das die monotheistische Tradition auszeichnet. Der monotheistische »Gott« ist niemals als solcher »unmittelbar identifizierbar«⁴³, sondern wird in den tradierten Formen des kulturellen Gedächtnisses als *vorgängige Wirklichkeit re-präsentiert*. Der Unterschied zur mythischen Gestalt des kulturellen Gedächtnisses liegt hier im Bewusstmachen dessen, dass die religiösen Ausdrucksformen im wörtlichen Sinn etwas „zum Ausdruck bringen“, also ein als solches *Abwesendes* auf eine bestimmte symbolische Art *anwesend sein lassen*, die zugleich der Erfahrung und der Interpretation zugänglich ist.⁴⁴ In der späteren Entfaltung rationaler christlicher Theologie wird diese symbolische Anwesenheit des Abwesenden mit einem aus dem frühen römischen Recht stammenden Begriff als *sakramental* bezeichnet. Diese *Sakramentalität* benennt nichts anderes als die performative Wirkung einer symbolischen Handlung, die der ursprünglichen Funktion des sprachlichen Eids in den frühen Kultur vergleichbar ist: die symbolische Geste *bewirkt* zugleich das, was sie *re-präsentiert*.⁴⁵

⁴³ Diese für das Verständnis des Monotheismus zentrale Aussage hat auch Gültigkeit für das christliche Dogma von der Inkarnation Gottes in die historische Gestalt des Jesus von Nazaret, der von den Christen als der erwartete Messias (griech. *christós*) und im trinitarischen Bekenntnis als der Sohn Gottes bezeugt wird. Denn all diese Bekenntnisformulierungen sind genau das: aus geschichtlicher Erfahrung gewachsenes nachträgliches Bekenntnis – und keine Form unmittelbaren Wissens (das es, wie der Rekurs auf die Anthropogenese gezeigt hat, im Bereich des Menschseins auch nirgends geben kann).

⁴⁴ Nicht die Präsenz der Symbolisierung steht hier im Zentrum, sondern ihre performative, zukunftsöffnende Wirkung, die jedoch in der kulturellen Symbolisierung bereits gegenwärtig antizipierbar wird. Eindrucksvolle Beispiele hierfür sind das jährliche kollektive Versöhnungsritual des *Jom Kippur* (Lev 16) und die frühchristliche Bußpraxis. Beide zielen ursprünglich nicht bloß auf eine rituelle Symbolisierung, sondern bewirken eine reale Wiederherstellung der Gemeinschaft. Der Frage, inwiefern diese »realitätsschaffende«, also *performative* Praxis zu einem Grundzug des frühen Christentums wurde und ein oft verdecktes, aber dennoch unterschwellig wirksam bleibendes Movens in der politischen Geschichte des Abendlandes markiert, ist der französische Philosoph Michel Foucault in seinen letzten Lebensjahren mehrfach nachgegangen. Für eine Zusammenfassung dieser Untersuchungen vgl. Peter ZEILLINGER, Das christliche »Pastorat«. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: *Geist und Leben*, 86. Jg. (2013) H. 4, 351-373.

⁴⁵ Zur politischen, sozialen und juristischen Bedeutung des Eids und seines Bezugs zum *sacramentum* im frühen römischen Recht vgl. Giorgio AGAMBEN, *Das Sakrament der Sprache*.

Mit dieser Struktur der Re-präsentation im kulturellen Gedächtnis der monotheistischen Traditionen ist daher kein simpler Verweis ausgesprochen, dem man einfach nachgehen müsste, um ihn durch sein Ziel gewissermaßen ersetzen zu können; auch keine Codierung, die sich einer Dechiffrierung öffnen würde; sondern ein »Wissen« darum, dass der unzugängliche Grund kollektiver Identität und sozialen Zusammenhalts nur in Gestalt einer solchen *Re-präsentation* anwesend sein und zur Grundlage einer Erfahrung und eines daraus resultierenden ethischen und politischen Handelns werden kann. Nicht die Symbolisierung als solche, sondern die gegenwartsverändernde und zukunftseröffnende performative Wirkung stehen hier im Zentrum.

All dies ist analog zur *anthropogenetischen Struktur von Erinnerung*. Auch sie kennt keine Unmittelbarkeit. Doch dies markiert – wie zu Beginn gezeigt wurde – kein Defizit, keinen zu bedauernden Mangel, sondern bildet die Grundstruktur des sich von seiner biologischen Entwicklung unterscheidenden *Mensch-seins*.⁴⁶ Die Tradition des Monotheismus bringt diese Erinnerungsstruktur, die die Grundlage der Entwicklung menschlicher Kultur bildet, erstmals *ausdrücklich* zum Bewusstsein. Dieses »Wissen« wird in den Ausdrucksformen des kulturellen Gedächtnisses der monotheistischen Religionen, in ihren Texten, Riten und Symbolen, zum Ausgangspunkt und entscheidenden *Kriterium* des erwähnten gegenwartsverändernden und zukunftseröffnenden ethischen und politischen Handelns. Damit soll allerdings nicht behauptet

Eine Archäologie des Eides (Homo Sacer II.3) (Berlin: Suhrkamp, 2010 [ital. 2008]). – Der sprachliche Eid, der einen der Erinnerung vergleichbaren Bezug zur Vergangenheit und zur Eröffnung einer Zukunft besitzt, wird analog zum prothetischen Gedächtnis bei Bernard Stiegler von Agamben als Grundzug der Anthropogenese und als Grundlage für die Etablierung eines sozialen Zusammenhalts beschrieben.

