

Methodisches: Heiligtümer und *lieux de mémoire*

Michael Jung (Münster)

I. Einführung: Ein Heiligtum als Erinnerungsort

Μαραθῶνος δὲ σταδίους μάλιστα ἐξήκοντα ἀπέχει Ῥαμνοῦς τὴν παρὰ θάλασσαν ἰοῦσιν ἐς Ὀρωπόν. καὶ αἱ μὲν οἰκῆσεις ἐπὶ θαλάσσει τοῖς ἀνθρώποις εἰσί, μικρὸν δὲ ἀπὸ θαλάσσης ἄνω Νεμέσεώς ἐστιν ἱερόν, ἢ θεῶν μάλιστα ἀνθρώποις ὕβρισταῖς ἐστιν ἀπαραίτητος. δοκεῖ δὲ καὶ τοῖς ἀποβᾶσιν ἐς Μαραθῶνα τῶν βαρβάρων ἀπαντῆσαι μῆνιμα ἐκ τῆς θεοῦ ταύτης· καταφρονήσαντες γὰρ <μηδέν> σφισιν ἐμποδῶν εἶναι τὰς Ἀθήνας ἐλεῖν, λίθον Πάριον ὡς ἐπ' ἐξειργασμένοις ἦγον ἐς τροπαίου ποιήσιν. τοῦτον Φειδίας τὸν λίθον εἰργάσατο ἄγαλμα μὲν εἶναι Νεμέσεως, τῆι κεφαλῇ δὲ ἔπεστι τῆς θεοῦ στέφανος ἐλάφους ἔχων καὶ Νίκης ἀγάλματα οὐ μεγάλα· ταῖς δὲ χερσὶν ἔχει τῆι μὲν κλάδον μηλέας, τῆι δεξιᾷ δὲ φιάλην, Αἰθίοπες δὲ ἐπὶ τῆι φιάλῃ πεποιήνται.

Von Marathon aus liegt Rhamnous etwa 60 Stadien entfernt, wenn man entlang des Meeres in Richtung Oropos geht. Und die Häuser liegen am Meer, ein wenig oberhalb des Meeresspiegels gibt es ein Heiligtum der Nemesis, die von allen Gottheiten am stärksten übermütige Menschen unerbittlich straft. Es scheint, daß auch denen von den Barbaren, die bei Marathon gelandet waren, der Zorn dieser Gottheit erschienen ist. Sie dachten nämlich, daß ihnen nichts entgegenstehe, Athen zu erobern, und sie brachten einen parischen Marmorblock mit, um ein Siegeszeichen daraus zu schlagen. Diesen Stein bearbeitete Phidias und schuf ein Standbild der Nemesis daraus. Auf ihrem Kopf befindet sich ein Kranz mit Hirschen und nicht allzu großen Statuen der Nike. In ihren Händen hält sie den Zweig eines Apfelbaumes, in der rechten eine Schale, auf der Schale aber sind Aithiopen dargestellt.¹

Mit diesen Worten berichtet der Perieget Pausanias seinem kaiserzeitlichen Publikum über ein Heiligtum, das an anderer Stelle in diesem Band noch ausführlich behandelt wird. An der attischen Grenze, wo eine Festung in spätklassischer und hellenistischer Zeit den Schutz Attikas vor fremden Heeren gewährleisten sollte, steht der Tempel der Nemesis. Dem Betrachter in der römischen Kaiserzeit scheint dabei weniger der dort praktizierte Kult wichtig als vielmehr die Geschichte des Kultbildes. Diese soll nach dem Bericht des Pausanias auf das engste mit einem zentralen historischen Ereignis verknüpft sein – es soll geradezu ein Denkmal des athenischen Sieges bei Marathon sein. Die Erzählung verknüpft diese Geschichte mit einer moralisch erbaulichen Deutung, die eng mit dem Begriff der Nemesis

1 Paus. 1,32,2–3; Übersetzung des Verfassers.

verbunden ist und darüber wieder einen Bezug zur im Heiligtum verehrten Gottheit herstellt. Ein Besuch des Tempels der Nemesis ist somit – zumindest für Pausanias und seine Leser und Zuhörer – zugleich auch ein Akt der Erinnerung an die Schlacht von Marathon, die über sechs Jahrhunderte zuvor stattfand. Für diese Erinnerung spielt es dabei keine Rolle, wie wahrscheinlich es ist, daß die Perser bei ihrer Expedition 490 v. Chr. tatsächlich einen Block aus parischem Marmor mitbrachten, um daraus ein Siegesdenkmal zu erstellen. Es ist auch nicht entscheidend, daß das Muster der Geschichte mit ihrer populären „Lehre“ – Hochmut kommt vor den Fall – aus manchen anderen Episoden und Erzählungen bestens bekannt ist und sich offenbar besonders häufig mit Heiligtümern verband: In Tegea scheint schon im fünften Jahrhundert eine ähnliche Geschichte über die im Athena Alea-Heiligtum angebrachten Fesseln berichtet worden zu sein, die angeblich von den Spartanern mitgebracht wurden, um die Tegeaten zu versklaven, und ihnen dann selbst angelegt wurden.² Wichtig ist bei all diesen Erzählungen nicht, ob sie in einem historischen Sinne „wahr“ sind, sondern entscheidend ist, daß sie akzeptiert und geglaubt wurden. Zugleich handelt es sich bei diesen Erzählungen um Deutungsmuster, die für die eigene Gegenwart relevant und bedeutungsvoll sein sollten – zumeist für einen engeren oder weiteren Kreis von Personenverbänden, die in einer Beziehung zum Heiligtum standen, deren Identität sich dort kristallisierte und deren gemeinsame Geschichte dort erfahrbar wurde und sich in derartigen Erzählungen manifestierte.

