

## Jan Assmann Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität

### 1. Problem und Programm

In den 20er Jahren dieses Jahrhunderts entwickelten der Soziologe Maurice Halbwachs und der Kunsthistoriker Aby Warburg unabhängig voneinander<sup>1</sup> zwei Theorien eines »kollektiven« oder »sozialen Gedächtnisses«. Der gemeinsame Nenner dieser beiden voneinander grundverschiedenen Ansätze liegt in der dezidierten Abkehr von biologistischen Versuchen, das kollektive Gedächtnis als ein vererbbares, z. B. »Rassengedächtnis« o.ä. zu konzipieren, an denen es um die Jahrhundertwende nicht gefehlt hat (Gombrich 1984, 323 ff.) und die auch in C. G. Jungs Archetypenlehre erheblich nachwirken.<sup>2</sup> Beide verlagern demgegenüber das Problem der Kontinuierung kollektiv geteilten Wissens aus der Biologie in die Kultur.

Die spezifische Prägung, die der Mensch durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft und deren Kultur erfährt, erhält sich durch die Generationen hindurch nicht als eine Sache der phylogenetischen Evolution, sondern der Sozialisation und Überlieferung. »Arterhaltung« im Sinne der kulturellen »Pseudo-Speziation« (Erikson 1966; Eibl-Eibesfeldt<sup>3</sup> 1984) ist eine Funktion des kulturellen Gedächtnisses. Während im Tierreich genetische Programme die Arterhaltung sichern, müssen die Menschen, mit Nietzsche zu reden, »auf ein Mittel« sinnen, »um gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen«. Auf dieses Problem antwortet das kulturelle Gedächtnis: als Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht.

Wir<sup>3</sup> definieren den Begriff des kulturellen Gedächtnisses in Form einer doppelten Abgrenzung:

1. in Richtung auf das, was wir das »kommunikative« oder »Alltagsgedächtnis« nennen, weil ihm die Merkmale des – in einem

engeren, noch zu entwickelnden Sinne – »Kulturellen« abgehen, und

2. in Richtung auf die Wissenschaft, weil ihr die Merkmale des Gedächtnisses, nämlich die Bezogenheit auf ein kollektives Selbstbild, abgehen. Wir lassen diese zweite Abgrenzung, die Halbwegs als den Gegensatz von *mémoire* und *histoire* entfaltet hat, hier der Kürze halber beiseite und beschränken uns auf die erste: die Unterscheidung des kommunikativen und des kulturellen Gedächtnisses.

## 2. Das kommunikative Gedächtnis

Unter dem Begriff des »kommunikativen Gedächtnisses« fassen wir jene Spielarten des kollektiven Gedächtnisses zusammen, die ausschließlich auf Alltagskommunikation beruhen. Sie sind es, die M. Halbwegs in seinen beiden Büchern *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) und *La mémoire collective* (1950) unter dem Begriff eines Kollektivgedächtnisses zusammengefaßt und analysiert hat und die den Gegenstandsbereich der Oral History bilden. Alltagskommunikation ist durch ein hohes Maß an Unspezialisiertheit, Rollenreziprozität<sup>4</sup>, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit gekennzeichnet. Sie findet typischerweise statt zwischen Partnern, die jederzeit ihre Rollen vertauschen können. Wer jetzt einen Witz, eine Erinnerung, eine Klatschgeschichte, ein Erlebnis erzählt, wird im nächsten Moment der Zuhörer sein. Es gibt Anlässe, die eine solche Kommunikation mehr oder weniger vorstrukturieren wie Eisenbahnfahrt, Stammtisch, Wartezimmer usw.; und es gibt Spielregeln – »Marktgeseetze« (Bourdieu 1982) –, die diesen Austausch regulieren. Es gibt einen »Haushalt«<sup>5</sup>, in dessen Grenzen er sich bewegt. Darüber hinaus aber herrscht ein signifikant hohes Maß an Ungeformtheit, Beliebigkeit und Unorganisiertheit. Aus dieser Art von Kommunikation baut sich im Einzelnen ein Gedächtnis auf, das, wie Halbwegs gezeigt hat, (a) sozial vermittelt, (b) gruppenbezogen ist. Jedes individuelle Gedächtnis konstituiert sich in der Kommunikation mit anderen. Diese anderen sind aber keine beliebige Menge, sondern Gruppen, die ein Bild oder einen Begriff von sich selbst, d. h. ihrer Einheit und Eigenart haben und dies auf ein Bewußtsein gemeinsamer Vergangenheit stützen. Halbwegs

