

Contributi/9

Sakralisierung als Politisches

Zur Dimension des ‚Heiligen‘ in der erinnerungskulturellen Konzeption von Aleida und Jan Assmann

Felix Denschlag und Jan Ferdinand

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 16/09/2019. Accettato il 07/02/2020.

**SACRALIZATION AS POLITICS. ON THE DIMENSION OF THE "SACRED" IN THE MEMORIAL-CULTURAL
CONCEPTION BY ALEIDA AND JAN ASSMANN**

According to Jan Assmann, cultural memory is characterised by a specific ‚sacredness‘. The article takes this statement as an occasion to analyse the dimension of the ‚sacred‘ not only in his general theory of culture but also in Aleida Assmann’s concept of (German) *Erinnerungskultur*. It shall be shown that sacralization is presented as a political instrument to create collective identity not only on a theoretical, but also practical level. The implications of this previously little considered aspect of Aleida and Jan Assmann’s works first will be unfolded and finally criticised based on the question if this conception meets (post-)modern societies and the practice of memory in Germany.

In ihrer Schrift *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, eine als *Intervention* gekennzeichnete Verteidigung der deutschen Erinnerungskultur, unterscheidet Aleida Assmann zwischen zwei «Formen des Erinnerns»: zum einen Erinnern als «Vergangenheitsbewahrung», zum anderen als «Vergangenheitsbewältigung». Unter ‚Vergangenheitsbewahrung‘ versteht sie «eine im Kern ethisch begründete Erinnerungskultur, die eine traumatische Vergangenheit zur dauerhaften normativen Instanz erhebt, an der sich das Handeln in der Gesellschaft messen lassen muss und die deshalb das Vergessen nachhaltig verhindern möchte»¹. Demgegenüber stünde ‚Vergangenheitsbewältigung‘

¹ A. Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München 2013, S. 191.

für eine sozialtherapeutisch begründete Erinnerungsform, die auf Versöhnung und eine gesellschaftliche und nationale Integration ausgerichtet ist. In diesem Falle wird das Erinnern nicht zu einer absoluten Norm erhoben, sondern als Mittel zu diesem Ziel eingesetzt. Erinnern ist in diesem Zusammenhang eine wichtige performative Handlung in einer kritischen Übergangssituation mit einer erhofften therapeutischen, läuternden und einigenden Wirkung².

Während Assmann an dieser Stelle klar trennt zwischen einerseits einer *ethisch* fundierten Erinnerung, die das Erinnern zur Verpflichtung im Sinne einer Abwehr des Vergessens macht, und andererseits einer *politisch*-instrumentellen Erinnerung, die im Zeichen nationaler Integration ohne absolute Verpflichtung steht, fallen diese zwei Bereiche in ihren Schriften zuvor noch zusammen. Denn die ‚Vergangenheitsbewahrung‘, die von Aleida wie auch Jan Assmann mit dem ‚Heiligen‘ und ‚Sakralisierung‘ assoziiert wird, erscheint hier als geradezu herausragendes politisches Instrument zur Nationen- bzw. Identitätsbildung politischer Kollektive.

In einem frühen Aufsatz wird ‚Sakralisierung‘ von Aleida und Jan Assmann allgemein definiert als «kulturelle Strategie einer Gesellschaft, das, was den Kern ihres Selbstbildes ausmacht, beliebiger Verfügung und Veränderung zu entziehen»³. Im Durchgang durch ihre Schriften wird deutlich, dass für dieses ‚Problem‘ im Grunde unterschiedliche ‚Lösungen‘ anvisiert werden. Denn dasjenige, *was* letztlich sakralisiert bzw. geheiligt werden soll, sind jeweils ganz unterschiedliche ‚Gegenstände‘: Tradition, Gemeinschaft, Nation, Werte, Monumente, der Holocaust. Im Folgenden geht es nicht darum, dieses beziehungsreiche Geflecht zu einem kohärenten Ganzen zu harmonisieren. Aufgezeigt werden soll in erster Linie, dass genau jene Ebene der Sakralisierung *als* Politisches nicht nur theoretisch von Assmann und Assmann explizit ausgearbeitet (1.), sondern auch normativ auf die deutsche Erinnerungskultur bzw. -politik übertragen und in entsprechende Debatten eingebracht worden ist (2.).

Berücksichtigung findet auch der jeweilige Kontext der Äußerungen: Wo handelt es sich um allgemeine Theoriebildung, wo um Anwendung dieser auf die und in der erinnerungskulturellen und -politischen Praxis? Der Untersuchung liegt dabei die These zugrunde, dass die Dimension des Heiligen nicht ein peripherer Aspekt, sondern unabdingbares Moment und Kernbereich der Assmann’schen Argumentation ist, der jedoch weithin unberücksichtigt geblieben bzw. nicht genauer untersucht worden ist⁴. Der Begriff des ‚kulturellen‘ bzw. ‚kollektiven Gedächtnisses‘ und das Konzept von Erinnerungskultur

² Ebd., S. 192.

³ A. Assmann/J. Assmann, *Schrift, Tradition und Kultur*, in *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema ‚Mündlichkeit und Schriftlichkeit‘*, W. Raible (Hrsg.), Tübingen 1988, S. 25-49; S. 27.

⁴ Für eine Zusammenfassung, die die weithin rezipierten Grundbegriffe von Assmann und Assmann widerspiegelt, aber jene hier anvisierte thematische und argumentationskritische Dimension ausspart, vgl. etwa A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung*, Stuttgart 2017, S. 24-31.

werden darum nicht gesondert, sondern *anhand* dieser Dimension dargestellt. Ziel der Untersuchung ist es, dieses Moment genauer herauszuarbeiten und seine Implikationen abschließend kritisch zu beleuchten (3.).

1. Sakralisierung als Politisches theoretisch

1.1. J. Assmann: Instrumentalisierung des Totengedenkens zu politischen Zwecken

Jan Assmann entwirft seine Konzeption des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ als allgemeine Kulturtheorie, die er zwar anhand einer Analyse früher Hochkulturen entwickelt, deren Gültigkeit er aber auch für moderne Gesellschaften beansprucht. In dieser Konzeption kommt dem Totengedenken eine herausragende Bedeutung zu: Für Assmann ist die menschliche Existenz auf individueller wie kollektiver Ebene von der Beziehung zum Tod und zu den Toten zutiefst mitbestimmt. Es handelt sich ihm zufolge bei dieser Beziehung um eine anthropologische Konstante, die jedoch kulturell bedingt jeweils unterschiedlich geformt ist bzw. wird. Das Totengedenken ist darum «Ursprung und Mitte dessen, was Erinnerungskultur heißen soll», die «an den Toten sich knüpfende Erinnerung die Urform kultureller Erinnerung»⁵.

Im Folgenden wird Assmanns Konzeption des Totengedenkens in drei Schritten analysiert: 1.1.1) die Konzeption eines ‚ethischen‘ Totengedenkens; 1.1.2) die gemeinschaftsstiftende Funktion des Totengedenkens, wobei dem Begriff des ‚Heiligen‘ eine zentrale Bedeutung zukommt; 1.1.3) die aktive Instrumentalisierung des Totengedenkens zu Zwecken der Stiftung kollektiver Identität.

1.1.1. Das ‚ethische‘ Totengedenken

Bei jeder Erinnerungskultur steht für Jan Assmann die «Einhaltung einer sozialen Verpflichtung»⁶ im Mittelpunkt, die sich aus der Frage ergibt, was für das jeweilige Kollektiv nicht vergessen werden darf. Er betont die gesellschaftliche Verpflichtung zu einem ‚ethischen‘ Totengedenken, wofür er sich auf Walter Benjamins Schrift *Über den Begriff der Geschichte* bezieht:

Jede Vergangenheit ist nicht nur relativ zu einer Gegenwart, die sich auf sie als Vergangenheit bezieht, sondern jede Gegenwart ist auch relativ zu einer Vergangenheit, deren Zukunft sie darstellt, und diese Relation, das haben wir von Walter Benjamin gelernt, ist eine Frage der Verpflichtung und Verantwortung, der sich keine Gesellschaft ungestraft entziehen kann⁷.

⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 61.

⁶ Ebd., S. 30.

⁷ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, in *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, J. Assmann/F. Maciejewski/A. Michaels (Hrsg.), Göttingen 2005, S. 16-36; S. 18.

Diese Verpflichtung und Verantwortung der Vergangenheit, d.h. den Toten gegenüber ist dezidiert religiös fundiert, da es darum geht, «den Opfern vergangenen Unrechts im Akt der Anerkennung und Trauer eine zumindest «schwache» Erlösung zuteil werden»⁸ zu lassen. Benjamins zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist das ‚Eingedenken‘. Es bezeichnet einen rettenden Zugriff auf das Vergangene: Allem in der Vergangenheit Gescheiterten, Verdrängten und Vergessenen soll von Neuem die Chance gegeben werden, in der gegenwärtigen Erfahrung aktualisiert zu werden. Im Eingedenken wirkt die Gegenwart rückwärts auf die Vergangenheit ein und verwandelt das Vergangene. Benjamin macht deutlich,

daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft «festgestellt» hat, kann das Eingedenken modifizieren. [...] Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen⁹.

