

Ordnung und Chaos im Mittelmeerraum

3. Bochumer Nachwuchsworkshop für MediterranistInnen



Impressum

Redaktion und Layout:

Urs Brachthäuser

Marcus Nolden

Stefan Riedel

Christine Isabel Schröder

Titelbild:

Constance von Rüden

Graffito in Kairo

Bochum 2012

Inhalt

Christine Isabel Schröder: Ordnung und Chaos im Mittelmeerraum. Einleitende Überlegungen.....	2
Christine Isabel Schröder: Un- und Um-Ordnung von Gesellschaft	9
David Wallenhorst: Montecassino zwischen Normannenexpansion und Investiturstreit - Die normannische Eroberung Unteritaliens und die Leiden der Bevölkerung im Spiegel der Privaturkunden Montecassinios.....	10
Martina Clemen: Von Ordnungskonzepten und Problemlösestrategien: „generation-building“ in Spanien (1914-1948)	15
Katharina Schembs: Der italienische Korporativstaat und seine Ausstrahlung auf Lateinamerika: Der Arbeiter in der Bildpropaganda des faschistischen Italiens und des peronistischen Argentinien (1922-1955)	22
Marcus Nolden: Identität & Alterität	30
Carolin Philipp: Spaces of Resistances – perceptions and practices in the cracks of 'capitalism in crisis'	31
Abdellatif Bousseta: Die Identitätsfrage im modernen arabischen Diskurs - Zwischen der vermeintlichen Einheit und der realen Vielfalt	39
Kristine Wolf: Grenzregime und gegenhegemoniale Mobilitätsprozesse im euro-mediterranen Raum – Wirkmächtigkeiten selbstorganisierter Migrant/innen in Rabat	51
Urs Brachthäuser: Erinnerung – Ordnung der Vergangenheit, ordnende Vergangenheit?.....	58
Merryl Rebello: Ordnung schaffen mit Romulus: Cicero räumt auf.....	60
Christiane Schwab: Kumulative Ordnungen: Zeit, Raum und Identitätskonstruktionen in Sevilla ...	64
Andrea Spans: Das perserzeitliche Jerusalem zwischen Wunsch und Wirklichkeit. - „Raum“ im Medium „Text“	68
Stefan Riedel: Wissen und Wissenskonzeption als ordnende Prinzipien.....	74
Arne Franke: Ordnung durch Architektur: Entstehung und Rezeption gotischer Bauten auf Zypern	76
Matthias Hoernes: Keine Barbaren mehr, fast schon Römer. Kulturelle Formierungsprozesse und zivilisatorische Ordnung in Strabons <i>Geographika</i>	80
Julia Linke: Der König als Hüter der Ordnung und Bezwingler des Chaos - Mythologische Hintergründe des altorientalischen Konzeptes von Königtum und deren Auswirkungen im archäologischen und philologischen Befund.....	85
TeilnehmerInnen des Workshops	91

Christine Isabel Schröder: Ordnung und Chaos im Mittelmeerraum. Einleitende Überlegungen¹

Chaos und Ordnung – Meer und Land – Leviathan und Behemoth

Beginnen möchte ich mit einigen, zunächst vielleicht ungeordnet erscheinenden Überlegungen zu den Verknüpfungen von Mittelmeer, Chaos und Ordnung – und ich möchte beginnen mit Fernand Braudel, dem großen Mediterranisten des 20. Jahrhunderts.

»Jedermann sagt, jedermann weiß, daß die ›Anfänge der Zivilisation‹ im östlichen Mittelmeerraum, im Vorderen Orient liegen. Aber nicht gleich von Beginn an war das Meer dafür verantwortlich – jahrtausendlang blieb es leer, öder als selbst die Wüste, Hindernis und nicht Verbindung zwischen den Menschen [...].«²

Mit diesen Worten eröffnet Braudel seinen Essay *Dämmerung* in der Sammlung *Die Welt des Mittelmeers*. »Die Anfänge« – »von Beginn an« – »leer« – »öde« – »Wüste« – »das Meer«. Auch wenn mir nicht der französische Urtext vorliegt, so stechen die Anleihen doch deutlich hervor: Braudel zitiert hier einen sehr berühmten und sehr alten Text, der in der weiteren Mittelmeerwelt entstanden ist und in ihr und über sie hinaus zirkulierte: der Schöpfungsbericht der hebräischen Bibel in Genesis 1.

¹ Ich danke Medardus Brehl, Jürgen Ebach und Steffen Leibold für die hilfreichen Hinweise und Anmerkungen.

² Braudel 1987, 63.

Die Bibel beginnt:

bere'schit bara' 'älohim 'et haschamajim we'et ha'aröz

In der Übersetzung nach Martin Luther (1984):

»Am Anfang³ schuf Gott Himmel und Erde.«

weha'aröz hajetah tohu wavohu

»Und die Erde war wüst und leer,«⁴

wechoschäch 'al-pene tehom

weruach 'älohim merachäfat 'al-pene hamajim

»und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.«

Vor Gottes (ordnendem) Schöpfungshandeln und vor Beginn der menschlichen »Zivilisation« war also Meer und Tohuwobohu, eine lebensunfreundliche Unordnung, das Chaos.

Meer und Chaos, Mittelmeerwelt und Alter Orient – das lässt an die Chaostiere der altorientalischen Mythologie denken, in der Bibel Leviathan und Behemoth genannt.⁵

Leviathan ist das Ungeheuer des Meers – in Gestalt einer Schlange oder eines Drachen, in ägyptischer Variante in der Gestalt eines Krokodils; der Nilpferd-artige Behemoth wird, obwohl auch ein dem

³ Es ließe sich z.B. auch »beim Beginn« lesen, um noch weiter an das Braudel-Zitat anzuknüpfen.

⁴ *Tohu wavohu* wird von Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der *Schrift* übrigens mit »Irrsal und Wirrsal« wiedergegeben.

⁵ vgl. hierzu Ebach 1984.

Wasser verbundenes Un/Wesen, mit der Herrschaft des Chaos zu Land assoziiert.⁶ Auch in anderen antiken Texten wird der sog. Chaoskampf mit dem Meer oder der Flut als Inbegriff und Erfahrungswelt von Chaos beschrieben.

Herrschen Behemoth und Leviathan, so ist die Welt für den Menschen unwirtlich und lebensbedrohlich, die göttliche Schöpfungsordnung ist in Gefahr, d.h.: Die altorientalischen Metaphern von *Chaos* stehen für die Gefährdung der Weltordnung.⁷ Die Bibel lässt im Hiobbuch Gott dazu Stellung beziehen, der erklärt, dass es die *göttliche* Macht sei, nicht etwa die *menschliche*, die Leviathan und Behemoth, die Chaosmächte, im Zaum halte.⁸

Im Traktat Avodah Sarah des Babylonischen Talmud heißt es:

»Rabbi Jehuda sagte im Namen des Raw: Der Tag besteht aus 12 Stunden; in den ersten drei Stunden beschäftigt sich der Heilige, gesegnet sei Er, mit der Torah; in den zweiten drei Stunden sitzt er und hält Gericht über die ganze Welt; während des dritten Viertels ernährt er die ganze Welt [...]; während des vierten Viertels spielt er mit dem Leviathan.«⁹

⁶ In der arabischen Tradition dagegen ist *Bahamut* ein großer Fisch, der im Urmeer schwimmt und von Gott geschaffen wurde, um die Welt auf seinem Rücken zu tragen.

⁷ vgl. Bauks 2001; Ebach 1984.

⁸ vgl. Ebach 1984, 32; Ebach 2009, 140–154, insbesondere 146 ff.

⁹ nach Ps 104,26: „... der Leviathan, den du gebildet hast, damit zu spielen.“

Und *was* – so möchte ich mit Jürgen Ebach fragen – spielen die beiden wohl im Meer? – Vermutlich Schiffe versenken.¹⁰

Die Erzählung von einem Gott, Herrscher der Welt und Behüter der Weltordnung, der mit der Chaosmacht spielt, wirft eine Frage auf: Wessen Ordnung bedeutet wessen Chaos?

Als 1651 Thomas Hobbes' Staatstheorie *Leviathan* erschien, ist dessen Meeresungeheuer kein Chaosdrache mehr, sondern positiv gewendet die Verkörperung des allmächtigen, absolutistischen oder auch »totalen« Staates, der für die richtige Ordnung der Gesellschaft sorgt. Eine völlig andere Perspektive, nicht ohne Sitz im Leben: Hobbes schrieb das Werk während des englischen Bürgerkriegs. 1668 entstand der Gegenpart, Hobbes' *Behemoth*, der den »Unstaat« als chaotischen »Naturzustand« beschreibt, der überwunden werden müsse.

Fast 300 Jahre später veröffentlichte Franz Neumann in Anlehnung an Hobbes 1942 im US-amerikanischen Exil sein Werk *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus*. Darin erklärt er:

»Da wir glauben, daß der Nationalsozialismus ein Unstaat ist oder sich dazu entwickelt, ein Chaos, eine Herrschaft der Gesetzlosigkeit und Anarchie, welche die Rechte wie die Würde des Menschen »verschlungen« hat und dabei ist, die Welt durch die Obergewalt über riesige Landmassen in ein Chaos zu verwandeln, scheint uns dies der richtige Name für das

¹⁰ vgl. Ebach 2011, 36–38.

nationalsozialistische System: Der Behemoth.«¹¹

Chaos, Ordnung und das mare nostrum

Wo hat nun also das Motto unseres Workshops seinen *Sitz im Leben*? – Tatsächlich entstammt es dem Blick auf den Schreibtisch eines Doktoranden. Doch kommt diese Assoziation: Ordnung – Chaos – Mittelmeer, nicht aus dem Nichts und sie kommt nicht von ungefähr:

Chaos und *Ordnung* sind ‚mediterrane‘ Begriffe, wenn man so will: *Ordnung* von lateinisch *ordo*, *Chaos* von griechisch *χάος*. »(unendlich) leerer Raum«, bzw. *χάσμα* für »Kluft, Spalt«.

Das Mittelmeer – das Chaos = die Kluft zwischen Europa und Nordafrika und Asien?

‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ sind Deutungsmuster, das haben wir in der Ausschreibung bereits benannt, die gerade in aktueller Perspektive immer wieder auf den Mittelmeerraum angewendet werden, sei es z.B. im Blick auf die gesellschaftlichen Umwälzungen in Maghreb und Maschrek, in der EU-Flüchtlingspolitik oder im Hinblick auf Naturereignisse und Umweltfragen. Wir können täglich neue Meldungen verfolgen, die den Mittelmeerraum und das Meer selbst als Ort von Ausnahmezuständen, Rebellion, Aufständen, Terroranschlägen, Kriegsdrohungen, Flucht und Vertreibung, Hilflosigkeit und Umwälzung präsentieren.

¹¹ Neumann 1984, [Vorwort].

Gleichzeitig hören und lesen wir von dem Bemühen um Wiederherstellung, Stabilität, Einigung, aber auch von neuen Ordnungsentwürfen und deren Konsequenzen, wie die im Dienst der EU agierende Grenzschutzagentur *Frontex* und die Pläne zur Überwachung der europäischen Außengrenzen mithilfe von Drohnen.

Eine »Krise«, ein »Krisengebiet« wird *sichtbar*, wenn der Blick aus dem Norden auf die aus der Reihe tanzenden Mittelmeerstaaten der EU gerichtet wird; »Chaos« beschreibt die Erfahrungswelt der Flüchtlinge, die als so genannte »Illegale« *jenseits* – oder auch aus *unserer* Perspektive: *diesseits* – des Mittelmeeres Rettung vor Armut und Krieg suchen und die oftmals (um es einmal in eine konventionelle Kollektivmetapher zu fassen) vom Regen in die Traufe geraten. Denn für Tausende pro Jahr ist das Mittelmeer nicht nur eine Gefahr, sondern die *tödliche* Chaosmacht: das Meer als Ungeheuer, das die Menschen verschlingt: Fast 70.000 Menschen haben 2011 die Flucht von Nordafrika nach Europa über das Mittelmeer versucht. Mindestens 18.500 Flüchtlinge sollen laut Menschenrechtsorganisationen seit 1988 an Europas Außengrenzen umgekommen sein; die meisten ertranken im Mittelmeer.¹² Nur zynisch ließe sich hier das Bild des *deus ludens*, des mit seinem Leviathan spielenden Gottes anbringen, oder tatsächlich nur als Theodizee begreifen. So schließen sich Fragen nach Machtverhältnissen, nach Recht und Gerechtig-

¹² FR online, 24.09.2012 <http://www.fr-online.de/politik/afrika-fluechtlinge-europa-macht-die-schotten-dicht,1472596,17895098.html> (zuletzt aufgerufen am 05.02.2013).

keit, nach der Hierarchie von politischer Ordnungsmacht und ethischen Grundregeln an.

Dass chaotische Zustände v. a. in größerer historischer Perspektive als Auslöser und Übergang zu einem Neuen, einer Neuschöpfung, einer Neuordnung erscheinen, sehen wir zum Teil anhand der Umbrüche in der arabischen Welt, aber immer noch und gerade mit Blick auf Syrien oder Ägypten stellt sich die Frage, wie eine neue Ordnung möglicherweise aussehen und welche Konsequenzen sie für unterschiedliche Akteure und Gruppen haben wird.

Wir wollen uns im Rahmen dieses Workshops sowohl mit diesen Bildern von Chaos und Ordnung in Geschichte und Gegenwart einer – wie auch immer konzipierten – mediterranen Welt beschäftigen, als auch der Frage nachgehen, wie diese Blickwinkel, wie diese Ordnungsschemata konfiguriert werden und in welche sozialen, kulturellen und historischen Kontexte sie jeweils zu stellen sind.

So haben wir in der Ausschreibung für den Workshop bereits darauf hingewiesen, dass die Setzung der Kategorie ‚Raum‘ allein schon ein ordnungsmächtiger Akt ist: der Raum hat ein Innen und ein Außen, ein Dazugehören und ein Außenvorsein und dazwischen eine signifikante Grenze, die diskursiv gesetzt und militärisch verteidigt wird.

Die Konstruktion dieses Raumes erfolgt entlang normativer Setzungen kollektiver Rede. Der Raum steht nicht für sich a priori oder als »Naturzustand«. Die Frage danach, was *der Raum* eigentlich ist und wo,

wird entlang der Ordnungen eines Diskurses immer wieder neu gestellt und verhandelt. Nicht nur das Mittelmeer selbst ist (erdgeschichtlich) historisch, sondern v. a. seine Wahrnehmung, Erfassung, die Perspektive auf ihn, so wie die Begriffe *Mittelmeer* und *Raum* selbst historisch, sozial, kulturell d. h. nicht zuletzt wissenschaftlich zu verorten sind. Wir möchten nach den unterschiedlichen Perspektiven auf den mediterranen Raum fragen, nach ihren Rahmungen und Bedingungen und nach den Auswirkungen dieses ordnenden Blicks auf eine spezifische Region.

Die Dialektik der Ordnung

Die Geschichte der Erforschung des Mittelmeerraums mäandert zwischen der Suche nach der Einheit des Raums und der Postulierung seiner unüberwindbaren Zersplitterung, zwischen der Suche nach dem mediterranen *Leitmotiv*, der *Mediterranität*, und der Bewahrung der Vielfalt; zwischen aneignenden Diskursen und Diskurspraktiken entlang kolonial-exotisierender Hegemonien und postkolonialen Selbstermächtigungen als einem neuen »Mediterranismus«¹³. Es liegt nicht fern, die jeweiligen Forschungsparadigmen anhand der Kategorien ‚Chaos‘ und ‚Ordnung‘ aufzuschlüsseln, wurden doch lange Zeit, und werden auch immer wieder, Bilder von Ordnung, von Stabilität, Begriffe wie »höhere Kultur« und »Zivilisation« eben als mit einer westlichen bzw. (nord-/west-)europäischen Kultur-*Leistung* assoziiert, während man Bilder von Chaos,

¹³ vgl. Giaccaria – Minca 2010.

Unordnung, Unübersichtlichkeit, Planlosigkeit, Wildheit, aber auch Exotik dem Süden und spezifisch dem Mittelmeer-raum zuordnete und weiterhin zuordnet. Dies lässt sich nicht zuletzt immer noch im gültigen populären Wissen nachweisen (etwa im konventionellen Stereotyp vom »hitzigen Südländer«).

Ordnungsentwürfe, Ordnung schaffen, Ordnung suchen und sehen kann als Selbstvergewisserung, als Identitätswurf gelesen werden; Zuschreibungen des Chaotischen als Abgrenzung und *othering* im Aushandeln von Identitäten. Zygmunt Bauman hat diesen Zusammenhang, diese wechselseitige Bedingtheit von Ordnung und Chaos in dem Begriff der »Dialektik der Ordnung« zu fassen gesucht: Das Chaos erscheine nicht zuletzt auch als ein Reflex, als eine Kreatur, vielleicht als die negative Projektion einer gesetzten Vorstellung von Ordnung. *Unordnung* entsteht also erst dann, wenn man einen Begriff von Ordnung formuliert, weil dann alles, was nicht Teil dieser Ordnung ist, als Unordnung erscheint, als das *andere*, das geordnet d.h. überwunden und eliminiert werden muss.¹⁴ So schreibt Bauman über die *gesellschaftlichen Visionen von Ordnung*:

»Sie spalten die menschliche Welt in eine Gruppe, für die die ideale Ordnung errichtet werden soll, und eine andere, die in dem Bild und der Strategie nur als ein zu überwindender Widerstand vorkommt – als das Unpassende, das Unkontrollierbare, das Widersinnige und das Ambivalente. Dieses Andere, das aus der ‚Schaffung von

Ordnung und Harmonie‘ hervorgegangen ist, das Überbleibsel des klassifikatorischen Bestrebens, wird aus jenem Universum der Verpflichtung herausgeworfen, das die Mitglieder der Gruppe bindet und ihr Recht anerkennt, als Träger moralischer Rechte behandelt zu werden.«¹⁵

Bedeutsam ist also die grundsätzliche Vorstellung einer diskreten Unterscheidung zwischen Ordnung und Un-Ordnung, dem was dazugehört und dem was nicht dazu gehört, kurz: zwischen *Identität* und *Alterität*.

Es erscheint uns wichtig, nicht an der Oberfläche stehen zu bleiben und sich das vorzuspiegeln, was wir ohnehin schon zu wissen glauben, sondern genauer hinzusehen und zu fragen, in welchen Kontexten welches Wissen, welche Bilder und Narrative jeweils mit Chaos und Ordnung konnotiert sind: Modernität und Rückständigkeit, Aufbruch und Festgefahrenheit, Vernunft und Gefühl, männlich und weiblich, Nord und Süd, Ost und West, und so weiter...

Den eigenen (wissenschaftlichen, forschenden) Blick zu schärfen, bedeutet somit den eigenen Blick zu perspektivieren. Perspektivität, oder: *thinking outside the box*, bedeutet manchmal eine Herausforderung liebgewonnener Ein-Sichten. Das trifft vor allem dann zu, wenn wir die Gegenpole Ordnung und Chaos aufeinander treffen lassen: Der spielende Gott tollt mit dem Leviathan im Meer herum und das klingt possierlich; doch die beiden spielen,

¹⁴ Baumann 1992a.

¹⁵ Bauman 1992b, 55.

wie schon gesagt, Schiffe versenken und dabei gehen Menschen zugrunde. *Aber auch*: Der Neu-Ordnung einer Welt, einer Gesellschaft, geht doch immer eine Um-Ordnung und damit verbundene Un-Ordnung der alten einher. Die Ordnung der einen bedeutet das Chaos der anderen, der Aufstieg, der Glanz, die Macht der einen bedeutet den Niedergang, den Verfall, die Ohnmacht der anderen. Die Stabilität des Euro gegen den Klassenkampf in Griechenland. Die Möglichkeiten der Globalisierung gegen den Verlust Jahrhunderte alter Traditionen. Die Ordnung der (modernen) Welt gegen die Weisungen Gottes. Die Sicherheitsordnungen des modernen Nationalstaates gegen die Unkalkulierbarkeit nomadischer Lebenswelten usw.

Ordnung und Chaos sind somit Säulen eines antagonistischen Weltbildes und Denksystems, das historisch weit zurückreicht, so weit wie die Geschichtsschreibung selbst, und das tief in unserem Sprachgebrauch verankert zu sein scheint.

Nun ist es die Frage, ob wir in Antagonismen (weiter-)denken müssen oder ob es Alternativen gibt – in unserem Blick auf unseren Forschungsgegenstand, in unserem Sprachgebrauch. Das ist vielleicht auch eine der Fragen, die zu diskutieren wir morgen in der Abschlussdiskussion Gelegenheit haben werden.

Bei Braudel klingt bspw. auch eine andere Perspektive auf den Mittelmeerraum an, die den Chaoskämpfen entgegensteht: das Mittelmeer und seine Welt ist ihm eine Welt der Verbindungen und Verbundenheit, der »Konnektivität« – bei allen Diffe-

renzen und Konflikten: eine *Einheit in der Vielfalt*, nicht des »Clash of Civilizations«.

Abschließend noch einmal zurück zu den Ausgangsfragen dieses Workshops, die uns in den Diskussionen begleiten sollen:

Wie sind Konjunkturen von ordnenden und »chaotisierenden« (Leit-)Bildern in Bezug auf das Mittelmeer und seine Umwelt in historischen und aktuellen Kontexten zu verorten?

Inwiefern spiegeln die wissenschaftlichen und politischen Diskurse über den Mittelmeerraum das Bestreben wider, den Mittelmeerraum zu ordnen und zu systematisieren? Sehen sich die Wissenschaften z.B. einer chaotischen Natur gegenüber, die mithilfe menschlicher Ordnungssysteme und Modernisierungen bezwungen werden muss? Oder sind es Menschen, die eine »natürliche Ordnung« gefährden?

Welche Bilder und Erzählungen von Chaos und Ordnung, von Meer und Land, Mensch und Natur werden in den verschiedenen Gruppen und Gesellschaften tradiert, die den Mittelmeerraum prägten und immer noch prägen? Welche Erinnerungsnarrative erzählen von Erfahrungen von Ordnung und Chaos?

Sind ‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ Topoi, die einer kollektiven Erinnerung Struktur geben?

Was geschieht mit der Erinnerung an das Chaos, wenn Ordnung herrscht, und umgekehrt? Was wird überliefert und wie? Wo treffen wir vielleicht auf Leerstellen?