⁴⁶ Das Menschsein ist, wie Bernard Stiegler bereits hervorgehoben hat, nicht durch eine bestimmte, einmal erreichte Stufe der biologischen Entwicklung definiert, sondern durch die Struktur eines nicht mehr an die unmittelbare Wahrnehmung gebundenen Gedächtnisses und der damit korrespondierenden Erinnerung, die die Möglichkeit kultureller Entfaltung erst eröffnen. In der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen wird das so verstandene Menschsein gewissermaßen selbstreflexiv und zur Grundlage ihres kulturellen Gedächtnisses.

werden, dass die soeben formulierten Überlegungen den monotheistischen Traditionen auf diese abstrakte Weise bereits von Anbeginn an bewusst oder so sagbar gewesen wären. Vielmehr gilt es im Folgenden zu zeigen, inwiefern ein solches Bewusstsein in den konkreten Formen des kulturellen Gedächtnisses „zum Ausdruck“ gebracht wird.

Die »gefährliche Erinnerung« der biblischen Erzählungen

Ein paradigmatisches Beispiel für die Erinnerungsstruktur des Monotheismus findet sich in der biblischen Erzählung von der Wiederauffindung einer Schriftrolle im Jerusalemer Tempel (2 Kön 22,8–23,3). In ihr kommen nicht nur die Grundzüge des kulturellen Gedächtnisses Israels zum Ausdruck, sondern es werden auch die zentralen Motive kollektiver Identität genannt, die letztlich allen monotheistischen Traditionsgemeinschaften gemeinsam sind: Die besondere Bedeutung und Stellung von Schriftlichkeit, die Unterwerfung politischer Herrschaft unter die Autorität geschichtlicher Erinnerung, sowie die politische Verantwortung für eine Form des Zusammenlebens, das seine Kriterien aus der Aufmerksamkeit gegenüber geschehendem Unrecht, sozialer Ausgrenzung und individuellem Leid gewinnt.

Der Text berichtet wie der Hohepriester Hilkija im Tempel eine Schriftrolle mit Gesetzen findet, die schließlich dem König *vorgelesen* wird, der von ihrem Inhalt bestürzt ist. „Als der König die Worte des Gesetzesbuches hörte, zerriss er seine Kleider.“ (2 Kön 22,11) Die Reaktion des Königs beruht auf seiner Erkenntnis, dass es sich bei diesem Text um *göttliche* Gebote handelt, die auf eine gesellschaftliche und politische Ordnung in Israel zielten, die de facto nicht existiert. „Der Zorn JHWHs muss heftig gegen uns entbrannt sein, weil unsere Väter auf die Worte dieses Buches nicht gehört und weil sie nicht getan haben, was in ihm niedergeschrieben ist.“ (2 Kön 22,13) Der König anerkennt die Autorität des Textes und beginnt die – in der Erzählung zunächst nicht angeführten – Bestimmungen dadurch in die Praxis umzusetzen, dass er den Text, der nun als *»Buch des Bundes«* bezeichnet wird, vor dem gesamten versammelten Volk *vorlesen* lässt und sich selbst darauf verpflichtet, die darin formulierten Gebote zu halten. Die Erzählung schließt mit

dem Hinweis, dass das gesamte Volk ebenfalls diesem Bund beitritt. Damit wird der Bericht von 2 Kön 22+23 zur Gründungserzählung einer Neuordnung der Gesellschaft auf der Basis eines Textes, der als göttliches Wort und Gebot gilt und dem sich auch der Herrscher selbst zu unterwerfen hat.

Die gefundene Schriftrolle wird gleich zu Beginn als *sefer ha-tora*, als „Buch des Gesetzes“ und damit auch als »*Tora*« im Sinne der zentralen religiösen Autorität im Judentum bezeichnet. Historisch dürfte damit eine frühe Fassung des heutigen Buches *Deuteronomium* angesprochen sein, das mit seinen Geboten und juristischen Formulierungen auf eine religiös begründete »gerechte Sozialordnung« zielt. Von besonderem Interesse ist dabei die außergewöhnliche Struktur der *Legitimierung* der Gesetze dieses Buches, die in der narrativen Gestalt des Textes von Gott selbst formuliert wird. Die göttlichen Gebote werden *von* Gott und *für* den Menschen *plausibel* zu machen versucht, um so diejenigen, die diesen Geboten folgen sollen, zugleich als deren Nutznießer auszuweisen. Diese Plausibilität wird durch eine doppelte Erinnerung begründet: Zum einen durch den Rückgriff auf eigene Leidenerfahrungen des Volkes in der Vergangenheit – „*Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen. Daher sollst du auf diese Gesetze achten und sie halten*“ (Dtn 16,12) – und zum anderen durch die Erinnerung der Befreiung aus dieser Unterdrückung. Dies wird an theologisch zentraler Stelle in der Einleitung der Gottesrede im Dekalog zum Ausdruck gebracht und besitzt dort zugleich die Funktion einer Art Selbstvorstellung Gottes: „*Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.*“ (Dtn 5,6)⁴⁷

⁴⁷ Die Doppelstruktur von Erinnerung eigener Leiderfahrung und der Befreiung daraus, die diese oftmals wiederkehrende Formel kennzeichnet, steht immer wieder in unmittelbarem Kontext zu Geboten einer erinnernden Aufmerksamkeit und Überwindung *fremden* Leids: „Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen; du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache ich es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.“ (Dtn 24,17-18 u.ö.) Darüberhinaus wird sie auch zur Begründung eines der Erinnerung der eigenen Geschichte gewidmeten wöchentlichen Freuden- und Ruhetages herangezogen, der vielleicht zum markantesten Symbol kollektiver Identität im Judentum geworden ist und heute – in zumeist säkularisierter Form – sogar das gesellschaftliche Leben