Assmann greift Benjamins Begriff der ‚schwachen Erlösung‘ auf und verbindet ihn mit dem berühmten Satz des chassidischen Mystikers Baal Schem Tov: «Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung»¹⁰. Er besagt im von Assmann gebrauchten Sinn einer Erlösung *der Toten*, dass diese von den Lebenden erinnert werden müssen, um sie der Sinnlosigkeit ihres Sterbens zu entreißen, indem sie in die Gegenwart mitgenommen werden und in der Folge der Generationen weiterleben¹¹. Durch die Erinnerung wird den Toten in dieser Weise ihre Würde und Persönlichkeit zurückgegeben, weshalb die Erinnerung eine Pflicht der Lebenden ist. Die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten findet ihre Erfüllung demnach in der Verbindung von Geschichte und Ethik, die zum Ziel hat, die Vergangenheit vom «Fluch der Sinnlosigkeit»¹² zu erlösen. Assmann weist darauf hin, dass «diese zutiefst jüdische Form der Totenerinnerung heute in der katholischen Theologie besonders lebendig» ist

⁸ Ebd., 19. Benjamin schreibt im zweiten Abschnitt von *Über den Begriff der Geschichte*: «Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat». W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hrsg. v. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, S. 691-704; S. 693 f.

⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, hrsg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1982, S. 589. Die Stelle wird auch von Aleida Assmann zitiert, vgl. A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 23.

¹⁰ Dieser Satz bezieht sich ursprünglich auf die Rückkehr nach Israel und die Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem – gemeint ist also ein religiöses Erinnern an das Heilige Land und den zerstörten Tempel.

¹¹ Vgl. J. Assmann, *Protestantismus und Erinnerungskultur*, in *Protestantismus im 21. Jahrhundert. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur*, E. Vietinghoff/H. May (Hrsg.), Hannover 2000, S. 39-64; S. 61.

¹² J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 20.

und verweist auf den Begriff der ‚anamnetischen Solidarität‘, der von Helmut Peukert geprägt¹³ und durch Johann Baptist Metz berühmt geworden ist. Er bezeichnet Assmann zufolge «genau diese Solidarität mit den Toten, die sie zumindest im Eingedenken der Gemeinschaft auferstehen lässt»¹⁴.

Im Zentrum der Ausführungen von Metz, der sich ebenfalls affirmativ auf Benjamin bezieht, steht der Begriff der ‚memoria passionis‘, der Leidenserinnerung. Dieses Eingedenken versteht Metz als die Verwirklichung praktischer Vernunft, die «in der Anerkennung der Autorität der Leidenden [wurzelt], der unschuldig und ungerecht Leidenden, die allein die Vernunft vor jeglicher Instrumentalisierung oder Funktionalisierung schützt»¹⁵. Es geht Metz darum, auf die Leiden und Hoffnungen der Vergangenheit zu achten und praktische Erinnerungssolidarität mit den tödlich Verstummten und Vergessenen zu üben¹⁶. Assmann geht nun jedoch über diese Bestimmung des Totengedenkens und seinen ethischen Kern hinaus, da es ihm vor allem um die Funktion und Funktionalisierung des Gedenkens zu Zwecken der Gemeinschafts- und Identitätsstiftung geht.

1.1.2. *Gemeinschaftsstiftendes Totengedenken: das Heilige*

Assmann konstatiert, dass religiöse Riten das älteste und ursprünglichste Medium des gemeinschaftsstiftenden Bindungsgedächtnisses sind, wobei es vor allem um Bindungen und Gemeinschaften geht, die die Welt der Toten und Geister einbeziehen¹⁷. Die Gemeinschaft bleibt durch ihr Gedenken den Toten verbunden, die durch das ‚kulturelle Gedächtnis‘ einbezogen werden, wodurch die Gemeinschaft viel umfassender ist als in der Alltagskommunikation¹⁸: «Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche gerade auch rituellen Ausdrucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben»¹⁹. Für Assmann ist das Totengedenken eine allgemein menschliche Angelegenheit, die mit der Einbeziehung der Toten vor allem die Funktion hat, eine bestehende

¹³ Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, S. 280 ff. Peukert bezieht sich auf Christian Lenhardts Studie *Anamnestic Solidarity: The Proletariat and Its Manes*, in der wiederum Walter Benjamin der Hauptbezugsautor ist.

¹⁴ J. Assmann, *Protestantismus und Erinnerungskultur*, a.a.O., S. 62. Auch Aleida Assmann verweist auf den Begriff der ‚anamnetischen Solidarität‘ in Verbindung mit Johann Baptist Metz, vgl. A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 191.

¹⁵ J. B. Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien 2006, S. 221.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.1, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 129.

¹⁷ Vgl. J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, S. 22.

¹⁸ Vgl. J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, J. Assmann/T. Sundermeier (Hrsg.), Gütersloh 1991, S. 13-30; S. 22.

¹⁹ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 18.

Gemeinschaft zu stärken. Es wird ihm zufolge kultur- und epochenübergreifend nicht nur praktiziert, sondern ist auch mit dem ‚Heiligen‘ verbunden.

Assmanns Definition des Heiligen bezeichnet zunächst lediglich eine Grundbedeutung des Begriffs. Dieser meint in seiner allgemeinsten Form «das ‚Abgesonderte‘, das aus dem Normalen, Alltäglichen, Zugänglichen Ausgegrenzte»²⁰. Das Heilige ist etwas Jenseitiges, das über die Sphäre des Gewöhnlichen, Vertrauten und Verfügbaren hinausgeht. Diese Bestimmung entspricht der Definition des Heiligen durch Mircea Eliade: «Die erste Definition des Heiligen ist: *daß es den Gegensatz zum Profanen bildet*»²¹. Mit Bezug auf Benjamins Begriff der ‚Aura‘ schreibt Assmann, dass das Heilige «die Anmutung von Distanz und Nähe zugleich [bedeutet]: die Gegenwart von etwas Fernem»²². Mit den Riten des ‚kollektiven Gedächtnisses‘

wird etwas Fernes und Fremdes in die Gegenwart hereingeholt, das im Alltag keinen Platz findet und daher in regelmäßigen Abständen rituell vergegenwärtigt werden muß, um einen Zusammenhang aufrechtzuerhalten, der von Zerfall und Vergessen bedroht ist²³.

Das Heiligsprechen bestimmter Gegenstände erfüllt im Kontext von Assmanns Ausführungen zum Totengedenken also den Zweck, das, was für die Aufrechterhaltung von Gemeinschaft nicht vergessen werden darf, aus der Masse des alltäglichen Wissens herauszuheben. Aus der grundlegenden Unterscheidung einer heiligen und einer profanen Sphäre ergibt sich, dass für den religiösen Menschen Raum und Zeit nicht homogen sind, sondern qualitative Unterschiede besitzen: Der heilige Raum ist strukturiert und gibt Orientierung in der chaotischen Homogenität. Neben der profanen Zeit der gewöhnlichen stetigen Dauer gibt es die Intervalle heiliger Zeit, die Zeit der Feste²⁴. Diese Unterscheidung hat eine Entsprechung in Assmanns Unterscheidung zwischen

²⁰ J. Assmann, *Heilige Szenen*, in *Szenen des Heiligen. Vortragsreihe in der Hamburger Kunsthalle*, C. Werntgen (Hrsg.), Berlin 2011, S. 16-38; S. 16.

²¹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, S. 8. Das Heilige weist dabei eine spezifische Ambivalenz auf, die sich auch in den ursprünglichen Begriffen niederschlägt: *sacer* bedeutet zugleich heilig und verflucht, *tabu* bedeutet zugleich rein und schmutzig: «Was ‚unrein‘ ist, ist auch ‚geweiht‘, es unterscheidet sich – ontologisch – von allem, was zur profanen Sphäre gehört [...]; das ist gerade jene Ausnahmestellung von Gegenständen, Handlungen oder Personen, die wegen der mit dem Kontakt verbundenen Gefahr ‚isoliert‘ und ‚verboten‘ sind» (ebd., S. 37 f.).

²² J. Assmann, *Heilige Szenen*, a.a.O., S. 17. Im Werk Benjamins lassen sich unterschiedliche, teilweise nur schwer miteinander vereinbare Verwendungen des Begriffs ‚Aura‘ ausmachen. Für die von Assmann angeführte Definition vgl. W. Benjamin, *Kleine Geschichte der Photographie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, S. 368-385; S. 378.

²³ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 28. Es handelt sich also, mit Niklas Luhmann gesprochen, um eine Art ‚*Realitätsverdoppelung*‘: «Irgendwelchen Dingen oder Ereignissen wird eine besondere Bedeutung verliehen, die sie aus der gewöhnlichen Welt (in der sie zugänglich bleiben) herausnimmt und mit einer besonderen ‚Aura‘, mit besonderen Referenzkreisen ausstattet» (N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, hrsg. v. A. Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, S. 58).