Gibt es ein »mediterranes« Gedächtnis? Gibt es spezifische »mediterrane« Erinnerungsorte? Und wie sind Erinnerungsorte in den Prozess eingebunden, Stabilität zu stiften?

Welche Erfahrungen von Migration, Entwurzelung und Vertreibung, von Widerstand *gegen* und Unterwerfung *unter* Mehrheitsordnungen werden in Überlieferungen sinnstiftend eingebunden oder fließen in materielle Kultur, Literatur, Kunst und Musik ein?

Wie wird sich mit konkreten Ordnungen wie etwa Geschlechterverhältnissen oder Sesshaftigkeit auseinandergesetzt und wie werden diese Entwürfe in Handlungen übersetzt?

Welche Übergänge, Zwischenräume und Alternativen zwischen Ordnung und Chaos lassen sich erkennen?

Und vielleicht auch: Welche Zukunft lässt sich denken, in oder jenseits von *Chaos* und *Ordnung*?

Literatur

M. Bauks, ‚Chaos‘ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: B. Janowski – B. Ego (Hrsg.), Das biblische

Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Tübingen 2001) 431–464.

Z. Bauman, Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust (Hamburg 1992a).

Z. Bauman, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit (Hamburg 1992b).

F. Braudel (Hrsg.), Die Welt des Mittelmeeres (Frankfurt am Main 1987) [frz.: La Méditerranée. L’espace et l’histoire, les hommes et l’héritage, Paris 1985–86].

J. Ebach, Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität (Paderborn 1984).

J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, 2 Bde. ³(Neukirchen-Vluyn 2007–2009).

J. Ebach, Schrift-Stücke. Biblische Miniaturen (Gütersloh 2011).

P. Giaccaria – C. Minca, The Mediterranean Alternative, Progress in Human Geography 35, 3, 2010, 345–365.

F. Neumann, Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944 (Frankfurt am Main 1984) [dt. zuerst 1977; engl. zuerst 1942 als: Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism].

Christine Isabel Schröder: Un- und Um-Ordnung von Gesellschaft

Der diesjährige Workshop beginnt mit einem Panel, das mit *Un- und Um-Ordnung von Gesellschaft* betitelt worden ist. Es wird also zunächst um das *Chaos* gehen und Versuche seiner Bewältigung, um politische und soziale Umwälzungen, um Niedergang alter und Strukturen neuer Ordnungen. Braudels oben genanntes Zitat der »Zivilisation« – gleichwohl von ihm in Anführungszeichen gesetzt, denn Braudel schreibt nicht ohne kritischen Kommentar die Geschichte derselben – ist wiederum selbst Teil einer Ordnung stiftenden Erzählung vom Mittelmeer, dem ihm umgebenden Gebiet und seinen Bewohnern. Diese Erzählung, die so hartnäckig, gerade im populären Diskurs, für das sogenannte »europäisch-westliche« Selbstverständnis steht, wird kontrastiert mit den historischen und aktuellen Bildern und Erfahrungen von Umwälzungen, Krieg, Gewalt und Vertreibung – und dabei sind es hauptsächlich »europäisch-westliche« Ereignisse, Entwicklungen und Bewegungen, die besonders in diesem ersten Panel im Hinblick auf *Un- und Umordnung* von Gesellschaften in den Fokus gerückt wer-

den: die Raubzüge der Normannen aus dem Norden ins Mittelmeergebiet im Mittelalter, der italienische Faschismus und der spanische Franquismus und ihre Gewaltverstrickungen im 20. Jahrhundert.

Zunächst richtet David Wallenhorst (Kiel) einen sozialgeschichtlichen Blick auf das Gebiet des italienischen Klosters Montecassino im 11. und 12. Jahrhundert zwischen der Expansion der Normannen und dem Investiturstreit. Anschließend werden wir in die Neuzeit springen und zwei europäische, vielleicht ‚mediterrane‘ Diktaturen des 20. Jahrhunderts fokussieren. Martina Clemen (Göttingen) wird die Sinn- und damit Ordnungs-stiftenden Narrative drei verschiedener spanischer Generationen vom Niedergang alter Ordnungen, dem Aufbruch in die Moderne bis hin zur Ära Francos analysieren. Katharina Schembs (Berlin) setzt sich schließlich mit der italienisch-faschistischen Bildpropaganda auseinander, die das Bild des Arbeiters in eine neue ästhetische Ordnung zu übertragen suchte, und sie untersucht die Wirkungsmacht dieser Neuordnung in *transmediterraner* Perspektive, nämlich im Vergleich mit dem peronistischen Argentinien.

David Wallenhorst: Montecassino zwischen Normannenexpansion und Investiturstreit - Die normannische Eroberung Unteritaliens und die Leiden der Bevölkerung im Spiegel der Privaturkunden Montecassinos

Die äußere Geschichte des Klosters Montecassino bestimmten in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts nicht nur die Auseinandersetzungen um Investiturstreit und Kirchenreform, sondern auch, in seiner direkten Nachbarschaft, die militärische Expansion der Normannen. Zu Beginn des Jahrhunderts waren die Krieger aus der Normandie als Söldner ins Land gerufen worden. Am Ende des 11. Jahrhunderts kontrollierten sie als Vasallen des Papstes den Großteil Süditaliens, nachdem sie den Einfluss der Langobardenfürsten und -grafen sowie der Byzantiner zurückgedrängt hatten; später sollten sie auch die Araber verdrängen. Die Äbte Montecassinos verstanden es, ihr Kloster aus den verschiedenen Konflikten weitgehend herauszuhalten. Im Streit zwischen geistlicher und weltlicher Macht vollbrachte etwa Abt Desiderius das Kunststück, gleichzeitig dem Papst und dem Kaiser die Treue zu halten – er meldete Gregor VII. die nahende Befreiung und zugleich Heinrich IV. die nahende Gefahr, als 1084 die Normannen auf Rom marschierten, um ihrem Lehensherrn Gregor VII. zu Hilfe zu kommen. Schon früh bemühten sich die Äbte Montecassinos darum, mit diplomatischem Geschick Konflikte mit den normannischen Eroberern zu vermeiden, sie mit der liturgischen und legitimitätsstif-

tenden Funktion des Klosters für sich zu gewinnen und letztlich von den Normannen und ihren zunehmenden Schenkungen zu profitieren.

Leben und Besitz der Menschen im Umkreis des Klosters wurden jedoch von den Normannenzügen durchaus in Mitleidenschaft gezogen, und die reiche chronikalische und urkundliche Überlieferung Montecassinos erlaubt es, Dinge in den Blick zu nehmen, die von den mittelalterlichen Geschichtsschreibern nur selten berücksichtigt werden: nämlich die Handlungsmöglichkeiten und das Schicksal derjenigen, die nicht Politik machen, sondern die der Politik und den Eroberungszügen ausgeliefert sind.

Über die Geschichte des Klosters und seiner Umgebung berichten zahlreiche erzählende Quellen, allen voran die Chronik von Montecassino des Leo Marsicanus und seiner Fortsetzer. Daneben verfügen wir über Privaturkunden, die in recht verstreuten und zum Teil sehr alten Drucken publiziert und nicht vollständig in modernen Regestenwerken erfasst sind. Diese Rechtsdokumente sind stark formalisiert und oft nicht mehr als ein knapper Beleg für einen rechtlichen Vorgang, der bereits bei der Zuordnung von Orten und Personen Schwierigkeiten bereitet. Ihre große Zahl erlaubt allerdings, sie vergleichend in den Blick zu nehmen.

Trotz der hier nötigen Einschränkung auf Urkunden, die einer geistlichen Einrichtung (Montecassino oder einer seiner Dependancen) den Erwerb durch Kauf oder Schenkung beglaubigen, bietet das Urkundencorpus wertvolle Ergänzungen zu dem,

was sich den anderen Quellengattungen entnehmen lässt. Welche Unruhe der Vormarsch der Normannen in Süditalien hervorrief, kann man den erzählenden Quellen ebenso entnehmen wie zum Beispiel den überlieferten Briefen, die aber nur von wenigen Personen, etwa Papst Gregor VII., erhalten sind. Dagegen ist das Schicksal der von der politischen und militärischen Entwicklung betroffenen Bevölkerung, die in der sonstigen Überlieferung keine Erwähnung findet, in den Urkunden ihrer Rechtsakte zu erahnen.

Die Not der Menschen lässt sich bereits an der bloßen Vielzahl der Verkäufe und Steigerung der Schenkungstätigkeit in den späten 1060er Jahren ablesen, als die *Terra Sancti Benedicti* und das Fürstentum Capua von den Normannen verwüstet wurden: „Gerade in dem Jahrzehnt, in dem die härtesten Kämpfe und Aufstände in der Umgebung Montecassinos ausgetragen wurden, war die Schenkungsdichte am größten!“¹ Darüber hinaus enthalten einige Urkunden deutliche und innerhalb eines durchweg formelhaften und spröden Rechtstextes umso bemerkenswertere Aussagen über die Motive der betreffenden Rechtshandlung. 1068 wurde etwa der Verkauf eines ausgesprochen kleinen Grundstücks an das Kloster Montecassino damit begründet, die minderjährigen Verkäufer seien in derart tiefe Not gestürzt, dass sie nichts mehr zum Leben hätten; mehrfach wiederholt der Urkundentext die Wendung, der Verkauf solle Not und Hungertod verhindern.² Offenbart die Urkunde auch in scheinbar drastischen Wor-

ten den Grund ihrer Entstehung, so kann sie in formaler Hinsicht als Beispiel dafür gelten, wie die Menschen selbst in derart unruhigen Zeiten Besitzveränderungen in den üblichen Formen festzuhalten suchten: Vom Vorgehen der Verkäufer bis zur Wortwahl des Richters, welcher die Urkunde aufsetzt, entspricht das Formular völlig dem im 11. Jahrhundert üblichen Verfahren, das auf die Langobardenrechte des 8. Jahrhunderts zurückgeht.³ Als Atta, die Tochter des Paldus von Venafro und Gattin des Johannes von Venafro, 1072 wort- und wiederholungsreich darlegt, wie sorgfältig sie ihren Mann um die Erlaubnis gebeten habe, dem Kloster Santa Maria in Cingla etwas von ihrem Besitz schenken zu dürfen, dann betont sie gleichfalls ganz dem geltenden Recht entsprechend: „dass ich mich rechtlich von meinem Muntherrn völlig abhängig weiß.“⁴

Besonderer Wert kommt denjenigen Rechtstexten zu, die der Form *nicht* entsprechen oder über das Übliche hinausgehen. 1075 übertrug der Langobardengraf Johannes Squintus von Pontecorvo einen großen Teil seines Besitzes dem Kloster Montecassino – „gemäß dem Gesetz“ und „ohne irgendeinen Vorbehalt“, wie es dem üblichen Formular entsprach.⁵ Dann macht er aber doch einen Vorbehalt, der so ungewöhnlich wie aufschlussreich ist: „Ich behalte meinen rechtmäßigen Erben vor, dass, wenn bessere Zeiten kommen, sie dann das Recht haben sollen, diesen meinen Besitz zurückzukaufen.“⁶ Zwar wird nicht klar gesagt, warum die Zeiten

¹ Dormeier 1979, 65 f.

² Gattola 1733, 74.

³ vgl. Fabiani 1968, I, 246.

⁴ Gattola 1733, 45 f.

⁵ Gattola 1734, 169.

⁶ Gattola 1734, 169 f.

schlecht seien. Der Schenkgeber legt aber fest: Falls sie noch schlechter werden, dann soll derjenige all sein restliches Vermögen erhalten, welcher „uns Hilfe leisten oder uns ein Ort sein soll, an den wir fliehen können oder wo wir uns aufhalten können: das besagte und obengenannte heilige Kloster; und wir behalten uns vor, wenn solche Dinge irgendwann gegen unseren Willen geschehen sollten, dann [im Kloster] das Leben der Seele wie des Körpers zu haben.“ Die Sorge um das Seelenheil ist in vielen Urkunden als Grund der Stiftung angeführt, und auch einen Eintritt in den Konvent erstrebten viele Menschen im Interesse von Seelenheil und Totengedächtnis.⁷ Den Wunsch, ins Kloster eintreten oder sich dort zumindest aufhalten zu dürfen, mit dem Ziel der körperlichen Unversehrtheit zu verbinden, ist hingegen ungewöhnlich und deutet darauf hin, dass der Langobardengraf sein Leben außerhalb der Klostermauern in Gefahr sah.

Die Normannen erwähnt der Langobardengraf zwar nicht, aber dass nur sie die Ursache seiner Ängste sein können, ergibt sich aus der Parallelüberlieferung der erzählenden Quellen, die von fortschreitendem Landgewinn der Normannen berichten. Die Chronik von Montecassino hebt zugleich den Besitzwuchs des Klosters durch die Schenkung des Grafen hervor, ohne freilich auf Versorgungsanspruch und Rückkaufvorbehalt einzugehen.⁸

Im selben Kapitel zählt Leo Marsicanus zudem auf, was Paldus von Venafrö dem

Kloster als Großteil seines Besitzes übertragen hat. Der Stifter, der nicht das Kloster Montecassino, sondern den heiligen Benedikt als den eigentlichen Empfänger anspricht, fügt zwischen Pertinenz- und Pönformel den Wunsch ein, das erhaltene Gut möge Benedikts Vertretern weder Streit bringen noch Gewalt.⁹ Davon hatte er selbst genug erfahren, und indem er weite Teile seines Besitzes dem Kloster übertrug, gab er seinen Widerstand gegen die normannischen Eroberer auf. Wie aussichtslos dieser war, musste auch sein Verwandter, Landulf von Venafrö, erleben, der vergeblich Widerstand leistete und letztlich alles verlor. Die Datierung der 1064 ausgestellten Urkunde nach den Regierungsjahren Richards von Capua unterstreicht die alleinige Herrschaft des Normannenfürsten, und Richard selbst bestätigt den politischen Wechsel in dieser Region in der Narratio einer Urkunde von 1065. Dort heißt es, die langobardischen Grafen von Venafrö hätten sich gegen ihn verschworen und Feinde in sein Land „eingeladen und hereingeführt“; daher sei ihnen all ihr Gut entzogen worden – gemäß dem langobardischen Recht.¹⁰ Nun aber wolle er Teile dieses Gutes dem Kloster Montecassino übertragen: Er habe eingesehen, dass, wer Gottes Besitz einnehme, von Gott zerstört werde (Ps 83,14). Der biblische Ausdruck könnte auf Abt Desiderius zurückgehen, über den die Chronik von Montecassino berichtet, er allein habe mit Geschenken und Bitten erreicht, dass Richard der Übertragung u. a. einer Burg „überaus freudig zu-

⁷ vgl. Dormeier 1979.

⁸ Chronik III, 17

⁹ Gattola 1734, 168.

¹⁰ Gattola 1734, 164 f.

stimmt“.¹¹ Laut Richards Urkunde hatte den Anstoß allerdings ein Fürbitter gegeben, der mit den Worten „*einstmals* Graf von Teano“ benannt wird.

Nachdem die Normannen die angestammten Langobardengrafen verdrängt hatten, übernahmen sie nicht nur hergebrachtes Recht, sie förderten auch die Kirche, wie es ihre Vorgänger getan hatten. Schließlich wurden sie gar zu Verfechtern der Kirchenreform, wie jener Gilbert „aus dem Volk der Normannen“, der 1070 eine kleine Kirche an Santa Maria in Cingla gab. Er selbst hatte sie zuvor „entsprechend unseren Bräuchen“ von Richard von Caiazzo erhalten, als er dessen Schwester geheiratet hatte. Da sie nun ohne Leitung und ohne Regel darniederliege, so heißt es in der Urkunde, hoffe er, dass von Santa Maria in Cingla aus der Konvent wieder aufgerichtet werden könne.¹² 1094 fürchtete Robert von Caiazzo um sein Seelenheil, weil im vorher so vorbildlichen Kloster Santa Maria in Cingla der Gottesdienst nachlässig abgehalten und das zugehörige Kloster schlecht und weltlich geführt werde. Da es früher zu Montecassino gehört habe, gebe er es nunmehr zurück.¹³ Als „zurückgegeben“ bezeichnet es auch der Cassineser Chronist, und er erwähnt 1105 ausdrücklich, die Intervention Roberts von Caiazzo habe Fürst Richard (II.) von Capua dazu gebracht, auch den Großteil von Pontecorvo an Montecassino zu übertragen.¹⁴

Es zeigt sich also nicht nur, wie rasch die Normannen die Herrschaft übernommen haben, sondern auch, wie gut sie sich in die bestehende rechtliche und soziale Ordnung eingefügt und ihre verdrängten Vorgänger regelrecht ersetzt haben. Dass die ansässigen Menschen auf ihre Not reagierten, indem sie ihre Güter dem schützenden Kloster übergaben – mitunter auch sich selbst –, hatte einen nicht zu unterschätzenden Anteil an dem Aufschwung, welchen Montecassino nahm. Es erhielt Zuwendungen der ansässigen Menschen, die von den Normannen heimgesucht wurden, und es erhielt Zuwendungen der Normannen, die, einmal angekommen, Legitimität und Seelenheil suchten.

Die Privaturkunden Montecassinis und seiner Dependancen bilden ein Corpus, das nicht nur aufgrund seines Umfangs weitere Ergebnisse verspricht, sondern auch inhaltlich besonders aufschlussreich ist, weil der Kreis der Verkäufer und Schenker ausgesprochen groß ist und bei unterschiedlicher sozialer Stellung Einheimische wie Invasoren umfasst.

Quellen und Literatur

H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 Bde. (Cambridge/MA 1986).

M. Dell’Omo, *Montecassino. Un’abbazia nella storia* (Cinisello Balsamo 1999).

M. Dell’Omo, *Il Registrum di Pietro Diacono* (Montecassino, Archivio dell’Abbazia, Reg. 3). *Commentario codicologico, paleografico, diplomatico* (Montecassino 2000).

¹¹ Chronik III, 16

¹² Gattola 1733, 42.

¹³ Gattola 1734, 713 f.

¹⁴ Chronik IV, 16/25.

H. Dormeier, Montecassino und die Laien (Stuttgart 1979).

L. Fabiani, La Terra di S. Benedetto. Studio storico-giuridico sull'Abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII secolo, 2 Bde (Montecassino 1968).

E. Gattola, Historia abbatiae Cassinensis ... distributa (Venedig 1733).

E. Gattola, Ad Historiam abbatiae Cassinensis Accessiones (Venedig 1734).

H. Hoffmann (Hrsg.), Die Chronik von Montecassino, MGH SS 34 (Hannover 1980).

G. A. Loud, Conquerors and Churchmen in Norman Italy (Aldershot 1999).

Martina Clemen: Von Ordnungskonzepten und Problemlösestrategien: „generation-building“ in Spanien (1914-1948)

Einleitung

Der Vortrag analysiert spanische Generationenkonstruktionen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Untersuchung der generationell argumentierenden Akteure als politische bzw. kulturelle Eliten, ihre diskursive Stilisierung zu einer Generation sowie die Analyse ihrer sinnstiftenden Ordnungsentwürfe liefern neue Erkenntnisse für die spanische Generationenforschung: Es wird gezeigt, in welchem konstitutiven Verhältnis die Paradigmen Generation und Nation, im Sinne einer „imagined community“¹ stehen.

Zunächst zur ordnenden Funktion des Generationenbegriffs: Seine Verwendung kann insbesondere in politisch instabilen Zeiten sowie Zeiten der Beschleunigung strukturstiftend wirken; sozusagen als identitärer „Rettungsanker in Krisenzeiten“.

Zudem erlauben es generationelle Zuschreibungen, historischen Wandel kollektiv wahrnehmbar und erfahrbar zu machen.²

Wer waren die Akteure, die auf dieses Interpretationskonstrukt rekurrten? In Spanien waren es primär Personen gehobener sozialer Schichten, die vorwiegend dem Bildungsbürgertum zuzurechnen waren. Man könnte sie als „Intellektuelle“

bezeichnen, die sich zu den verschiedensten Themen des öffentlichen Lebens ihrer Zeit äußerten und daneben oftmals Ämter in erzieherischen sowie politischen Institutionen bekleideten.

Dabei standen sie mit Gleichgesinnten ihrer Zeit in engem Kontakt: die Zeugnisse regelmäßiger Treffen, Briefkorrespondenzen sowie publizistischer Initiativen bekräftigen dies; symptomatisch ist auch das hohe Maß an Selbstreferenz sowie patriotischem Veränderungsbewusstsein.³

Die Bestandsaufnahme eines diagnostizierten „Spanienproblems“ ging dem Wunsch nach Um-Ordnung und Strukturierung voraus. Ziel war die Lösung dieses Problems und die Formierung einer jeweils neu erdachten spanischen Nationsprojektion.

Im Folgenden möchte ich in Anlehnung an Ulrich Herbert⁴ und Ulrike Jureit⁵ vom Konstrukt der „politischen Generationen“ sprechen: Die in Spanien durch den Generationenbegriff evozierte Imagination eines „Wir-Gefühls“ ist nämlich dadurch politisch konnotiert, dass sie primär auf Staatlichkeit ausgerichtet war. Obwohl in Spanien hinsichtlich der „politischen Generationenformationen“ immer wieder Referenzen auf „Vorgängergenerationen“ Konjunktur hatten, ist doch zu beobachten, dass diese Handlungsgemeinschaften

³ Insbesondere charakteristisch für die politische Generation der „1936er“ in Spanien ist die Auffassung der eigenen Generation als „Trägergruppe mit besonderen Aufgaben“: hierzu (S. 152) und zur Kategorie der Generation als „Selbstermächtigungs“-Kategorie, s. Dabag 2006.

⁴ s. Herbert 2003.

⁵ s. Jureit 2006.

¹ s. Anderson 1993.

² s. Jureit, 3.

zukunftsorientiert agierten; die Reklamation eines Generationenwechsels wird dabei insbesondere zu Krisenzeiten gesellschaftsfähig.⁶

Das prägende Jahr 1898, in dem Spanien im Krieg mit den USA seine letzten überseeischen Kolonien verlor, ging als „nationale Demütigung“ in die spanische Geschichtsschreibung ein. Das „Sonderwegsnarrativ“, Spanien unterscheidet sich in seinen Grundfesten von anderen europäischen Nationen und die damit einhergehende Annahme, dass Spanien spätestens seit dem 18. Jahrhundert im Verfall begriffen sei, führte zu vehementen Klagen insbesondere auf Seiten der kulturellen Elite. Eine Lösung für das „Problem“ wurde eingefordert, mit anderen Worten: die Errettung des Landes aus einem empfundenen „Chaos“.