denkt an Familien, Nachbarschaften, Berufsgruppen, Parteien, Verbände usw. bis hinauf zur Nation. Jeder Einzelne ist in eine Vielzahl solcher Gruppen eingespannt und hat daher an einer Vielzahl kollektiver Selbstbilder und Gedächtnisse teil.

Aus der Praxis der Oral History wissen wir heute Genaueres über die Eigenart dieser Alltagsform des kollektiven Gedächtnisses, die wir das »kommunikative Gedächtnis« nennen wollen (Niethammer 1985). Sein wichtigstes Merkmal ist der beschränkte Zeithorizont. Es reicht in der Regel – alle Untersuchungen der Oral History scheinen das zu bestätigen – nicht weiter zurück als 80 bis (allerhöchstens) 100 Jahre, also die biblischen 3-4 Generationen und das lateinische saeculum.<sup>6</sup> Dieser Horizont wandert mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit. Das kommunikative Gedächtnis kennt keine Fixpunkte, die es an eine sich mit fortschreitender Gegenwart immer weiter ausdehnende Vergangenheit binden würden. So etwas ist nur durch kulturelle Formung zu erreichen und fällt daher aus dem informellen Alltagsgedächtnis heraus.

### 3. Übergang

Wenn wir aus dem Bereich der Alltagskommunikation übergehen in den Bereich der objektivierten Kultur, dann ändert sich so gut wie alles. Der Übergang ist so grundsätzlich, daß man sich fragen muß, ob die Metapher des Gedächtnisses hier überhaupt noch angebracht ist. Halbwachs hat bekanntlich an dieser Grenze haltgemacht, ohne sie systematisch in den Blick zu bekommen.<sup>7</sup> Wahrscheinlich hatte er die Vorstellung, daß dann, wenn lebendige Kommunikation sich gleichsam auskristallisiert in die Formen der objektivierten Kultur, seien es nun Texte, Bilder, Riten, Bauwerke, Denkmäler, Städte oder gar Landschaften<sup>8</sup>, der Gruppen- und Gegenwartsbezug verlorengelht und damit auch der Charakter dieses Wissens als einer *mémoire collective*. »Mémoire« geht über in »histoire«.<sup>9</sup>

Unsere These ist nun, daß genau dies nicht der Fall ist. Im Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zereemonialisierten Kommunikation lassen sich ganz ähnliche Bindungen an Gruppen und Gruppenidentitäten beobachten, wie sie auch das Alltagsgedächtnis kennzeichnen. Wir haben es auch hier mit einer Wissensstruktur zu tun, die wir »identitätskonkret« nennen. Da-

mit meinen wir, daß eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren. In diesem Sinne hat auch die objektivierte Kultur die Struktur eines Gedächtnisses. Erst im Historismus hat sich diese Struktur, wie Nietzsche (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) sehr scharfsinnig und hellsichtig bemerkt hat, aufzulösen begonnen.<sup>10</sup>