²⁴ Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, a.a.O., S. 40.

‚kommunikativem‘ und ‚kulturellem Gedächtnis‘: «Die beiden Modi des Erinnerns unterscheiden sich durch ihre Funktion. Das kommunikative Gedächtnis dient der Orientierung im Alltag. Das kulturelle Gedächtnis dient der Konstitution und Reproduktion von Gruppenidentität»²⁵. Diese kollektive Identität ist für Assmann «keine Alltagsidentität», sondern ihr haftet etwas «Feierliches, Außeralltägliches» an. Die Vergegenwärtigung der sie fundierenden Erinnerungsfiguren hat «einen religiösen Sinn»²⁶, dessen Außeralltäglichkeit entsprechend um das ‚kulturelle Gedächtnis‘ mehr oder weniger strikte Grenzen gezogen sind, wobei sich seine Vermittlung durch spezialisierte Träger vollzieht²⁷.

Zusammenfassend bezeichnet der Begriff des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ den Schnittpunkt, «in dem die am Fest beteiligten Felder der Zeiterfahrung, der Gemeinschaftsbildung, des Ursprungs- und Geschichtsbewußtseins, des Ästhetischen und des Heiligen konvergieren»²⁸. Totengedenken ist für Assmann diesen Ausführungen zufolge keine rein ‚ethische‘ Angelegenheit, die auf eine ‚Erlösung‘ der Toten abzielt, sondern hat die Funktion, das gedenkende Kollektiv in seiner Identität zu konstituieren und kontinuierieren.

1.1.3. Sakralisierung zur Identitätsstiftung

Da die Rahmenbedingungen des Erinnerns sich stetig ändern, muss die gemeinschaftsstiftende Erinnerung gegen diese neuen Rahmenbedingungen durchgesetzt werden. Dies geschieht durch ihre Kanonisierung:

Kanonisierung bedeutet einen Eingriff in die Tradition, der die in ständigem Fluß befindliche Fülle der Überlieferungen einer strengen Auswahl unterwirft, das Ausgewählte kernhaft verfestigt und sakralisiert, d.h. zu letztinstanzlicher Hochverbindlichkeit steigert und den Traditionsstrom ein für alle mal stillstellt²⁹.

Kanonische Texte sind nicht fortschreibbar, sondern verlangen aufgrund ihrer Hochverbindlichkeit wortlautgetreue Überlieferung³⁰. Die Sakralisierung bestimmter Gegenstände meint demnach eine verbindliche Festschreibung und erfüllt für Assmann in erster Linie die Funktion unhinterfragter Verpflichtung und Unantastbarkeit. Aus diesem Grund gehen sie in den ‚Kanon‘ des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ ein und dieser «geheiligte Bestand von Texten, Regeln, Werten fundiert und formt eine (kollektive) Identität», denn «die Heiligung einer bestimmten Tradition läuft immer auf die Heiligung einer bestimmten Gemeinschaft hinaus»³¹.

²⁵ J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, a.a.O., S. 22.

²⁶ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 52 f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 54 f.

²⁸ J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, a.a.O., S. 13.

²⁹ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 32.

³⁰ Vgl. ebd., S. 57.

³¹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 127.

Es handelt sich bei der gemeinschaftsstiftenden Funktion der Erinnerung für Assmann keineswegs um eine Begleiterscheinung, die sich sozusagen unbeabsichtigt ergibt. Der Horizont des kollektiven Bindungsgedächtnisses ist für ihn in jedem besonderen Fall «bestimmt von den gemeinschaftsstiftenden Erinnerungsformeln und -figuren und von den Erinnerungsbedürfnissen einer klar definierten Wir-Identität» und er betont, dass «im Rahmen des Bindungsgedächtnisses [...] die Vergangenheit immer ‚instrumentalisiert‘» wird³². Die ‚klar definierte‘ kollektive Identität ist demnach das Vorausgehende, nach dem sich richtet, was jeweils erinnert werden muss, um diese Identität zu kontinuierieren. Es handelt sich um eine aktive Instrumentalisierung der Erinnerung für diesen Zweck und Assmann macht deutlich, dass dabei politisierte Formen der Erinnerung zum Tragen kommen: Es geht hier «um die Beschwörung der Geschichte zum Zwecke der Einschwörung auf gemeinsame politische Ziele»³³.

Das in dieser Weise zu Zwecken der Identitätsstiftung funktionalisierte Totengedenken soll dabei aber auch seinen ‚ethischen‘ Charakter beibehalten und sich aus einer Verantwortung den Toten gegenüber herleiten, denen es ‚Erlösung‘ zu schenken beabsichtigt. In Benjamins ‚Eingedenken‘ und Metz‘ ‚anamnetischer Solidarität‘, auf die Assmann sich für seine Konzeption beruft, ist hingegen eine Funktionalisierung bzw. Instrumentalisierung geradezu ausgeschlossen, da es hier darum geht, in den Toten die Subjekte zu sehen, die sie einmal waren, mitsamt ihren verlorenen Hoffnungen und Befürchtungen. Es geht beiden demnach nicht um eine Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung der vergangenen Hoffnung³⁴. Die Toten werden in dieser Weise als Subjekte ernst genommen und somit keiner Vergegenständlichung unterzogen.

Durch die Funktionalisierung zu Zwecken der Stiftung von Gemeinschaft und kollektiver Identität werden die Toten aber objektiviert. Der religiöse Aspekt des Gedenkens umfasst bei Assmann neben ritueller Formung in erster Linie die Sakralisierung im Sinne der Kanonisierung: Etwas soll als unantastbar fixiert werden, um es vor dem Vergessen zu schützen. Assmann geht also im Unterschied zu Benjamin und Metz davon aus, dass man aktiv sakralisieren könne, um in dieser Weise kollektive Identität zu produzieren, an der Kollektive wie Individuen ein natürliches Interesse hätten. Steht für ihn das biblische Israel als «Prototyp der Nation»³⁵ in paradigmatischer Weise Pate für die gemeinschaftsstiftende Erinnerung, so ist es Aleida Assmann, bei der die Nation als Erinnerungsgemeinschaft ins Zentrum der theoretischen Bemühungen rückt.

³² J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 38.

³³ Ebd., S. 17 f.

³⁴ Vgl. zu dieser Formulierung M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1987, S. 11-290; S. 20.

³⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 30.

*1.2. A. Assmann: das Sakrale des politischen Gedächtnisses
im Kontext von Nationenbildung*

Während Jan Assmann Sakralisierung sowohl im ethischen als auch politischen Bereich verortet bzw. beide Bereiche letztlich nicht voneinander getrennt werden, hat Aleida Assmann ‚Sakralisierung‘ explizit als politischen Funktionsmechanismus gemeinschaftsstiftender Erinnerung ausgearbeitet. Festgemacht werden kann das einerseits an ihrer Vorstellung von Nationenbildung, die mittels ‚Sakralisierung der Geschichte‘ erreicht werden soll (a), andererseits aber auch an ihrem Begriff des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ als ‚politisches oder nationales Gedächtnis‘ (b). Relevant für beide Punkte ist insbesondere die Unterscheidung von ‚Gedächtnis‘ und ‚Geschichte‘ sowie ‚Funktions-‘ und ‚Speichergedächtnis‘, die Assmann sowohl historisch zu verorten versucht als auch in ihrer Auseinandersetzung mit Pierre Nora hervorhebt. Beide Punkte hängen systematisch also aufs Engste zusammen und verdeutlichen die normative Dimension ihrer theoretischen Ausführungen.

1.2.1. ‚Sakralisierung der Geschichte‘

Ausgangspunkt von Assmanns theoretischen Ausführungen ist die Unterscheidung von ‚Funktions-‘ und ‚Speichergedächtnis‘. Im 19. Jahrhundert sei eine Trennung dieser beiden Gedächtnisformen aufgetreten, indem die «mit Historismus und Positivismus verbundenen problematischen Folgen der Relativierung, der Standpunktlosigkeit, der Beliebigkeit von Wissen [...] gleichzeitig durch neue Institutionen beantwortet» wurden. Diese hätten «umgekehrt Werte wie Verbindlichkeit, Identitätsbildung und Orientierungskraft in den Mittelpunkt» gestellt. Geschichte wurde einerseits «verwissenschaftlicht in den historischen Wissenschaften», andererseits aber «gleichzeitig «sakralisiert» in historischen Mythen, Museen und Denkmälern»³⁶.