Die Erzählung von der Wiederauffindung des »Gesetzesbuches« (*sefer ha-tora*) in 2 Kön 22+23 ist jedoch nicht nur in theologischer Hinsicht paradigmatisch für das Verständnis des biblischen Monotheismus, sondern auch in religions- und kulturgeschichtlicher Hinsicht.⁴⁸ Denn dieser Text beschreibt eine Autorität von Schriftlichkeit, die nicht nur für den Fortgang der Erzählung selbst von Bedeutung ist, sondern gleichsam die Reflexion auf die zentrale Bedeutung und Funktion von Textualität in allen monotheistischen Traditionen darstellt. Sie können daher zurecht in ihrem Kern als *Schriftreligionen* bezeichnet werden. Diese Autorität von Texten ist etwas Neues gegenüber dem bisherigen Status von Schriftlichkeit in den Kulturen des Alten Orients und Ägyptens, in denen die Schriftentwicklung ihren Ausgang genommen hatte.⁴⁹ Für das

weltweit strukturiert: „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, mit starker Hand und hoch erhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir der Herr, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten.“ (Dtn 5,15) Diese Einladung zu kollektiver Ruhe soll dabei nicht nur den Mitgliedern der eigenen Kultur und Religion zugute kommen, sondern wird gewissermaßen *globalisiert* gedacht. In diesem Sinne erhält die Erinnerung einer regionalen Befreiungserfahrung, bei der nicht historische Details im Zentrum stehen, sondern ihre gemeinschaftsstiftende Struktur, eine *universale* Bedeutung und wird zur Grundlage eines Weltbildes, in dem das *Fremde* (bzw. der/die Fremde) gerade dort, wo es mit der monotheistisch geprägten Kultur in Kontakt tritt, aus dieser nicht mehr prinzipiell ausgeschlossen ist, sondern bereits einen bestimmten, vorweg eigens reflektierten, Platz besitzt und auf diese Weise – auch ohne formale Zugehörigkeit – in die (religiös begründete!) Gemeinschaft strukturell integriert ist. Die monotheistische Religion erweist sich damit bereits in ihrem Fundament trotz ihrer *partikularen* Gestalt in der Vielfalt der Kulturen als eine strukturell *universale* Weltdeutung, in die *alle Lebewesen* miteinbezogen sind. Dies wird an der näheren Bestimmung, wer zum Halten des Ruhetags aufgerufen ist, deutlich: „Der siebte Tag ist ein Ruhetag, JHWH, deinem Gott, geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: du [*mit diesem Singular ist der einzelne Israelit, egal welchen Geschlechts, angesprochen; Anm. PZ*], dein Sohn und deine Tochter, ein Sklave und deine Sklavin, dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh und der Fremde/Gast [*wiederum ein Singular, der Individuen beiderlei Geschlechts vor Augen hat, die hier jedoch mit ihrem »politischen Status« angesprochen werden; Anm. PZ*], der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat. Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du.“ (Dtn 5,14)

⁴⁸ Vgl. dazu auch J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, aaO. [Anm. 12], 212-228 („Religion als Erinnerung: Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik“).

⁴⁹ Vgl. dazu die Ausführungen zur begrenzten Funktion von Schrift als Aufzeichnungsmedium in Anm. 17. – Ein besonders markantes Beispiel für den Vergleich mit der Stellung der Schrift in Israel und den monotheistischen Traditionen stellt der babylonische Codex Hammurapi (18. Jh. v. Chr.) dar, der gerade in seiner juristischen Gestalt als ein manchen biblischen Texten vergleichbares Dokument gelten könnte. Allerdings hat seine Erforschung

Verständnis der besonderen Bedeutung von Schriftlichkeit für die *monotheistische Struktur* des kulturellen Gedächtnisses im Alten Israel und in den darauf aufbauenden Religionen von Judentum, Christentum und Islam, ist es notwendig, sich des performativen Charakters von Schriftlichkeit bewusst zu werden.⁵⁰ Diese *Performativität* ist von jenem Augenblick an erkennbar, in dem dem schriftlichen Ausdruck eine eigenständige Autorität zugestanden wird. Denn von diesem Moment an wird es unumgänglich, Texte nicht mehr bloß auf ihre ursprüngliche Aussage hin zu »entziffern«, wie dies für jene Phase der Schriftentwicklung kennzeichnend war, in der die Schrift lediglich den Status eines Aufzeichnungsmediums besaß. Für die angemessene Dechiffrierung einer solchen Aufzeichnung musste die ursprüngliche Entstehungsintention tatsächlich (oder auch fiktiv in der unhinterfragten Vorstellung späterer »Leser«) *rekonstruierbar* sein.⁵¹ Diese »Texte« besaßen daher – trotz ihres zunehmend komplexer werdenden Aufbaus und Inhalts – strukturell die Funktion eines Archivs rekonstruierbarer Erfahrung, das die darin festgehaltenen Informationen bei Bedarf in Erinnerung

gezeigt, dass er zu seiner Zeit *als Text* keine eigenständige Autorität besaß, sondern vielmehr als Ausdruck eines politischen Anspruchs, das heißt als Monument und Dokumentation des herrscherlichen Rechtsdenkens zu sehen ist. Die eigentliche Instanz, auf die sich die Rechtsprechung zu beziehen hatte, war nicht der Text, sondern waren die Entscheidungen des Königs, der nicht an die Aussagen des Textes gebunden war. Der sog. »Codex« hatte damit zur Zeit seiner Entstehung weniger eine eigenständige juristische Bedeutung, sondern eher die politisch-repräsentative Funktion der Darstellung der Fähigkeiten und der Macht des Königs selbst. Dies gilt auch für andere schriftliche Dokumente dieser Epoche: Sie haben Bedeutung nur im Namen ihres Verfassers oder Entstehungskontextes, nicht als eigenständige Quelle nachträglicher Deutung. Vgl. dazu Jean BOTTÉRO, *The »Code« of Hammurapi*, in: Ders., *Mesopotamia. Writing, Reasoning, and the Gods* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1992) 156-184, bes. 164f. „In the end this does not permit us to consider with any likelihood the »Code« of Hammurapi as an authentic law code. [...] What Hammurapi wanted to collect in his »Code,« as he tells us in so many words when he talks of *verdicts*, was a selection or the principal decisions of law, the most just decisions, the wisest, the most sagacious, the most worthy of an experienced ruler.“

⁵⁰ Zur Besonderheit von Erinnerung und »Schriftlichkeit« im Islam und im Selbstverständnis des Koran siehe unten Anm. 55.