Ausweg aus der Krise 1:

Spanien braucht ein (-europäisches-) Rückgrat!

Waren die Anhänger der „1898er-Generation“ als erste „politische Generation“ der klassischen Moderne noch als „introspektiv-pessimistisch“ zu beschreiben, so änderte sich dies grundlegend mit der generationellen Konzeption des großbürgerlichen Philosophen José Ortega y Gasset (1883-1955), der die kulturpolitische Elite in seiner Konferenz *Vieja y nueva política* (Teatro de la Comedia von Madrid, März 1914) zu mehr Initiative aufforderte.⁷ Genauer: Die „privilegierten

Männer der ungerechten Gesellschaft“⁸ seiner Zeit sollten Spanien als neue Generation ein Rückgrat verleihen, indem sie gezielt und verantwortungsvoll die politische Neuordnung der Nation herbeiführten.

Warum aber dieser energische Appell zur gesellschaftlichen Um-Ordnung – was war die Antriebskraft für diesen politischen Mobilmachungsakt?

Ohne Zweifel sind die Gründe im spanischen *fin de siècle* zu sehen: die gescheiterte Revolution von 1868 und die Etablierung der nicht von Erfolg gekrönten Ersten Republik von 1874/75, die schließlich die Restauration der Bourbonendynastie zur Folge hatte mit einem politisch äußerst instabilen System der Oligarchie und des Kazikentums.⁹ Die sogenannten „nationalen Krisenfaktoren“ kulminierten (s.o.) im Jahr 1898.

Ortega y Gasset schrieb 1914: „Quisiera gritar lo menos posible“ – „Ich möchte so wenig wie möglich schreien“, denn Geschrei, so der Essayist in Anlehnung an da Vincis „dove si grida non è vera scienza“, zeugte von Unwissenheit. Seine Generation sollte nach außen orientiert sein; Länder wie England, Frankreich oder Deutschland sollten Spanien als Vorbilder dienen. Ortega forderte die Integration europäischer Wissenschaft und Kulturen, um systematisch eine dynamische, „vitale“ Nati-

⁶ Jureit 2006, 39.

⁷ Ortega y Gasset 1966.

⁸ „[M]e dirijo a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad – a médicos e ingenieros, profesores y comerciantes, industriales y técnicos – ; me dirijo a ellos y les pido su colaboración.“, Ortega y Gasset 1966, 286.

⁹ s. Bernecker – Pietschmann 2005, 278–283.

on zu konstruieren und das Land somit aus der beklagten Stagnation zu erretten. Dem Politikverständnis des Philosophen liegen deutlich kulturelle Prämissen zugrunde: nur durch pädagogische Intervention und kulturelle Integration sei die Neuordnung des Landes und im Zuge dessen die Formierung einer „organisierten“¹⁰ Nation überhaupt möglich.

Der Aufruf Ortegas von 1914 war folgenreich: Obgleich das von ihm verfolgte Projekt einer „Liga der Politischen Erziehung“ („Liga de la Educación Política“) nur von kurzer Dauer war, können sowohl er als Sprecher als auch seine Anhänger als fundamentale Akteure im Prozess der reformerischen Neuordnungen im Zuge der Zweiten Spanischen Republik (1931-1936/39) gesehen werden.

Ausweg aus der Krise 2:

Politische Ordnung durch Besinnung auf europäische Hochkulturen und Katholizismus

Ganz anders sah Jahre später der Lösungsvorschlag des „Spanienproblems“ für die siegreich aus dem spanischen Bürgerkrieg hervorgehenden Franquisten bzw. Falangisten aus: die Lösung für die national-

¹⁰ Wenn Ortega von „Nationalisierung“ spricht, geht es ihm semantisch hauptsächlich um Organisation und Strukturierung des Landes: „Señores, la obra más característica que quisiéramos realizar [...] consiste en poner junto a aquella afirmación genérica de liberalismo [...], el principio de la organización de España“, s. Ortega y Gasset 1966, 292.

katholische „Generationseinheit“¹¹ der „Generation von 1936“ lag, so einer ihrer wohl profiliertesten Sprecher, dem Historiker Pedro Laín Entralgo (1908-2001), allein in der Verbreitung des Katholischen Glaubens sowie der Ablehnung „blinder Wissenschaftsgläubigkeit“ der „1914er“. Das Werk „Spanien als Problem“ von 1949¹² war Laín Entralgos Versuch, die Herangehensweise „seiner“ Generation retrospektiv zu rechtfertigen.

Laín bezeichnete seine „Generationseinheit“ als „fracción católica y nacional“, der mit Ende des Kriegs die Aufgabe der Lösung des „Spanienproblems“ aufgetragen wurde.¹³

In Abgrenzung zur Generation um Ortega wird taktisch auf den Ersten Weltkrieg verwiesen, der den Menschen gezeigt haben sollte, dass Wissenschaft, nun unmoralisch und ketzerisch, das Anathema von Sicherheit und Glückseligkeit darstelle. Die Lösung sah Laín schließlich im christlichen Glauben, wobei er diesen auf den katholischen reduzierte. Dieser wäre Schlüssel für die Konstruktion eines vorbildhaften und reinen Spaniens; die Konzentration auf europäische Hochkulturen Garant für die

¹¹ Zum analytischen Konzept der Generationen „Generationslagerung“, „Generationszusammenhang“ und „Generationseinheit“ s. Mannheim 1970, hier 547 ff.

¹² s. Laín Entralgo 2006.

¹³ Laín Entralgo 2006, 386: „Sólo un camino vimos muchos abierto: intervenir con alma limpiamente católica y anchamente nacional en la ya iniciada tragedia de España; intentar resolver – con ánimo más generoso y resuelto que nunca, pensamos – el problema de España que al despertar a la vida histórica encontramos tan acerba, tan cruelmente planteado.“

politische Einheit des Landes. Die Zielsetzungen der neuen „Generationseinheit“ wurden besonders im Bereich der Schulbildung instrumentalisiert, um eine staatskonsolidierende Elite „heranzuzüchten“.

Der spanischen Jugend wurde eine Mission angetragen: sie sollte dem Vaterland Ruhm und Ehre verschaffen, wie einst die Konquistadoren und Gebildeten des „Goldenen Zeitalters“.¹⁴

Insbesondere in den Kriegs- und Nachkriegsjahren beherrschte dieser Diskurs das öffentliche Leben. Doch mit der deutschen Kapitulation 1945 begannen sich einige Vertreter der regimekonsolidierenden „1936er Generation“ von ihrem in den Gründungsjahren überschwänglichen faschistischen „Eifer“ zu distanzieren. In manchen Fällen schlossen sie sich sogar der im Exil aktiven Opposition an. So am Beispiel Pedro Laíns, Dionisio Ridruejos oder auch Antonio Tovar zu beobachten, die allesamt der kulturtragenden Elite des Landes angehörten.

Pedro Laín Entralgo diagnostizierte demzufolge am Ende der 1940er Jahre: Das „aktuelle“ Spanienproblem bestehe darin, dass Politik und Gesellschaft der „Zwei Spanien“, der zwei gegenüberstehenden Lager, es nicht vermögen, sich anzunähern und zu versöhnen.

Dem kollektiven Aufruf zu diesem „kulturellen Brückenbau“¹⁵, einer Integration der

¹⁴ s. hierzu bspw. die Oberstufenreform *Ley de 20 de septiembre de 1938 (B.O.E. 23-IX)* des Nationalen Bildungsministeriums (*Ministerio de Educación Nacional*).

¹⁵ So betont der Philosoph und Essayist José Luis López-Aranguren auf der legendären „Generationenkonferenz“ der University of Syracuse, NY, im

Antinomien, sollte ihn, wie auch anderen Intellektuellen mit diesem „Sinneswandel“, zu Beginn der 1950er Jahre den Lehrstuhl kosten.

Nach 1945 kann also in Spanien die Tendenz einer politisch-kulturellen Unsicherheit einiger Vertreter der im Land gebliebenen *Intelligentsia* ausgemacht werden. So verwundert es nicht weiter, dass in diesen Jahren einer beginnenden politischen Instabilität erneut Legitimationsmaßnahmen ergriffen wurden, die wieder „Ordnung“ in ein, wenn auch nicht offensichtlich so doch internes, „Chaos“ bringen sollten.

Ausweg aus der Krise 3: Ein „katholisches Rückgrat“ für den „chaotischen Kontinent“!

Der dritte generationelle Ordnungsentwurf als Gegenstand des Vortrags ist derjenige der „Generation von 1948“.¹⁶

Protagonist und Sprecher dieser Formation war Rafael Calvo Serer (1916-1988), seines Zeichens katholischer Schriftsteller und Opus-Dei-Mitglied. Seine Botschaft: Spanien hätte kein, wie die Gruppe um Laín Entralgo Ende der 40er Jahre diagnostizierte, „Integrationsproblem“ der „zwei Spanien“. Vielmehr war „Spanien ohne Problem“ – so der vielsagende Titel seines Buches.¹⁷ Dieses neue Deutungsangebot

Jahr 1967: „[H]emos servido de puente, simbólicamente; pero toda la generación ha sido un puente entre los unos y los otros, entre los que nos precedieron y los que nos siguen.“, zit. nach Schmidt 1972, 316.

¹⁶ vgl. zu dieser Generationenformation die Studien von Prades Plaza 2007 und Díaz Hernández 2008.

¹⁷ s. Calvo Serer 1949.

als Appell nationaler Einheit präsentierte Calvo Serer zudem in dem Aufsatz „Eine neue spanische Generation“ in der von ihm begründeten Zeitschrift „Arbor“ des „Obersten Rates für wissenschaftliche Forschung“ (CSIC).¹⁸

Calvo Serer grenzte sich hier mit Gleichgesinnten wie Florentino Pérez Embid und Ángel López-Amo deutlich von der „1936er-Generationseinheit“ um Ridruejo, Tovar und Laín ab – ihre kulturellen Ordnungsentwürfe galten als „gescheitert“.

Ziel „seiner Generation“ sollte vielmehr sein, eine solide Grundlage für eine kulturelle Vormachtstellung zu konstruieren, um die genuin spanische „nationale Struktur“ wiederzuerlangen.¹⁹

Konkret hieß dies: Abwendung von einem Kastilien-zentrierten Spanienbild und Anerkennung der regionalen Diversität des Landes. Den Zentralismus verortete Serer als klares Erbe der Französischen Revolution, die zutiefst häretisch und daher von „seiner Generation“ abgelehnt wurde. Es galt, so der verklärte Ton des Manifests, zu einer paradiesisch anmutenden „mittelalterlichen Tradition“ zurückzukehren. Zum generationellen Vorbild und Lehrer wurde der Kulturwissenschaftler Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912) stilisiert, Verfasser der mehrbändigen Anklageschrift „Geschichte der spanischen Heterodoxen“.²⁰ Die „Heterodoxie“ der vergangenen Jahrhunderte wurde von der

„neuen Generation“ als *das* zentrale Element eines empfundenen „Verfalls“ der spanischen Nation angesehen. Der katholische Glaube wurde zum glorreichen Allheilmittel stilisiert und sämtliche liberale Tendenzen zurückgewiesen.

Interessant: Calvo Serer drehte den Aufruf Ortega y Gasset von 1914 in sein Gegenteil um, wobei er das gleiche Verb „vertebrar“, zu Deutsch „stabilisieren“, „ein Rückgrat geben“ verwendete: während die „Generation von 1914“ programmatisch den Blick nach Europa richtete, das Spanien mit seiner wissenschaftlichen Fortschrittlichkeit strukturieren und stärken sollte, war es nun die katholische Struktur des Landes, welche dem Kontinent als Vorbild diente.²¹

Fazit: „Unsere Generation“ schafft Ordnung! Ein rekursives Deutungsmuster als Leitmotiv der Intellektuellen im Spanien des 20. Jahrhunderts

¹⁸ s. Calvo Serer 1947.

¹⁹ s. Calvo Serer, Rafael: „Los intentos de una estructura nacional,“ ABC, 4. August 1953; zitiert in Juliá 2005, 359.

²⁰ Menéndez Pelayo 1978.

²¹ „De aquí la gran misión en la hora angustiosa de la Europa moderna, ya que ésta, aunque más desviada y dañada por sus pecados, necesita de la misma fuente de vida.“, s. Calvo Serer 1947, 345.



Das Generationen-Konzept erfreute sich in der spanischen Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts großer Beliebtheit. Ortegas Konferenz von 1914 hat auf die folgenden Vergemeinschaftungen, wengleich deren Deutungsangebote stark divergieren, Einfluss ausgeübt; dies ist an strukturellen und formellen Elementen nachzuzeichnen. Allen kommentierten Generationenformationen ist die Komponente einer aktiven, politischen Herbeiführung neuer gesellschaftlicher und kultureller Ordnungssysteme gemein. Deren Akteure wandten sich als Repräsentanten der kulturellen Elite des Landes stellvertretend für „ihre“ Generation in angenommenen Krisenzeiten an die Öffentlichkeit und betonten die Rolle der Bildung zur Durchsetzung ihrer Programmatik. In einem Vergleich wird selbstverständlich ihre ideologische Disparität offenbar: jeweils neue Ideale lehnen das *bis dato* Gültige als „überkommen“ ab, um die neu angenommene „generationelle“ Identität zu legitimieren.

Literatur

B. Anderson, Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts²(Frankfurt am Main 1993).

W. L. Bernecker – H. Pietschmann, Geschichte Spaniens⁴(Stuttgart 2005).

R. Calvo Serer, Una Nueva Generación Española, Arbor 8, 24, 1947, 333-348.

R. Calvo Serer, España, sin problema, (Madrid 1949).

M. Dabag, Gestaltung durch Vernichtung. Politische Visionen und generationale Selbstermächtigung in den Bewegungen der Nationalsozialisten und der Jungtürken, in: M. Dabag – K. Platt (Hrsg.), Die Machbarkeit der Welt. Wie der Mensch sich selbst als Subjekt der Geschichte entdeckt (München 2006), 142–171.

O. Díaz Hernández, Rafael Calvo Serer y el Grupo Arbor (Valencia 2008).

U. Herbert, Drei politische Generationen im 20. Jahrhundert, in: J. Reulecke (Hrsg.), Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert (München 2003), 95–114.

S. Juliá, Historias de las Dos Españas (Madrid 2005).

U. Jureit, Generationenforschung (Göttingen 2006).

P. Laín Entralgo, España como problema

(II) – Desde la Generación del 98 hasta

1936 (Barcelona [1949] 2006).

K. Mannheim, Das Problem der Generationen, in: K. Mannheim (Hrsg.), Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk ²(Berlin 1970), 509–565.

M. Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles, 2 Bde. (Madrid 1978).

J. Ortega y Gasset, Vieja y nueva política, in: J. Ortega y Gasset (Hrsg.), Obras completas Bd. 1 (1902-

1916) (Madrid ⁷1966), 267-299.

S. Prades Plaza, Escribir la Historia para definir la nación. La historia de España en Arbor: 1944-1956, Ayer 66, 2007, 177–200.

P. Schmidt, Dionisio Ridruejo – Ein Mitglied der spanischen “Generation von 36” (Diss. Bonn 1972).

Katharina Schembs: Der italienische Korporativstaat und seine Ausstrahlung auf Lateinamerika: Der Arbeiter in der Bildpropaganda des faschistischen Italiens und des peronistischen Argentinien (1922-1955)

In der Zwischenkriegszeit wurde in einigen südeuropäischen Staaten mit der Adoption des Korporativismus eine Reformierung der Wirtschafts- und Arbeitsordnung vorgenommen, wobei das faschistische Italien ab 1922 eine Pionierrolle einnahm. Nicht nur wirtschaftliches Reformprogramm, sondern auch hoch ideologisiert, sollten durch das korporativistische Modell überkommene Klassenkonflikte harmonisiert und im internationalen System ein „Dritter Weg“ beansprucht werden.¹ In der erstmaligen Nutzung der modernen Massenmedien diente die Propaganda um den Korporativismus als aktiv erzieherisches Mittel, die neuartige korporative Arbeits- und Gesellschaftsordnung zu verbreiten und Konsens in der Bevölkerung zu erzielen. In Anlehnung an Massentheorien des ausgehenden 19. Jahrhunderts sahen die Faschisten Bilder im Allgemeinen als besonders geeignet an, die größtenteils illiterate Masse zu beeindrucken. Die Bildpropaganda sollte als Träger einer innovativen, dem Faschismus eigenen Ästhetik mit identitätsstiftender Wirkung fungieren.² Zentral waren das Thema der Arbeit und die Figur des Arbeiters, der zum exemplarischen Bürger stilisiert und zur

Konstruktion eines Neuen Italiens aufgerufen wurde.³

Der Korporativismus war jedoch nicht nur für das italienische Inland relevant, sondern Gegenstand aktiver Auslandspropaganda und als solcher „wichtigste[r] ideologische[r] Exportartikel“ des italienischen Faschismus, dessen Ausstrahlungskraft gar die Existenz des Regimes überdauerte.⁴ So orientierte sich Juan Domingo Perón, von 1946 bis 1955 Präsident des sich zu großen Teilen aus italienischen Einwanderern konstituierenden Argentinien, vor allem unter dem Eindruck seines Italienaufenthaltes 1939-41 am italienischen Korporativstaat und dessen Propagandaapparat.⁵ Auch im peronistischen Projekt nationaler Erneuerung wurde der Arbeiter zum nationalen Helden erklärt, von dem die Zukunft der Nation abhinge, und im Rahmen des Kalten Krieges eine „Dritte Position“ postuliert.⁶ Die Ausstrahlung des italienischen Korporativismus auf Argentinien ist insofern repräsentativ für die Inspirationskraft südeuropäischer Korporativstaaten auf Lateinamerika, als sich beispielsweise auch der brasilianische Präsident Getúlio Vargas (1930-1945) in seinem Bestreben, einen korporativistischen ‚Estado Novo‘ zu errichten, am salazaristischen Portugal orientierte.⁷

Die bisher in der historischen Forschung unterbelichtete faschistische und peronistische Bildpropaganda mit ihrem Fokus auf dem Thema der Arbeit wird in diesem Bei-

¹ Santomassino 2006, 9.

² Falasca-Zamponi 1997, 20.

³ Gagliard 2010, 5.

⁴ Nützenadel 2005, 345.

⁵ Galasso 2005, 122 f.

⁶ vgl. Perón 1974.

⁷ Marques Santos 2006, 1.

trag nicht nur als Visualisierung der neuen korporativen Ordnung konzipiert, sondern ihrerseits als Aktivposten, die wesentlich deren Errichtung begünstigte. Nach der Erläuterung der kulturpolitischen Rahmenbedingungen und personellen Verbindungen zwischen beiden Ländern liegt der Fokus auf dem vorrangig inhaltlichen Vergleich von propagandistischen Bildsujets. Ziel ist es, sowohl nationale Spezifika als auch transnationale Verflechtungen in der propagandistischen Inszenierung des korporatistischen Ordnungsmodells als einem wesentlichen Stabilisator der beiden Regime zu verdeutlichen.

Kulturpolitik und Propaganda im faschistischen Italien und im peronistischen Argentinien

Im Hinblick auf die mit der korporativen Umgestaltung einhergehende Kulturpolitik im faschistischen Italien sollten ministeriale Neugründungen oder Erweiterungen wie der Presseabteilung 1922 (*Ufficio Stampa del Capo del Governo*) oder des Ministeriums für Populärkultur 1937 (*Ministero della Cultura Popolare*) eine zentralisierte Koordination und Kontrolle von Propaganda und Kulturpolitik garantieren.⁸ Im Zentrum der Propaganda um den neuen Korporativstaat stand die Figur des Arbeiters in verschiedenen Varianten: zum einen als Nutznießer der faschistischen Reformen im Arbeitsbereich, zum anderen als zukunftsorientierter aktiver Erbauer des neuen Vaterlandes.

Auch der gesamte Kulturbereich wurde nach korporativen Leitlinien reorganisiert, was eine intensiviertere staatliche Intervention ermöglichte. Die Mitgliedschaft bildender Künstler in den 18 provinziell organisierten Gewerkschaften war Voraussetzung für die Teilnahme an öffentlichen Ausstellungen und im großen Stil vom Regime lancierten Wettbewerben um staatliche Aufträge und Stipendien. Mussolini forderte, dass auch die künstlerische Produktion zur wieder beanspruchten Größe Italiens beizutragen habe. Zu diesem Zweck sollte eine neue, vermeintlich originär faschistische Kunst geschaffen werden. Aufgrund des Ausbleibens konkreter ästhetischer Direktiven herrschte in stilistischer Hinsicht jedoch weitgehender Pluralismus und so unterschiedliche künstlerische Gruppierungen wie *Novecento*, Futurismus und *Strapaese* kollaborierten eng mit dem Regime.⁹ Somit wurde das faschistische Regime zu einer der ersten Nationalregierungen weltweit, die Avantgarde-Kunstrichtungen in Dienst nahm und massiv finanziell förderte. Die politische Mobilisierung dieser als neu deklarierten Ästhetik wurde als faschistische Innovation ausgewiesen und als Mechanismus der Abgrenzung von der Kulturpolitik der liberalen Ära genutzt.¹⁰ Während in den 1920er Jahren der Fokus auf der korporativen Organisation des kulturellen Bereichs lag und wenige thematische und inhaltliche Vorgaben von Seiten des Regimes gemacht wurden, gab es in der Folgedekade durchaus konkretere Anweisungen, die um Themenkomplexe wie Arbeit, Produktion und Konstruktion kreisten.

⁸ Tranfaglia 2005, 18.

⁹ Sedita 2010, 181.

¹⁰ Stone 1993, 228.