#### 4. Das kulturelle Gedächtnis

Ebenso wie das kommunikative Gedächtnis durch seine Alltagsnähe ist das kulturelle Gedächtnis gekennzeichnet durch seine Alltagsferne. Alltagsferne (Alltagstranszendenz) kennzeichnet zunächst seinen Zeithorizont. Das kulturelle Gedächtnis hat seine Fixpunkte, sein Horizont wandert nicht mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit. Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird. Wir nennen das »Erinnerungsfiguren«. Der gesamte jüdische Festkalender basiert auf Erinnerungsfiguren.<sup>11</sup> Im Fluß der Alltagskommunikation bilden solche Feste, Riten, Epen, Gedichte, Bilder usw. »Zeitinseln«, Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit bzw. Zeitenthobenheit. Im kulturellen Gedächtnis weiten sich solche Zeitinseln zu einem Erinnerungsraum »retrospektiver Besonnenheit«. Dieser Ausdruck stammt von Aby Warburg. Er sprach den Objektivationen der Kultur – und zwar nicht nur hohen Kunstwerken, sondern auch Plakaten, Briefmarken, Tracht, Brauchtum usw. – eine Art »mnemischer Energie« zu. In kultureller Formgebung kristallisiert kollektive Erfahrung, deren Sinngehalt sich in der Berührung blitzartig wieder erschließen kann, über Jahrtausende hinweg. Dieses Bildgedächtnis des Abendlandes wollte Warburg mit seinem großangelegten Projekt Mnemosyne rekonstruieren. Das ist zwar nicht unser Problem; unsere Fragestellung ist allgemeiner. Aber wir verdanken Warburg den nachdrücklichen Hinweis auf die Kraft kultureller Objektivationen, ein kulturelles Gedächtnis zu stabilisieren, u. U. über Jahrtausende hinweg.

Ebenso wie bei Halbwachs die Gedächtnisfunktionen der objektivierten Kultur, so bleiben bei Warburg allerdings die soziologischen Aspekte seines Bildgedächtnisses unterbelichtet. Halbwachs thematisiert den Nexus zwischen Gedächtnis und Gruppe, Warburg den zwischen Gedächtnis und kultureller Formensprache. Unsere Theorie des kulturellen Gedächtnisses versucht, alle drei Pole: Gedächtnis (bzw. appräsenzierte Vergangenheit), Kultur und Gruppe (bzw. Gesellschaft) aufeinander zu beziehen. Wir wollen hier folgende Merkmale des kulturellen Gedächtnisses hervorheben:

1.) »*Identitätskonkretheit*« oder Gruppenbezogenheit. Das kulturelle Gedächtnis bewahrt den Wissensvorrat einer Gruppe, die aus ihm ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart bezieht. Die Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses zeichnen sich aus durch eine Art identifikatorischer Besetztheit im positiven (»das sind wir«) oder im negativen Sinne (»das ist unser Gegenteil«).<sup>12</sup>

Aus solcher Identitätskonkretheit ergibt sich, was Nietzsche »Horizontbildung« genannt hat (A. Assmann, s. Anm. 10). Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat ist gekennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d. h. das Eigene vom Fremden trennt. Erwerb und Überlieferung dieses Wissens sind nicht von »theoretischer Neugierde« (Blumenberg) geleitet, sondern von »need for identity« (Mol 1976).

Damit zusammen hängt

2.) seine *Rekonstruktivität*. Kein Gedächtnis vermag eine Vergangenheit als solche zu bewahren. Sondern nur das von ihr bleibt, »was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihren gegenwärtigen Bezugsrahmen rekonstruieren kann« (M. Halbwachs). Das kulturelle Gedächtnis verfährt rekonstruktiv, d. h., es bezieht sein Wissen immer auf eine aktuell gegenwärtige Situation. Es ist zwar fixiert auf unverrückbare Erinnerungsfiguren und Wissensbestände, aber jede Gegenwart setzt sich dazu in aneignende, auseinandersetzen, bewahrende und verändernde Beziehung. Das kulturelle Gedächtnis existiert in zwei Modi: einmal im Modus der Potentialität als Archiv, als Totalhorizont angesammelter Texte, Bilder, Handlungsmuster, und zum zweiten im Modus der Aktualität, als der von einer jeweiligen Gegenwart aus aktualisierte und perspektivierte Bestand an objektiviertem Sinn.