Das Beispiel aus Rhamnous und seine Parallele aus Tegea über ein halbes Jahrtausend zuvor mögen belegen, daß Heiligtümer in Griechenland die Funktion von Erinnerungsorten einnehmen konnten. Heiligtümer waren nicht nur Orte, an denen die Polis oder polisübergreifende Gemeinschaften im Kult zusammenfanden, sondern sie waren Orte sozialer Kommunikation, Orte der Selbst- und Fremddarstellung und eben auch Orte, mit denen sich Erinnerung verband. Diese Erinnerung konnte dort von den Gruppen betrieben werden, sie wirkte aber auch wieder zurück auf diese Gruppen, war also insofern ein dynamischer und kein statischer Prozeß.

II. Das Konzept der *lieux de mémoire*

Daß die gesellschaftlichen – sozialen wie politischen – Funktionen von Erinnerung in den letzten Jahren verstärkt auch zu einem Gegenstand der (alt-)historischen Forschung geworden sind, bedarf kaum eines Beleges. Allzu zahlreich sind die Beiträge und Arbeiten zu diesem Thema. Nicht alle dabei angewandten methodischen Konzepte sind ohne weiteres auf das antike Griechenland übertragbar. So hat etwa Jan Assmann mit seinem Deutungskonzept des „kulturellen Gedächtnisses“ einen umfassenden Entwurf zum Verständnis von Entwicklung und Funktion von Erinnerung in den Kulturen der Alten Welt vorgelegt.³ Gerade der Blick auf einen

2 Hdt. 1,66.

3 Assmann 1999.

Zusammenhang von Heiligtümern und Erinnerung mag dabei aber deutlich machen, daß hier Differenzierung innerhalb der von ihm angesprochenen Kulturen der Alten Welt nötig ist: Während Assmann etwa Prozesse der Kanonisierung von Erinnerung – also der Gewinnung eines sozial verbindlichen Bildes der eigenen Vergangenheit – beschreibt und dabei vor allem den Priesterschaften und professionellen Deutern wie Schreibern eine zentrale Rolle zuweist,⁴ macht ein Vergleich mit den historischen Bedingungen des antiken Griechenland rasch klar, daß eine Übernahme eines solchen Konzeptes ohne weiteres nicht möglich ist: Assmann geht vor allem vom ägyptischen Beispiel aus. Obwohl von ihm postuliert,⁵ ist sein an diesem Beispiel gewonnenes Bild des „kulturellen Gedächtnisses“ in seiner Entwicklung und Fixierung nicht ohne weiteres auf andere antike Kulturkreise zu übertragen. In Griechenland dagegen fehlte es beispielsweise an solchen zentralen Instanzen und entsprechenden „professionellen“ Deutern der Vergangenheit; die Prozesse der Formung von Vergangenheit zu einer normativ verbindlichen und akzeptierten Erinnerung müssen insofern anders verlaufen sein, und – so ist zu ergänzen – Heiligtümern muß dabei eine andere Funktion zugekommen sein. Sicherlich ist dieser Punkt nur eine Facette des breiten und umfassenderen Ansatzes von Assmann zur Genese und Funktion von Erinnerung, dennoch mag dieser kurz zugespitzte Vergleich aber auch die Schwierigkeiten der Übernahme dieses einflußreichen, aber