Traditionell bestanden enge personelle Verbindungen zwischen Italien und Argentinien als einem der außereuropäischen Länder mit der größten Konzentration an italienischen Immigranten, die zusammen mit ihren Nachkommen bis zu 50% der argentinischen Bevölkerung stellten.¹¹ In *italiani all'estero*, also Italiener im Ausland, umdefiniert und als solche weiterhin Gegenstand faschistischer Politik waren die italienischen Immigrantengemeinden in Argentinien Zielscheibe intensiver Auslandspropaganda.¹² Ziel war es, die faschistische Ideologie auch unter ihnen zu verbreiten, sie letztendlich zu repatriieren oder doch zumindest im Kriegsfall aus der „patria di riserva“, dem Reservevaterland, einzuziehen.¹³ So meldeten sich im Äthiopienkrieg 1935 tatsächlich einige hundert Italo-Argentinier als Freiwillige.¹⁴ Im Zuge der Auslandspropaganda spielten neben der faschistischen Auslandsorganisation *Fasci italiani all'estero* ebenso die zahlreichen italienischen Kulturinstitute und Assoziationen italienischer Migranten in Argentinien eine wichtige Rolle.¹⁵ Diese bestellten auch aktiv Propagandamaterial aus Italien, vorrangig über die „großen Leistungen“ des Faschismus, wie den Korporativstaat. Hierbei wurde Bildmaterial besonders geschätzt, um den visuellen Kontakt zwischen Italienern im Ausland und dem Mutterland aufrechtzuerhalten, wie es in einer Anfrage des italienischen

Kulturinstituts Dante Alighieri in der argentinischen Stadt Rosario heißt.¹⁶

Was den kulturellen Bereich angeht, reisten Exponenten der vom Faschismus protegierten Kunstbewegungen wie Futurismus und *Novecento* nach Südamerika, so Filippo Tommaso Marinetti und Margherita Sarfatti in den 1920er und -30er Jahren.¹⁷ Auf argentinischer Seite stellte in Künstlerkreisen im Rahmen der nahezu obligatorischen Bildungsreise nach Europa Italien ein begehrtes Ziel dar, wo zur Zeit des Faschismus die staatlich geförderten Kunstrichtungen rezipiert wurden.¹⁸

Nicht zuletzt hatte Perón selbst während seines zweijährigen Europaaufenthaltes ab 1939 als Emissär des argentinischen Militärs Italien als Basis gewählt, dort u. a. an Kursen über Syndikalismus teilgenommen und sich insgesamt von Mussolinis Arbeitsreformen und Propagandamaschinerie äußerst beeindruckt gezeigt. Nach seiner Rückkehr nach Argentinien und Wahl zum Präsidenten 1946 stellte der italienische Korporativstaat für die Umgestaltung der argentinischen Wirtschaft sowie die Organisation der staatlichen Propaganda ein wirkmächtiges Modell dar.¹⁹ Während Peróns Regierungszeit bis 1955 wurde Argentinien zu einem der ersten Wohlfahrtsstaaten Lateinamerikas ausgebaut, eine umfangreiche Sozial- und Arbeitsgesetzgebung verabschiedet und die Rechte des Arbeiters in der neuen Verfassung

¹¹ Newton 1994, 41.

¹² Guerrini / Pluviano 1994, 381 f.

¹³ vgl. Bertagna 2006.

¹⁴ Grillo 2006, 249.

¹⁵ Devoto 2006, 344.

¹⁶ Buste „Propaganda fascista in Argentina“, Archivio Centrale dello Stato, Rom.

¹⁷ Schnapp – de Castro 1996, 106; Tadeu 2003, 27.

¹⁸ vgl. López Anaya 1997.

¹⁹ Galasso 2005, 122 f.

1949 verankert.²⁰ Begleitet wurden diese Reformen von einem enormen propagandistischen Aufwand, der von der neu gegründeten *Subsecretaría de Informaciones y Prensa* (1943) koordiniert wurde. Im Gegensatz zur Vergabe staatlicher Aufträge über öffentliche Ausschreibungen und Wettbewerbe im faschistischen Italien, beschäftigte die peronistische Propagandadirektion ein festes Team von Graphikern.²¹ Innerhalb der peronistischen Kulturpolitik blieben Bestrebungen von Regierungsseite, Intellektuelle und Künstler nach korporativem Muster zu organisieren oder über Assoziationen Einfluss zu nehmen, jedoch weitgehend erfolglos. In stilistischer Hinsicht herrschte ein ähnlicher Pluralismus wie im faschistischen Italien, wenn auch tendenziell realistische Darstellungsweisen bevorzugt wurden.²²

Zentrales neues Element innerhalb des propagandistischen Diskurses war auch im peronistischen Argentinien die Figur des Arbeiters, die erstmals in die Selbstrepräsentation des Staates integriert wurde und in diesem Zuge eine enorme semantische Aufwertung erfuhr.²³ Auch im argentinischen Kontext sind verschiedene Rollen auszumachen, in denen der Arbeiter in der Propaganda auftaucht: Neben der Darstellung als Hauptadressat bereits von statten gegangener Sozial- und Arbeitsreformen wurde ebenso die zukunftssträchtige Rolle an ihn herangetragen, aktiv ein Neues Argentinien zu schaffen.

²⁰ James 1988, 11 f.

²¹ Gené 2004, 329. 332. 334.

²² Giunta 1999, 59 f.

²³ James 1988, 14.

Class, gender und race in der Bildpropaganda des faschistischen Italiens und des peronistischen Argentiniens

Außer den zeitlichen Wandel der Bildpropaganda zu erfassen, sind Leitfragen, die an einen Vergleich des konkreten Bildmaterials herangetragen werden können, welcher Typus Arbeiter vom jeweiligen Regime im Verhältnis zur verfolgten Wirtschaftspolitik propagiert wurde. Die spärliche bestehende Forschung befindet, dass im peronistischen Argentinien der Fokus eindeutig auf dem städtischen Industriearbeiter gelegen habe, während im faschistischen Italien in etwas anachronistischer Weise der Landarbeiter in Übereinstimmung mit der vom Regime vertretenen Ruralismus-Ideologie verherrlicht worden sei.²⁴ Diesen Befund gilt es zu überprüfen, da sich Gegenbeispiele in beiden Fällen finden. So stellte auch der Industriearbeiter einen Gegenstand der Bildpropaganda im faschistischen Italien dar, beispielsweise markiert durch rauchende Fabriksschloten im Hintergrund (Abb.1). Umgekehrt war der Landarbeiter in der peronistischen visuellen Propaganda vor dem Hintergrund der entschiedenen Aufwertung manueller Arbeit im Allgemeinen keineswegs absent. Vielfach wird gerade auf die Harmonisierung und Vereinheitlichung von Arbeitern verschiedener Klassenzugehörigkeit abgehoben oder Industrie und Landwirtschaft als nahezu gleichwertig integrale Bestandteile der argentinischen Wirtschaft dargestellt. So findet auf einem Propagandaplakat anlässlich des Zweiten Fünfjahresplanes neben der prominenten industriellen Pro-

²⁴ Gené 2005, 95 f.

duktionsstätte im Hintergrund auch noch der landwirtschaftliche Betrieb Platz (Abb.

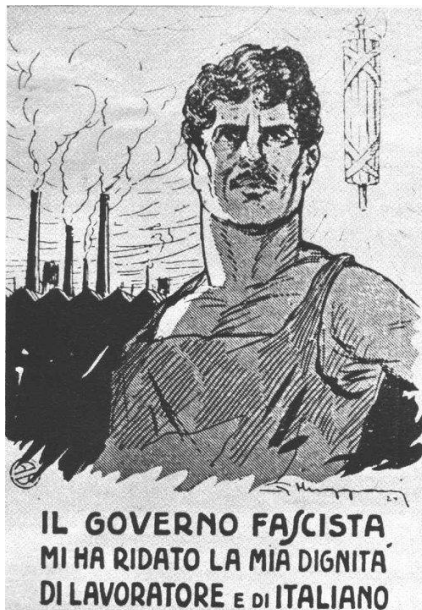


Abb. 1: „Die faschistische Regierung hat mir meine Würde als Arbeiter und als Italiener zurückgegeben“, Italien 1925(?)

Gender ist eine weitere Kategorie, die für den Vergleich sehr fruchtbar zu machen ist. Vor dem Hintergrund der offenkundigen Dominanz von männlichen Arbeiterfiguren in der visuellen Propaganda beider Länder, stellt sich die Frage nach den Frauen zugeschriebenen gesellschaftlichen Rollen. In der graphischen Propaganda des faschistischen Italiens tauchen Frauen, abgesehen von großangelegten Kampagnen wie den Getreide- oder Geburten-schlachten oder der Kriegswirtschaft im Allgemeinen, zumeist in traditionellen Rollen als Hausfrauen und Mütter auf (Abb. 3). Ein ähnlich reaktionäres Bild wird in der peronistischen Propaganda vermittelt. Zwar wurden die politischen Rechte der Frau in Form des Wahlrechts entscheidend erweitert und diese Errun-

2).



Abb. 2: „Man muss den zweiten Fünf-Jahresplan in Bewegung setzen“, Argentinien ca. 1952.

genenschaft war auch Gegenstand von Propagandakampagnen. Was jedoch typische Tätigkeitsprofile angeht, blieben sie idealerweise auf ihre Mutterrolle sowie sanitäre und pädagogische Berufe beschränkt (Abb. 4).¹

¹ Gené 2005, 130 f. 134.



Abb. 3: „Nationaler Wettbewerb. Der Sieg des Getreides“, Italien 1922-43.

Im Hinblick auf *race* gilt es zu fragen, welche Konzeption von nationaler Identität, von *italianità* bzw. *argentinidad*, über die Identifikation mit der Figur des Arbeiters konstruiert wird und wie diese formal oder inhaltlich kodiert wird. Dies kann entweder über Abgrenzung zu anderen, der Schaffung von Feindbildern oder offenen Rassismus passieren, wie in Italien spätestens seit den Rassegesetzen 1938 üblich,¹ oder aber über die Nationalfarben wie im argentinischen Fall, das Inkarnat der Figuren oder landestypische Kleidung (Abb. 6).

Einhergehend mit der Phasenverschiebung des Vergleichsarrangements liegt ein großer Unterschied zwischen beiden Regimen in der fehlenden militärisch-expansiven Note im peronistischen Argentinien. Im Gegensatz hierzu stehen die umfassenden Mobilisierungskampagnen im Umfeld des

¹ vgl. Guiman – Parodo 2011.

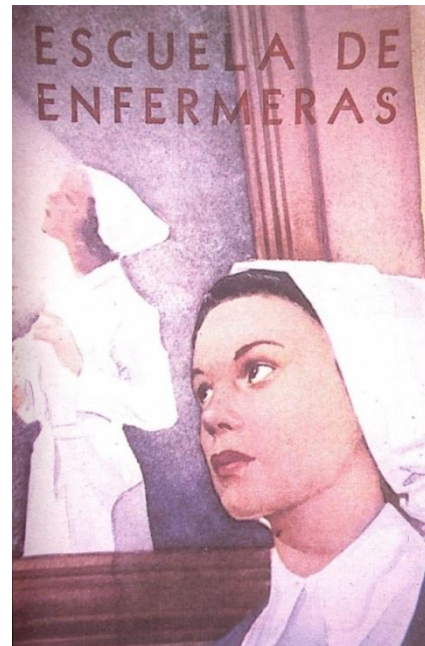


Abb. 4: „Krankenschwesterschule“, Argentinien 1950.

Äthiopienkriegs und des Zweiten Weltkriegs im faschistischen Italien. Interessant ist, wie im propagandistischen Diskurs die Arbeitsthematik mit dem Kriegsaufwand verknüpft wird (Abb. 5). Das peronistische Regime hingegen unternahm lediglich einige Anstrengungen in Richtung wirtschaftlicher Integration mit den Nachbarländern und förderte den kulturellen Austausch mit ihnen.² Die in der peronistischen Doktrin verkörperte „Dritte Position“ sollte lediglich als Art moralischer Leuchtturm „zur Erhellung der Welt“ dienen, wurde jedoch nicht aggressiv zu verbreiten versucht.³

² Rapoport – Spiguel 2005, 37.

³ Subsecretaría de Informaciones: La Nación Argentina, Justa, Libre y Soberana, Buenos Aires 1950, 476.



Abb. 5: „Arbeiten und kämpfen, für das Dienst Vaterland, für den Sieg“, Italien 1922-1943.



Abb. 6: „Die argentinische Arbeit im der Amerikas“, Argentinien 1946-1955.

Literatur

- F. Bertagna, *La patria di riserva. L'emigrazione fascista in Argentina* (Rom 2006).
- T. Chiarelli (Hrsg.), *Novecento sudamericano: relazioni artistiche tra Italia e Argentina, Brasile, Uruguay* (Mailand 2003).
- F. J. Devoto, *Historia de los italianos en la Argentina* (Buenos Aires 2006).
- S. Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, (Berkeley 1997).
- A. Gagliard, *Il corporativismo fascista* (Rom 2010).

N. Galasso, Perón. *Formación, Ascenso y Caída (1893-1955)* (Buenos Aires 2005).

M. Gené, *Políticas de la imagen. Sobre la propaganda visual del peronismo*, in: P. Berrotarán – A. Jáuregui (Hrsg.), *Sueños de bienestar en la Nueva Argentina. Estado y políticas públicas durante el Peronismo (1946-1955)* (Buenos Aires 2004) 327–346.

A. Giunta, *Las batallas de la vanguardia entre el peronismo y el desarrollismo*, in: J. E. Burucúa (Hrsg.), *Nueva historia argentina. Arte, sociedad y política* (Buenos Aires 1999) 57–118.

M. V. Grillo, *Creer en Mussolini. La proyección exterior del fascismo italiano (Argentina, 1930-1939)*, *Ayer* 62, 2006, 231–256.

I. Guerrini – M. Pluviano, L'organizzazione del tempo libero nelle comunità italiane in America Latina: l'Opera Nazionale Dopolavoro, in: V. Blengino – E. Franzina (Hrsg.), *La Riscoperta delle Americhe. Lavoratori e sindacato nell'emigrazione italiana in America Latina 1870-1970* (Mailand 1994) 378–389.

M. Guiman – C. Parodo, *Nigra subucula induti. Immagine, classicità e questione della razza nella propaganda dell'Italia fascista* (Padua 2011).

D. James, *Resistance and Integration. Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976* (New York 1988).

J. López Anaya, *Historia del arte argentino* (Buenos Aires 1997).

P. Marques Santos, *Relations between Portugal and Brazil (1930-1945). The relationship between the two national experiences of the Estado Novo*, e-JPH 4, 2006, 1–15.

R. C. Newton, *Ducini, Prominenti, Antifascisti: Italian Fascism and the Italo-Argentine Collectivity, 1922-1945*, *The Americas* 51, 1, 1994. 41–66.

A. Nützenadel, *Korporativismus und Landwirtschaft im faschistischen Italien*, in: A. Mazzacane – A. Somma (Hrsg.), *Korporativismus in den südeuropäischen Diktaturen* (Frankfurt am Main 2005) 345–364.

J. D. Perón, *La tercera posición argentina* (Buenos Aires 1974).

G. Santomassino, *La terza via fascista. Il mito del corporativismo* (Rom 2006).

J. T. Schnapp – J. C. de Castro Rocha, *Brazilian Velocities: On Marinetti's 1926 Trip to South America*, *South Central Review* 13, 2/3, 1996, 105–156.

G. Sedita, *Gli intellettuali di Mussolini. La cultura finanziata dal fascismo* (Florenz 2010).

M. Stone, *Staging Fascism. The Exhibition of the Fascist Revolution*, *Journal of Contemporary History* 28, 1993, 215–243.

N. Tranfaglia, *La stampa del regime 1932-1943. Le veline del Minculpop per orientare l'informazione* (Mailand 2005).

Marcus Nolden: Identität & Alterität

Identität ist ein zentraler kulturtheoretischer Begriff, der Anknüpfungsmöglichkeiten in vielerlei Richtungen eröffnet und der gemeinsam mit dem Begriff der Alterität, ein philosophiegeschichtlich bedeutender Begriff, auf die spannende Dichotomie von Alterität und Identität als einander bedingende Momente verweist. Identitäten werden demnach durch Abgrenzung und Ausgrenzung konstruiert und auch stabilisiert. Das 'konstitutive Außen' ist dabei nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Identität, sondern zugleich immer auch Teil derselben. Das Zentrum und der Rand sind somit intrinsisch miteinander verwoben. Soll daher Andersheit gedacht werden, bedeutet der Begriff nicht, dem Selbstidentischen dessen komplementäres Gegenteil entgegenzusetzen, sondern das angeblich Mit-sich-selbst-Identische in seiner Angewiesenheit auf und Kontaminierung durch sein vermeintlich Anderes zu lesen. So wird z.B. in Edward Saids Studie Orientalism der Begriff des Anderen als Beschreibungskategorie des Orientalischen genutzt, das als das irrationale Andere dem rationalen Selbst europäischer Identität gegenübergestellt wird. Durch diese Prozesse des othering, durch die dem Anderen vor der Folie des "weißen, männlichen, heterosexuellen" Subjekts jede Identität abgesprochen werden, wird, so Saids Analyse und Kritik, die europäische Identität erst erzeugt und bestätigt.

Auch im mittelmeerischen Diskurs wird das „Andere“ oft der chaotischen Sphäre

und das „Eigene“ dem Bereich der Ordnung zugewiesen. Aus dieser Dichotomie von Chaos und Ordnung entwickeln sich Fragen, wie das „Andere“ kontrolliert werden soll und wie diese Praxis der Kontrolle sich z.B. auf Migrationsbewegungen im Mittelmeerraum auswirkt. Weiterhin entspannen sich Fragen, die sich den aus dieser Dichotomie entwickelnden – evtl. auch neuem – Praktiken widmen.

Im folgenden Kapitel wird zuerst der Beitrag von Kristine Wolf vorgestellt. Ihr Promotionsprojekt widmet sich den Vorstellungen, dem Wissen und den Interaktionen von MigrantInnen und Einheimischen in euro-mediterranen Grenzräumen. Ihr Beitrag wird sich hier nun den Fragen der „Grenzregime und gegenhegemonialen Mobilitätsprozessen im euro-mediterranen Raum“ widmen. Der zweite Beitrag in diesem Kapitel stammt von Carolin Phillip. Sie konzentriert sich im Rahmen ihres Promotionsvorhabens auf das Verhältnis von Theorie und Praxis aus der Sicht politisch aktiver Menschen im gegenwärtigen Athen im Kontext der Krise. Ihr Beitrag beschäftigt sich daher folgerichtig mit den Fragen wie Menschen in wirtschaftlichen, politischen und sozialen Krisensituationen Möglichkeitsräume für alternative Denk- und Handlungsweisen schaffen können. Der letzte Beitrag stammt von Abdellatif Bousseta der sich in seinem Promotionsvorhaben mit Interkulturellen Lebensläufen u.a. am Beispiel von Taha Hussein und Elias Canetti auseinandersetzt. Sein in dieser Publikation vorliegender Beitrag beschäftigt sich mit der kulturellen Identität im modernen arabischen Diskurs.

Carolyn Philipp: Spaces of Resistances – perceptions and practices in the cracks of 'capitalism in crisis'

Einleitung

Da die 'Brüche des Kapitalismus'¹ in Krisenzeiten besonders sichtbar werden, habe ich den Fokus meiner Forschung *'Spaces of Resistances – perceptions and practises in the cracks of 'capitalism in crisis''* auf Athen gerichtet, dem geographischen Symbol der sogenannten Euro-Krise². Hier untersuche ich das Verhältnis von Diskursen und Praxen aus der Perspektive der Menschen, die in den 'Brüchen' aktiv sind. Im Folgenden möchte ich versuchen, erste Eindrücke aus den sieben bereits geführten problemzentrierten ethnographischen Interviews zu verarbeiten, die ich mit politisch aktiven 'Subjektivitäten' im alternativen Athener Spektrum geführt habe: im linken, migrantischen, anti-nationalistischen und anti-rassistischen Raum.

Hintergrund

Im dominanten Diskurs werden meist endogene Ursachen für die Krise in Griechenland verantwortlich gemacht: Steuerhinterziehung, die verkrustete politische Ordnung, Korruption, Vetternwirtschaft und Familiendynastien in Politik und Wirtschaft.

EU-Institutionen sind angetreten um das Chaos zu beenden und Griechenland durch europäische Ordnungsmechanismen wieder 'auf Kurs' bringen. Diese basieren auf den lange in Ländern des Globalen Südens angewendeten Strukturanpassungsmaßnahmen des Internationalen Währungsfonds, die nun durch die Troika aus EU-Kommission, Europäischer Zentralbank und IWF nach Griechenland gebracht werden³. Dass der starke Druck, der Wirtschaftsreformen hauptsächlich an die Unter- und Mittelschichten weitergeleitet wird, kritisiert der Historiker Antonis Liakos als 'Social Engineering'⁴: „Die Krise ist ein Instrument zur Veränderung der Gesellschaften“, zur Etablierung neuer Ordnungen im „Krisenlabor Griechenland“⁵. Maßnahmen wie Privatisierungen, Kürzungen von Renten, Abbau von Gesundheits- und Sozialsystemen, Entlassungen im öffentlichen Dienst und die Senkung der gesetzlichen Mindestlöhne versetzten Teile der Bevölkerung in eine Art „Schockstarre“⁶.

Die Krisenpolitiken des griechischen Staates sowie der EU werden aber auch auf vielfältige Weise ideologisch sowie praktisch herausgefordert. Eine Krise kann auch Möglichkeitsräume eröffnen, nicht nur, um neoliberale Experimente im Interesse der „herrschenden Eliten“ durchzuführen⁷. Die Räume werden auch von rechten und linken sozialen Bewegungen genutzt, um alte Ordnungen in Frage zu stellen, Machtpositionen durch Anti-

¹ Holloway 2010.

² Žižek 2012.

³ Caffentzis 2012.

⁴ Liakos 2011.

⁵ Hartmann – Malamatinas 2011.

⁶ Klein 2007.

⁷ Hartmann – Malamatinas 2011.

Logiken herauszufordern und durch gegenhegemoniale Projekte aufzubrechen⁸. Gerade durch die radikale und gewaltvolle Performanz von griechischer Bewegung und Staatsmacht sind diese zum Sinnbild der Auseinandersetzungen in Südeuropa geworden. Die massivsten Zusammenstöße von Staat und Protestbewegungen sowie die gewalttätigsten Konflikte innerhalb verschiedener Bewegungen – etwa zwischen Neo-Nazis versus Linken, Anti-Autoritären und Migrant_innen – finden in Athen und seinen Außenbezirken statt.

In den letzten vier Jahren finden konstant Aushandlungsprozesse statt, die von den Vertreter_innen der alternativen sozialen Bewegung in den Interviews auf verschiedene Höhe- und Wendepunkte konzentriert werden⁹. Die vier Ereignisse haben jeweils räumliche, diskursive und praktische Facetten, die Athen als „divided city“ (geteilte Stadt) manifestieren.