3.) *Geformtheit*. Die Objektivation bzw. Kristallisation kommunizierten Sinns und kollektiv geteilten Wissens ist Vorbedingung seiner Vererbbarkeit *im kulturell institutionalisierten Erbgang einer Gesellschaft*.<sup>13</sup> »Haltbare« Formung ist nicht die Sache eines Mediums, z. B. der Schrift. Auch Bilder und Riten fungieren in diesem Sinne. Man kann von sprachlicher, bildlicher und ritueller Formung reden und erhält dann die Dreiheit der griechischen Mysterien: legomenon, dromenon, deiknymenon. Was die Sprache betrifft, findet Formung lange vor der Schrifterfindung statt. Der Unterschied zwischen dem kommunikativen und dem kulturellen Gedächtnis ist *nicht* identisch mit dem Unterschied zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

4.) *Organisiertheit*. Damit meinen wir a) die institutionelle Absicherung von Kommunikation, z. B. durch Zeremonialisierung der Kommunikationssituationen, und b) die Spezialisierung der Träger des kulturellen Gedächtnisses. Verteilung und Partizipationsstruktur des kommunikativen Gedächtnisses sind diffus. Hier gibt es keine Spezialisten. Im Gegensatz dazu ist das kulturelle Gedächtnis immer auf eine spezialisierte Praxis, eine Art »Pflege«, angewiesen.<sup>14</sup> Im Sonderfall von Schriftkulturen mit kanonisierten Texten kann solche Pflege sich enorm ausweiten und differenzieren.<sup>15</sup>

5.) *Verbindlichkeit*. Durch den Bezug auf ein normatives Selbstbild der Gruppe ergibt sich eine klare *Wertperspektive* und ein *Relevanzgefälle*, das den kulturellen Wissensvorrat und Symbolhaushalt strukturiert. Es gibt wichtige und unwichtige, zentrale und periphere, lokale und interlokale Symbole, je nach der Funktion, die ihnen in der Produktion, Repräsentation und Reproduktion dieses Selbstbildes zukommt. Der Historismus hat gegen diese Relevanz-Perspektivierung der Überlieferung, die alles auf den Fluchtpunkt der kulturellen Identität bezieht, mit großer Entschiedenheit Stellung bezogen:

Die Partikel *äv* und die Entelechie des Aristoteles, die heiligen Grotten Apollons und der Götze Besas, das Lied der Sappho und die Predigt der heiligen Thekla, die Metrik Pindars und der Meßtisch von Pompeji, die Frazen der Dipylonvasen und die Thermen Caracallas, die Taten des göttlichen Augustus, die Kegelschnitte des Apollonius und die Astrologie des Petosiris: alles, alles gehört zur Philologie, denn es gehört zu dem Objekt, das sie verstehen will, auch nicht eines kann sie missen (Wilamowitz, zit. bei Jaeger 1960, 1-2).

An Gegenbewegungen gegen solchen »Relativismus« einer »wertfreien Wissenschaft« (M. Weber) hat es bekanntlich nicht gefehlt. Nietzsche opponierte gegen die Aufweichung von »Horizont« und Perspektive des historischen Wissens durch die historische Wissenschaft im Zeichen des »Lebens«, W. Jaeger und andere Neuhumanisten im Zeichen der Bildung. Um von diesen Gegenstimmen eine verhältnismäßig neue zu Wort kommen zu lassen, sei aus dem monumentalen Werk Alexander Rüstows, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, ein Plädoyer für den »humanistischen Standpunkt« zitiert:

Verläßt man ihn, so ist die Geschichte der Botokuden, der Zulukaffern oder jedes beliebigen anderen Volkes genauso interessant, genauso wichtig, genauso »unmittelbar zu Gott«, und wir befinden uns mitten in einem haltlosen Relativismus (Rüstow 1952, 12).