Kollektive Handlungssubjekte wie Staaten oder Nationen konstituierten sich nun über ein Funktionsgedächtnis, «in dem sie sich eine bestimmte Vergangenheitskonstruktion zurechtlegen»³⁷. Als eine «Gebrauchsfunktion des kulturellen Gedächtnisses» bestimmt Assmann dabei u.a. ‚Distinktion‘, worunter alle «symbolischen Ausdrucksformen zu verstehen sind, die der Profilierung einer kollektiven Identität dienen». Im ‚religiösen Bereich‘ geht es dabei um «Gemeinschaftsbildung, die durch gemeinsame Erinnerung vermittelt und durch Riten und Feste erneuert wird»; zum ‚säkularen Bereich‘ zählt Assmann die nationalen Bewegungen des 19. Jahrhunderts, «die durch Rekonstruktion und «Erfindung» gemeinsamer Traditionen für das neue politische Handlungssubjekt

³⁶ A. Assmann, *Speichern oder Erinnern? Das kulturelle Gedächtnis zwischen Archiv und Kanon, in Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive. Teil 2: Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, M. Csáky/P. Stachel (Hrsg.), Wien 2001, S. 15-29; S. 23.

³⁷ A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, S. 137.

«Volk» eine Identität schufen. Im Rahmen nationaler Bewegungen wurden die eigene Geschichte und die eigene Überlieferung, mitsamt wiedererweckten Brauchtumsformen «erinnerungspflichtig»³⁸ und bilden Assmann zufolge in dieser Weise eine ‚profane Religion‘:

In einer säkularisierten Epoche wird die Nation zum letzten und höchsten Wert; sie steht im Zentrum profaner Religion. Unzählige Denkmäler sollen die abstrakte Idee der Nation versinnlichen und ihr die Aura des Numinosen geben. Die nationalen Monumente sind Heiligtümer, Orte, wo Individuen teilhaben können am Kult der Nation und den Schauer vor dem Allerheiligsten am eigenen Leibe erfahren können. Die Predigten, die an solchen Orten gehalten werden, dienen der politischen Erziehung³⁹.

Diese Aufgabe einer «Inszenierung der Vergangenheit» leisten im 20. Jahrhundert vor allem «die Medien». An der Geschichte der Denkmäler des 19. Jahrhunderts werde aber «besonders deutlich, was es heißt, eine kollektive Identität durch Bindung an eine gemeinsame Vergangenheit und durch Verpflichtung auf eine gemeinsame Erinnerung zu schaffen», Geschichte werde somit «zu einem Instrument der Politik»⁴⁰.

1.2.2. ‚Kollektives Gedächtnis‘

Das sakrale Moment unterstreicht Assmann auch in ihren Ausführungen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘, das sie explizit als ‚politisches‘ oder ‚nationales Gedächtnis‘ definiert⁴¹. Sie bezieht sich u.a. auf Pierre Nora und will damit die Eigenständigkeit des ‚Gedächtnisses‘ in seiner ursprünglichen Bedeutung bzw. das damit verbundene ‚Sakrale‘ der Erinnerung gegenüber geschichtswissenschaftlicher Betrachtung von Vergangenheit herausstellen. Assmann zitiert dafür Noras Einleitung zu den *Lieux de Memoire* unter weitreichender Ausparung seiner ergänzenden Ausführungen und des folgenden Kontextes seiner Argumentation⁴². Nora habe die Opposition von ‚Geschichte‘ und ‚Gedächtnis‘ sechzig Jahre nach Maurice Halbwachs noch einmal ‚vertieft‘⁴³: Geschichte und Gedächtnis seien keineswegs

³⁸ Ebd., S. 139.

³⁹ A. Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungs-idee*, Frankfurt/New York 1993, S. 49.

⁴⁰ Ebd., S. 50.

⁴¹ Vgl. A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, S. 40. Eine gleichlautende Definition des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ findet sich etwa bei J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Eine Replik*, «Erwägen, Wissen, Ethik», 13, 2002, S. 273-278; S. 276.

⁴² Anzumerken gilt, dass Nora seine Ausführungen sowie sein gesamtes Projekt der *Lieux de memoire* zunächst auf die spezifische französische Nationalgeschichte bezieht. In ihrem Vorwort der deutschen Adaption dieses Projektes weisen die Herausgeber darauf hin, dass sich Noras Modell «keineswegs ohne weiteres auf den deutschen Fall übertragen» lässt. E. François/H. Schulze (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte. Eine Auswahl*, München 2005, S. 11.

⁴³ Vgl. A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 43f.

Synonyme, sondern, wie uns heute bewusst wird, in jeder Hinsicht Gegensätze ... Das Gedächtnis ist ein stets aktuelles Phänomen, eine in Gegenwart erlebte Bindung, die Geschichte hingegen eine Repräsentation der Vergangenheit. Das Gedächtnis rückt die Erinnerung ins Sakrale, die Geschichte vertreibt sie daraus, ihre Sache ist Entzauberung. Das Gedächtnis entwächst einer Gruppe, deren Zusammenhang es stiftet. (...) Die Geschichte dagegen gehört allen und niemandem, so ist sie zum Universalen berufen⁴⁴.

Nora betont in seiner Einleitung mit Rekurs auf Halbwachs die Blindheit und fehlende Reflexivität des Gedächtnisses in seiner ‚traditionellen‘ Form⁴⁵ und konstatiert, dass er ‚Gedächtnis‘ in diesem Sinne nicht mehr für möglich hält: Er spricht vom «Ende der Gedächtnistradition», womit «ein ungeheures Kapitel verschwindet, das wir in der Intimität eines Gedächtnisses erlebten und das nur noch unter dem Blick einer rekonstruierten Geschichte lebt». Gerade der Verlust des «nationalen Gedächtnisses» erzwingt einen Blick, «der nicht mehr naiv und auch nicht gleichgültig ist». Dabei geht es um ein Gedächtnis, «das uns peinigt, aber doch schon nicht mehr das unsrige ist, ein Gedächtnis zwischen beschleunigter Entsakralisierung und provisorisch zurückgeholter Sakralität»⁴⁶. Noras Projekt der *Lieux de Memoire* ist dann der Versuch, in historischer Distanzierung eine Perspektive zweiter Ordnung auf vorhandene Gedächtnisorte und dadurch eine Historisierung des ‚Gedächtnisses‘ aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive zu entwerfen, weil ihm Sakralisierung in seiner überkommenen Form als nicht mehr umstandslos möglich erscheint.

Von hier aus lässt sich nun genauer verorten, was Assmanns eigentliches Anliegen auch in praktischer Hinsicht ist: Ihr geht es gegenüber Nora um die Betonung jener traditionellen Form des Gedächtnisses, die im 19. Jahrhundert ihr zufolge für Nationenbildung noch zuständig war. Sie bezieht Noras Ausführungen dabei vor allem auf neu entworfene (und zu entwerfende) Gedächtnisorte, bei denen es darum geht, *geschichtliche Ereignisse* vor ihrer ‚Historisierung‘ zu bewahren und sie qua Sakralisierung als politisches Instrument wirksam zu machen, um sie in den Dienst kollektiver Identitätsbildung zu stellen⁴⁷. Der normative Gestus dieser Re-Aktualisierung ist unüberhörbar, er wird darüber

⁴⁴ Ebd., S. 44; Auslassungen im Original.

⁴⁵ Laut Nora «weiß» das Gedächtnis «nicht um die Abfolge seiner Deformationen, ist für alle möglichen Verwendungen und Manipulationen anfällig, zu langen Schlummerzeiten und plötzlichem Wiederaufleben fähig»; weil es «affektiv und magisch» sei, «behält es nur die Einzelheiten, welche es bestärken: es nährt sich von unscharfen, vermischten, globalen oder un-steten Erinnerungen, besonderen oder symbolischen, ist zu allen Übertragungen, Ausblendungen, Schnitten oder Projektionen fähig». P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a.M. 1998, S. 13 f.

⁴⁶ Ebd., S. 19-21.

⁴⁷ Eine gedenkpolitische Absicht lässt sich Nora nicht attestieren, wie sein Essay *Das Zeitalter des Gedenkens* zeigt: «Seltsames Schicksal dieser *Lieux de mémoire*: Durch ihren Ansatz, ihre Methodik und sogar durch ihren Titel hätten sie zu einer Darstellung von Geschichte ohne gedenkende Zielsetzung werden sollen, doch hat sie das Gedenken [...] wieder eingeholt. [...] Und kaum war der Ausdruck ‚Erinnerungsort‘ geprägt, ist mit ihm ein Werkzeug, das zur Schaffung von kritischer Distanz geschmiedet worden war, zum Instrument des Gedenkens par excellence geworden». P. Nora, *Das Zeitalter des Gedenkens*, in *Erinnerungsorte Frankreichs*,

hinaus aber auch explizit gemacht: Denn Assmanns Vorstellung von praktischer Normenbildung klingt wie eine abstrakte programmatische Ankündigung dessen, wofür sie und Jan Assmann sich im Kontext deutscher Erinnerungskultur ausgesprochen haben – die Sakralisierung des Holocaust:

Wo aber sind Normen in der modernen Welt zu finden? Die Antwort drauf lautet: sie sind nicht zu *finden*, sondern zu *schaffen*. Selbstbeschränkung bedeutet zugleich Selbstverpflichtung auf absolut gesetzte, geheiligte Normen. Die Sammlung auf einen bestimmten Mittelpunkt und keinen anderen, wo doch Vielfalt des Angebots herrscht, erfolgt durch Entscheidung und Entschiedenheit. Sie sind der Ausdruck einer neuartigen Bindungsbereitschaft, einer neuen Art von Religiosität⁴⁸.