1# Dezember Revolte 2008

2# Platzbesetzung der Indignad@s in Syntagma Mai – Juli 2011

3# Ausschreitungen um zweites Memorandum im Februar 2012

4# Einzug der Neo-Nazi-Partei Xrysh Augh („Goldene Morgenröte“) ins Parlament im Mai & Juni 2012

⁸ Holloway 2010.

⁹ Aufgrund der angespannten und gewalttätigen Situation in Athen, kann ich mich meine Interviewdaten nur in der alternativen Athener Szene sammeln.

1#



Abbildung 1

Soziale Bewegungen haben in Griechenland traditionell eine stark linke, marxistische Prägung. In den letzten 10 – 15 Jahren entwickelte sich eine stärker anarchistisch, anti-autoritär ausgerichtete Jugendbewegung. Das Zentrum, der Dreh-, Angelpunkt und Rückzugspunkt dieser Bewegung liegt im zentralen Athener Stadtteil Exarchia.

„Exarchia if we look back in the years, since ever(!), it has always been the Leftists, the Anarchists, the Gay, the everything Other.“ (Int. 1)

Der tödliche Schuss auf Alexis Grigoropoulos am 6. Dezember 2008, der die Dezember Revolte auslöste, fiel in einer Fußgängerzone in ebendiesem Viertel. Noch am selben Abend begannen Proteste gegen Polizeigewalt, die bis Januar 2009 andauerten. Obwohl es Demonstrationen und Solidaritätsaktionen in ganz Griechenland und im Ausland gab, blieb das Zentrum der Ereignisse konzentriert auf Exarchia.

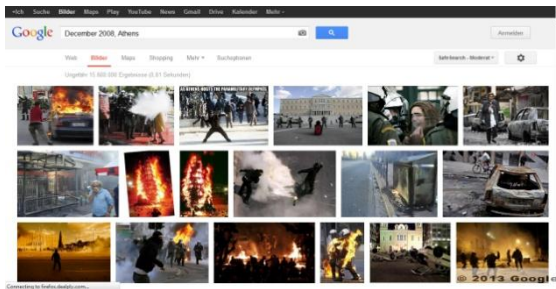


Abbildung 2

Der Massenprotest, den Costas Douzinas in Referenz zur Pariser '68er Revolte als „griechischen Mai“ bezeichnet, war getragen von Schüler_innen und Student_innen und geprägt von der totalen Opposition gegen dem Staat¹⁰. Thematisch ging der Protest weit über Widerstand gegen Polizeigewalt hinaus. Die Folge war eine allgemeine Politisierung der jungen Generation und ein Erstarren der anarchistischen Jugend, der „Kinder des Dezember.“ (Int. 3)

“... It's like one of the things that haunts you for your whole life. ... (10:00) ... you know I had like that point when you compare everything with that. That was December 2008 for me. (11:00) After that you had like this thing in Syntagma and I can totally see the huge differences between this two things and yeah, I'm still for December 2008. ... That it was something with no demands. It was something that it couldn't be manipulated ... And you can see the kind of people that participated in that thing (12:00) you had like immigrants, students, minors, hooligans. ... It was something ... like it said a dilemma: **either you are with us or you are not**. And if you are not with us then you support like ... Greece in a way. Like it was something

¹⁰ Douzinas 2010.

caused, no caused: it was performed by outcasts in many ways. (13:00) And it aimed the order of Greek society. But in a very deep level. You know, not something superficial, like we close the street because we demand that. No. It was something chaotic, something ... something very nice.” (Int. 2)

2#

Mit der gewaltlosen Besetzung des zentralen Syntagma-Platzes von Mai bis Juli 2011 erreichten die Proteste gegen das Krisenmanagement einen Höhepunkt. Menschen aus vielen Schichten und mit unterschiedlichen politischen



Abbildung 3

Hintergründen versammelten sich täglich vor dem griechischen Parlament. In den meisten Analysen zur griechischen indignad@-Bewegung wird der Platz in eine obere und untere Hälfte eingeteilt¹¹. Die obere Hälfte der Protestierenden wendete sich dem Parlament: oft patriotisch mit griechischen Flaggen, empört vom politischen Establishment. In den Versammlungen und Massendiskussionen der eher links-liberal bis radikal geprägten unteren

¹¹ vgl. Papadopoulos – Tsianos – Tsomou 2012.

Hälfte ging es eher darum, Alternativen zu finden.

Im Herbst 2011 fand eine Diffusion der „oberen rechten“ sowie „unteren linken“ Versammlung in die Stadtteile statt. Nachbarschaftskomitees und lokale Initiativen wurden gegründet, die versuchen, die Auswirkungen der Krise u.a. durch die Gründung von Gesundheits- und Sozialzentren aufzufangen.

“... for example my suburb this is very impressive, because it's a middle-class suburb (...) So seeing that over the past two years, especially last one year, they started some local assemblies where that were open, not only to the people only that had this left background, anarchist background but they could co-exist with people coming from a different background, political backgrounds... because of same needs and the same problems, facing the same reality.” (Int. 1)



Abbildung 4

Obwohl die Bewegung eher von Empörung (indignad@s, αγανακτισμένοι) geprägt war und kein klares Ziel hatte¹² konnte man thematisch eine Eingrenzung gegenüber Dezember 2008 beobachten. Sie konzentrierte sich auf die Krise, das Kri-

¹² Papadopoulos – Tsianos – Tsomou 2012.

senmanagement und seine Alternativen¹³. Im Gegensatz zur Dezember-Revolution war Syntagma trotz genereller Ablehnung der repräsentativen Demokratie¹⁴ mit Forderungen verbunden, die eine Reform des staatlichen Rahmens anvisierten: direkte Demokratie¹⁵, eine neue Verfassung, härtere Besteuerung von Reichen.¹⁶ Vom Staat wurde verlangt, seine Funktion als Ordnungsmacht auszufüllen, wenn auch auf eine sozial verträglichere Weise.

Die Zusammenarbeit unterschiedlicher sozialer Schichten und politischer Richtungen, die sich mit denselben Problemen konfrontiert sahen, verband Griechinnen und Griechen in ihrer Prekarität gegen die griechische Elite und die EU-Ordnungskräfte. Viele sahen im Austritt aus der Europäischen Union und in einer nationalen Unabhängigkeit einen Ausweg aus der Krise¹⁷. Besonders in der griechischen Indignad@-Bewegung waren patriotische Tendenzen zu beobachten, Mit dem Slogan „We are all Greeks“ wurden soziale und politische Barrieren überwunden. Allerdings war die Kehrseite des Einschlussprozesses unter dem Banner der nationalen Einheit der Ausschluss der migrantischen Bevölkerung. Im Gegensatz zum Dezember 2008 bemängeln migrantische Gruppen fehlende Solidarität, nicht erst nach wiederholten gewalttätigen Ausschreitungen gegen Migrant_innen in Syntagma.

¹³ Cossar-Gilbert 2012.

¹⁴ Tzanetti 2011.

¹⁵ <http://real-democracy.gr>, <http://amesidimokratia.org/>, <http://www.amesidimokratia.com>.

¹⁶ Versammlung in Syntagma am 27.05.2011.

¹⁷ Gerbaudo 2011.

3#

Als am 12. Februar 2012 das zweite Sparpaket im Parlament verabschiedet werden sollte, wurde eine Teilnahme von Vielen als so selbstverständlich angesehen, dass organisierte Massenmobilisierung kaum nötig war. Es kam zur letzten Großdemonstration (Stand 2/2013) mit 80.000–500.000 Teilnehmern und massiven Krawallen. Räumlich konzentrierte sich der Protest um das debattierende Parlament am Syntagma Platz. Im Gegensatz zur Platzbesetzung von 2011 zerstreuten sich die Aktionen allerdings in die umliegenden Gassen, da die Ordnungskräfte die aufgebrauchte Menge nicht auf den Platz vorrücken ließ. Aus Protest wurden Dutzende Gebäude, hauptsächlich Banken und internationale Ketten in Brand gesetzt. Die Demonstration war eine Manifestation der Zerstörung, der „absoluten Verweigerung“¹⁸ gegen das Sparpaket ohne sich in die Position der Fordernden zu begeben, eine Zurückweisung jeglicher Politiken von Markt und Staat.

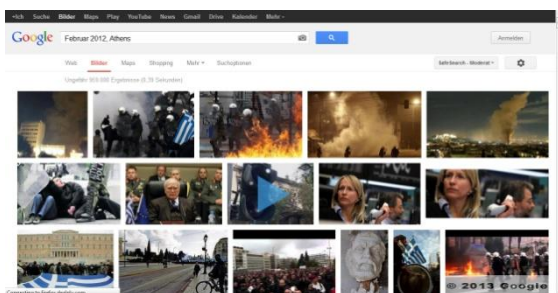


Abbildung 5

Nachdem während der Indignad@-Proteste erstmals konservative, patriotische und nationalistische Gruppen auf

¹⁸ Hatzopoulos – Marmaras – Parsanoglou 2012.

dem gleichen Platz mit links-liberalen, -radikalen und anti-autoritären protestierten, beobachtete ein Interviewpartner am 12. Februar 2012 erstmals, wie neben Anarchisten, die sich Auseinandersetzungen mit der Polizei lieferten auch schwarz verummte Faschisten Jagd auf Migrant_innen machten (Int. 3).

4#Ereignis

Bei den Parlamentswahlen kommt es neben dem Erstarren der linksradikalen *Syri-za* als zweitstärkste Partei hinter der konservativen *Nea Dimokratia* zum Einzug der faschistischen *Xrysh Augh*. Die Popularität von *Xrysh Augh* kann unter anderem darauf zurückgeführt werden, dass sie sich als tatkräftige „mikro-faschistische“ Nachbarschafts-Ordnungsmacht¹⁹ mit guten Verbindungen zur lokalen Polizei etabliert haben²⁰. Ausgehend von Agios Panteleimonas, einem ehemals bürgerlichen Stadtteil mit heute sehr großem Anteil armer migrantischer Bevölkerung, weiteten sie ihre Aktivitäten auf andere Bezirke aus.



¹⁹ Parsanoglou 2012.

²⁰ Lampropoulos 2012.

Abbildung

6

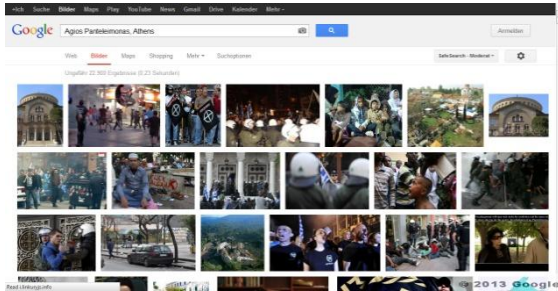


Abbildung 7

Sie besetzten öffentliche Plätze, verriegelten einen Kinderspielplatz, den hauptsächlich Kinder mit Migrationshintergrund besuchten, und hissten die griechische Flagge. Auf dem Wochenmarkt patrouillieren Neo-Nazis und schikanieren die migrantischen Verkäufer. Diese und andere Aktionen trugen dazu bei, Stadtteile in Ghettos zu verwandeln in denen man sich in ständiger Angst vor Übergriffen bewegen muss:

„Even our way home everyday is a form of resistance for us migrants nowadays. We have to be constantly aware of the danger of verbal or physical attack.“ (Int. 4)

Die gesellschaftlichen Folgen der zuge-spitzten Krise erweisen sich als Nährboden für einfache „Lösungen“ von rechtsextremen Nachbarschaftsinitiativen, *Xrysh Augh* und anderen gewalttätigen gewalttätige Neo-Nazi-Gruppen. Ein Interviewpartner erzählt, dass nach Dezember 2008 die anarchistische Jugendkultur tonangebend war, heute dagegen sei es „in“ rechtsradikal zu sein *„Let's say it's trendy, it's „pop“ nowadays to beat up migrants“* (Int. 3). Somit eröffnet sich für die extreme Rechte ein Möglichkeitsraum, um ihre Werte und Diskurse als neue gesellschaft-

liche Ordnung und Normalität zu etablieren.

Denn der Rechtsruck spiegelt sich im generellen Diskurs wieder: in der zentralen Wahlkampfrede von Präsident Samaras *„Ich werde die illegalen Migranten aus unserem Land schmeißen. Sie sind zu Tyrannen unserer Gesellschaft geworden!“²¹*, in der Gesetzgebung (Zurücknahme des Einbürgerungsgesetzes 3838/2010) und bei den Exekutivorganen (massive Misshandlungen von Migranten durch die Polizei²² und Räumung von alternativen Sozialzentren seit Ende 2012²³).

Fazit

Die diskursive Wende hat wiederum Einfluss auf die Diskurs- und Aktionsräume alternativer sozialer Bewegungen:

“... So we used to do demonstrations in order to say, well what is happening in the center and they arrest people because they are black ... And we would, you know, try to put these in light because they were in a sense down in the shadows... But now, they [the government, C.P.] are advertising this things. So, you know, they leave you no room to scandalize it. We have to find other ways to interact, to make our action.“ (Int. 5)

Von thematischer Vielfalt und Kooperationen über linke, migrantische und anti-autoritäre Gruppengrenzen hinweg (2008)

²¹ Antonis Samaras auf dem Syntagma Platz am 15.06.2012.

²² Amnesty International 2012.

²³ Aldermann 2013.

konzentrierten sich die Bewegungen mit der verstärkten Krise sehr auf ökonomische Thematiken und direktdemokratische Prozesse (2011). Die absolute Zurückweisung alles Staatlichen während der Februar-Ausschreitungen 2012 hatte eine weitere Radikalisierung der Gesellschaft im rechten und linken Spektrum zur Folge. Durch das Erstarren des gewaltbereiten rechten Spektrums verbreitet sich in der von mir untersuchten alternativen Bewegungen der Eindruck, dass ihre Aktionen reduziert ist auf Reaktionen.

“... what is the main goal and what are the short term goals, you understand? It is very important to look also at other problems of the society, but someone has to fight the fascism in the neighborhoods and this has to happen now!” (Int. 3)

Von Exarchia über Syntagma hat sich das räumliche Zentrum von alternativer Aktion nach Agios Panteleimonas und die umliegenden Bezirke verlagert. Hier fanden Ende 2012 viele antifaschistische Aktionen statt (z.B. wiederholt auf der Platia Amerikis), sowie die Konflikte gegen die Räumung von drei besetzten Häusern Anfang 2013 (*Villa Amalias, Lela Karagiannis, Skaramaga*).



Abbildung 8

Mit den Auseinandersetzungen um konkreten (Frei-)Raum in der 'divided city' bekommen abstrakte Krisendiskurse wieder eine Kontur. Durch die empfundene Dringlichkeit konzentrieren sich linken, anti-autoritären, migrantischen sozialen Bewegung auf die Bekämpfung faschistischer Gruppen sowie auf die Rückeroberung von Raum. Sie bewegen sich aus ihrem angestammten Bezirk heraus in Nachbarschaften, die geprägt sind von den Ordnungsversuchen der rechten sozialen Bewegungen und der Raumnahme durch den als repressiv empfundenen Staat.

Dies schafft, trotz aller problematischen Aspekte, die die Konzentration auf ein Thema mit sich bringt, auch Möglichkeitsräume für neue Allianzen und die Überbrückung ideologischer Differenzen.

Literatur

L. Aldermann, Bomb Attacks in Greece Raise Fear of Radicalism. In: New York Times 20.01.2013, <https://www.nytimes.com/2013/01/21/world/europe/bomb-attacks-in-greece-raise-fear-of-revived-radicalism.html?pagewanted=all&r=0> (28.02.2013).

Amnesty International, Police Violence in Greece. Not just 'isolated incidents' (2012), <https://www.amnesty.org/en/library/info/EUR25/005/2012/en> (28.02.2013).

G. Caffentzis, Summer 2012, a report from Greece (2012),

<http://www.uninomade.org/report-from-greece/>> (28.02.2013).

S. Cossar-Gilbert, Reflections on 2011: From indignados to occupywhere, a year of protest in Europe (2012),
<<http://takethesquare.net/2012/01/03/from-indignados-to-occupywhere-reflections-on-year-of-struggle-in-europe/>> (28.02.2013).

C. Douzinas, The Greek Tragedy. In: Critical Legal Thinking (2010),
<<http://criticallegalthinking.com/2010/11/17/the-greek-tragedy/>> (28.02.2013).

P. Gerbaudo, Los indignados: the emerging politics of outrage (2011),
<<http://www.redpepper.org.uk/los-indignados/>> (28.02.2013).

D. Hartmann – J. Malamatinas, Krisenlabor Griechenland. Finanzmärkte, Kämpfe und die Neuordnung Europas (Berlin 2011).

P. Hatzopoulos – I. Marmaras – D. Parsanoglou, An absolute refusal? Notes on the 12 February demonstration in Athens (2012),
<<https://nomadicuniversality.wordpress.com/2012/02/13/an-absolute-refusal-notes-on-the-12-february-demonstration-in-athens/>> (28.02.2013).

J. Holloway, Crack Capitalism (London 2010).

N. Klein, The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism (New York 2007).

V. Lampropoulos, 'Οι αστυνομικοί ψήφισαν και πάλι μαζικά «Χρυσή Αυγή»' ('Polizisten wählten erneut massiv «Xrysh Augh»'). In: To Bima 19.06.2012,
<<http://www.tovima.gr/society/article/?aid=463063>> (28.02.2013).

A. Liakos, Griechenland und Europa. Im Knäuel der Krisenreaktionskräfte – Vorurteile und Richtigstellungen, Lettre International 95, 2011.

D. Papadopoulos – V. Tsianos – M. Tsomou, Athen: Metropolitane Blockade, direkte Demokratie. In: Diss-Journal 22 (2012), <http://www.diss-duisburg.de/2011/11/athen-metropolitane-blockade-direkte-demokratie/#footnote_0_1022> (28.02.2013).

D. Parsanoglou, Feindbild MigrantInnen, der rechte rand 137, 2012.

T. Tzanetti, The Surprise of Syntagma and Its Indignados. (2011),
<<http://www.thenewsignificance.com/2011/06/06/thalia-tzanetti-the-surprises-of-syntagma-and-its-%E2%80%9Cindignados%E2%80%9D/>> (28.02.2013).

S. Žižek, The heart of the people of Europe beats in Greece." Discussion in Athens/Greece 03.June 2012 (2012),
<<http://takethesquare.net/2012/06/04/the-heart-of-the-people-of-europe-beats-in-greece-with-slavoj-zizek/>> (28.02.2013).

Abdellatif Bousseta: Die Identitätsfrage im modernen arabischen Diskurs - Zwischen der vermeintlichen Einheit und der realen Vielfalt

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die französische Spedition nach Ägypten (1798–1801) unter der Führung von Napoleon Bonaparte einen entscheidenden Punkt in der Geschichte der modernen arabischen Welt bildete und lange ihre Wahrnehmung des Selbst und des Anderen prägte. Die rasch erfolgte Eroberung (vom 1. bis zum 20. Juli) Alexandrias und Kairos sowie die enorme zivilisatorische Kluft zwischen Ägypten und dem europäischen Eroberer waren ein großer Schock und vor allem eine große Herausforderung für die ägyptische Nation, die sich gezwungen sah, aus ihrem Begriffssystem über das Selbst, die Geschichte und die Zivilisation auszutreten. Und in eine neue geistige Dynamik einzusteigen, deren Mittelpunkt der andere, politisch militärisch und zivilisatorisch fortgeschrittene Westen ist.

Was waren die politischen und geistigen Fragestellungen, die dieses geschichtliche Ereignis aufgeworfen hat? Wie und unter welchen Voraussetzungen wurde die Frage der Identität in verschiedenen Zeitabschnitten gestellt und von verschiedenen Eliten beantwortet? Inwieweit stellt die Identitätsfrage ein Hindernis vor dem Fortschritt und der Öffnung einer permanent veränderbaren Welt gegenüber dar? Diese wären die wichtigsten Fragen, die

wir in diesem Artikel zu beantworten versuchen werden.

Bevor wir uns der Beantwortung dieser Fragen widmen, möchten wir betonen, dass die Frage der Identität in einem Konfrontationskontext (Imperialismus dann Kolonialismus) auf drängender Weise entstanden ist. Außerdem erfolgte die Diskussion um die eigene kulturelle Identität und um den Anderen durch Begriffe wie: Tradition, Moderne, Authentizität usw. und in verschiedenen Wissensbereichen wie: der Geschichte, der Kulturwissenschaft, der Politikwissenschaft, Soziologie Literatur usw., was jedem Forscher erschwerte, eine deutliche umfassende Konzeption des Selbst und des Anderen herauszubilden. Wir versuchen daher die Komplexität des Themas abzubauen, indem wir die Frage der Identität im Hinblick auf die Diskussion über die Tradition und Moderne erörtern. Eine Diskussion, deren Schatten in allen Lebensbereichen vorzufinden sind. Die Frage der Identität ist in dieser Hinsicht ein Versuch einer neuen Positionierung des Selbst und des Anderen im eigenen Vorstellung- und Wertsystem.

I. Die Selbstwahrnehmung:

Im Hinblick auf die Diskussion über die Tradition und Moderne, die Renaissance und Dekadenz lassen sich im modernen arabischen Diskurs drei wichtige Strömungen oder Abdullah Laaroui folgend drei Wahrnehmungsmodelle unterscheiden: Der salafistische, der liberale und der technokratische Diskurs.

a. Der salafistische Diskurs:

Es ist hier notwendig, den salafistischen Diskurs von der religiös-politischen Bewegung des Salafismus, die als Teil des salafistischen Denkens gelten kann, zu unterscheiden.

Mit dem salafistischen Diskurs meinen wir die geistige Richtung des Salafismus, wie sie sich nach der Begegnung mit dem Westen in den Schriften des Reformators Mohammad Abdoh (1849–1905) und seiner Schülerschaft kristallisiert hat und die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie zwischen dem Islam und den errungenen Leistungen der Moderne vor allem in der Politik und der Technologie (moderne Wissenschaften) zu vermitteln versucht hat.