- 4 Dabei unterscheidet Assmann 1999, 95, beispielsweise bei der von ihm definierten Phase der Kanonisierung des kulturellen Gedächtnisses eine Gruppe von Funktionseliten, die gewissermaßen die gesellschaftlich akzeptierte und von der Gruppe zugewiesene Rolle als Hüter und Entwickler des Gedächtnisses erhalten, z.B. „der israelitische Sofer, der jüdische Rabbi, der hellenistische philologos, der islamische Scheich und Mullah, der indische Brahmane, die buddhistischen und taoistischen Weisen und Gelehrten“. Natürlich wird es nicht möglich sein, derartig pauschal interkulturell religiösen bzw. gesellschaftlichen Eliten eine entsprechende Funktion zuzuweisen. Hier geht J. Assmann viel zu summarisch und daher ungenau vor – natürlich wird man die Rolle eines griechischen Heiligtums im Hellenismus in ihrem gesellschaftlichen Kontext anders zu bewerten haben als ein ägyptisches. Umgekehrt wird ein hellenistischer Philologe eine andere gesellschaftliche Rolle spielen als ein ägyptischer Schreiber. Hier erweisen sich exemplarisch die Grenzen eines ausschließlich am Beispiel der ägyptischen Hochkultur gewonnenen Modells. Eine Übertragbarkeit schon auf andere antike Kulturkreise ist nicht so einfach vorzunehmen, wie Assmann es vornimmt.
- 5 Assmann 1999, 259–292, nimmt in seiner Darlegung ausdrücklich Bezug auf die Entstehung und die spätere Kodifizierung der homerischen Epen in Alexandria und sucht diesen Prozess in sein Konzept des „kulturellen Gedächtnisses“ einzupassen. Letztlich heißt es jedoch, die Differenziertheit und den Polyzentrismus der griechischen Welt dramatisch zu unterschätzen, wenn ein solches Deutungsmuster ernsthaft vertreten werden soll. Erinnerung war weder vom Lagedorf und den alexandrinischen Philologen verbindlich zu formulieren, noch war die Erinnerungsarbeit, wie Assmann unterstellt, damit abgeschlossen: Vielfältige lokale Variationen der Stoffe aus den homerischen Epen zeigen auch in späterer Zeit, dass Erinnerungsprozesse im antiken Griechenland anders funktionierten als im Bereich der ägyptischen Hochkultur. Letztlich ist auch der römische Umgang mit dem homerischen Stoff – erinnert sei nur an die vergilische *Aeneis* – ein schlagender Beleg dafür, dass die Kodifizierung, wie Assmann sie sicherlich zu Recht im Bereich Ägyptens mit seinen Tempelzentren und seiner Priesterkaste beobachtet, in einer „offeneren“ und polyzentrisch verfassten Welt wie der griechisch-römischen nicht funktioniert – auch nicht unter den politischen Bedingungen hellenistischer Großreiche oder Roms.

für das antike Griechenland überaus problematischen Konzeptes exemplarisch beleuchten. Insgesamt sollte deswegen ein breiterer, weil offenerer methodischer Ansatz gewählt werden.

1984 hat gestützt auf die Traditionen und Ansätze der französischen Annales-Schule der Historiker Pierre Nora die Diskussion über „Erinnerungsorte“ (*lieux de mémoire*) initiiert und damit wesentlich dazu beigetragen, die Frage nach Formation und Funktion von historischer Erinnerung und ihrer Bedeutung für die Konstruktion von Gruppenidentitäten als ein zentrales Thema historischer Forschung zu etablieren.⁶ Nora versteht sein Konzept der Erinnerungsorte dabei ausdrücklich nicht als eine methodische Innovation der Geschichtswissenschaft, sondern vor allem als eine thematische Erweiterung und eine neue Art der Fragestellung. Für ihn sind Erinnerungsorte sehr vielfältig, und sie können literarische, symbolische, geographische oder personale Punkte darstellen, an denen sich ein kollektives Gedächtnis, also die Erinnerung einer größeren sozialen Einheit, herausbilden und konkretisieren kann. Der Begriff *lieux de mémoire* ist dabei sehr weit gefaßt, denn Erinnerungsorte können sowohl materieller wie auch immaterieller Natur sein, sie können real oder bloß imaginiert sein, können Gebäude ebenso wie Menschen oder Ereignisse und Institutionen bezeichnen. Im Mittelpunkt des Interesses steht die grundsätzliche Funktionsweise kollektiven Erinnerens, aber auch die Frage, welche Bedeutung Formen der Erinnerung für die Konstruktion von Gruppenidentitäten haben und in welchen kulturellen Formen Erinnerung gewonnen, bewahrt und tradiert werden kann. Dies hat in der Adaption des Ansatzes von Nora in der Forschung der letzten fünfundzwanzig Jahre mitunter zu einer gewissen Beliebigkeit geführt, mit der relativ wahllos Erinnerungsorte ausgemacht werden können.⁷ Dem gilt es durch eine klarere Methodenorientierung vorzubeugen – im Mittelpunkt sollte dabei der Konstruktionscharakter von Vergangenheitsbetrachtungen stehen, der am konkreten Erinnerungsort auch in detaillierter Forschungsarbeit zu belegen ist.