⁵¹ Insbesondere in der Epoche der Verwendung der Keilschrift und vor der Entwicklung der alphabetischen Schrift bedurfte es einer Vorkennntnis des ursprünglichen Kontextes, um einen »Text« angemessen entziffern und verstehen zu können.

rufen sollte.⁵² Im Unterschied zu dieser Form von »Entzifferung« kann man von *Lektüre* im engeren Sinn erst dort sprechen, wo nicht mehr bloß die ursprüngliche Aussage rekonstruiert wird, sondern der Text *als solcher* daraufhin gelesen wird, was mit ihm zum Ausdruck kommt.⁵³ Das heißt, *der Text selbst* und nicht seine Verfasser, die – ebenso wie sein Entstehungskontext – oft längst nicht mehr bekannt oder befragbar sind, steht nun im Zentrum des Interesses. Eben dieses Interesse am *Text selbst* erweist sich als grundlegende Struktur des Umgangs mit Schrift in der monotheistischen Tradition.⁵⁴ Texte werden zum zentralen Medium des kulturellen Gedächtnisses.

⁵² Mit dieser Umschreibung wird keineswegs die kulturelle Leistung und Bedeutung altorientalischer Schriftzeugnisse negiert, sondern lediglich dem Umstand Rechnung zu tragen versucht, dass diese »Texte« zur Zeit ihrer unmittelbaren Verwendung keine, von ihrem Aufzeichnungskontext unabhängige Autorität besaßen. (Siehe dazu oben das Beispiel des Codex Hammurapi in Anm. 49.) Dieselben schriftlichen Dokumente, deren primäre Aufzeichnungsfunktion hier betont wird, sind jedoch *in späterer Zeit* durchaus als *Texte »gelesen«* und daraufhin befragt worden, was *in* und *mit ihnen* »zum Ausdruck kommt«. Doch für diese nachträgliche Lektüre bedurfte es zunächst der Entfaltung eines Verständnisses von der eigenständigen Autorität von Schrift. Eben dieser Übergang findet seinen Ausdruck im monotheistischen Schriftverständnis, indem das Phänomen von Schriftlichkeit ausführlicher und konsequenter reflektiert wird als in der sich ungefähr zur selben Zeit etablierenden griechischen Schriftkultur, die der Schrift bekanntermaßen weitaus skeptischer gegenüberstand als die monotheistischen Traditionen. Vgl. dazu etwa Platons Schriftkritik im Dialog *Phaidros* 275d4-e5. Dass Platons eigene philosophische Einschätzung keineswegs so negativ war, wie es ihm die abendländische Rezeptionsgeschichte unterstellte, hat Jacques Derrida, der als „Philosoph der Schrift“ gilt, bereits sehr früh aufgezeigt: Jacques DERRIDA, *Platons Pharmazie* (1968), in: *Dissemination* (Wien: Passagen, 1995), 69-190.

⁵³ Zum Ansatz einer Phänomenologie des Lesens im Ausgang von Beobachtungen zu Texten zeitgenössischer, »nachmetaphysischer« Philosophien vgl. Peter ZEILLINGER, Über das Lesen. Heidegger und die Vermeidung des Aussagesatzes, in: Patrick BAUR / Bernd BÖSEL / Dieter MERSCH (Hg.), *Die Stile Martin Heideggers* (Freiburg/Br.-München: Alber, 2013), 243-264. – Zur Bedeutung dieser Ansätze für eine angemessene Bibellektüre vgl. Peter ZEILLINGER, Dekonstruktive Bibellektüre. Aufmerksamkeiten für die Textualität monotheistischer Schriften, in: Ursula ROTH / Jörg SEIP (Hg.), *Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt* (Ökumenische Studien zur Predigt 10; München: Don Bosco, 2016). [im Druck]

⁵⁴ Zu einer bemerkenswerten Vorstufe der Entwicklung zu einer eigenständigen Autorität von Texten vgl. die oben in Anm. 17 angeführten Beobachtungen von Karel van der Toorn zu den Entwicklungen in der mesopotamischen Schreiberkultur am Ende des 2. Jtsd. v. Chr. – Jan Assmann beschreibt die kulturelle Entwicklung zur Wahrnehmung einer eigenständigen Bedeutung von Schrift als Übergang von »ritueller« zu »textueller Kohärenz«, allerdings ohne

Die Besonderheit der monotheistischen Überlieferungen besteht gerade darin, die Struktur der Erinnerung sowohl in der *Form* wie auch in den *Inhalten* ihrer »heiligen Schriften« zum Ausdruck zu bringen und somit *lesbar* werden zu lassen.⁵⁵ Die »göttliche« Letztinstanz und eigentliche Autorität, auf die sich das kollektive

den Bedingungen und Konsequenzen dieser Entwicklung näher nachzugehen. Vgl. dazu Jan ASSMANN, Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte, in: DERS., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: Beck, 2000), 148-166.