2. Sakralisierung als Politisches praktisch

Den Zusammenhang zwischen ‚kollektivem Gedächtnis‘ und Identität konzipiert Jan Assmann als zeitlosen Mechanismus sozialer Gemeinschaftsbildung, der keinem historischen Wandel unterliegt. Im Rahmen seiner Konzeption erscheint es daher als möglich, das zunächst an antiken Hochkulturen entwickelte Modell ebenso in der modernen Bundesrepublik als wirksam anzusehen. Entsprechend hat Assmann seine Überlegungen auch konkret in den Kontext der deutschen Erinnerungspraxis seit Mitte der 1980er Jahre gestellt, was sich nicht zuletzt an diesbezüglichen normativen Forderungen zeigt⁴⁹. Diese normativen Forderungen beschränken sich jedoch nicht nur auf schriftliche Äußerungen, sondern wurden von Aleida Assmann auch *in* diese Praxis getragen, am deutlichsten nachvollziehbar in ihrem *Kommentar* beim Zweiten Kolloquium im Rahmen der Debatte um die Errichtung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* im Jahre 1997. Dabei gibt es nicht

ders. (Hrsg.), München 2005, S. 543-575; S. 543. Im letzten Satz des Essays spricht Nora gar von einer «Tyrannei des Gedächtnisses» (ebd., S. 677).

⁴⁸ A. Assmann, *Arbeit am nationalen Gedächtnis*, a.a.O., S. 75. Bereits der Titel *Arbeit am nationalen Gedächtnis* deutet diese normativ-politische Absicht Assmanns an. So heißt es im Vorwort: «Eine solche Reflexion scheint im Rahmen des wiedervereinigten Deutschlands, in dem der Bedarf an nationalen Symbolen sprunghaft wächst, dringend geboten. Der deutsche Sonderweg, der durch Hitler und seine Folgen bestimmt ist, macht die Frage nach dem nationalen Gedächtnis in Deutschland ebenso unerquicklich wie notwendig. Auschwitz ist die nationale Katastrophe, die das kulturelle Gedächtnis der Deutschen gesprengt hat und sprengt» (ebd., S. 8). Assmann führt nicht weiter aus, womit sich das Wachsen des Bedarfs an nationalen Symbolen erklärt, inwieweit das kulturelle Gedächtnis ‚gesprengt‘ worden sei bzw. was dies überhaupt bedeuten soll. Im Folgenden wird klar werden, dass es ihr um die ‚Reparatur‘ dieses Gedächtnisses geht, die dadurch erfolgen soll, dass der Holocaust in das Zentrum des Gedächtnisses gestellt wird – also genau jenes Element, das den ‚Schaden‘ des Gedächtnisses allererst verursacht haben soll.

⁴⁹ Assmann weist retrospektiv darauf hin, dass sowohl ihm als auch Aleida Assmann der «Zusammenhang» ihres Forschungsprojekts mit gesellschaftlichen Ereignissen wie dem Historikerstreit 1986/7 oder der Debatte um das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* «von Anfang an klar vor Augen» stand. J. Assmann, *Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs*, in *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877-1945)*, H. Krapoth/D. Laborde (Hrsg.), «Jahrbuch für Soziologiegeschichte», Wiesbaden 2005, S. 65-83; S. 67.

nur genaue Entsprechungen zu Jan Assmanns Ausführungen. Im Ausgang ihrer Interpretation des Historikerstreits wird von Aleida Assmann vor allem auch ein Konzept von Nationenbildung ausgearbeitet, dass die Sakralisierung des Holocaust zum Zwecke der nationalen Identitätsbildung in den Mittelpunkt stellt.

2.1. J. Assmann: Holocaust als ‚normative Vergangenheit‘

Auch auf der Ebene normativer Forderungen für die Praxis der deutschen Erinnerungskultur begegnet bei Jan Assmann wieder die Doppelstruktur, die bereits auf der theoretischen Ebene zum Tragen kam: Einerseits geht es um die ‚ethische‘ Erinnerung, die mit einer Pflicht verbunden ist, die die Toten den Gegenwärtigen auferlegen, andererseits um die politische Funktionalisierung dieser Erinnerung für die kollektive Identität der Erinnernden. Der Holocaust ist laut Assmann eine Vergangenheit, vor der die Möglichkeiten kultureller Repräsentation und Erinnerung versagen und alle diesbezüglichen Riten nur scheitern können – dennoch ist sie unmöglich zu vergessen und es gibt «keine Alternative zu solcher kultureller Erinnerungsarbeit»⁵⁰. Die Gegenwart wird Assmann zufolge «von den Toten in die Pflicht genommen», denn dem «von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehenden Schrei nach Erinnerung» wird «sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen [...] entziehen können»⁵¹.

Assmann charakterisiert den Holocaust daher als eine ‚normative Vergangenheit‘, «die unter keinen Umständen in Vergessenheit geraten kann und darf» und die fortwährend gegen neue Rahmenbedingungen des Erinnerns durchgesetzt werden muss»⁵². Dies begründet er damit, dass diese Vergangenheit Bestandteil eines «universalisierten Bindungsgedächtnisses und fundierendes Element einer globalen Zivilreligion geworden ist, der es um Demokratie und Menschenrechte geht». Die Notwendigkeit der Holocaust-Erinnerung wird von Assmann also wiederum auch funktional bestimmt: Das Negative, von dem man sich abwenden will, muss öffentlich erinnert werden, um den Grundsätzen von Demokratie und Menschenrechten weltweite Anerkennung zu verschaffen und «eine bessere Zukunft zu gewinnen». Ein solcher Schlussstrich auf Seiten der Gewalt ist Assmann zufolge «nur durch Erinnerung zu erreichen»⁵³. Diese

⁵⁰ J. Assmann, *Die Lebenden und die Toten*, a.a.O., S. 18.

⁵¹ Ebd., S. 30.

⁵² Das paradigmatische Beispiel einer solchen ‚normativen Vergangenheit‘ ist für Assmann die biblische Exodus-Geschichte vom Auszug aus Ägypten über die Wüstenwanderung bis zur Landnahme und der Offenbarung der Gesetzestafeln am Sinai. Ohne die Erinnerung an diese fundierende Geschichte wäre ihm zufolge nicht zu verstehen, warum unter allen Umständen am Gesetz festgehalten werden muss, vgl. J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit*, in K. Platt/M. Dabag (Hrsg.), *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen 1995, S. 51-75; S. 68. Die Analogisierung von Exodus-Erzählung und Holocaust-Erinnerung wirft eine ganz eigene Fragestellung auf, der an anderer Stelle genauer nachzugehen sein wird.

⁵³ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 36 f.

‚Erinnerung‘ an «das Grauen» gilt es Assmann zufolge «in kulturelle und offizielle Kommemoration zu überführen», und zwar «im politischen Zentrum, in der Form des Nationaldenkmals»⁵⁴.

Neben der Funktion, eine Wiederholung der Verbrechen zu verhindern, wird die Vergangenheit Assmann zufolge darum gebraucht, «weil sie Zusammengehörigkeit vermittelt. Die Gruppe vergewissert sich in der Rekonstruktion von Vergangenheit ihrer Zusammengehörigkeit, so wie der Einzelne sich mit seiner Erinnerung seiner Zugehörigkeit zur Gruppe versichert»⁵⁵. Es geht um die Fundierung einer kollektiven Identität mithilfe einer Erzählung, in der der Holocaust die Rolle eines ‚Gründungsmythos‘ einnimmt⁵⁶. Die Holocaust-Erinnerung wird von Assmann also geradezu gegenteilig zur mit Benjamin und Metz fundierten ‚ethischen Erinnerung‘ bestimmt: als Inhalt des gemeinschaftsstiftenden ‚kulturellen Gedächtnisses‘ der deutschen Nation, in das der Holocaust als sakralisierte ‚normative Vergangenheit‘ aufgenommen wird. Damit verbinden Assmann und Assmann auch die Erlösung von Schuld:

Was wir lernen müssen, ist die Einsicht in die bittere Tatsache, daß diese Schuld nicht überwunden werden kann, daß der Anspruch auf Versöhnung fallengelassen werden muß, daß es vielmehr um Anerkennung der Schuld geht, daß aber andererseits mit dieser Anerkennung, die eine ständig und durchaus im Sinne einer Anerkennung verdrängter Wahrheiten zu leistende Erinnerungsarbeit darstellt, genau das getan ist, was von uns gefordert wird. Das Geheimnis nicht der Versöhnung, sondern der Erlösung heißt Erinnerung⁵⁷.