Ein Versuch, der schon durch Riffa Rafi At-tahatawi (1801–1873) angebahnt wurde. Er schrieb: „Wenn Europa von der islamischen Zivilisation gelernt hat. Was verbietet denn, dass wir uns wieder in Verbindung setzen mit unseren Vorfahren durch den Westen?“

Als Motto salafistischen Denkens gilt der auf den Imam Malik (starb 795 n. Chr.) zurückgeführte Satz: „Die Situation der Nation kann sich bessern, nur durch die geistige Rückbesinnung auf die Altvorderen (arab. Salaf ‚Vorfahren‘).“

Trotz der Aufforderung, sich auf die Altvorderen zurückzubedenken, unternahm die Vertreter dieser Strömung gewaltige Bemühungen, zwischen dem Islam und dem Westen zu vermitteln. Ihre Haltung impliziert, dass die Zivilisation eins ist, und dass die Wendung zu Europa eine Wen-

dung zur eigenen Kultur und Zivilisation ist, wie es uns das folgende Zitat vom Cheikh Mohammad Abdoh verrät:

„Ein Funke vom Islam hat den Westen beleuchtet. Wie man sagen könnte: Das gewaltige Licht und die große Sonne sind im Orient aber die Orientalen leben blind in der Finsternis.“¹

Der westliche Fortschritt könnte demnach auf den Islam zurückgeführt werden. Dieselbe Idee finden wir beim marokkanischen Denker und Schriftsteller Allal Al Fassi:

„Die universalen Ideen der Freiheit, an die wir heute glauben, haben ihre Wurzeln in der ersten Revolution des Islams; Aber der Aberglaube und die Abweichungen haben sie bedeckt.“²

Die Gründe der Dekadenz liegen daher, dem salafistischen Diskurs nach, in der Unfähigkeit der Muslime den wahren Islam zu verstehen und in der politischen Zerrissenheit der Nation, welche dem westlichen Einmarsch Gelegenheit gibt.

So schreibt Jamal Ed-Dine al Afghani (Ĝamāl ad-Dīn al-Afġānī 1838–1897):

„... Und der Orient, ich setzte mein Gehirn dafür ein, seine Krankheiten zu diagnostizieren und Heilmittel zu suchen. Ich fand die Krankheiten in der Zerrissenheit seiner Einwohner und in der Zersplitterung ihrer Meinungen... ich tat, sie um ein Wort zu sammeln und sie auf die westliche Gefahr aufmerksam zu machen.“³

¹ Abdoh 1976, 156.

² Zitiert nach Laaroui 1970, 75.

³ Ad-dine Al Afghani – Abdoh 1970, 13.

Al Afghani sieht die Erlösung in der Rückkehr zu den ersten wahren Grundsätzen des Islams und in der politischen Einheit. So fährt er fort:

„Ihre Arznei (die erkrankte Nation) ist die Rückkehr in die Gebote der Religion und ihrer Folge leisten, wie sie (die religiösen Gebote) am Anfang waren. Darüber hinaus die Anleitung der Pöbel durch ihre wichtigen Lehren, die Verbesserung der Manieren, das Anfachen der Vaterlandsliebe und die Aufopferung der Seelen zum Wohlergehen der Nation.“⁴

Seinerseits fordert Mohammad Abdoh: Erstens den Einsatz der Vernunft zur „Erneuerung der Religion, sowie die Wiederbelebung der philosophischen Studien und die Durchführung einer geistigen Revolution, wodurch unser kulturelles Erbe überprüft und aussortiert wird“.

Und zweitens die politische Befreiung „vom Kolonialismus, der sich in die Region vordringt, ihm zivilisatorisch entgegenwirken und widerstehen durch die Verkörperung der Prinzipien des islamischen Denkens in konstitutionellen und modernen parlamentarischen Institutionen und durch die Eingrenzung der Regierungsmacht durch die Verfassungen und die Gesetze“.⁵

Wichtig ist es aber der Frage nachzugehen, was Mohammad Abdoh unter der Vernunft versteht? Er nennt seine reformistische Aufgabe folgendermaßen: „Die Befreiung des Denkens von den Fesseln der Imitation (Tradition), das Verständnis der

Religion nach der Art und Weise der Vordenen, bevor es zum Zwiespalt kam. Und das Erwerben ihrer Erkenntnisse (die Religion) durch das Zurückgreifen auf die ersten Quellen. Außerdem sollte die Religion zu den Maßen der menschlichen Vernunft gehören, die Gott erschaffen hat, um sie (die Vernunft) zu zähmen, und ihre Irrtümer zu verringern.“⁶

In dem vorausgegangenen Zitat betont Mohammad Abdoh, dass die Offenbarung der Vernunft weit überliegt, und dass diese letzte auf dieser Weise „wissenschaftsfreundlich wird, anregend dazu, die Weltgeheimnisse zu erforschen, veranlassend zum Respekt fester Wahrheiten und sie beachtend zur Verbesserung der Seele und Veredelung der Taten“⁷.

Kurzum versteht er darunter „die Vernunft der Vergangenheit, doch die sunnitische Vernunft, welche die Vernunft der Mu'atazila (eine rationalistisch ausgerichtete Schule innerhalb der islamischen Theologie. Dieser Vernunft verdankt die islamische Zivilisation ihre größten Philosophen und Wissenschaftler) gebannt und unterdrückt hat“⁸.

Neben der Einheit der Zivilisation und der Vernunft oder der Wahrheit (vertreten im wahren Glauben und in der wahren Scharia), ruft der salafistische Denker zu einer Einheit des Staates seinen falls des Kalifats. In diesem Zusammenhang schreibt Al Afghani:

⁴ Ad-dine Al Afghani – Abdoh 1970, 61.

⁵ Amara 1972, 37.

⁶ Zitiert nach Amine o. A., 327.

⁷ Amine o. A., 327.

⁸ Abid Al Jabri 1982.

„Der Orient wird nie lebendig werden, wenn er nicht einen starken gerechten Mann kennt, der ihn beherrscht in Abstimmung mit seinen Einwohnern und ohne despotische Mittel.“⁹

Seinerseits duldet Mohammad Abdoh sogar die despotischen Mittel, wenn diese die Einheit unter den Muslimen hervorbringen, und aus ihnen wieder eine starke Nation machen können. Er schreibt:

„Der Orient kann nur durch einen gerechten Alleinherrscher wieder aufsteigen, der die nicht Befriedeten dazu zwingt, sich gegenseitig kennen zu lernen... beherrscht die Menschen zu ihrem Vorteil nach seiner Meinung mit Willkür, wenn sie sich nicht frei entschließen können, zu dem, was ihnen Glück bringt.“¹⁰

Die erwünschte Einheit zwischen der Autorität und der Wahrheit prägte lange das arabisch islamische Denken und bildete den Rahmen aller Identitätsüberlegungen.

In diesem Sinne schlussfolgert ein nach den theoretischen Grundsätzen im Denken von Mohamed Abdoh und Al Afghani suchender Forscher: „Aus dem Vorhergesagten, können wir resultieren, dass sich die Struktur des arabisch- islamischen Denkens um die Idee der Einheit dreht: Die Einheit der Sprache, der Scharia, der Wahrheit und der Macht bzw. das Fortbestehen des Staates.... Die Einheit verkörpert sich natürlich im Staatsystem wo sich die Wahrheit und die Macht treffen: Die

Macht schützt die Wahrheit, und die Wahrheit ist die Basis der Macht.“¹¹

b. Der Verwestlichungsdiskurs:

Die reformistischen Gedanken des Imams ebneten den Weg für die nächsten Generationen, die liberalistische Tendenzen gezeigt haben. Der renommierteste Vertreter dieser Strömung war Ahmed Lutfi El Sayed(1872–1963). Er erfasste in der europäischen Zivilisation ihre nationale Art. Und formulierte deshalb seine politische Philosophie unter dem Leitspruch: „Ägypten für die Ägypter“. Ein Satz, der gegen die vom Sultan Abdulhamid aufgerufene Solidarität unter den Muslimen (gegen das Kalifat) und gegen die englische Okkupation wirken sollte. Er war der Meinung, dass Ägypten schon lange vor dem Islam eine unabhängige Nation bildete und positionierte daher den Islam in der Identitätsbildung nicht im Vorrang. Er sagte in einer Rede:

„Die öffentliche Meinung kann eine starke Wirkkraft haben, nur wenn sie auf Solidarität zwischen allen Bürgern und auf den völligen Bedarf nach dieser Solidarität basiert. Getrieben vom Gefühl der Nationalität und dem gemeinschaftlichen Nutzen und nicht von anderen Faktoren wie die der Religion oder der Rasse.“¹²

Andernorts: „Ich zweifle nicht daran, dass der religiöse Glaube ein Grund für das Zugehörigkeitsgefühl und die Solidarität zwischen den Individuen ist. Aber ich lehne entscheidend ab, dass er als Basis für poli-

⁹ Zitiert nach Laaroui 1970, 61.

¹⁰ Zitiert nach Al Jundi o. A., 52.

¹¹ Morched o. A., 57.

¹² Lutfi El Sayed 1908.

tische Aktionen gelten darf. Da diese auf die Nutzen basieren und nicht auf den religiösen Glauben. Denn ansonsten wären die Engländer und die Deutschen eine Nation gewesen.“¹³

Seine Forderungen nach den europäischen Grundsätzen der Zivilisation: Nach der Freiheit, der Gleichheit, der Verfassung oder dem Gesellschaftsvertrag und der objektiven positivistischen Weltanschauung stellten eine Abkehr von den vermittelnden Bemühungen seines Lehrers Mohammad Abdoh dar und waren eine mutige Hinwendung zu Europa und der Moderne.

In diesem Kontext der Suche nach der kulturellen Identität Ägyptens lassen sich die Ideen des Pharaonismus (Taoufiq Al Hakim), und des Mediterranismus (Taha Hussein) einordnen. Der Mediterranismus von Taha Hussein z. B. war ein Versuch, sich von der fesselnden Wirkung der sunnitischen Vernunft (As-Salafija) zu befreien (zugunsten des griechischen Rationalismus) und zugleich gegen die Termini wie Orient, Okzident gerichtet.

In diesem Zusammenhang schreibt er in seiner Charta über die kulturelle Identität Ägyptens: „Sollte der ägyptische Logos von etwas geprägt worden sein, dann vom Mittelmeer. Sollte er Gütertausch verschiedener Art geführt haben, dann mit den Völkern am Mittelmeer.“¹⁴

Der Wunsch vom Khediv Ismail (1830–1895) aus Ägypten ein Stück Europa zu

machen, wird von den Liberalen aufgefangen und im politischen Programm verkörpert. Das europäische Modell sollte als Beispiel in der Politik, Erziehung und der Kultur dienen. So schreibt Taha Hussein:

„Wir müssen den Europäern nacheifern, um ihnen ebenbürtige Partner in der Zivilisation werden zu können.“¹⁵

c. Der technokratische Diskurs:

Die liberalistischen Forderungen dieser Generation krönten sich mit der Revolution von 1919 und ihren wichtigen Errungenschaften (die Abschaffung des britischen Protektorats; Die erste Verfassung Ägyptens 1923). Doch die Verbundenheit reaktionärer Kräfte, vertreten im Königtum und Feudalherrscher, mit dem Kolonialismus hinderten die politischen Bestrebungen der Liberalen und führten in die politische Szene einen neuen Diskurs ein: Der technokratische Diskurs.

Seinerseits sieht der Technokrat die Kluft zwischen Europa und der arabischen Welt nur in der Technologie. So wendet sich Salama Moussa Im Jahre 1930 in der großen Aula der Universität Kairo an die Studenten mit der Frage:

„Der Orient und der Okzident. Ist das eine geographische Wahrheit? Nein, eine ethnologische auch nicht. Und ich glaube nicht dass mir einer sagen würde, dass der Unterschied in der Religion liegt. Seit über 25 Jahren ist mir nur eine einzige Wahrheit in den Sinn gekommen. Diese ist, dass der Unterschied zwischen uns und den

¹³ Lutfi El Sayed 1908.

¹⁴ Hussein 1938.

¹⁵ Hussein 1938, 45.

zivilisierten Europäern die Industrie ist. die Industrie und nichts Anderes als die Industrie.“¹⁶

„Die Zivilisation ist nun die Industrie, Und die Kultur dieser Zivilisation ist die Wissenschaft. Während die Kultur der Agrargesellschaft, die Literatur, die Religion und die Philosophie seien.“ Mit diesem Zitat wird deutlich, dass der Technologie- Utopist völlig die eigene Kultur und Geschichte als Kultur der vorindustriellen Gesellschaft ablegt und sich der Aneignung der neuen Technologien zuwendet. Und zwingt somit dem modernen Araber eine ihm völlig fremde kulturelle Identität an. So formuliert Salama Moussa sein Ziel:

„Die Herausbildung eines modernen Arabers, dessen Geschichte nicht tiefer als 500 Jahre in die Geschichte zurückreicht. Jene Zeit, zu der die Europäer anfangen, wissenschaftliches Wissen statt vererbtes Glauben zu beachten.“¹⁷

Ein Modell, das seine Verkörperung im arabischen Nationalstaat (nach der Unabhängigkeit: Nassers Ägypten, Ben Bellas Algerien, Bourgibas Tunesien usw.) findet. Und in dem die Kultur dem politischen Programm der Modernisierung sich unterordnen musste. Entweder in Form einer transnationalen arabischen Kultur (Panarabismus) oder eines laizistischen Modernismus.

II. Wahrnehmung des Anderen:

Die Identitätserfahrung wie wir im vorigen Kapitel sehen konnten war immer von einem angestrebten Modell vorbestimmt. Das Modell könnte in der frühen Vergangenheit des Islams, in der Philosophie der Aufklärung oder im technischen Fortschritt liegen. Die Alteritätserfahrung war auch nach diesem Modell determiniert. So verkörperte alles, was nicht dem erwünschten Modell entspricht den Fremden/Anderen. So war der Andere für den salafistischen Diskurs manchmal das eigene Kulturerbe des mu'atazilischen Denkens, ein anderes Mal der europäische Westen besonders sein Materialismus. Für den Verwestlichungsdiskurs bildete manchmal das eigene Kulturerbe den Fremden, den man bekämpfen sollte. Manchmal der europäische Imperialismus selbst und immer das osmanische Reich.

Wie Mohammed Abid Al Jabri bemerkt verschweigen die beiden Diskurse des Salafismus und des Modernismus eine wichtige Tatsache: Diese ist, dass das Verschwinden bzw. Vernichten des Anderen, eine Voraussetzung für den eigenen Gedeih ist¹⁸.

„Es ist erstaunlich wie sich der arabische Intellektuelle jedes Mal und dauernd fragt: „Was nehmen wir vom eigenen Kulturerbe? Was vom Westen?“ Aber er fragt sich nie: „Wer und was bin ich jetzt?“. Wir fragen uns, was wir vom eigenen Kulturerbe nehmen, als hätten wir bisher nichts genommen, und was wir vom Westen nehmen, als wären wir ihm nicht verbunden und in seiner Zivilisation integriert?.“¹⁹

¹⁶ Zitiert. nach Laaroui 1970, 55.

¹⁷ Zitiert nach Abid Al Jabri 1982, 41.

¹⁸ Abid Al Jabri 1982, 60.

¹⁹ Abid Al Jabri 1982, 61.

Da der moderne arabische Diskurs über die Identität sich in der Konfrontation mit dem Kolonialismus befand, wetteiferte er sich zuerst darin die ihm aufgezwungenen Eigenschaften, sogenannten historischen Bestimmungen zu widerlegen. So finden wir zum Beispiel im Vermittlungsdiskurs des Salafismus, dass die Vorteile des Westens: Die Arbeit und die Freiheiten nicht dem Christentum entspringen, der immer ein Synonym für die Unterdrückung war. Oder, dass die Dekadenz, Passivität oder die Demut nicht vom Islam kommen, sondern als ihm fremde Elemente zu bezeichnen sind. In diesem Bezug schreibt Allal Al Fassi: „Die universalen Ideen der Freiheit, an die wir heute glauben, haben ihre Wurzeln in der ersten Revolution des Islams; Der Aberglaube und die Abweichungen haben sie bedeckt.“

So wäre jeder Fortschritt, jede Entwicklung ein Fortschreiten in die Richtung zum wahren Islam. Der Islam würde uns nie an dem Fortschritt hindern“. Der Vermittler bedient sich bei seiner Auseinandersetzung mit dem Westen eines religiösen Bewusstseins, wenn er seine eigene Gesellschaft kritisiert, aber eines liberalen Bewusstseins/Diskurses bei der Analyse und Kritik der westlichen Zivilisation. (So verurteilt z.B. der Cheikh die Ausbeutung der Frau im Westen ausgehend von westlichen Berichten über Frauenarbeit, während er völlig über den Missbrauch der Frauenrechte in seiner Gesellschaft schweigt).

„Dieses Greifen auf die zweierlei Maßstäbe bei der Bewertung des Anderen definiert immer noch die Bewusstseinszustände in jeder Interaktions- und wechselseiti-

gen Durchdringungsphase zwischen dem Westen und dem Osten.“²⁰

Auch der Westen wendet diese Strategie an: „Der westliche Bürger weiß genau, dass keine Gesellschaft ausschließlich nach ihrem religiösen Bewusstsein definiert werden kann. Aber er beschränkt sich trotzdem in seiner Wahrnehmung des Arabers ausschließlich auf den Glauben und die islamischen Rituale.“²¹

Versagen der einheitlichen Identität:

Aus dem vorhergesagten können wir bemerken, dass die verschiedenen Denkrichtungen vor allem darum bemüht waren (zumindest auf Diskursebene) eine kollektive Identität auf religiöser oder nationaler Basis herzustellen, während die Realität zunehmende Gruppierungen und Spaltungen kannte. So sind aus der Schule des Imams Mohammad Abdoh viele Strömungen entstanden, die sich wiederum in andere politische und philosophische Gruppierungen spalteten.

Die Diskurse der Vereinheitlichung kultureller Identität scheiterten daran, vor allem vor politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen, denen die arabisch-islamische Welt nach der Unabhängigkeit ausgesetzt war, die in der Gesellschaft innewohnenden wirkenden Differenzen zu minimieren oder zu neutralisieren. Im Gegensatz dazu blieb die Frage der kulturellen Identität eine Streitfrage der politischen Wahlkampagnen und nicht der politischen Ausübung.

²⁰ Laaroui 1970, 73.

²¹ Laaroui 1970, 76.

Tatsache, die uns erklärt, warum in der arabischen kulturellen Identität, anstelle der Dialektik, ein (dialogisch) totes statisches, adynamisches Aufeinandertreffen zwischen dem Islam und dem Westen, der Authentizität und der Moderne fortlebt und andauert.

Eine Doppelhaftigkeit, die bedeutet die Errungenschaften der Moderne, abgesehen von ihren philosophischen Inhalten, zu konsumieren²².

III. Abdelkebir Khatibi: Die Alterität denken:

Khatibi fängt sein Werk „Double Critique“ mit der Bemerkung an, dass die arabische Welt als Zivilisation große Umwälzungen erkannt hat und dass sie eine große Vielfalt kennt, die sich in allen Formen der Akkulturation und Assimilierung manifestiert.

„Die arabische Welt ist also eine Vielfalt. Sie bildet – auf keinen Fall – eine Einheit oder eine feste harmonische Ganzheit, die wir in ein einziges System einordnen können.“²³

Er geht von der realen Vielfalt der arabischen Gesellschaften aus, um der Ideologie der Einheit, religiösen Ursprungs²⁴, zu widerlegen. Er schreibt:

„Nehmen wir das Beispiel vom Araber, und noch genauer bestimmt vom Marokkaner, so merken wir, dass er in seinem Innern seine ganze anteislamische, islami-

sche, berberische, arabische und westliche Vergangenheit trägt. Das Wichtigste ist, dass wir diese vielfältige Identität, welche diesen Menschen formt, nicht vernachlässigen. Andererseits sollten wir an eine mögliche Einheit all dieser Elemente denken. Sie sollte aber keine theologische, metaphysische Einheit sein, damit es jedem Element sein Recht auf Andersheit und dem Ganzen die Bewegungsfreiheit gewährt wird.“²⁵

Khatibi unterzieht sowohl die westliche als auch die arabisch- islamische Zivilisation einer Kritik, die sich als Ziel setzt, die Ideologie der Einheit und der Totalität zu dekonstruieren:

„Ich rufe zu einer doppelten Kritik auf , zu einer Kritik, die sowohl uns als auch den Westen zum Objekt hat. Und die zwischen ihm und uns urteilt. Sie setzt sich als Ziel, den Begriff der Einheit und der Totalität, der als Bürde auf unseren Schultern liegt, zu dekonstruieren. Sie zielt darauf, die Metaphysik und die zur absoluten Einheit rufenden Ideologie zu zerstören.“²⁶

Als geschlossene Metaphysik bezeichnet Khatibi die arabisch- islamische Zivilisation, da sie seiner Ansicht nach unfähig ist, sich als „einheitliches Denken“ zu erneuern oder zu regenerieren. **Ausgenommen mithilfe eines inneren Aufstandes des auf Alterität beruhenden Denkens:** Ein Denken, das im permanenten Dialog mit den sich weltweit abspielenden Veränderungen steht.

²² Choukri 1978, 279.

²³ Khatibi 2000, 11.

²⁴ Khatibi 2000, 16

²⁵ Khatibi 2000, 50.

²⁶ Khatibi 2000, 11.

Darüber hinaus sieht er dass, die westliche (griechischen Ursprungs und Essenz) und die islamische Metaphysik unterschiedliche Ausdrucksformen derselben Weltanschauung sind, die auf drei Prinzipien beruht: Die Prinzipien des Einen, Ganzen und des Identischen. Er ist der Meinung, dass die Metaphysik, die von der „Errichtung des Göttlichen in den Herzen von Menschen und ihren Geistern“ spricht, eine gewaltige Macht auf uns ausübt. Daher sind ihre Kritik und ihre Befragung ein Aufstand gegen diesen metaphysischen Tod, der uns unaufhörlich vernichtet und einzäunt.