Die Erinnerung ist innerhalb des Konzepts der *lieux de mémoire* eine gesellschaftliche und soziale Konstruktion – sie ist das Ergebnis eines Prozesses, der in der sozialen Interaktion von Individuen in einer Gruppe stattfindet. Diese Konzeption geht auf die Forschungen des in Buchenwald ermordeten französischen Soziologen Maurice Halbwachs zurück.⁸ Dieser hatte zuerst das Konzept einer kollekti-

6 Nora 1984.

7 Vgl. etwa das dreibändige Werk von Francois – Schulze 2001, wo beispielsweise auch abseitige Beispiele für (deutsche) Erinnerungsorte angeführt werden wie etwa „Weißwurstäquator“ oder „Feierabend“ bzw. die Auswahl der Orte methodisch willkürlich erscheint, so taucht etwa „Stalingrad“ auf, aber die Erinnerung und das Vergessen von „Tannenberg“ etwa wird ausgespart, obwohl der Erkenntnisgewinn sicherlich auch beträchtlich gewesen wäre.

8 Halbwachs (1941; 1985a; 1985b) hat in drei grundlegenden Werken das Konzept eines kollektiven Gedächtnisses in den 1920er Jahren begonnen zu entwickeln. Dabei orientierte er sich stark an zeitgenössischen Vorstellungen einer *a priori* vorhandenen Identität von Gruppen (Volk, Nation) und setzte deren Selbstbestimmung in Analogie zu Individuen an, ohne die Gültigkeit dieser Hypothese kritisch zu überprüfen. Unabhängig von der Zeitgebundenheit dieses Ansatzes ist es entscheidend, daß Halbwachs Gedächtnis als eine soziale Kategorie begriffen hat: Die Entstehung von Erinnerung und ihre soziale Akzeptanz sind wesentlich durch Pro-

ven, überindividuellen Form des Gedächtnisses vertreten und stellte dabei – trotz mancher zeitgebundener Schwächen seines theoretischen Ansatzes etwa im Hinblick auf angebliche Kollektivindividualitäten⁹ – deutlich heraus, daß das Bild einer Gesellschaft von ihrer Vergangenheit nicht statisch ist, sondern unter dem Einfluß der Interessen einer jeweiligen Gegenwart neu geprägt und gedeutet werden kann, mithin also einen dynamischen Charakter besitzt. Die Erinnerung an die Vergangenheit und – komplementär gilt dies ebenso – das Vergessen von geschichtlichen Ereignissen oder Rahmenbedingungen¹⁰ sind das Ergebnis einer sozialen Interaktion innerhalb einer relativ homogenen sozialen Gruppe, die ihre gemeinsame Vergangenheit definiert und sich in einem komplexen Diskurs darüber verständigt.¹¹ Im Fall des antiken Griechenland ist Erinnerung dabei als die für traditionale Gesellschaften typische Art zu verstehen, mit der man sich die Vergangenheit aneignet. Die Kontinuität ist – darin liegt ein fundamentaler Unterschied zur Moderne und zum ursprünglich von Nora zugrundegelegten Ansatz – nicht durch historische Brüche in Frage gestellt, der Zugang zu dem, was geschehen ist, bleibt darum in erster Linie affektiv.¹² Der Blick auf die Vergangenheit ist dabei auf einzelne Punkte

zesse sozialer Interaktion innerhalb einer Gruppe definiert: Erinnerung ist mit Halbwachs als ein sozial definierter, diskursiver Prozeß zu verstehen, der abhängig ist von den Rahmenbedingungen der jeweiligen Gegenwart.