Der Satz ‚Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung‘ bekommt dadurch jedoch eine gänzlich andere Bedeutung: Es scheint nun nicht mehr um die religiös gedachte Erlösung der *Erinnerten* zu gehen, sondern um die profane Erlösung der *Erinnernden*: Die deutsche Nation soll durch die Anerkennung von Schuld und zu leistende Erinnerungsarbeit Erlösung von ihrer Schuld erlangen⁵⁸.

⁵⁴ J. Assmann, *Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung*, in *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, U. Borsdorf/H. T. Grütter (Hrsg.), Frankfurt a.M./New York 1999, S. 13-32; S. 32. An anderer Stelle schreibt Assmann: «Die nationalistische Semantik hat auf deutschem Boden ihre bösartigsten Konsequenzen entfaltet. Kein Wunder, daß sie hier keine Wurzeln mehr schlagen kann. Diesen Sinnverlust gilt es als Gewinn zu verbuchen. Dazu bedarf es einer Erinnerungskultur, die das Bewußtsein der Konsequenzen und Zusammenhänge wachhält» (J. Assmann, *Erinnern, um dazuzugehören*, a.a.O., S. 74 f.).

⁵⁵ J. Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, a.a.O., S. 115.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 33.

⁵⁷ A. Assmann/J. Assmann/W.-D. Hartwich, *Einleitung*, in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hrsg. v. A. und J. Assmann, W.-D. Hartwich und W. Menninghaus, München 1996, S. 7-41; S. 41.

⁵⁸ Das jüdische Erinnerungsgebot wird dabei als Aufforderung zur gemeinschaftlichen Vergegenwärtigung der verbrecherischen Vergangenheit aufgefasst und als Vorschrift missverstanden. Entscheidend aber: Es wird mit dem christlichen Erlösungsversprechen verbunden, das sich auf das eschatologische Heil und damit die Vergebung der Sünden bezieht, vgl. U. Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung: Beobachtungen im erinnerungspolitischen Rampen-*

Genau diesen Aspekt hat nun auch Aleida Assmann in ihrem *Kommentar* zur Debatte um das *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* betont.

2.2. A. Assmann: Sakralisierung zum Zwecke der Nationenbildung

In ihrem *Kommentar*⁵⁹ votiert Aleida Assmann für die Errichtung des Denkmals und führt aus, dass dessen «kulturelle Funktion» darin bestehe, dass es «ein Ereignis aus der Geschichte hervorhebt und zu einer kollektiv verpflichtenden Erinnerung macht», womit einerseits auf die «transgenerationelle Sicherung von Erinnerung» abgezielt wird. Das geplante Denkmal setze «gleichzeitig» aber auch ein «nationales Identitätszeichen» und markiere «die Anerkennung einer monströsen Schuld sowie die Selbstverpflichtung der Erinnerung». Die Möglichkeiten eines Denkmals seien zwar «begrenzt», aber sie verkörperten «materiell in einer notwendig beschränkten Formensprache einen kulturellen Imperativ, welcher lautet: Du sollst nicht vergessen! Nach innen wie nach außen sind sie Merkzeichen kultureller und politischer Identität und werden gebraucht als Orte für den Vollzug von Gedenk-Riten»⁶⁰.

Den Zusammenhang zwischen Sakralisierung des Holocaust und Nationen- bzw. nationaler Identitätsbildung, der hier nur cursorisch angedeutet ist, hat Assmann in Auseinandersetzung mit dem Historikerstreit 1986/87 näher ausgearbeitet⁶¹. Für die Nationenbildung stünden laut Assmann drei «Modelle» bereit: erstens ein ‚positiver Nationalismus‘, der «vom Stolz diktiert ist und eine Kontinuität der positiv besetzten, ja heroischen Momente deutscher Geschichte konstruiert, die die Greuel der NS-Zeit einklammert und überspringt». Assmann assoziiert den ‚positiven Nationalismus‘ mit den Positionen von Ernst Nolte und Andreas Hillgruber: Diese hätten das «fundamentale Instrument wissenschaftlicher Methodologie, den Vergleich, zum Zwecke der Umwertung und nivellierenden Gleichsetzung des Holocaust mit anderen Verbrechen» eingesetzt. Zweitens stünde ein ‚negativer Nationalismus‘ bereit, der – Assmann zitiert hier Heinrich August Winkler – «nicht minder pseudoreligiös» als der positive Nationalismus sei: «Im Zentrum dieser Form» steht laut Assmann «eine

licht, in dies./C. Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, S. 17-103; S. 38 ff.

⁵⁹ Assmann war seit 1989 Mitglied des Förderkreises um Lea Rosh und Eberhard Jäckel, der sich für die Umsetzung des Denkmals eingesetzt hat. In ihren Ausführungen unterscheidet Assmann explizit zwischen dieser persönlichen und einer wissenschaftlichen Ebene ihres Beitrags zum Kolloquium. Die im Folgenden wiedergegebenen Zitate beziehen sich auf den Teil ihres Votums, den sie explizit «von einer weniger subjektiven», sondern einer «kulturwissenschaftlichen Perspektive aus» begründet. A. Assmann, *Kommentar*, in *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das ‚Denkmal für die ermordeten Juden Europas‘. Eine Dokumentation*, U. Heimrod/G. Schlusche/H. Seferens (Hrsg.), Berlin 1999, S. 615-616; S. 615.

⁶⁰ Ebd., S. 616.

⁶¹ Für die verschiedenen in der Debatte vertretenen Positionen vgl. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München/Zürich 1987.

Sakralisierung des Holocaust, eine ‚Holocaustfixierung‘, die die Vernichtung der Juden zur negativen Sinnstiftung deutscher Geschichte macht⁶².

Als drittens Modell nennt Assmann den ‚Verfassungspatriotismus‘, den sie vor allem mit Jürgen Habermas assoziiert. Habermas habe für eine «kritische Neutralisierung nationaler Identität plädiert», aber auch betont,

daß für die Verbrechen, ‚mit denen die eigene Existenz geschichtlich verwoben ist‘, auf keine andere Art zu haften ist ‚als durch die solidarische Erinnerung an das nicht Wiedergutmachende‘ und die ‚reflektierende, prüfende Einstellung gegenüber den eigenen, identitätsstiftenden Traditionen‘⁶³.

Assmann fragt nun, inwieweit die ‚solidarische Erinnerung‘ überhaupt gesichert werden könne, «wenn nationale Traditionen aufzulösen und Definitionen der Zugehörigkeit des Kollektivs über historische Erzählungen grundsätzlich abzuwehren» seien. Dieser bedürfe es deshalb, weil «keine generationsübergreifende Erinnerung [...] ohne Symbole und organisierte Formen der Weitergabe aus[kommt]»⁶⁴. Assmanns Vorschlag ist deshalb eine Kombination der drei ‚Modelle‘:

Die Zwangsalternative zwischen positivem und negativem deutschem Nationalismus ist nicht durch gänzliche Abstinenz und Neutralisierung beider Pole zu überwinden, sondern allein durch ihre Zähmung. Reflektierende, prüfende Einstellungen und identitätsstiftende Traditionen setzen sich nicht notwendig außer Kraft, sondern bedürfen und bedingen einander. Anstatt im Namen postkonventioneller oder postnationaler Identitäten nationale Bezugshorizonte und Traditionen grundsätzlich zu verabschieden, erscheint es vielmehr notwendig, sie selbstkritisch zu transformieren. Welchen Bezug, Horizont, Rahmen kann eine mit den Opfern solidarische Erinnerung an den Holocaust haben, wenn nicht den einer nationalen Identität und eines Bewußtseins nationaler Kultur und Geschichte?⁶⁵

Es wird in der Folge von Assmann nicht weiter ausgeführt, inwieweit eine Kombination dieser Modelle begrifflich überhaupt zu denken ist. Assmann konserviert an dieser Stelle lediglich Habermas‘ Gedanken einer ‚solidarischen Erinnerung‘, ohne aber genauer nach den Erwägungsgründen seines Plädoyers für einen ‚postkonventionellen Identitätsbegriff‘ bzw. nach diesem selbst zu

⁶² A. Assmann/U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*, Stuttgart 1999, S. 66.

⁶³ Ebd., S. 67. Das Zitat von Habermas, auf das Assmann hier verweist, stammt aus einem seiner Beiträge zum Historikerstreit, wobei er den Begriff der ‚solidarischen Erinnerung‘ von Benjamin übernimmt, vgl. J. Habermas: *Eine Art Schadensabwicklung*, in ders., *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1987, S. 141. Die von Assmann zitierte Passage ist allerdings insofern ungenau wiedergegeben, als dass Habermas nicht einfach von ‚den Verbrechen‘ spricht, mit denen die eigene Existenz verwoben sei, sondern vom «Entstehungszusammenhang solcher Verbrechen». Habermas geht es somit um die Übernahme historischer Haftung für eine *Lebensform*, «in der Auschwitz möglich war» (ebd., S. 144).

⁶⁴ A. Assmann/U. Frevert, *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit*, a.a.O., S. 68.