Die Verbindlichkeit des Wissens, das im kulturellen Gedächtnis bereitgehalten wird, hat zwei Aspekte: den der *Formativität* in seinen edukativen, zivilisierenden und humanisierenden Funktionen und den der *Normativität* in seinen handlungsleitenden Funktionen.

6.) *Reflexivität*. Das kulturelle Gedächtnis ist reflexiv in einem dreifachen Sinne:

a) es ist praxis-reflexiv: es deutet die gängige Praxis in Form von Sprichwörtern, Lebensregeln, »Ethno-Theorien« (Bourdieu 1979), Riten (z. B. Opferriten, die die Praxis der Jagd deuten) usw.

b) es ist selbst-reflexiv: es nimmt auf sich selbst Bezug im Sinne der Auslegung, Ausgrenzung, Umdeutung, Kritik, Zensur, Kontrolle, Überbietung und »hypoleptischen«<sup>16</sup> Aufnahme.

c) es ist Selbstbild-reflexiv: es reflektiert das Selbstbild der Gruppe im Sinne von »Selbstthematierungen des Gesellschafts-systems« (Luhmann 1975).

Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren »Pflege« sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.

Nicht nur ist dieses Wissen *inhaltlich* von Kultur zu Kultur, aber

auch von Epoche zu Epoche verschieden. Auch seine Organisationsformen, seine Medien und Institutionen, sind höchst unterschiedlich. Verbindlichkeit und Reflexivität der Überlieferung können ganz verschiedene Grade oder »Aggregatzustände« aufweisen. Die eine Gesellschaft stützt ihr Selbstbild auf einen Kanon heiliger Schriften, die andere auf einen Grundbestand ritueller Handlungen, die dritte auf eine hieratisch festgelegte Formensprache, einen »Typenkanon« der bildenden Kunst und Architektur usw. Verschieden sind aber auch die allgemeinsten Grundeinstellungen zu Geschichte und Vergangenheit und damit zur Funktion des Erinnerns überhaupt. Die einen erinnern sich an die Vergangenheit aus Angst, von ihrem Vorbild abzuweichen, die anderen aus Angst, sie wiederholen zu müssen: »Those who cannot remember their past are condemned to relive it« (G. Santayana).<sup>17</sup> Die grundsätzliche Offenheit dieser Optionen gibt der Frage nach dem Zusammenhang von Kultur und Gedächtnis ihr kulturtypologisches Interesse. In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar: für sich und für andere. Welche Vergangenheit sie darin sichtbar werden und in der Wertperspektive ihrer identifikatorischen Aneignung hervortreten läßt, sagt etwas aus über das, was sie ist und worauf sie hinauswill.

#### Anmerkungen

- 1 Warburg allerdings zitiert Durkheim in seinem Kreuzlinger Vortrag von 1923, in dem der Begriff »soziales Gedächtnis« bei ihm erstmalig auftaucht, s. Kany (1987), 176 m. n. 31. H. Ritter macht mich darauf aufmerksam, daß unveröffentlichten Notizen zufolge Warburg von F. Saxl auch auf M. Halbwachs hingewiesen wurde.
- 2 Warburgs wichtigster Gewährsmann für seine eigene Gedächtnistheorie war Richard Semon (1911).
- 3 Der Plural verweist auf die Mitverfasserschaft Aleida Assmanns an den hier vorgetragenen Gedanken; vgl. A. u. J. Assmann (1986), (1988) sowie die in Vorbereitung befindliche Studie *Überlieferung und Identität*, die aus der gemeinsamen Vor- und Nachbereitung zweier Tagungen zum Thema »Kanon und Zensur« sowie zahlreichen Diskussionen und Seminaren am Wissenschaftskolleg zu Berlin hervorgegangen ist.
- 4 Natürlich gibt es auch Alltagskommunikation in nicht-reziproken Rollenkonstellationen wie z. B. ärztliche Anamnese, Beichte, Verhör,