- 9 Kritisch ist vor allem der Begriff einer kollektiven Identität zu sehen. Die jüngere Forschung hat sich insofern sehr deutlich von diesen Prämissen abgesetzt und betont, daß Gruppen prinzipiell keine eigene Identität besitzen, sondern dies nur dem Individuum zukommt. Eigenschaften und Geschichte, die einer Gruppe zugesprochen werden, können nur dann zum Bestandteil einer überindividuellen Identität werden, wenn die Einzelperson sich dieser Gruppe selbst zuordnet und ihr angehören will. Die gemeinschaftlich gepflegte Erinnerung und Identität ist grundsätzlich auf wenige markante Punkte reduziert und gegenüber der individuellen Identität erlebnis- und ereignisärmer. Zur methodischen Problematik einer kollektiven Identität ausführlich Straub 1998, daneben auch Hutton 1993, 73–90; Winter – Sivan 1999, 23–29. Im Folgenden wird die Definition von Straub 1998, 104, zugrunde gelegt: „Kollektive Identitäten sind kommunikative Konstrukte, es sind diskursive Tatbestände, die in wissenschaftlichen Zusammenhängen auf empirisch-rekonstruktiven Binnenanalysen der jeweils interessierenden Aspekte des Selbst- und Werteverhältnisses der betreffenden Personen beruhen.“ – Die selektiven Inhalte eines solchen kollektiven Gedächtnisses, mit denen eine Identifikation des Individuums erfolgt, hat Frish 1994 exemplarisch für die US-amerikanische Gesellschaft herausgearbeitet.
- 10 Zur Interdependenz dieser beiden Prozesse vgl. Burke 1991, 296–302, am Beispiel neuzeitlicher Gesellschaften.
- 11 Assmann 1999, 38–42, hat für den Erinnerungsbegriff bei Halbwachs drei Bezugsrahmen genannt, die als Analysekatoren von Wichtigkeit sind: Der Raum- und Zeitbezug, der Gruppenbezug und die Rekonstruktivität. Die Erinnerung ist also begrenzt auf den Raum und die Zeit, in der die Gruppe lebt – infolgedessen also bestimmt durch die sozialen und politischen Rahmenbedingungen der jeweiligen Gegenwart, zum anderen durch die Grenzen der Gruppe selbst. Die Erinnerung ist nur innerhalb der Gruppe und ihrer Wertkategorien kohärent: Konkurrierende Gruppen können andere Erinnerungen an dasselbe Ereignis pflegen. Die Erinnerung ist eine Rekonstruktion von Vergangenheit, die sich sehr deutlich von dem, was wirklich geschehen ist („Geschichte“) unterscheiden kann, zu diesem Unterschied vgl. unten Anm. 24.
- 12 Nora 1984, XVII–XXV, ist bei seinem Blick auf die Erinnerungsorte vor allem von der Analyse ausgegangen, daß in der Moderne Zäsuren und Brüche innerhalb der Gesellschaft zu einem veränderten Blick auf die eigene Vergangenheit führen und darum Erinnerung an symbolischen Orten nötig wird. In traditionellen Gesellschaften sei die Erinnerung nicht von der Er-

in der Vergangenheit fokussiert, die sich nicht als ganze erhält; sie wird verdichtet zu symbolischen, die Gemeinschaft fundierenden Ereignissen¹³ und ist nicht vergangen, sondern begründet und legitimiert die eigene Gegenwart; die Mühe, sie zu erinnern, läßt sie lebendig wiederauferstehen, die eigene Gegenwart wird so zu einer aktualisierten Vergangenheit. Den Menschen ist bewußt, daß sie durch eine zeitliche Differenz von dem gefeierten Geschehen geschieden sind, doch das Vorher und das Nachher werden nicht als fundamentale Trennung begriffen, sondern die Vergangenheit erscheint vielmehr als ein normatives Vorbild und ein Orientierungspunkt für die Gegenwart zugleich.¹⁴ Der Wandel der Verhältnisse und das Vergessen sollen aufgehalten werden, die Gemeinschaft wird als identisch mit derjenigen der Vergangenheit dargestellt und verstanden. Das Vorbild der Vorfahren bleibt verbindlich – die Erinnerung besitzt gewissermaßen so auch eine utopische Dimension: Anders als in der Moderne, in der die gesellschaftlichen Ideale auf die Zukunft als Referenzepoche hin formuliert werden, ist in der Vormoderne die Vergangenheit diejenige Zeit, in der die gesellschaftlichen Idealvorstellungen bereits einmal realisiert waren. Die als veränderungsbedürftig oder defizitär erfahrene Gegenwart wird im Hinblick auf ein in der Vergangenheit bereits einmal realisiertes Vorbild, eben die Erinnerung, konzipiert und an diesem Vorbild gemessen.¹⁵ In diesem wichtigen Punkt unterscheidet sich die Frage nach antiken *lieux de mémoire* von den bei Pierre Nora zugrundegelegten Annahmen.

Weil in den historischen Wissenschaften die Forschung zu diesen *lieux de mémoire* nicht mit dem Anspruch methodischer Innovation verbunden worden ist, ergeben sich eine Reihe von Schwierigkeiten: Das methodische Problem besteht nur selten darin, die Orte der Erinnerung aufzufinden, sondern es bereitet oft Schwierigkeiten, zweifelsfrei nachzuweisen, in welcher Weise Erinnerung und die Erinnerungsorte zur Konstruktion einer politischen und/oder sozialen Gruppenidentität beitragen und wie diese im Kontext anderer Faktoren zu gewichten und zu werten sind. Ein weiteres methodisches Problem schließt sich an: Wie ist die historische ‚Realität‘ gegenüber der Erinnerung, also dem affektiven Zugang zu vergangenem Geschehen zu werten, in welchem Spannungsverhältnis stehen „Geschichte“ und „Erinnerung“ und in welchem Maße war es den Trägergruppen überhaupt bewußt? Die Frage nach Erinnerung ist also stets mit der nach den politischen, sozialen und/oder ökonomischen Intentionen der Trägergruppen verbunden. Blickt man auf Gruppen, die Erinnerung initiieren, bewahren und tradieren, müssen nicht nur die Interessen analysiert werden, sondern auch mögliche konkurrierende Konzepte von

fahrung dieses Bruchs geprägt, der Zugang zur Vergangenheit darum stärker affektiv geprägt. Gleichwohl ist die Erinnerung auch in traditionellen Gesellschaften ebenso Ausdruck einer Identitätsbestimmung und Selbstdefinition wie in der Moderne.