⁵⁵ Der Koran besitzt in dieser Hinsicht eine nochmals weiterführende Bedeutung für die Reflexion auf Schriftlichkeit und die Erinnerungsstruktur des kulturellen Gedächtnisses im Monotheismus. Denn streng genommen ist der Koran kein schriftliches Dokument. Die Wortbedeutung von *qur'ān* ist vielmehr „Rezitation, Lesung“ und verweist auf seine *vor*-schriftliche Offenbarungsgestalt. Der Koran als »Codex« ist demnach zunächst nur die nachträgliche Niederschrift einer mündlich überlieferten Offenbarung an Muhammad. Dies erklärt zum einen die Bedeutung der Koranrezitation in der islamischen Kultur (vgl. Milad KARIMI, Die Bedeutung der Koranrezitation. Zur inneren Verwobenheit von Ästhetik und Offenbarung im Islam, in: ThPQ 164, 2016, 265-271.) und gibt zum anderen auch einen Hinweis darauf, warum die einzelnen Suren keine den biblischen Texten vergleichbare narrative Struktur besitzen. Sie stellen vielmehr eine für die liturgische Rezitation geprägte eigenständige Gattung dar. Der spezifisch koranische Charakter von »Schriftlichkeit« bezieht sich daher zunächst gar nicht auf den *Codex* als solchen, sondern liegt anderswo. Der gesamte koranische Text inszeniert sich – trotz seiner besonderen Stellung als Offenbarung Allahs – nicht als *unmittelbares* Wort Gottes, sondern vielmehr als „Herabsendung“ (arab. *tanzīl*) aus einer himmlischen Urschrift (vgl. Neuwirth, Koran als Text der Spätantike, aaO. [Anm. 32], 120-125), die in eine bestimmte Situation hinein verkündet wurde (ebd. 133-136). In der koranischen Tradition besitzt also bereits die erste, *vor*-schriftliche mündliche Verkündigung Muhammads im Sinne einer *Re-~~z~~itation* der Offenbarung aus der himmlischen Urschrift den Charakter einer – fast wörtlich zu verstehenden – »Verkörperung«. Diese ist in ihrer Performance vergleichbar der liturgischen Rezitation biblischer Psalmen in der christlichen Mönchstradition. In ihrer Struktur als »Wort Gottes« ist sie im selben Moment vergleichbar mit den biblischen *Texten*. Die Rezitation *ist* der »Koran«, den es zu tradieren gilt, und zugleich eine »Lektüre« aus der himmlischen Urschrift. Den islamischen »Koran« zu *lesen* heißt also eigentlich, die mündliche Performance der Koranrezitation daraufhin zu »lesen«, was *in und mit ihr* zum Ausdruck kommt. Der Koran ist eine „mündliche Schrift“ (Neuwirth, Koran als Text der Spätantike, aaO. [Anm. 32], 31-34), d.h. ein *Text*, dessen Charakter der »Schriftlichkeit« bzw. dessen zu *lesende* »Schrift« in seiner Performance liegt. Angelika Neuwirth legt ihren breit angelegten Untersuchungen zum Koran eben diesen Charakter des Textes als einer liturgischen Rezitation zugrunde. Im Kontext der vorliegenden Erörterung bedeutet dies, dass im Koran das monotheistische Reflexivwerden von Erinnerung nicht an einen *schriftlichen Text* gebunden ist, sondern bereits in einer *performativen Mündlichkeit* bezeugt wird. Diese komplexe Struktur, die der koranische Text selbst inszeniert, wird allerdings von den fundamentalistischen Strömungen im Islam (und der verbreiteten Kritik am Koran) nicht mehr verstanden, die den Koran im Sinn eines auch im Abendland verbreiteten modernen Missverständnisses mit dem *Codex* selbst identifizieren.

Gedächtnis beruft, wird zum einen – wie die biblischen Texte eindrucksvoll erkennen lassen – als unnennbar und unfassbar bezeugt und bleibt doch in jedem Moment in Gestalt ihrer »textuellen« *Re-präsentation* »lesbar«. Diese »Textualität« umfasst nicht nur die äußere mediale Gestalt von Schriftlichkeit und die darin vermittelten inhaltlichen Aussagen, sondern bezieht sich auch auf ihre *Form*. Dazu zählen die Differenzierung in unterschiedliche literarische Gattungen und ihre thematisch uneinheitliche Vielfalt ebenso, wie die einander oft widersprechende Parallelität von Überlieferungen und die Ambiguität zahlreicher Aussagen. Die Gemeinsamkeit in dieser Pluralität liegt darin, dass nicht nur ihre einzelnen Elemente, sondern gerade auch diese Vielfalt selbst »lesbar« sind.⁵⁶ Eben diese Pluralität und Widersprüchlichkeit verweist seinerseits erneut auf eine niemals eindeutig *identifizierbare* und dennoch *re-präsentierbare* »Leerstelle« im Zentrum jeder Form von Überlieferung⁵⁷ – vergleichbar der symbolische Leere im Jerusalemer Tempel oder der paradoxen Entsprechung des eigentlich unmöglich einzuhaltenden »Bilderverbots« durch eine enorme Vervielfältigung der biblischen Bilder und Metaphern für »Gott«. Die Entwicklung eines abgeschlossenen *Kanons* stellt in diesem Sinn keine Begrenzung der Vielfalt dar, sondern

⁵⁶ Insbesondere für die Lektüre und das Verständnis der talmudischen Tradition ist diese Vielfalt ein notwendig zu berücksichtigendes Strukturmerkmal, das die Leser von der »buchstäblichen Form« – trotz der ausdrücklichen Betonung derselben – auf performative Weise wegführt zur eigenständigen, gleichwohl am Text orientierten *Lektüre dessen, was mit dieser Vielfalt* zum Ausdruck kommt. Vgl. dazu Daniel BOYARIN, *Den Logos zersplittern. Zur Genealogie der Nichtbestimmtheit des Textsinns im Midrasch* (Schriftenreihe ha'atelier 3; Berlin: Philo, 2002). – Diese Vielfalt und Ambiguität ist jedoch nicht auf die talmudische Tradition beschränkt, sondern findet sich auch in der jüdischen und hebräischen Bibel. Die Parallelüberlieferung von vier Evangelien im christlichen Neuen Testament, die nicht einfach widerspruchsfrei miteinander harmonisiert werden können, ist nur ein offenkundiges Beispiel. Für die islamische Tradition vgl. Bauer, *Kultur der Ambiguität*, aaO. [Anm. 39].