- Examen, Unterricht usw. Aber solche »Sprechsitten« (Seibert) zeigen bereits ein höheres Maß an kultureller Geformtheit und bilden eine Übergangszone zwischen Alltags- und kultureller Kommunikation.
- 5 Vom »kommunikativen Haushalt« einer Gesellschaft spricht der Konstanzer Wissenssoziologe Thomas Luckmann in neueren Arbeiten, z. B. Luckmann (1987).
  - 6 Das entspricht, worauf mich T. Hölscher hinweist, genau dem von Herodot behandelten Zeitraum gesicherter Überlieferung. Tacitus notiert in Ann. III 75 zum Jahr 22 ausdrücklich den Tod der letzten Zeitzeugen der Republik, vgl. Cancik-Lindemeier/Cancik (1987). Zur Bedeutung von *saeculum* als maximale Lebensdauer von Erinnerungsträgern einer Generation s. Gladigow (1983).
  - 7 Phänomene jenseits dieser Grenze behandelt Halbwachs (1941). Dort wird Palästina als eine kommemorative Landschaft im Wandel der Jahrhunderte dargestellt, die von jeweils eigenen theologischen Positionen aus die Vergangenheit neu rekonstruierten und diese Rekonstruktion in Denkmälern sichtbar machten.
  - 8 Das klassische Beispiel für ein vornehmlich topographisch organisiertes kulturelles Gedächtnis stellen die australischen Aborigines mit ihrer Bindung an bestimmte geheiligte Orte dar; vgl. Koepping (1981). Vgl. für andere Fälle sakraler bzw. kommemorativer Landschaften Cancik (1985/86) und Halbwachs (1941).
  - 9 Von solchem Übergang handelt, unter dem Gesichtspunkt der Verfälschung und unter der Begrifflichkeit von »Urgeschichte« und »Theologie«, F. Overbeck (1919/63), bes. 20 ff. Vgl. ähnlich Halbwachs (1941) und (1985), 261 ff.
  - 10 Vgl. hierzu A. Assmann, »Die Unfähigkeit zu vergessen: der Historismus und die Krise des kulturellen Gedächtnisses«, in: Assmann, A. u. J. (i. V.).
  - 11 Halbwachs bezeichnet es als den Gegenstand von Religion, »die Erinnerung an eine längst vergangene Zeit unberührt und ohne jede Beimischung späterer Erinnerungen durch die Zeit zu erhalten« (1985, 261). In dieser Schärfe trifft die Definition jedoch wohl nur auf die jüdische Religion zu, die er übrigens als assimilierter Jude nicht eigens behandelt, ja kaum erwähnt. Zum Problem der jüdischen Erinnerung s. Yerushalmi (1982) sowie Schottroff (1964).
  - 12 Der sich aus dem »need for identity« (H. Mol) herleitende unvermeidliche Egoismus des kulturellen Gedächtnisses nimmt gefährliche Formen an, wenn sich die mit jeder Repräsentation von Identität (Selbstbilder) verbundenen Repräsentationen von Alterität (Fremdbilder) zu »Feindbildern« steigern. Vgl. dazu Gladigow (1986) und Eibl-Eibesfeldt (\*1984).
  - 13 Zum Problem der »Haltbarkeit« kulturellen Sinns s. Havelock (1963), der von »preserved communication« spricht, sowie Assmann, A. u. J.

- (1983), 265-284. Zur Technologie der Konservation und ihren geistigen Implikationen s. Goody (1986).
- 14 Luhmann (1981) spricht in diesem Zusammenhang von »Gepflegter Semantik«.
  - 15 Wir unterscheiden dabei drei Dimensionen: »Textpflege«, d. h. die Beobachtung wortlautgetreuer Überlieferung, »Sinnpflege«, d. h. die Kultur der Auslegung, Exegese, Hermeneutik und Kommentierung, und »Vermittlung«, d. h. die (Rück)übersetzung von Text in Leben durch Institutionen der Erziehung, Ausbildung und Initiation.
  - 16 Zu diesem Begriff s. Marquard, in: Marquard/Stierle (1979), 358, Anm. 38: »Von ὑπόληψις: Anknüpfen an das, was der Vorredner gesagt hat; vgl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik – Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, bes. S. 64, S. 66.«
  - 17 Den Hinweis auf dieses Zitat, das der Heidelberger Ringvorlesung als Motto voranstand, gab Aleida Assmann.