13 Nora 1984, XXXIX, hat diese symbolischen Punkte als „grands événements“ bezeichnet, welche die Erinnerung der Gemeinschaft bestimmen. Assmann 1999, 52, hat vor allem diese Selektivität der Erinnerung herausgestellt, die durch Auslassen und Verdichtung symbolische Fixpunkte schafft, die aus ihrem tatsächlichen historischen Zusammenhang weitgehend gelöst werden, vgl. dazu auch Assmann 2003, 309–310.

14 Nora 1984, XXXI–XXXIII.

15 Vgl. zum Konzept und zur Übertragbarkeit auf die antike Welt auch Hölkeskamp 2006 sowie Hölkeskamp 2010, 11–16 u. 604–666.

Vergangenheit und der Gesichtspunkt, wer die Definitionshoheit über die Erinnerung ausübt. Dies ist in einer polyzentrisch verfassten Welt wie der griechischen in der Antike naturgemäß ein weit differenziertes und schwierig zu bestimmendes Feld.

Es sind bereits verschiedentlich Versuche unternommen worden, dieses Konzept auf antike Gesellschaften zu übertragen.¹⁶ Prinzipiell scheint eine solche Übertragbarkeit auf das antike Griechenland methodisch möglich. Erinnerungsorte können wie in der Moderne den für sie typischen Metamorphosen unterworfen sein. Bedeutungen und Sinnstiftungen können sich verschieben, mitunter ist auch ein politisch oder sozial konstruierter „Zwang zu Erinnerung“ festzustellen, wie er für die Moderne so typisch ist. Zentral jedoch ist die Frage, ob und inwieweit im antiken Griechenland historische Erinnerung nutzbar und aktualisierbar war, ob davon Gebrauch gemacht wurde, wie sich die Trägergruppen beschreiben und abgrenzen lassen, welche Bedeutung historischer Erinnerung im Feld sonstiger identitätsstiftender Faktoren zukommt und inwieweit sich kollektive Identitätsebenen entlang historischer Erinnerungslinien ausprägten. Erinnerung manifestiert sich dabei vor allem in Kulturen, in Festen,¹⁷ in Denkmälern und Weihgaben sowie in der Literatur – vor allem der Geschichtsschreibung und der Rhetorik – und in politischen Akten, die auf Vergangenheit explizit Bezug nehmen.

III. Die Übertragung des Konzeptes der *lieux de mémoire* auf griechische Heiligtümer

Doch lassen sich diese Feststellungen auch auf griechische Heiligtümer übertragen? Konnte Religion bzw. die religiöse Praxis entsprechende Funktionen von *lieux de mémoire* übernehmen?

Religion kann im antiken Griechenland nicht als autonomes, abgrenzbares gesellschaftliches Subsystem begriffen werden, sondern kann nur in Interdependenz mit anderen Subsystemen beschrieben werden: Gerade die Zusammenhänge von Religion und Politik sind dabei für die Ausgestaltung verschiedenartiger politischer Einheiten und sozialer Gruppen von Bedeutung gewesen: Politische Gemeinschaften sind immer auch Kultverbände – wer im religiösen Bereich handelt, der etabliert, bewahrt und tradiert damit zugleich Identität und Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft. Die neuere althistorische Forschung hat dabei immer wieder in den Blick genommen, wie gemeinsamer Kult, wie Fest und Agon an heiligen Orten die Ausprägung von Gruppenidentitäten fördern, wie in den periodisch wiederkehrenden Festen und wie im ritualisierten Ablauf von Kulthandlungen Gemeinschaftserfahrungen möglich und kollektiv vermittelt werden. Religiöses Handeln kann also zur Ausprägung kollektiver Identität beitragen. In diesem Zusam-

16 Für antike Erinnerungsprozesse ist von grundlegender Bedeutung: Alcock 2002; daneben auch von Interesse: Auffahrt 1999; Chaniotis 1991 und Hölscher 1988.

17 Hierzu vgl. zuletzt Beck – Wiemer 2009.

menhang kann die Rolle der Heiligtümer als „Orte der Erinnerung“ untersucht werden.