„Wir können unserem Leben und Tod gewachsen sein, nur indem wir die um die Metaphysik trauern. Diese Trauer würde uns dazu motivieren, die Frage der unterdrückten Gewohnheiten anders zu stellen.“²⁷

Die Trauer um die Metaphysik ist die Trauer um die Idee der Vergangenheit: Das Kulturerbe unserer Vorfahren als Quelle für die Erneuerung und Wiedergeburt:

„Das Kulturerbe (das Gedächtnis, die Erde, die Sprache) beleuchtet den Menschen nur in dem Maße, dass dieser seinen Tod unter den Verstorbenen verdient.“²⁸

Zur Überholung der Vergangenheit fordert Khatibi eine neue Interpretation des Kulturerbes. Sowie die Dekonstruktion seiner totalitären Einheit und die Aufdeckung und Betonung seiner unterdrückten Ränder und Außenseiter. Er bezeichnet als

„gewaltsame Differenz“ jenes Identitätsverständnis, das den Anderen in eine absolute Externe schleudert. Dieses Verständnis vergisst, dass der Andere – vertreten im Westen – in uns wohnt und für uns eine Herausforderung darstellt, die wir verantwortungsbewusst (ohne Ablehnung oder Abhängigkeit) wahrnehmen müssen.

Die islamische Metaphysik behauptet, so Khatibi, sie sei immer pur gewesen, aber sie hat seiner Meinung nach in sich immer ihre „Ränder“ oder ihre „Außenseiter“ enthalten, die ihre vermeintliche Einheit und Ihre pure Identität belästigten. Die Kopten, die Kurden, die Berber waren die Außenseite und der Rand aller Ränder war auch „die Frau“. Darüber hinaus erfuhr die arabische islamische Nation die Auflösung in Völker, Sekten, und Sozialklassen usw.

Khatibi sieht keinen Ausweg aus dem Gefängnis der Vergangenheit und des kulturellen Erbe nur in dem Zuhören, Aushorchen auf die Stimmen, welche diese vermeintliche Einheit belästigen und stören. Und auch im Erfinden des „Unwahren (Verwandelten), Fremden und Entstellten“ und das kann nur die Kunst und das Alteritätsdenken. Nur so wird die Alterität der Araber ihr Dasein und nicht ihre vermeintliche Identität.

Er schenkt deswegen in seinem literarischen und philosophischen Werk der Idee der Differenz eine besondere prioritäre Aufmerksamkeit: Die Differenz, die ständig präsent und vor allem resistent war, in drei Fachbereichen der arabisch islamischen Kultur: Im Sufismus, im Körper (Tä-

²⁷ Khatibi 2000.

²⁸ Khatibi 2000, 13.

towierungen, Kalligraphie usw.) und im mündlichen Kulturerbe.

„Das Zuhören auf die unbewussten stellen, die Ausdrücke des Imaginären und die Erzeugnisse der Volkskultur und auf die spontanen Ausdrucksformen, die sich der Strenge der Vernunft nicht anpassen und ständig am Rande des herrschenden kulturellen Diskurses waren.“²⁹

Die Moderne ist bei Khatibi keine Konfrontation zwischen Orient und Okzident. Sie ist vielmehr eine Konfrontation zwischen Gesellschaften, die folgende Mängel aufweisen:

- Eine schwache Zivilgesellschaft
- Diktatorische politische Systeme
- Unzureichende Kenntnis im Bereich der modernen Wissenschaften und neuen Technologien
- Die ungeheure Macht der Metaphysik, die jede Unterscheidung zwischen dem Staat und der Religion verhindert
- Das beeinträchtigte Bild, das die arabische Welt von sich hat

All das in Konfrontation nicht mit der Moderne, sondern mit dieser drolligen Mischung zwischen der Metaphysik und der Wissenschaft, die der Westen uns vermittelt hat. Diese Mischung nennt Khatibi „die neue Tradition“.

Diese neue Tradition besteht, seiner Meinung nach, aus: Entdeckungen, Erfindungen und Werten (bildeten sicher die Basis

einer starken technologischen Zivilisation), die uns unaufhörlich erobern und unsere Beziehung zur eigenen Kultur und unseren Gewohnheiten ständig umbauen, indem sie unsere Sitten aussortieren und sie in Vergessenheit drängen³⁰.

Aus dem Vorhergesagten schließen wir dass es eine Konfrontation innerhalb der Metaphysik gibt zwischen einer „alten Tradition“ (das Kultuerbe) und einer „neuen“, die sich als (Moderne) bezeichnet. Denn die echte Moderne liegt in der Zukunft und nicht in der Vergangenheit.

In dieser Hinsicht betrifft die „Double Critique“ sowohl die Traditionalisten als auch die Modernisten. Und ist eine Überholung des manichäischen Zwiespalts zwischen der Tradition und der Moderne, weil diese Trennung nicht die Komplexität unseres Daseins berücksichtigt.

„Modernisten und islamistische Tendenzen ernähren und unterstützen sich gegenseitig: Die Eine hält die Andere zugleich für feindlich und verbündet“.

Es ist daher realistisch die Hybridität zwischen der alten und der neuen Tradition zu bemerken um endlich mit den Einbildungen des „Ursprungs“ (Salafismus) und der „endgültige Bruch mit der Vergangenheit“ (Modernismus) definitiv zu brechen³¹.

IV. Schlussfolgerung:

²⁹ Afaya 1988, 10.

³⁰ Khatibi 2002, 106.

³¹ Al Chaikh o. A., 72.

Das philosophische Projekt von Abdelkebir Khatibi erlangt in den aktuellen Entwicklungen in den arabischen Ländern seine Bedeutung, da es der realen ständig zunehmenden Vielfalt der arabisch islamischen Welt entgegenkommt, und somit der Alterität und der hybriden Identität Platz im modernen arabischen politischen Diskurs einräumt. Denn so Moncef Al Marzouki:

„Die Gesellschaften bestehen seit lange aus Schichten, Sozialklassen und unterschiedlichen Interessen und Meinungen. Aber da dieses Phänomen der Pluralität wegen der Bildung und der gesellschaftlichen Entwicklungen ständig zunimmt, kann offenbar keine religiöse oder ideologische Partei, einheitlicher Natur, solche Gesellschaften führen, außer durch Vernachlässigung dieser Pluralität, ihre Unterdrückung durch Gewalt und ihre verheerenden Folgen.“³²

Außerdem überwindet Khatibis philosophisches Projekt vor allem diesen ideologischen Zwiespalt zwischen der Tradition und der Moderne. Und somit auch die Gegensätzlichkeit zwischen Europa und der arabischen Welt. Dagegen plädiert er 2001 für einen Euromediterranen Raum und einen polyzentrischen Universalismus:

„Géopolitiquement dans le voisinage arabo-européen, naitra peut être de la nouvelle méditerranée cet espace, ou, en utopie, chaque partenaire apporterait sa part d'humanité et de civilisation. Encore faudra-t-il le bâtir sur des lois d'hospitalité qui devront au de là de l'utilitarisme se

frayer un chemin vers un universalisme polycentrique. »³³

Als „professioneller Fremder“, d.h jemand, der aus den Fragen der Übergangsorte und der Resistenz zwischen den Zivilisationen eine Aufgabe der alltäglichen Arbeit in seiner Heimat und in der Fremde macht, fragt sich Khatibi: „Pourquoi nous ne devrions pas être comme n'importe quel humain, les hôtes du futur?“³⁴.

Literatur

M. Abdoh, Rissalat At-tawhid (Beirut 1976).

M. Abid Al Jabri, Der zeitgenössische arabische Diskurs (Beirut 1982).

J. Ad-dine Al Afghani – M. Abdoh, Al Oroua al Outhqa (Beirut 1970).

M. N. Afaya, Identität und Alterität (Casa 1988).

M. Al Chaikh: Die Marokkaner und die Moderne (o. A.).

A. Al Jundi, Ach-chrak fi fajr al jakada (o. A.).

M. Al Mazouki, <<http://moncef-marzouki.net/spip.php?article285>>.

M. Amara, Vorwort zum Gesamtwerk von Mohammad Abdoh, Arabische Institution

³³ Abdelkebir Khatibi: l'universalisme et l'invention du futur (considérations sur le monde arabe) In : les civilisations dans le regard de l'autre. Actes du colloque international Paris 2001. UNESCO 2002 S.180

³⁴ Ebenda S.181

³² Al Mazouki.

für Studien und Veröffentlichungen 1 (Beirut 1972).

A. Amine: Die Reformationsführer in der zeitgenössischen Zeit (Beirut o. A.).

G. Choukri, Renaissance et Déclin de la Pensée Arabe Moderne – Étude Critique de Régime de Mohamed Ali et Celui de Nasser (Beirut 1978).

T. Hussein, Mostakbal al-thakafa fi Misr = L'Avenir de la Culture en Égypte (Kairo 1938).

A. Khatibi, An-Nakd al mozdauij = Double critique (Rabat 2000).

A. Khatibi, Chemin de Traverse (Rabat 2002).

A. Laaroui, Die zeitgenössische arabische Ideologie (Beirut 1970).

A. Lutfi El Sayed, in: Al Jareeda, 22. August 1908 (zitiert in: Rif'at As-Sai'id Al Ahram, 19. September 2009).

M. Morched: Auf der Suche nach den theoretischen Grundsätzen des Denkens von Abdoh und Al Afghani (o. A.).

Kristine Wolf: Grenzregime und gegenhegemoniale Mobilitätsprozesse im euro-mediterranen Raum – Wirkmächtigkeiten selbstorganisierter Migrant/innen in Rabat

Einleitende Überlegungen aus der Perspektive einer reflexiven postkolonialen Migrationsforschung

Eine kritische Beschäftigung mit facheigenen Paradigmen, entlarvt die in vielen Untersuchungen noch häufig zugrunde gelegte Konstruktion des mediterranen Raums als (neo-)koloniales und hegemoniales Verhältnis. Es ist das Bild einer einheitlichen, das vermeintliche „Zentrum“ von der „Peripherie“ klar voneinander trennenden Pufferzone und zeugt von einer dominanten eurozentrischen (Macht-)Vorstellung, welche die „fremden Anderen“ systematisiert, ordnet und kontrolliert.

Auch das EU-Grenzregime im euro-mediterranen Raum – polemisch gar als „neues System der Apartheid“ definiert¹ – kann als (vor-)herrschendes Ordnungssystem identifiziert werden; als ein System, das mit seinem ambivalenten Interesse, Migrationsbewegungen zu kontrollieren, zu steuern, zu erzwingen oder zu verhindern sucht, einen neokolonialen Konsens herstellt und damit europäisch-imperiale Muster kolonialer Herrschaft fortsetzt.

Mobilitäten stehen hier für ein hegemoniales Feld, in dem unterschiedliche Mobilitätsordnungen und Grenzregime herrschen und ineinander verwoben sind. „Migration“ wird darin ein politisch-rechtlicher Sonderstatus

zugeschrieben, der seit der Entstehung westlicher Nationalstaaten sowie ihrer Einbettung in die Mechanismen europäischer Kolonialisierung kontinuierlich Grenzen und Ausschlüsse produziert, insbesondere im Sinne einer naturalisierten Unterscheidung von Subjekt im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft. Im Gegensatz dazu werden andere Formen der beruflichen, touristischen, ökonomischen oder medialen Mobilität als Privileg und zunehmend auch als Pflicht der vorgeblich sesshaften „Einheimischen“ des Nationalstaats propagiert. Migration demaskiert hier die scheinbare Grenzenlosigkeit von „Mobilität“ als (neoliberale) Herrschaftsideologie².

Die These des Gegenhegemonialen, mit der ich mich auf das Gramsci'sche Hegemoniekonzept und seine spätere Erweiterung und Aktualisierung durch Laclau/Mouffe³ beziehe, scheint mir ein geeignetes Analyseinstrument, um Bündnisse, Praktiken und Imaginationen herauszustellen, die sich den etablierten Machtverhältnissen widersetzen.

In der aktuellen Phase meiner Forschung fokussiere ich die Selbstorganisation von Mig-

² Bojadžijev – Römhild 2011.

³ Laclau und Mouffe zeichnen in ihrem Werk die Genealogie des Begriffs der Hegemonie nach: von frühen Anfängen in der russischen Sozialdemokratie bis Gramsci und reformulierten dessen Ansatz diskurstheoretisch. Die Frage der Demokratie stellt sich für sie insofern neu, da jene gegenhegemoniale Anstrengung, die aus der Artikulation und damit Verknüpfung unterschiedlicher emanzipatorischer Subjektpositionen zumindest potentiell erwachsen konnte, einen radikal demokratischen Charakter besitzen sollte (Marchart 2007, 104). Angesichts einer zunehmenden autoritären und radikal neoliberalen Entdemokratisierung ging und geht es dabei um den Aufbau einer demokratischen Gegenhegemonie, das heißt, einer gegenhegemonialen Strategie der Demokratisierung der Demokratie.

¹ Balibar 2006.

rant/innen als Teil der Auseinandersetzung um Anerkennung ihrer fundamentalen Rechte auf dem umkämpften Feld politischer Macht. Ich versuche hegemoniale Dynamiken und gegenhegemoniale Bewegungen, Praktiken, Bündnisse und Imaginationen aufzuzeigen, ihr Verhältnis zu analysieren und eine Kartographie der verschiedenen am Auseinandersetzungsprozess teilhabenden Akteur/innen zu erstellen. Es geht dabei um die Reaktionen, die in der Zivilgesellschaft sowie auf institutioneller und staatlicher Ebene durch selbstorganisierte Praxen ausgelöst werden: situativ geknüpfte Bündnisse, Kollaborationen und Aufbau von Solidaritätsnetzwerken.

Es ist zu untersuchen wie wirksam die in einem transnationalisierten und transkulturellen Kommunikations- und Aktionsraum entwickelten Praktiken und Diskurse dazu beitragen, die Hegemonie jenes neoliberalen repressiven Migrationsdiskurses in Frage zu stellen, zu demontieren oder zu unterwandern, wie er von den marokkanischen Behörden rigoros insbesondere gegen vermeintlich irreguläre Migrant/innen aus dem globalen Süden und Osten und deren selbstorganisierte Akteur/innen durchgesetzt wird - legitimiert durch einen politischen Diskurs der Stigmatisierung und getragen von rassistischen Diffamierungskampagnen der Tagespresse.

Migrations- und Grenzregime im euromediterranen „borderland“⁴

⁴ Gloria E. Anzaldúa und Stefanie Kron konzeptualisieren „borderland“ als Zone des Transits, des permanenten Übergangs und der kulturellen Übersetzung.

Seit 2003 wurde das von den EU-Staaten definierte Migrations- und Grenzkontrollsystem mittels EU-europäischer Partner- und Nachbarschaftspolitik bis über die südliche Schengengrenze in den Maghreb vorverlagert. Diese Strategie der Externalisierung ging einher mit der schrittweisen Delegation substantieller Teile EU-europäischer Migrationspolitik an das bis heute autokratisch regierte Königreich Marokko. Die im Gegenzug aufgesetzten politisch-ökonomischen Programme banden das Land fest in den neu etablierten hegemonialen Herrschaftsraum des EU-Grenzregimes ein. Marokko ist heute einer der kooperativsten Partner im EU-Grenzmanagement und dem „Kampf gegen illegale Migration“.

Dieser in den Grenzregionen EU-Europas ablaufende Herstellungsprozess von Räumen hierarchisch differenzierter Rechte und Souveränitäten blieb nicht unberührt von den Dynamiken des „arabischen Frühlings“, den seit Beginn 2011 anhaltenden sozialen und politischen Protesten und Umbrüchen im Maghreb und Mashrek sowie von den damit einhergehenden migrantischen Mobilitäten und Flüchtlingsströmen in der Mittelmeerregion. Durch intensive Mediatisierung der grenzüberschreitenden Bewegungen in Richtung Europa rückten diese erneut ins öffentlich-politische Zentrum der EU-europäischen Aufmerksamkeit. Der Umgang mit Europas inneren und äußeren Grenzen wird seitdem auf der EU-politischen Agenda generell hinterfragt und politisch kontrovers verhandelt. Die Umsetzung neuer, auf sicherheitspolitische Kooperation mit den nordafrikanischen Eliten setzende Konzepte, wie EUROSUR und das „Smart Borders“-Modell, sind in Vorbereitung.

Insbesondere seit den tragischen Ereignissen an den Grenzzäunen der spanischen Exklaven Ceuta und Melilla im Jahr 2005 begreifen die marokkanischen Autoritäten globale Mobilitätsbewegungen auf eigenem Territorium als sicherheitspolitisches Problem. Sie ignorieren die sozial- und rechtspolitische migrantische Realität und ergreifen, trotz starker Kritik vonseiten marokkanischer und internationaler NGOs, offensive Maßnahmen gegen „unliebsame“ Einwander/innen: willkürliche Razzien, „racial profiling“, massive Festnahmen und Abschiebungen an die algerische und mauretanische Grenze sind alltäglich.

Ohne Konzepte für eine bewusste Asyl-, und Integrationspolitik zu erarbeiten, betrachtet der marokkanische Staat jegliche Zuwanderung als zeitlich begrenzt⁵. Mediale Öffentlichkeit und politischer Diskurs kolportieren zudem das Bild des „Transmigranten“, der auf seinem Weg nach Europa lediglich temporär in Marokko weilt bzw. von Migrant/innen, die das Territorium betreten, um sich irregulär niederzulassen. Damit wird die eigentliche Dynamik ausgeblendet: seit Mitte der 1990er Jahre entwickelte sich Marokko vom typischen Auswanderungs- zum Transitland und seit den 2000er Jahren zunehmend auch zum Zielland für migrantische Mobilitäten aus dem globalen Süden und Osten⁶.

Akteur/innen der organisierten Einwanderungsgesellschaft in Rabat

Zahlreiche Akteur/innen in Rabat sind Teil der Implementierung des EU-gesponserten Migrationsmanagement-Programms: inter-

und transnational tätige als auch kleinere national NGOs und Vereine nutzen die von der EU für migrationspezifische (sozio-kulturelle, Recherche-)Projekte bereitgestellten Fördergelder.

Die einschlägigen großen internationalen Organisationen, wie das Hohe Flüchtlingskommissariat der Vereinten Nationen (UNHCR) oder die Internationale Organisation für Migration (IOM) präsentieren sich als Dienstleister ihrer Mitgliedsstaaten und Kooperationsforen im Migrationsbereich.

Insbesondere die IOM beteiligt sich unter den Etiketten „Multilateralismus“ und „Nord-Süd-Kooperation“ maßgeblich an der Ausformung von Standardkonzeptionen der EU-Migrationspolitik⁷. Im ambivalenten Programm der „freiwilligen Rückkehr“ wird dem Wunsch der Migrant/innen auf Rückkehr ins Heimatland nachgekommen, ohne die aktuelle soziale und Situation von Migrant/innen in Marokko als Grund für diesen Schritt zu hinterfragen oder die spezifische Lage im Rückkehr-Land ausreichend zu prüfen. Insbesondere jene Personen, die sich täglich „durchschlagen“ müssen und wegen fehlender finanzieller Ressourcen längerfristig keine stabile Lebensperspektive in Marokko aufbauen können und/oder daher auch die Hoffnung auf eine Überfahrt nach Europa zunächst aufgeben, lassen sich auf die lange Liste der „freiwilligen Rückkehrer“ setzen. Die Nachfrage in Marokko steigt und kann momentan aufgrund des ungenügenden Budgets nicht befriedigt werden. Wie der Parcours einiger meiner Protagonist/innen zeigt, stellt das Programm der IOM, das neben dem Flugticket auch eine finanzielle Anschubhilfe

⁵ De Haas 2009.

⁶ Peraldi u. a. 2011.

⁷ Caillault 2012.

für die Neuorientierung im Heimatland von rund 500€ vorsieht, einen gern genutzten Service für die Realisierung ihrer weiteren Pläne dar, inklusive einer u.U. neuerlichen Rückkehr nach Marokko. Damit werden in dieser taktischen Kollaboration die eigentlichen Ziele der IOM und der Geldgebenden Staaten, nämlich die Fernhaltung und Entfernung missliebiger Migrant/innen vom Terrain der auftraggebenden Mitgliedsstaaten, unterwandert und in ihrem Sinne sinnstiftend umgedeutet.

Nach der dramatischen „Erstürmung“ der Grenzzäune von Ceuta und Melilla im Jahr 2005 begannen die in Marokko, speziell in Rabat lebenden frankophonen Migrant/innen aus den Ländern West- und Zentralafrikas sich zu organisieren – und zwar erstmals in einer Form, die die bis dahin existierenden und nach nationalen Zugehörigkeiten geordneten Gemeinschaften übergreift. Das signalisierte die Absicht, offene und unabhängig von vermeintlichen Trennungslinien nach Herkunft, Sprache oder Gemeinschaft funktionierende Organisationen zu bilden, die alle Migrant/innengruppen, insbesondere auch anglophone Subsahara-Afrikaner sowie jene in Rabat lebenden Migrant/innen aus dem globalen Osten (Bangladesch, Pakistan, Indien, Philippinen, Syrien, Libanon u.a.) ansprechen und einbeziehen wollen.⁸

Parallel dazu etablierte sich seit 2006 im administrativen und politischen Zentrum Marokkos ein engmaschiges Unterstützungsmilieu bestehend Organisationen, Vereinen, Kol-

lektiven und Initiativen, das bis heute stark angewachsen und vergleichsweise vielfältig, gut vernetzt ist, insbesondere im Gesundheitsbereich eine gut funktionierende Plattform bildet, die organisierte Migrant/innen als Partner/innen einbezieht. Die selbstorganisierten Strukturen von Migrant/innen erreichen derzeit einen relativ hohen Institutionalisierungsgrad. Sie kooperieren und vernetzen sich rege mit jenen lokalen überregional, trans- und international tätigen Organisationen bzw. integrieren sich in die Strukturen offiziell legitimer Akteure:

Die älteste der selbstorganisierten migrantischen Strukturen, der „Conseil des Migrants Subsahariens au Maroc“ (CMSM, seit Beginn 2012: „Conseil des Migrants au Maroc“, Rat der Migrant/innen) gründete sich 2005. Weitere Zusammenschlüsse von inzwischen nicht mehr aktiven oder aus Abspaltungen vom CMSM hervorgegangene Gruppen, wie das „Collectif des Communautés Subsahariennes au Maroc“ (CCSM) folgten. Im Juni 2012 gründete sich die im von starker Armut geprägten Arbeiter/innen- und Migrant/innenviertel Takadoum („Fortschritt“) sehr aktive „Association Lumière sur l'Emigration Clandestine au Maroc“ (ALECMA) sowie – unter großer medialer Aufmerksamkeit – die „Organisation démocratique des travailleurs immigrés – Maroc“ (ODT-I), die erste Gewerkschaft für Arbeitsmigrant/innen als Sektion der regierungskritischen Gewerkschaft ODT, einer von mehreren kleineren Richtungs-Gewerkschaftsdachverbänden in Marokko. Die Konstituierung dieses bisher in einem arabischen Land bzw. in Afrika einzigartigen Zusammenschluss' für sogenannte Arbeitsmigrant/innen war keine völlig unabhängige Aktion, sondern Initiative der ODT-

⁸ Nichtsdestotrotz scheint es trotz dieser Bemühungen nicht nur schwierig zu bleiben, anglophone und frankophone Migrant/innengruppen zusammenzubringen, sondern auch insbesondere bei der Eskalation inter Konflikte den Rekurs auf eben jene Differenzierungen zu vermeiden.