⁶⁵ Ebd.

fragen⁶⁶. Während Habermas mit dem Anspruch einer kritischen Überprüfung (auch unbewusster) nationaler Überlieferungen auftritt, plädiert Assmann für die Schaffung neuer Traditionen *in Bezug auf* das negative geschichtliche Erbe der NS-Vergangenheit. Auf funktionaler Ebene sollen dabei politische bzw. nationale Identität in ganz konventioneller Manier durch Ritualisierung und Symbolisierung hergestellt werden, wenngleich die bisherigen Traditionen des Erinnerens auf *inhaltlicher* Ebene insofern transformiert werden sollen, als dass die Opfer eigener Verbrechen in den Fokus gerückt werden.

Unklar bleibt an dieser Stelle vor allem, in welcher Weise die Erinnerung an die Opfer genau mit nationaler Identität verbunden ist⁶⁷. Sie scheint jenen vermeintlich grundlegenden funktionalen Zusammenhang von Erinnerung und Identität im Blick zu haben, den Jan Assmann postuliert und den sie in Rekurs auf die Nationenbildung des 19. Jahrhunderts aufzudecken versucht hat. Und wie dieser scheint sie davon auszugehen, dass sich ‚solidarische Erinnerung‘ im Sinne Benjamins und Habermas‘ ohne Konsequenzen funktionalisieren lasse. Assmann nimmt offensichtlich stillschweigend an, dass die von Winkler angebrachte Kritik am ‚pseudoreligiösen‘ Moment der Sakralisierung von Erinnerung und die damit verbundene Vorstellung von der Funktion des Holocaust als eines Gründungsmythos schlicht aufgehoben wird, indem verschiedene ‚Modelle‘ kombiniert werden.

Denn genau dieses politisch-religiöse Moment avanciert schließlich zum zentralen Aspekt ihrer Deutung der deutschen Erinnerungskultur. Deutlich wird dies vor allem, wenn sie in ihren Ausführungen zum ‚kollektiven Gedächtnis‘ als ‚politisches‘ bzw. ‚nationales Gedächtnis‘ hervorhebt, dass es im Historikerstreit um «die Alternative der Historisierung oder Sakralisierung» ging⁶⁸: «Sollte der Holocaust den Historikern zurückgegeben werden und damit

⁶⁶ An anderer Stelle unterstellt Assmann Habermas «Identitätsaskese» und führt aus, dass diese «einen historischen Zustand arretiert und dabei notwendige Anpassungsprozesse verhindert». Sie stünde «der ‚Normalisierung‘ der Deutschen entgegen, die sich in Europa und in der Welt nach der Wiedervereinigung und nach dem Ende der Nachkriegszeit wieder als eine Nation erfinden müssen» (A. Assmann, *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung*, München 2007, S. 183 f.). Habermas‘ Konzeption aber nun verweigert sich keineswegs einem Identitätsbegriff, sondern hebt diesen auf die formale Ebene «abstrakte[r] Verfahren und Prinzipien». Im Unterschied zu Assmann geht er davon aus, dass es einer Bündelung verschiedener kollektiver Identitäten zu einer einheitlichen nationalen Identität als eines «Mittelpunktes» nicht mehr bedarf. J. Habermas: *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität*, in ders., *Eine Art Schadensabwicklung*, S. 159-179; S. 173.

⁶⁷ Vgl. dazu auch die Kritik von H. Welzer, *Für eine Modernisierung der Erinnerungs- und Gedenkkultur*, «Gedenkstättenrundbrief», 162, 1. August 2011, S. 3-9.

⁶⁸ A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 48. Assmann assoziiert das Plädoyer für eine Sakralisierung des Holocaust in der Folge vor allem mit Saul Friedländer. Dieser hatte eher am Rande bzw. im Nachgang des Historikerstreits im Briefwechsel mit Martin Broszat u.a. die Frage diskutiert, ob eine ‚neutrale‘ Historisierung des Holocaust gerade aufseiten deutscher Historiker überhaupt möglich sei, da die NS-Vergangenheit seit 1945 auch wissenschaftlich immer instrumentalisiert worden sei. Das Wort ‚sakral‘ kommt dabei nur an einer einzigen Stelle vor, jedoch nicht im Sinne Assmanns, vgl. M. Broszat/S. Friedländer, *Um die ‚Historisierung des Nationalsozialismus‘. Ein Briefwechsel*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Jahrgang 36, 1988, Heft 2, S. 339-372; S. 340 et passim. Friedländer wie Broszat ging es vor allem

ins universalistische Archiv der Wissenschaft befördert werden, oder sollte er in einem kollektiven Gedächtnis verankert werden»⁶⁹? Darüber hinaus spricht sie aber auch von der inzwischen erfolgten «erfolgreichen Institutionalisierung» eines «negativen Gründungsmythos»:

Seit den 1990er Jahren ist die Erinnerung an den Holocaust in die deutsche Gesellschaft zurückgekehrt und wurde durch Gedenkstätten, Jahrestage und Denkmäler als negativer Gründungsmythos des wiedervereinigten Staates verankert⁷⁰.

An dieser Stelle wird nicht nur überdeutlich, dass die ‚Sakralisierung der Geschichte‘ bzw. des Holocaust konstitutives Moment der Assmann’schen Konzeption ist, insbesondere in Hinblick auf die deutsche Erinnerung. Augenscheinlich ist auch, dass diese zunächst normative Konzeption rückwirkend als legitimierendes Moment fungiert, das sich nicht in erster Linie auf den ethischen, sondern weit mehr auf den politischen Bereich erstreckt.

3. Schluss

Habermas fragt im Historikerstreit kritisch gegenüber Michael Stürmer: «Geschichtsbewußtsein als Religionsersatz – ist die Geschichtsschreibung mit diesem alten Traum des Historismus nicht doch etwas überfordert»⁷¹? Es scheint, dass sich Aleida und Jan Assmann dieser Frage mit ihrer Theorie des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ und ihrem Konzept von Erinnerungskultur angenommen und genau diese Idee eines Religionsersatzes theoretisch auszuarbeiten versucht haben. Denn die Erfüllung der von Stürmer ausgewiesenen Aufgabe – «daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die

um eine *wissenschaftliche Geschichtsschreibung*, in der die ‚Verfolger-Perspektive‘ um die ‚Opfer-Perspektive‘ ergänzt wird, um die Opfer nicht zu ‚Objekten‘ zu degradieren. Dafür hatte Broszat schon 1979 plädiert, und er spricht dabei von Geschichtswissenschaft als ‚organisierter Erinnerung‘, vgl. M. Broszat, *‘Holocaust‘ und die Geschichtswissenschaft*, «Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte», Jahrgang 27, 1979, Heft 2, S. 285-298; S. 297. Zu Friedländer und dessen Abgrenzung zu Broszat vgl. überblicksartig M. Wildt, *Raul Hilbert und Saul Friedländer – Zwei Perspektiven auf den Holocaust*, in ders., *Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte*, Berlin 2019, S. 387-404.

⁶⁹ A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 48. Assmann scheint dabei von einer Verfügbarkeit über das Ereignis Holocaust auszugehen. Historisch betrachtet bleibt dabei gänzlich unterbeleuchtet, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Umständen der Holocaust den Historikern jemals ‚gehört‘ habe und sie ihn wieder ‚abgegeben‘ hätten, damit er ihnen überhaupt hätte ‚zurückgegeben‘ werden können. Explizite Forschungen zum Holocaust seitens der deutschen Geschichtswissenschaft lagen vor dem Historikerstreit jedenfalls kaum vor: «Eine fundierte Gesamtdarstellung des Judenmords von einem deutschen Historiker existierte 1986 nicht». U. Herbert, *Der Historikerstreit. Politische, wissenschaftliche, biographische Aspekte*, in *Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Große Kontroversen seit 1945*, M. Sabrow/R. Jessen/K. Große Kracht (Hrsg.), München 2003, S. 94-113; S. 101.

⁷⁰ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 67.

⁷¹ J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, a.a.O., S. 133.

Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet»⁷² – könne von einem Historiker nicht erwartet werden und die geschichtswissenschaftliche Forschung sei mit normativen Vorgaben für die Gesellschaft «völlig überfordert»⁷³. Es stellt sich dann aber die Frage, inwieweit ein einfacher Rückgriff auf die Ideen der Nationenbildung des 19. Jahrhunderts sowie auf frühe antike Hochkulturen ausreichend ist, um eine Theorie zu begründen, die für sich in Anspruch nimmt, gegenwärtigen Gesellschaften ihre Erinnerung in Form und Inhalt vorschreiben zu wollen und damit gleichzeitig das Erbe der nationalsozialistischen Vergangenheit als erfolgreich ‚aufgearbeitet‘ zu betrachten. Die Frage ist hier schlicht, inwieweit die von Nora so genannte ‚provisorisch zurückgeholte Sakralität‘ noch möglich ist, vor allem in Bezug auf neu zu schaffende Traditionen der Erinnerungskultur. Anders gefragt: funktioniert der Funktionalismus überhaupt?