⁵⁷ Auch im Mythos ist eine solche »Leerstelle« repräsentiert, z.B. in Gestalt der Musen der griechischen Mythen, in deren Namen die Dichter sprechen. Die Dichtungen beziehen sich oft gerade an ihrem Beginn darauf, nur das wiederzugeben, was dem Dichter von den Musen erzählt oder eingegeben wurde – und inszenieren sich daher als eine Art *nachträgliches, erinnerndes Sprechen*. Die Musen dagegen sprechen nie selbst. Sie markieren in struktureller Hinsicht daher eine in der Dichtung bereits abwesende, aber von ihr *re-präsentierte* Vorgängigkeit.

eröffnet vielmehr einen performativen Interpretationsschlüssel, da gerade der Kanon die *Leser* nötigt, nach dem zu fragen, was genau – über die einzelne Teilaspekte der kanonisierten Überlieferungen hinaus – den darin *re-präsentierten* gemeinsamen Kern ausmacht.

Die Erzählung von 2 Kön 22+23 gibt von dieser Struktur ein narratives Zeugnis und der Inhalt des »Buches des Gesetzes« (*sefer ha-tora*) im heutigen Buch *Deuteronomium* setzt dies in eine narrativ-juridische Form des Entwurfs einer Sozialordnung um, deren strukturelle Kernbotschaft darin liegt, dass keine menschliche Instanz ein gerechtes Zusammenlebens legitimieren oder sich mit ihrer Umsetzung identifizieren kann. Die Legitimation für die Etablierung einer konkreten, institutionalisierten Gesellschaftsordnung liegt in den monotheistischen Traditionen somit im gemeinsam geteilten Bekenntnis zur Uneinholbarkeit einer solchen Letztinstanz sowie in der symbolischen *Re-präsentation* dieser »Abwesenheit«. Die biblischen Erzählungen zeigen zudem auf, dass es mit dem paradoxen Bekenntnis allein noch nicht getan ist, sondern einer ethischen Ordnung bedarf, in der die Erfahrungen von Leid, Unterdrückung und Ausgrenzung nicht verdrängt, sondern zum Motor sozialer und politischer Veränderung werden. Nicht die theologische Struktur und das religiöse Bekenntnis allein eröffnen bereits eine gerechte Sozialordnung, es bedarf auch der Umsetzung dieser Struktur in einen ethischen und politischen Entwurf. Die Erzählung von der Entdeckung des »Buches des Gesetzes« (*sefer ha-tora*) und die leidsensible Struktur der Vorstellung einer gerechten Sozialordnung im Buch *Deuteronomium*, geben davon ein erstes Beispiel. Die geschichtliche Entwicklung des Alten Israel und seiner theologischen Entwürfe in der Hebräischen Bibel, die daraus resultierende Erwartung einer veränderten Zukunft, sowie nicht zuletzt die eben darauf aufbauende Botschaft des Jesus von Nazaret und ihre theologische Entfaltung im christlichen Bekenntnis von dieser lebensverändernden Begegnung, müssten in diesem Sinne *gelesen* und kritisch auf die Umsetzung dieses Anspruchs hin befragt werden. Der vorliegende Beitrag

beschränkt sich jedoch auf die Herausarbeitung der Bedeutung der Erinnerungsstruktur für die Etablierung ethischen und politischen Handelns. Die spezifisch *monotheistische* Struktur von Erinnerung scheint dafür eine geeignete Basis zu sein. Sie zielt nicht – wie in ihrer neuzeitlichen Gestalt – auf eine Dechiffrierung und Rekonstruktion von Vergangenheit, sondern auf die Aufmerksamkeit gegenüber dem, was sich dem identifizierenden Zugriff entzieht bzw. durch einen solchen Zugriff verdrängt, unterdrückt, ausgegrenzt oder zerstört wird. Die performative Struktur der Schriftlichkeit, die für ihr Verständnis unweigerlich zu einer aufmerksamen *Lektüre* nötigt, die nicht die Ausdrucksgestalt als solche ins Zentrum rückt, sondern das, was *in und mit ihr* »zum Ausdruck kommt«, ist dafür ein geeignetes Medium.⁵⁸ Beide Aspekte, die leidensensible Erinnerung und ihr performatives »schriftliches Gedächtnis«, bilden den Kern der monotheistischen Traditionen und prägen in den religiösen Überlieferungen von Judentum, Christentum und Islam, insbesondere in Gestalt ihrer kanonischen Schriften, ein kulturelles Gedächtnis, das eine zukunftsöffnende soziale und politische Ordnung zu repräsentieren versucht. Doch mit der Existenz und geschichtlichen Tradierung dieser Gedächtnisformen allein ist noch keine Veränderung bestehender Verhältnisse verbunden. Auch die performativen Erinnerungsentwürfe der monotheistischen Texttraditionen bleiben zunächst nur das: schriftliche Dokumente oder Monumente ohne eigenständige Autorität. Erst die gemeinschaftliche Praxis im Umgang mit dieser Schriften, ihrem Inhalt und ihrer mit-*zu-lesenden* Struktur, entfaltet eine ethisch und politisch wirksame Realität. Ohne diese »lebendige Lektüre« kommt es weder zur Bewusstwerdung der gemeinschaftsstiftenden Struktur von Erinnerung noch zur Umsetzung jener politischen Gestalt von Erinnerung, die gegenwartsverän-

⁵⁸ Zur angemessenen *Lektüre* dieser Schriftlichkeit vgl. nun Peter ZEILLINGER, Dekonstruktive Bibellektüre. Aufmerksamkeiten für die Textualität monotheistischer Schriften, in: Ursula ROTH / Jörg SEIP (Hg.), Schriftinszenierungen. Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt (Ökumenische Studien zur Predigt 10; München: Don Bosco, 2016). [im Druck]

dernd und zukunftsöffnend wirken kann. Die nötige *Lektüre* erweist sich erst dort als lebendig, wo sie neben den inhaltlichen Aussagen auch die spezifische *Struktur* der Schrifttraditionen berücksichtigt und die in dieser Struktur implizit *mit-tradierte* eigenständige »Erzählung« von der Wahrnehmung einer nur »nachträglich *re-präsentierbaren* Abwesenheit« auch tatsächlich *mit-liest* und praktische Konsequenzen für das gemeinsame Zusammenleben daraus zieht.