So lassen sich die Erinnerung sozialer Gruppen und entsprechende Formen ihrer Tradierung auch in Ritualen und Festen erfassen. In den an den Heiligtümern periodisch durchgeführten rhetorischen, musischen und gymnischen Wettkämpfen sind die für *lieux de mémoire* typischen Transformationen der Erinnerung in aktuellen politischen Bezugsfeldern auch quellenmäßig zuweilen gut belegt. Die regelmäßig stattfindenden Feste ermöglichen, der vor Ort periodisch konstituierten Gemeinschaft Erinnerung zu vermitteln – dies kann etwa durch symbolische politische Handlungen und Aktionen erfolgen, die Erinnerung aufnehmen und transformieren. Daneben kann sich die Erinnerung auch in der Weihgabenpraxis ausdrücken – sie diene zugleich der Repräsentation der eigenen sozialen Gruppe vor den Augen eines größeren Publikums am Kultplatz. Darüber hinaus kann Erinnerung sich in den mit den Kulte, Festen und Agonen verbundenen Mythen konkretisieren. Die an vielen Kultplätzen gepflegte Verehrung von Gründerheroen gibt einen Blick frei auf Bruchstücke historischer Erinnerung, die zugleich politischer Aktualisierung und Nutzung offen stehen. Zu denken ist beispielsweise an aitiologische Mythen, die Vorherrschaft und politischen Einfluß etwa in „interstate sanctuaries“ legitimieren können und sollen. Daneben können es Erzählungen aus der Vergangenheit des Heiligtums sein, wie es in den eingangs bereits genannten Heiligtümern von Rhamnous oder Tegea geschah.

Aus dieser kurzen Darstellung von Feldern, in denen sich Erinnerung in Heiligtümern ausdrücken und darüber auch politische Relevanz für die Bestimmung von Gruppenidentität und kollektiver Vergangenheitsinterpretation gewinnen konnte, wird bereits deutlich, daß diese Orte in besonderer Weise als Untersuchungsgegenstand geeignet sind, wenn die Funktionen und Wirkungen von Erinnerung im antiken Griechenland beschrieben werden sollen. Die Konzentration auf Heiligtümer erlaubt eine Fokussierung des Erkenntnisinteresses auf solche Orte, die auch in anderen Feldern prägende Bedeutung für die Vermittlung von Identität ausübten, und ermöglicht darüber hinaus auch einen Blick auf die spezifischen Funktionen von Religion zur Vermittlung von Erinnerung im antiken Griechenland.

IV. Zeitliche und räumliche Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes

In unserem Tagungsband soll die Funktion von Heiligtümern als *lieux de mémoire* erstmals in systematischer Form analysiert und diskutiert werden. Bisher ist in der alttumswissenschaftlichen Forschung ein solcher Versuch noch nicht unternommen worden. Zwar liegen in der Forschung eine Reihe von Beiträgen vor, die auch eine Bedeutung von Heiligtümern für dieses Feld dokumentieren, allerdings sind diese häufig stark deskriptiv angelegt und untersuchen nicht die Bedeutung von Heiligtümern für die Ausprägung von historischer Identität im antiken Griechenland in struktureller Hinsicht.¹⁸ Das Ziel unseres Kolloquiums läßt sich daher we-

18 Instruktiv läßt sich dies für das delphische Heiligtum zeigen, bei dem die jüngere, vor allem

sentlich so bestimmen, daß hier systematisch die strukturelle Bedeutung von Heiligtümern für die Ausbildung einer historisch fundierten Gruppenidentität (bzw. konkurrierender Gruppenidentitäten) untersucht werden soll. Das Kolloquium soll sich dabei auf den Zeitabschnitt vom 7. bis zum 2. vorchristlichen Jahrhundert beschränken. Den Beginn des Untersuchungszeitraums markiert so die Ausprägung der griechischen Poliswelt in der Archaik. Der zeitliche Untersuchungshorizont wird begrenzt durch die zunehmende römische Dominanz sowie die beginnende Provinzialisierung Griechenlands im zweiten Jahrhundert v. Chr. Zugleich soll auch der geographische Raum für die Untersuchung beschränkt werden: Indem allein Heiligtümer des griechischen Mutterlandes und der Inselwelt einbezogen werden, soll das Thema von Akkulturationsprozessen in den Grenzregionen des griechischen Siedlungsraums mit seinen besonderen Problemen ebenso wie das vielschichtige Problemfeld Kleinasien ausgeblendet werden.

V. Ausblick

Das eingangs erwähnte Heiligtum von Rhamnous mag bereits eines deutlich machen: Es ist relativ offensichtlich, daß das Heiligtum die Funktion eines *lieu de mémoire* besaß. Das Beispiel kann auch demonstrieren, daß Geschichte und Erinnerung nicht identisch sind – historische Faktizität kann der Bericht über die Perser mit ihrem Marmorblock sicher nicht beanspruchen. Ebenso deutlich wird aber daran, was Aufgabe dieses Kolloquiums sein wird: Nicht nur deskriptiv zu beschreiben, wann und wo Heiligtümer den Charakter von Erinnerungsorten gewinnen konnten, sondern die sozialen und politischen Funktionen dieser Erinnerung zu bestimmen. Hier beginnt die historische Arbeit an den *lieux de mémoire* erst: Wessen Erinnerung spiegelt die Geschichte? Wer hatte Interesse daran, das Heiligtum mit einer entsprechenden Deutung zu versehen? Und schließlich: Wie entstand überhaupt diese Erinnerung an eine Geschichte, die sich niemals ereignet hatte und wer pflegte sie? Und schließlich die entscheidende Frage in unserem Zusammenhang – warum wird gerade ein Heiligtum zum Kristallisationspunkt dieser Erinnerung?