Nora ist hier, wie Metz⁷⁴, eher pessimistisch, denn gerade die Naturwüchsigkeit und Blindheit des ‚kollektiven Gedächtnisses‘, die diesem von Halbwachs attestiert wurde – die somit aber auch entdeckt und aufgedeckt wurde –, hält er nicht mehr für möglich. Und auch Habermas zufolge macht der «universalistische Kern des demokratischen Verfassungsstaates [...] symbolische Ausdrucks- und rituelle Darstellungsformen kollektiver Identitäten gewiss nicht überflüssig», aber er fragt:

Kann man von politischen Institutionen, die ihre Legitimation aus dem Erbe des Vernunftrechts beziehen, behaupten, dass die symbolische Verkörperung und rituelle Darstellung von leitenden Ideen noch auf die ‚Erzeugung‘ von normativen Verbindlichkeiten, noch auf die ‚Durchsetzung‘ von normativen Geltungsansprüchen abzielen? Ist die Überzeugungskraft normativer Verhaltenserwartungen auch hier noch in Inszenierungen verwurzelt, die Affekte binden und Gemüter beschlagnahmen – oder bleibt der demokratische Verfassungsstaat letztlich doch auf die prozedural institutionalisierte Vermutung der Akzeptabilität guter Gründe angewiesen? Vielleicht ist ein starker Institutionalismus eher auf die Selbstinszenierung spätotalitärer Herrschaft als auf die symbolischen Leistungen eines demokratischen Verfassungsstaates zugeschnitten⁷⁵.

Gerade der Prozess, der zur Entstehung des *Denkmals für die ermordeten Juden Europas* geführt hat, zeigt laut Habermas, dass die «Formen und Ideen» eines solchen Vorhabens «vor ihrer Realisierung im Säurebad eines erbarmungslosen öffentlichen Diskurses auch noch des letztens Scheins von Naturwüchsigkeit entkleidet»⁷⁶ werden.

⁷² M. Stürmer, *Geschichte in geschichtslosem Land*, in *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse*, a.a.O., S. 36-38; S. 36.

⁷³ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 22. Vgl. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, a.a.O., S. 77.

⁷⁴ Vgl. J. B. Metz, *Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie*, in ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3,2, hrsg. v. J. Reikerstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2016, S. 271.

⁷⁵ J. Habermas, *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen*, in ders., *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M. 2001, S. 63-82; S. 66 f.

⁷⁶ Ebd., S. 82.

Von hier aus betrachtet scheinen Assmann und Assmann auf dem halben Weg zwischen Entzauberung und erneuter Verzauberung, zwischen Wissenschaft und politisch-normativ motivierter Religiosität fest zu stecken: Auf der einen Seite legen sie die vermeintlichen Funktionsmechanismen des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ schonungslos offen; andererseits sollen diese Mechanismen nun aber zu politischen Zwecken recht umstandslos wieder reaktiviert werden. Dabei geht es zwar nicht um eine Rückkehr zu einer naiven Betrachtung von Geschichte, die nicht um ihre eigene Operation weiß: die Beteiligung selbstreflexiver Geschichtswissenschaft als kritischer Instanz wird keineswegs ausgeschlossen. Sie wird jedoch nur dann akzeptiert, wenn sie im Sinne der Zielsetzung des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ – der Identitätsbildung qua Sakralisierung – operiert⁷⁷.

In Bezug auf die deutsche Erinnerungspraxis scheint Aleida Assmann davon auszugehen, dass die politische Instrumentalisierung des Holocaust qua Sakralisierung erfolgreich funktioniert habe. Kritikern der deutschen Erinnerungskultur hält sie entgegen, dass «die Deutschen, die ihre Geschichte auf die negative Erinnerung des Holocaust aufgebaut haben, dadurch keine Abwertung, sondern Anerkennung erfahren haben»⁷⁸. Dass aber für diese Art von Ansehensgewinn und Selbstvergewisserung ‚der Deutschen‘ eben jene ‚solidarische Erinnerung‘ bzw. ‚anamnetische Solidarität‘, von der Benjamin, Metz und Habermas gesprochen haben, funktionalisiert und somit konterkariert wird, wird von Assmann ebenso wenig in Rechnung gestellt, wie auch das starre Festhalten an der Kategorie der ‚deutschen Nation‘ unreflektiert bleibt: «Der unbedingt moralische Impuls zum Erinnern», schreibt Habermas, «darf nicht durch den Kontext der Selbstvergewisserung relativiert werden. Der Opfer – und dieser erst recht – können wir ernsthaft nur um ihrer selbst willen gedenken»⁷⁹. Und Sigfried Weigel hat jüngst zur Vorstellung einer ‚deutschen Kulturnation‘ kritisch angemerkt, dass die Geschichte, «auch wenn sie den [sic!] Begründungszusammenhang der unverhandelbaren Grundrechte ist, [...] nicht

⁷⁷ Deutlich wird dies einerseits, wenn Aleida Assmann sich kritisch auf die vermeintlich von Nora postulierte Distinktion von ‚Geschichte‘ und ‚Gedächtnis‘ bezieht: «Geschichte und Gedächtnis sind, wie Nora schrieb, in jeder Hinsicht Gegensätze. Das mag sein, doch übersah er, dass sie auch aufeinander angewiesen sind und nur in wechselseitiger Einwirkung ihre Funktion erfüllen können. [...] Die historische Forschung ist angewiesen auf das Gedächtnis für Bedeutung und Wertorientierung, das Gedächtnis ist angewiesen auf historische Forschung für Verifikation und Korrektur» (A. Assmann, *Der lange Schatten*, a.a.O., S. 51). Andererseits wendet sie sich kritisch etwa gegen Reinhard Kosellecks Hinweis, die Aufgabe des Historikers sei nicht Stiftung, sondern Zerstörung von Identität, und folgert eben daraus, dass die Geschichtswissenschaft mit normativen Vorschriften, was und wie sich eine demokratische Gesellschaft zu erinnern habe, «völlig überfordert» sei (A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 22). Im Klartext heißt dies: Geschichtswissenschaftliche Forschung wird akzeptiert, sofern sie die vermeintliche Identitätsbildung des ‚Gedächtnisses‘ nicht gefährdet.

⁷⁸ A. Assmann, *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, München 2018, S. 165.

⁷⁹ J. Habermas, *Der Zeigefinger. Die Deutschen und ihr Denkmal*, in ders., *Zeit der Übergänge*, a.a.O., S. 47-59; S. 51.

Gegenstand eines Bekenntnisses und einer definierten nationalen Identität sein» kann, sondern vielmehr «Gegenstand des Lernens und der Auseinandersetzung»⁸⁰.

Was aber bei Aleida Assmann letztlich bleibt, ist genau jenes Bekenntnis, dem sie die Qualität einer ‚Zivilreligion‘ zuschreibt: Die «dauerhafte Memorialisierung» sei für den Holocaust «erfunden» worden und komme «einem (zivil-)religiösen Bekenntnis gleich»⁸¹. In Deutschland habe der Holocaust «in den letzten Jahrzehnten durch seine Verankerung als politisches Gründungsereignis eine zivilreligiöse Bedeutung bekommen», wobei dieser «zivilreligiöse Konsens [...] inzwischen auch Teil unseres Rechtssystems geworden» sei, «das die Leugnung des Holocaust unter Strafe stellt», da es im Umgang mit dem ‚Heiligen‘ «Festlegungen, Unsicherheiten, Transgressionen»⁸² gebe. Ein einfacher Blick auf die sogenannte deutsche Gedenkstättenlandschaft offenbart demgegenüber jedoch, dass vielerorts weit mehr im Sinne eines geschichtswissenschaftlichen Zugriffs auf die NS-Vergangenheit – und nicht nur auf den Holocaust – gearbeitet wird, dessen pädagogische Ambition sich teilweise geradezu als Gegenentwurf zur Vorstellung eines religiös konnotierten ‚kollektiven Gedächtnisses‘ im Assmann’schen Sinne versteht⁸³. Dies sollte zu denken geben, bevor allgemein von ‚den Deutschen‘ oder ‚der deutschen Erinnerungskultur‘ gesprochen wird.

Felix Denschlag*

✉ f_d@gmx.net

Jan Ferdinand*

✉ ferdinandjan@web.de

⁸⁰ S. Weigel, *Transnationale Auswärtige Kulturpolitik – Jenseits der Nationalkultur. Voraussetzungen und Perspektiven der Verschränkung von Innen und Außen* (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), Stuttgart 2019, S. 88 f.

⁸¹ A. Assmann, *Das neue Unbehagen*, a.a.O., S. 201.

⁸² Ebd. S. 90.

⁸³ Vgl. etwa V. Knigge, *Erinnerung oder Geschichtsbewusstsein?*, «Gedenkstättenrundbrief», 172, 1. Dezember 2013, S. 3-15.

* Felix Denschlag and Jan Ferdinand are working together on a critical introduction to the works of Aleida and Jan Assmann, working title *Dialectics of Theory and Practice regarding 'Collective Memory'*.