Zusammenfassung: Konsequenzen für eine Erinnerungspolitik heute

Mit der monotheistischen Tradition ist in die kulturelle Entwicklung des Menschseins auch ein Bewusstsein um die politische Kraft und Bedeutung *gefährlicher Erinnerungen* eingetreten. Ein solches Wissen muss jedoch keineswegs allein in diesen Traditionen verbleiben – selbst wenn sie, wie zu zeigen versucht wurde, in ihrer Erinnerungsstruktur gewissermaßen der *performative Ausdruck* dieses Bewusstseins sind. Die politische Bedeutung von Erinnerung ist jedoch bereits mit der Struktur des *Mensch-seins* selbst gegeben. In den monotheistischen Traditionen wurde sie reflexiv erkannt und auf »lesbare Weise« *re-präsentiert*. Wie die oben erörterte athenische Episode eines Erinnerungsverbots gezeigt hat, kann diese politische Kraft der Erinnerung aber auch lediglich in ihrer *destabilisierenden* Funktion gesehen und versucht werden, sie durch ein rational begründetes Modell eines politischen Mythos zu ersetzen. Auch daraus vermag ein kulturelles Gedächtnis zu entstehen, wie die politische Geschichte des Abendlandes gezeigt hat. Christian Meier hat hervorgehoben, dass die Vorstellung des Vorzugs des Vergessens gegenüber der Erinnerung »schlimmer Vergangenheit« darin immer wieder sichtbar wird.⁵⁹ In der atheni-

⁵⁹ Meier nennt hier unter anderen den Friedensvertrag von Münster-Osnabrück, der den Dreißigjährigen Krieg beendete und von beiden Seiten ein „beständiges, dauerhaftes Vergessen und Vergeben (*perpetua oblivio et amnestia*)“ vertraglich fixierte, das Edikt von Nantes, indem Heinrich IV. „erklärt und verordnet“, die Erinnerung an das von beiden Seiten Gesehene solle „ausgelöscht und eingeschlafert sein“, sowie im Gegenzug die Problematik im Anschluss an den Ersten Weltkrieg, wo gerade das „viel zu gute“ Im-Gedächtnis-Behalten die gegenseitigen Ressentiments schürte. Vgl. Meier, *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*, aaO.

schen Episode besitzt sie lediglich eine ihrer frühesten, wirkmächtig gewordenen Ausprägungen. Die mythische Struktur dieses politischen Vergessens wird daran erkennbar, dass sie keine künftige Veränderung kennt, sondern alle Hoffnung auf die Kontinuität einer mühsam wiederhergestellten friedlichen Ordnung setzt, die die Konflikte ihrer Vergangenheit durch eine rational gebotene Verdrängung zu lösen sucht.

Die biblisch-monotheistische Gestalt »gefährlicher Erinnerung« eröffnet hier jedoch einen anderen Horizont. Erinnerung ist gefährlich, weil sie in der Situation der Gegenwart dasjenige einklagt, was in ihr zur Zeit noch verdrängt wird und ausgegrenzt bleibt. Gefährlich ist sie jedoch vor allem für denjenigen, der eine Kontinuität der Gegenwart fordert ohne die Berücksichtigung gegenwärtiger Leid- und Unrechtserfahrungen. Dem steht eine Hoffnung gegenüber, die darin liegt, durch die Erinnerung des Unabgeholten in der Geschichte, durch die Erinnerung dessen, was für den Leidenden an der Gegenwart noch fehlt, eine Veränderung in Gang zu setzen.⁶⁰ Die dieser Erinnerung inhärente politische Kraft und die daraus resultierende Hoffnung haben im Kontext der Schrecken des 20. Jahrhunderts nicht zuletzt Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Theodor Adorno und Ernst Bloch hervorgehoben. Von Marcuse wurde sie in einer eindrücklichen Formulierung auf den Punkt gebracht:

„Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der »Vermittlung«, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht.

[Anm. 2], bes. 40ff.

⁶⁰ In der Theologie von Johann Baptist Metz wurde dafür der Begriff des »Vermissungswissens« geprägt. Vgl. dazu u.a. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg/Br.-Basel-Wien: Herder, 2006), 28-34.

Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“⁶¹

Während diese Hoffnung zwar von vielen prinzipiell anerkannt wird, wird sie doch zumeist als zwar motivierende, aber letztlich doch utopische Kraft verstanden, der keine Konkretisierung politischer und gesellschaftlicher Gestaltungsformen zugestanden wird. Der katholische Theologe Johann Baptist Metz, dessen seit den 1960er-Jahren formulierte *neuen Politischen Theologie* »*ex memoria passionis*«⁶² ebenfalls auf das von Marcuse vorgebrachte Motiv gefährlicher Erinnerung aufbaut⁶³, betont dagegen, dass die biblischen Traditionen für diese Hoffnung konkrete Erinnerungen bereitstellen. Das Christentum wird als eine *Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft* ausgewiesen⁶⁴, deren Überlieferungen die Aufmerksamkeit nicht allein auf die eigenen Leiderfahrungen legen – und so die eigene Identität gegenüber anderen abzusichern und zu behaupten versuchen –, sondern die gerade auf Grund eigener und fremder Erfahrungen »schlimmer Vergangenheit« (Chr. Meier) aufmerksam sind für die Wahrnehmung von Leid und Unrecht auch in der Gegenwart. Dieselbe Form der Erinnerung klagt dabei auch die Erinnerung einer Hoffnung ein, die die Gegenwart auf eine veränderte Zukunft hin zu öffnen sucht. Die religiösen Traditionen stellen für diese Hoffnungen die Erzählungen ihres kulturellen Gedächtnisses bereit und die spezifisch *monotheistische* Struktur dieser Erinnerung weiß darum, dass die letzte Instanz gegenwärtig herrschender Ordnung niemals einholbar ist oder in rationalen Strukturen präsentiert

⁶¹ Herbert MARCUSE, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (München: dtv, 1967), hier: 117.