Dies sind nur einige der Fragen, die belegen können, daß die Beschäftigung mit der Funktion griechischer Heiligtümer als *lieux de mémoire* an die Kernbereiche der sozialen und politischen Identitätsbestimmung derer rührt, die diese Heiligtümer nutzten.

Bibliographie

- Alcock 2002: S.E.Alcock, *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge 2002.
 Amandry 1987: P. Amandry, *Trépieds de Delphes et du Péloponnèse*, BCH 111, 1987, 79–131.

französische Forschung zwar immer wieder Monumente und Weihgeschenke in den Blick genommen hat, die der Erinnerung an historische Ereignisse dienen, ohne diese gleichwohl systematisch unter diesem Aspekt zu untersuchen, vgl. etwa Jacquemin 1994 und Jacquemin 1999 sowie auch Amandry 1987 und Amandry 1998.

- Amandry 1998: P. Amandry, Notes de topographie et d'architecture delphiques. Le „socle marathonnier“ et le trésor des Athéniens, BCH 122, 1998, 75–90.
- Assmann 2003: A. Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München ²2003.
- Assmann 1999: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ²1999.
- Auffahrt 1999: C. Auffahrt, Feste als Medium antiker Religionen: Methodische Konzeptionen zur Erforschung komplexer Rituale, in: C. Batsch – U. Egelhaaf-Gaiser – R. Stepper (Hrsgg.), Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum, Stuttgart 1999, 31–42.
- Beck – Wiemer 2009: H. Beck – H.-U. Wiemer (Hrsgg.), Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste, Berlin 2009.
- Burke 1991: P. Burke, Geschichte als soziales Gedächtnis, in: A. Assmann – D. Hardt (Hrsgg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/M. 1991, 289–304.
- Chaniotis 1991: A. Chaniotis, Gedenkenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewusstsein griechischer Poleis, in: J. Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, Gütersloh 1991, 123–145.
- Francois – Schulze 2001: E. Francois – H. Schulze (Hrsgg.), Deutsche Erinnerungsorte, 3 Bde., München 2001.
- Frish 1994: M.H. Frish, American History and the Structures of Collective Memory. A Modest Exercise in Empirical Iconography, in: J. Jeffrey – G. Edwall (eds.), Memory and History. Essays on Recalling and Interpreting Experience, Lanham – New York – London 1994, 33–58.
- Halbwachs 1941: M. Halbwachs, La topographie légendaire des évangélis en Terre Sainte, Paris 1941.
- Halbwachs 1985a: M. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt/M. 1985.
- Halbwachs 1985b: M. Halbwachs, Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/M. 1985.
- Hölkeskamp 2006: K.-J. Hölkeskamp, Erinnerungsorte in Begriff und Programm, in: K.-J. Hölkeskamp – E. Stein-Hölkeskamp (Hrsgg.), Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006, 11–14 u. 745–747.
- Hölkeskamp 2010: K.-J. Hölkeskamp, Erinnerungsorte à la grecque, in: K.-J. Hölkeskamp – E. Stein-Hölkeskamp (Hrsgg.), Erinnerungsorte der Antike. Die griechische Welt, München 2010, 11–16 u. 604–666.
- Hölscher 1988: T. Hölscher, Tradition und Geschichte. Zwei Typen der Vergangenheit am Beispiel der griechischen Kunst, in: J. Assmann – T. Hölscher (Hrsgg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988, 115–149.
- Hutton 1991: P.H. Hutton, History as an Art of Memory, Hanover – London 1991.
- Jacquemin 1994: A. Jacquemin, Delphische Denkmäler des fünften Jahrhunderts, in: E. Pöhlmann – W. Gauer (Hrsgg.), Griechische Klassik. Vorträge bei der interdisziplinären Tagung des Deutschen Archäologenverbandes und der Mommsengesellschaft vom 24. – 27.10.1991 in Blaubeuern, Nürnberg 1994, 189–198.
- Jacquemin 1999: A. Jacquemin, Offrandes monumentales à Delphes, Paris – Athen 1999.
- Nora 1984: P. Nora, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, in: P. Nora (éd.), Les lieux de mémoire I: La République. Paris 1984, XV–XLII.
- Straub 1999: J. Straub, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: A. Assmann – H. Frese (Hrsgg.), Erinnerung, Geschichte, Identität, Frankfurt/M. ²1999, 73–104.
- Winter – Sivan 1999: J. Winter – E. Sivan, Setting the Framework, in: J. Winter – E. Sivan (eds.), War and Remembrance in the Twentieth Century, Cambridge 1999, 6–39.