## Literatur

- Assmann, A. u. J. (1986), »Der Nexus von Überlieferung und Identität. Ein Gespräch über Potentiale und Probleme des Kanonbegriffs«, in: *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin 1984-85*, 291-302.
- (Hg.) (1987), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*. München.
- (1988), »Schrift, Tradition und Kultur«, in: Raible, W. (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag. Scriptoralia 6*. Tübingen, 25-49.
- (i. V.), *Überlieferung und Identität. Formen und Funktionen des kulturellen Gedächtnisses*.
- Assmann, A. u. J./Hardmeier, Chr. (Hg.) (1983), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München.
- Bourdieu, P. (1979), *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft* (französisch: 1972). Frankfurt.
- (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris.
- Cancik, H. (1985/86), »Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome«, in: *Visible Religion 4/5*, 250-265.
- Cancik-Lindemeier, H./Cancik, H. (1987), »Zensur und Gedächtnis. Zu Tacitus Annales IV 32-38«, in: Assmann, A. u. J. (1987), 169-189.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1984), *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München.
- Erikson, E. H. (1966), »Ontogeny of Ritualization in Man«, in: *Philos. Trans. Royal Soc. London 251B*, 337-349.
- Gladigow, B. (1983), »Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur

- zeitlicher Deutungssysteme«, in: Hellholm, D. (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 273-294.
- (1986), »Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens«, in: *Saeculum* 37, 150-165.
- Gombrich, E. H. (1984), *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie* (englisch: 1970). Frankfurt.
- Goody, J. (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge.
- Halbwachs, M. (1941), *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Etude de mémoire collective*. Paris.
- (1950), *La mémoire collective*. Paris.
- (1985), *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (französisch: 1925). Frankfurt.
- Havelock, E. (1963), *A Preface to Plato*. Oxford.
- Jaeger, W. (1960), *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlin.
- Jeudy, H.-P. (1986), *Mémoires du social*. Paris.
- Kany, R. (1987), *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*. Tübingen.
- Koepping, K.-P. (1981), »Religion in Aboriginal Australia«, in: *Religion* 11, 1-25.
- Luckmann, Th. (1987), »Kanon und Konversion«, in: Assmann, A. u. J. (1987), 38-46.
- Luhmann, N. (1975), »Selbstthematizierungen des Gesellschaftssystems«, in: *Soziologische Aufklärung* 2. Opladen.
- (1981/83), *Gesellschaftsstruktur und Semantik* 1-II. Frankfurt.
- Marquard, O./Stierle, K. H. (Hg.) (1979), *Identität*. München.
- Mol, H. (1976), *Identity and the Sacred*. Oxford.
- Niethammer, L. (1985), *Lebensefahrung und kollektives Gedächtnis*. Frankfurt.
- Nietzsche, F. (1962), *Werke*, hg. v. K. Schlechta. 3 Bde. München.
- Overbeck, F. (1919/1963), *Christentum und Kultur*. Basel/Darmstadt.
- Rüstow, A. (1952), *Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik*. Bd. 2: *Weg der Freiheit*. Zürich.
- Schottroff, W. (1964), »Gedenken« im alten Orient und im Alten Testament. *Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis*. Neukirchen-Vluyn.
- Semon, R. (1911), *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*. Leipzig.
- Tenbruck, F. H. (1986), *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin 1986.
- Voegelin, E. (1966), *Anamnesis*. München.
- Yerushalmi, Y. H. (1982), *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Washington.