⁶² Vgl. zu dieser Formulierung Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 255ff.

⁶³ Zu Metz' Bezugnahme auf Marcuse siehe ursprünglich Johann Baptist METZ, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Helmut PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«* (Mainz-München: Grünewald-Kaiser, 1969), 267-301, bes. 287-296. Dieser Text findet sich nun wiederabgedruckt in: Johann Baptist METZ, *Im dialektischen Prozess der Aufklärung* (Gesammelte Schriften 3/2; Freiburg i.Br.: Herder, 2016), 27-60, hier: 46.

⁶⁴ Vgl. zu dieser bei Metz oftmals wiederkehrenden Formel insbesondere das Kapitel »Jesu »erster Blick«: Leidempfindliche Weltverantwortung« in: Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 163-165.

werden kann. Es bedarf daher einer *institutionalisierten Re-präsentation* dieser »Leerstelle«. Eben dies ist die gesellschaftliche und politische Herausforderung, der sich die religiösen Traditionen zu stellen haben.⁶⁵ Erst beide Elemente zusammengenommen, die Erinnerung fremden Leids und die Institutionalisierung einer *anamnetischen Re-präsentation* dieser notwendigen Erinnerung können politisch wirksam werden. Eine solche *Erinnerung der Erinnerung*, eine solche institutionelle Erinnerung fremden Leids (*memoria passionis*) benennt nicht bloß eine utopische Hoffnung auf Veränderung, sondern gibt dieser Eröffnung von Zukunft *schon jetzt* einen gesellschaftlichen Ausdruck.⁶⁶ Dies stellt ein *effektives Kriterium* für die Beurteilung bestehender und die Ausarbeitung künftiger politischer Entwürfe dar – unabhängig davon, ob sich diese als *religiöse* oder *säkulare* Entwürfe verstehen. Die Struktur einer institutionalisierten und politisch re-präsentierten *Erinnerung notwendiger Erinnerung* bleibt von dieser Differenzierung

⁶⁵ Vgl. zu einem solchen Verständnis der christlichen Kirche als *Institution gesellschaftskritischer Freiheit* die bereits sehr frühen Ausführungen in: Johann Baptist METZ, Zur Theologie der Welt (1968), in: *Mit dem Gesicht zur Welt* (Gesammelte Schriften 1; Freiburg i.Br.: Herder, 2015), 17-147, bes. 108ff (Kap. »Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit«)

⁶⁶ Die besonderen Temporalität dieses »die Zukunft *schon jetzt*« wird bei zahlreichen Philosophen – vor allem aus dem französischen und italienischen Sprachraum – mit Bezug auf die Zeitform des *futur antérieur* ins Zentrum ethischer und politischer Entwürfe gestellt. (Zu nennen wären hier vor allem Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, sowie Alain Badiou, Giorgio Agamben, sowie das in dieser temporalen Struktur ausgedrückte Verständnis von »Postmoderne« bei Jean-François Lyotard. Siehe zu Derrida und Lyotard: Peter ZEILLINGER, Jacques Derrida: Gott im-Kommen, in: Peter HARDT / Klaus von STOSCH (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne* (Ostfildern: Grünewald, 2007), 66-83.) – Die Besonderheit der temporalen Struktur des *futur antérieur* besteht darin, dass ihre Formulierungen die Gestalt eines Bekenntnisses oder Versprechens bzw. einer Verpflichtung annehmen. So etwa stellt die Formulierung „Dies wird ein demokratischer Akt *gewesen sein*“ keine neutrale Aussage dar, sondern bindet den Sprecher auf performative Weise an ihren Wahrheitsgehalt. Nicht nur der Inhalt der Aussage steht hier im Raum, sondern auch der Umstand, dass jemand das Wagnis eingegangen ist, einen zukünftigen Zustand *schon jetzt* auf eine Weise zu qualifizieren, die erst nachträglich überprüfbar wird. Dies ist die Grundstruktur des Eides oder Bekenntnisses, wie auch des Zeugnisses und des Versprechens. Zum Versuch, die gleichermaßen theologischen wie politischen Dimension dieser Struktur nachzuzeichnen, vgl. Peter ZEILLINGER, Messianismus und futur antérieur. Grundlagen einer allgemeinen Struktur des Politischen, in: Sabine BIEBL / Clemens PORNSCHLEGEL (Hg.), *Paulus-Lektüren* (München: Fink, 2013), 45-62.

unberührt und eröffnet damit vielleicht sogar die Möglichkeit eines gemeinsamen politischen Handelns, in dem unterschiedliche religiöse und rationale Weltdeutungen einander als Partner anerkennen können ohne damit ihre jeweilige Identität preiszugeben.

Die gefährliche Erinnerung weiß aber ebenso darum, dass sie auch die eigene Tradition stets daraufhin befragen muss und sich auch von anderen fragen lassen muss, inwiefern sie die tradierte Hoffnungserinnerung tatsächlich bereits in eine Veränderung vergangener und gegenwärtiger Unrechtsverhältnisse und Leiderfahrungen umgesetzt hat.⁶⁷ Eine aufmerksame Lektüre der Erzählung von der Auffindung eines Textes im Tempel in 2 Kön 22+23, die als selbstreflexive Deutung der Erinnerungsstruktur der monotheistischen Traditionen verstanden werden kann, ist auch in dieser Hinsicht einer selbstkritischen Erinnerung des Kerns der eigenen Tradition ein paradigmatisches Beispiel gefährlicher Erinnerung.

⁶⁷ Zur selbstkritischen Rückfrage an die eigene Tradition vgl. Metz, *Memoria passionis*, aaO. [Anm. 60], 194-197 („Exkurs: Institutionalisiertes Leidensgedächtnis?“).