Zentrale in Aushandlung mit dem CMSM. Ist sie auch Teil einer Strategie der Mitgliederanwerbung vonseiten der ODT⁹, so kann dieses taktische Bündnis zwischen „Einheimischen“ und den vermeintlich migrantischen „Anderen“ als situative gegenhegemoniale Praxis und wegweisender Indikator für eine sich aktiv formierende marokkanische Einwanderungsgesellschaft gelesen werden.

Migrantische Selbstorganisation zwischen emanzipatorischer Bewegung und professionalisiertem Aktivismus als (Überlebens-)Strategie

Sowohl die Aktivitäten der Migrant/innenorganisationen als auch der ODT-I - welche damit den üblichen gewerkschaftlichen Aktionsradios weit überschreitet – zielen generell auf die Themen Legalisierung/Bleiberecht, Integration und alltägliches Zusammenleben, Diskriminierung und Marginalisierung. Sie denunzieren rassistische Übergriffe und die Straflosigkeit von Tätern, fordern den Respekt von Menschenrechten und in der marokkanischen Gesetzgebung und ratifizierten internationalen Konventionen verbrieften Rechten für sog. Ausländer/innen inklusive Beschulung und Zugang zum staatlichen Gesundheitssystem. ODT-I reklamiert dabei grundsätzlich die Umsetzung der von der UNO 1990 verabschiedeten „Internationalen Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen“.¹⁰

⁹ Die Sektion besteht mittlerweile marokkoweit aus ca. 350 Mitgliedern, neben mehrheitlich West- und Zentralafrikaner/innen auch einige Philippiner/innen, Syrer und Türken.

¹⁰ Sie wurde bereits 1993 von Marokko ratifiziert, trat 2003 in Kraft und lenkt die internationale Aufmerk-

Diese konkreten politischen Forderungen werden punktuell durch aktive Teilnahme an soziopolitischen Foren (Maghrebinisches Sozialforum, Weltsozialforen) und in öffentlichen Protestaktionen wie Sitzblockaden vor Polizeistationen, Gerichtsgebäuden und Botschaften, Straßendemonstrationen zusammen mit dem Unterstützermilieu und ODT-Gewerkschaftsmitgliedern an den Staat gerichtet. Außerdem gibt es Kooperationen für Rechercheprojekte und gemeinsame Publikationen zur Situation von Migrant/innen.

Daneben beschränkt sich das zentrale Tätigkeitsfeld der selbstorganisierten Gruppen momentan hauptsächlich auf die Konzeption und Planung konkreter „integrativer“ sozialer und kultureller Projekte. Da sie über kein eigenes Budget verfügen, können diese ausschließlich in Zusammenarbeit und über Finanzierung durch die einschlägigen NGOs und damit EU-Fördergeldern durchgeführt werden. Da zahlreiche NGOs ihre Subventionen für Projekte im Bereich Migration in Marokko momentan deutlich reduzieren, konnten 2012 nur wenige der ursprünglich geplanten Projekte tatsächlich realisiert werden.

Der derzeitig rigide Fokus der Migrant/innengruppen auf diese Art der kollaborativen und subventionierten Projektarbeit schränkt aufgrund der Abhängigkeit von Hilfsgeldern deren Wirkungsgrad und Aktionsradius stark ein. Über die kollektive Herausforderung hinaus nutzen einige migrantische Aktivist/innen die verantwortlichen Tätigkeitsbereiche der Selbstorganisation als individuelle Taktik der „Vollzeit-Selbst-Beschäftigung“ zur Stabilisierung der eigenen

samkeit auf die Verletzlichkeit und Kriminalisierung, der Migrant/innen aufgrund ihres prekären juristischen Status ausgesetzt sind.

Situation. Ihr Einkommen besteht in der Schaffung sozialen und symbolischen Kapitals über soziale Anerkennung, Prestige, exklusive Kontakte und Informationen und somit ein (Praxis-)Wissen der Vernetzung.

Darüber hinaus ist die Versuchung groß, die ursprünglichen Ziele migrantischen Aktivismus' zu pervertieren, da der privilegierte Zugriff auf finanzielle Ressourcen missbraucht werden kann als lukrative Nebeneinkünfte und für „Geschäfte“, die das eigene Überleben und Vorankommen sichern und Zukunftspläne voranzutreiben helfen.

Konklusionen

Insgesamt ergeben die hier nur knapp angerissenen Dynamiken wertvolle Hinweise auf ein ambivalentes Bild der sich formierenden Einwanderungsgesellschaft in Marokko. Es zeugt von der zunehmend wahrgenommenen Präsenz organisierter migrantischer Kämpfe, ihren situativen Bündnissen, individuellen Manövern und kollektiven Taktiken als gegenhegemoniale Dynamik zum etablierten Migrationsregime.

Werden die Migrant/innenorganisationen vom marokkanischen Staat bisher – mit Ausnahme der ODT-I – nicht als rechtsgültige Strukturen anerkannt, so ist ihre Visibilität und Präsenz als soziale und kollektive Akteur/innen im öffentlichen Raum unleugbar und ihre Rolle als Sprachrohr migrantischer Bürger/innen in den Massen- und neuen sozialen Medien ein soziales Faktum. Es bleibt abzuwarten, inwieweit sich die aktuelle Konstellation für eine umfassende „Bewegung“ und bewussten kollektiven Protest (Bayat 2012: 128 f.) erweitert z.B. über solidarische

Kooperationen mit den Akteur/innen anderer emanzipatorischer sozialen Bewegungen, wie dem “20 Février”. Wie effizient sie sich in weiteren Aushandlungen mit hegemonialen Machtverhältnissen auf den Feldern der medialen Repräsentation, der Bürger/innenrechte und der politischen Macht behaupten kann, wird sich in der Zukunft zeigen.

Literatur

G. Anzaldúa, *The Border/La Frontera. The New Mestiza* (San Francisco 1987).

E. Balibar, *Der Schauplatz der Anderen* (Hamburg 2006).

A. Bayat, *Leben als Politik. Wie ganz normale Leute den Nahen Osten verändern* (Berlin 2012).

M. Bojadžijev – R. Römhild, persönliche Notizen zum Vortrag „Kritik der Migrantologie“ vom 28.11.2011, im Rahmen der Ringvorlesung „Wer MACHT Demo_kratie“ am Institut für Sozialwissenschaften der HU Berlin, organisiert von Allmende e.V und Netzwerk MiRA (Berlin 2011).

C. Caillault, *The Implementation of Coherent Migration Management Through IOM Programs in Morocco*, In: M. Geiger – A. Pécout (Hrsg.), *The New Politics of International Mobility. Migration Management and its Discontents*. IMIS-Beiträge 40, 2012, 133–156.

H. De Haas, *Länderprofil Marokko*. In: BpB/Netzwerk Migration in Europa/ HWWI, *Fokus Migration* 16, 2009, 1–13,

<<http://focus-migration.hwwi.de/Marokko.5987.0.html>>.

S. Kron, Intersektionalität oder borderland als Methode? Zur Analyse politischer Subjektivitäten in Grenzräumen, in: S. Hess – N. Langreiter – E. Timm (Hrsg.), Intersektionalität Revisited, (Bielefeld 2011) 197–220.

E. Laclau – C. Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. (Wien 1991).

O. Marchart, Eine demokratische Gegenhegemonie. Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe, in: A. Fischer-Lescano – S. Buckel (Hrsg.), Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis von Antonio Gramsci (Baden-Baden 2007) 104–119.

M. Peraldi u. a., D'une Afrique à l'autre (Rabat 2011).

Urs Brachthäuser: Erinnerung – Ordnung der Vergangenheit, ordnende Vergangenheit?

Erinnerung ist ein selektiver Prozess, in dem eine Masse vergangenen Geschehens und vergangener Erfahrung gefiltert, Wissen geordnet wird. Erinnerung an Vergangenes bedeutet dessen Vergegenwärtigung durch die oder den Erinnernden. Sie gibt Orientierung in der Gegenwart, aber auch für die Gestaltung der Zukunft.

Die Erinnerung an die Vergangenheit ist dabei den jeweiligen gegenwärtigen Bedürfnissen unterworfen. Das Bild, das zu jeder Zeit von der Vergangenheit entworfen wird, ist eine Form der Ordnung. Durch die Vermittlung der jeweiligen Gegenwart entfaltet Vergangenheit Wirkung in der Zukunft, sei es zur Legitimierung bestimmten Handelns oder Denkens, der Festlegung normativen Verhaltens oder der Prägung des Erwartungshorizonts der Zeitgenossen. In der Erinnerung verbinden sich so Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wie lässt sich Erinnerung als Konzept auf das Mittelmeer als Forschungsgegenstand anwenden? In der Einleitung seines weniger bekannten Buchs über die Frühgeschichte und antike Geschichte des Mittelmeers, das den Titel „Les Mémoires de la Méditerranée“ trägt, erhebt Braudel das Mittelmeer selbst zum Zeugen seiner Vergangenheit: *„Es [Anm.: das Mittelmeer] gibt den Erfahrungen der Vergangenheit kontinuierlich ihren Platz, kontextualisiert sie, haucht ihnen wieder Leben ein und stellt sie unter einen Himmel, in eine Landschaft, die wir mit eigenen Augen sehen können, genauso wie die Menschen*

*von einst.“*¹ Das Mittelmeer erscheint hier als eine historische und gleichzeitig zeitlose Landschaft, die das Handeln der Menschen durch die Jahrhunderte über sich ergehen lässt, zugleich als Beobachterin der *longue durée* und als Konstante im Wandel menschlicher Erfahrungen auftritt. Braudel ist als Historiker der Chronist dieser Erinnerungen des Meeres, Verfasser seiner Memoiren, erscheint so dort als neutrales Medium der Erinnerungen seines Betrachtungsgegenstandes wo er eigentlich Produzent von Erinnerung, Akteur des Gedächtnisses ist.

Auch in jüngerer Zeit wurde sich dem Mittelmeer aus der Perspektive der Erinnerung angenähert. 2010 versuchte das ‚Centre for Mediterranean Studies‘ der Universität Zagreb so mit dem „Mediterranean Memory Project“ eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft zu schlagen. Durch die Erinnerung an die einstige Vernetztheit, Verbundenheit und Verflochtenheit der Menschen am Mittelmeer sollte mediterrane Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und Identität neu belebt werden. Ausgangspunkt hierfür war die Geschichte Dubrovniks und die seiner frühneuzeitlichen Konsulate im gesamten Mittelmeerraum. Diese Verflechtung war bzw. ist für die Initiatoren Ausdruck mediterraner Gemeinschaft und Einheit sowie Basis einer gemeinsamen Identität. Die wissenschaftliche Beleuchtung dieser Verflechtungen ging mit Treffen der Bürgermeister der verschiedenen Städte einher, die sich über die Möglichkeiten von Netzwerkbildung und neuen Kooperationen austauschten.

¹ „[...] elle resitue patiemment les expériences du passé, leur redonne les prémices de la vie, les place sous un ciel, dans un paysage que nous pouvons voir de nos propres yeux, analogues à ceux de jadis.“ – Braudel 1998, 21

Dem Aspekt der Erinnerung in Großregionen widmete sich 2006 auch eine Konferenz des Nordeuropa-Instituts der Humboldt-Universität und des Leipziger GWZO (Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas). Im Mittelpunkt des Interesses standen hier transnationale Erinnerungsorte und Erinnerungslandschaften als Ergebnis postnationaler Erinnerungskulturen.

Die Beiträge des Panels näherten sich dem Gegenstand aus ganz unterschiedlichen Perspektiven. Andrea Spans untersuchte in ihrem Vortrag mit Jerusalem einen religionsübergreifenden Erinnerungsort. Sie ging dabei anhand eines alttestamentlichen Textes der Frage nach, inwiefern nach einer Phase des Chaos der Rekurs auf alttestamentliche Traditionen und die Erinnerung an vergange-

ne Ordnungen für die Restauration bzw. den Neuentwurf von Ordnungsstrukturen herangezogen wurde. Der Beitrag von Christiane Schwab widmete sich der kollektiven Erinnerung und Identität des spanischen Sevilla. Hier stand die Frage nach städtischer Erinnerungsgemeinschaft, Identität und Orientierung sowie die Selektion von Erinnerung im Fokus. Merryl Rebello nahm schließlich den römischen Stadtgründungsmythos, seine Instrumentalisierung zur Traditions- und Identitätsbildung und seine zeitspezifische Umformung in den Blick.

Literatur

Fernand Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée* (Paris 1998).

Merryl Rebello: Ordnung schaffen mit Romulus: Cicero räumt auf.

Romulus ist eine der wenigen großen Helden der Römer, der kein Kulturimport aus dem reichen Angebot griechischer Götter und Heroen ist, sondern dessen Geschichte untrennbar mit den Anfängen Roms verbunden ist. Die Gründungssage als ein Meilenstein des römischen *quest for identity* ermöglicht den Römern eine kulturelle Abgrenzung von den griechischen Übev Vätern, aber auch von den italischen Nachbarvölkern.

Neben der kanonisch gewordenen Form des Mythos, die wie z.B. beim Geschichtsschreiber Livius (ca. 59 v. – 17 n.Chr.) greifen können, gibt es innerhalb der lateinischsprachigen Literatur aber auch eine Vielzahl von abweichenden Versionen. Wichtige Referenzpunkte dieser über 700 Jahre umfassenden motivgeschichtlichen Entwicklung liegen bei den Autoren Naevius, Ennius, Varro, Cicero, Livius, Vergil, Properz, Ovid und schließlich beim Kirchenvater Augustinus. Angesichts dieser Vielzahl von Stimmen zu Romulus aus den unterschiedlichsten Epochen ist es kaum verwunderlich, dass mitnichten immer wieder dieselbe Konfiguration des Mythos nacherzählt wird, sondern jeder Autor seine jeweils eigenen Schwerpunkte setzt.

Mit fortschreitender Zeit aber scheinen sich die Kernbestandteile der Erzählung zu vermehren – ein Befund, der sich nicht allein durch eine bessere Überlieferung erklären lässt. Poucet nennt dies das Phänomen der *Romulisation*: Es handele sich hierbei um eine Tendenz, dem Stadtgründer sukzessive immer mehr kulturelle und

zivilisatorische Pionierleistungen zuzuschreiben, von denen ursprünglich noch nicht die Rede war.¹ Pausch konstatiert Ähnliches und spricht von Romulus als einem „Aitien-Magnet“². Beides setzt voraus, dass Romulus im Rahmen einer retrospektiven Um- und Neuordnung von Ereignissen eine tragende Rolle zukommt.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklung des Romulus-Mythos halten wir bei einer Momentaufnahme Mitte des 1. Jh. v. Chr. inne und zeichnen am Beispiel von Ciceros Schrift *De re publica* seine Ordnung der Ereignisse um Romulus nach. Dabei soll einerseits klarer hervortreten, welche Aspekte Cicero besonders betont und welche er demgegenüber zu kaschieren sucht, andererseits soll auch auf mögliche Gründe für dieses Vorgehen verwiesen werden.

Laut eigener Aussage vollzieht Cicero in diesem literarischen Dialog bei der Schilderung der mythohistorischen Frühzeit Roms eine Bewegung *a fabulis ad facta*³. Im Zuge einer rationalisierenden Umarbeitung der traditionellen Version versucht er, Unglaubliches von Plausiblen zu trennen. Für die Betreiber dieser Mythenrationalisierung⁴ ist es durch-

¹Poucet 1985.

²Pausch 2008. Aition (gr. αἴτιον) bedeutet „Ursprung; Ursache“; Aitiologie ist folglich der Versuch, Phänomene der Gegenwart (Gegenstände, Rituale etc.) aus der Vergangenheit heraus zu erklären, häufig unter Zuhilfenahme von Etymologien. Beispiel: Warum führen die Römer noch zu Ciceros Zeiten vor wichtigen politischen Entscheidungen eine Vogelschau durch? – Weil einst dem Romulus durch ein Vogelzeichen kundgetan wurde, dass er die Stadt Rom gründen solle.

³„Von Geschichten zu Tatsachen“, s. Cic. *rep.* 2.4.

⁴Dieses Vorgehen ist eine Art Mode unter den republikanischen Historikern. Der genaue Verlauf dieser Entwicklung kann jedoch aufgrund der nur fragmentarisch überlieferten Texte nicht nachgezeichnet werden.

aus gängige Praxis, die göttliche Abstammung solcher Heroenfiguren wie Romulus zu leugnen und auch ihre Vergöttlichung nach dem Tod als Erfindung (und nicht als Tatsache) zu präsentieren. Wie kommt es aber, dass Cicero Romulus nicht einfach gänzlich verwirft, sondern ihn unter teils erheblichem Anpassungsaufwand für seine Argumentation nutzbar macht?

Ein Ziel der Schrift *de re publica* ist laut Ciceros eigener Aussage, jungen Männern den Weg in die Politik zu weisen und den Staat so mit fähigen Nachwuchskräften zu stärken.⁵ Der Dialog selbst spielt im Jahre 129 v.Chr. und liegt damit aus der Perspektive Ciceros über 70 Jahre in der Vergangenheit.⁶ Die auftretenden Personen formieren sich als gelehrte Gruppe um den Staatsmann Scipio Africanus. Anders als beim Referenztext jedoch, der *Politeia* Platons, ist der beste Staat in ihren Diskussionen kein utopisches Konzept, sondern war in der römischen Königszeit, die mit Romulus beginnt, bereits einmal verwirklicht.

Wie wichtig dabei der Rückbezug auf und die Erinnerung an die Vergangenheit für ein römisches Lesepublikum sind, erkennen wir an der komplex ausgestalteten Erzählsituation. Es finden sich insgesamt vier Erzählinstanzen, die sukzessive weiter in die Vergangenheit zurückgreifen, wobei die Grenze zwischen Autor und Werk in der Person Ciceros übersprungen wird, der einerseits Verfasser von, dann aber auch Sprecher in seinem eigenen Werk ist. Das gesamte Gespräch will er in

Frühe Vertreter einer Historiographie mit mythenkritischen Tendenzen sind z.B. Gnaeus Gellius und Licinius Macer.

⁵Cic. *rep.* 1.2 u. 1.8.

⁶*De re publica* ist zwischen 54 u. 51. v.Chr. entstanden.

seiner Jugend von einem Freund namens Rutilius Rufus erzählt bekommen haben.⁷ Rufus erinnert sich an das zurück, was der alte Scipio an diesem Tag erzählte, dieser wiederum verwies damals auf den zeitlich noch weiter zurückliegenden Cato. Feldherr bringt die Situation folgendermaßen auf den Punkt "Cicero remembers Rutilius Rufus, remembering Scipio, remembering Cato, remembering Romulus".⁸ Damit steht Romulus am Ende einer rückwärts gewandten Erinnerungsreihe, wobei das Dazwischenschalten so vieler Instanzen den Wert des Erzählten durchaus zu steigern vermag.⁹

Eine ähnliche Rückwärtsbewegung ist auch in Cic. *rep.* 1.25 zu beobachten. Scipio nimmt eine angeblich in Rom gesichtete Doppelsonne zum Anlass, um darauf hinzuweisen, dass eine Rückberechnung aller Sonnenfinsternisse bis zu derjenigen bei Romulus' Tod möglich sei. Man kann also, so wird suggeriert, mit wissenschaftlichen Methoden – denn als eine solche wurde die Rückberechnung in der Antike gewertet – bis in die Zeit des Romulus zurückdringen. Er erscheint somit als Figur greifbarer; insgesamt wird der Abstand der Jetztzeit zur Frühzeit als überwindbar präsentiert.¹⁰

⁷Cic. *rep.* 1.17.

⁸Feldherr 2003, 206.

⁹Voraussetzung dafür ist, dass wie hier wichtige Autoritäten namentlich genannt werden. Möchte Cicero ausdrücken, dass (nach dem Prinzip *Stille Post*) die ursprüngliche Botschaft durch wiederholtes Weitererzählen verloren gegangen sein könnte, greift er auf unpersönliche Formulierungen wie *dicitur, putatur, perhibetur* o.ä. („Man sagt, dass...“) zurück.

¹⁰Cicero/Scipio ist viel daran gelegen, Romulus vom Staub der Jahrhunderte zu befreien und ihn als Beispiel von aktueller Relevanz in neuem Glanz erstrahlen zu lassen, vgl. dazu die kritische Reflexion im „Methodenkapitel“: Cic. *rep.* 1.58.

An anderer Stelle (*rep.* 2.4f) erzählt Cicero die Romulus-Geschichte in einer eigenen, an die Werkintention angepassten Version. Dabei beseitigt er Volksmärchenhaftes, betont hingegen politisch relevante Aspekte ganz besonders. Gegenüber der kanonischen Version fallen gravierende Abweichungen auf: Cicero lässt den Streit der Zwillinge um die Mauer und den daraus resultierenden Brudermord völlig unerwähnt und die Wölfin, eigentlich ein zentraler Bestandteil der Erzählung mit emblematischem Charakter, wird in einem Akt der Verfremdung zu einem "wilden Waldtier" (*silvestris belua*) reduziert. Kaum herangewachsen, befiehlt Romulus Truppen und erwirbt im Kampf um die Stadt Alba Longa Kriegsruhm.¹¹ Der später von christlichen Autoren so verurteilte Raub der Sabinerinnen findet zwar noch Erwähnung, wird aber keineswegs als Akt der Gewalt dargestellt, sondern als probates Mittel, um das noch junge Gemeinwesen mit Bürgern zu bevölkern.¹²

Die Göttlichkeit des Romulus ist für Cicero als Rationalisten problematisch, deshalb wird die Apotheose als eine Erfindung der Vorfahren präsentiert – eine Erfindung allerdings, die insofern ihre Berechtigung hat, als sie dem Wunsch der Menschen entsprang, die großen Staatsmänner für ihre herausragenden Leistungen wie Götter zu verehren. Im weiteren Verlauf der Geschichte betont Cicero, dass Romulus der Urheber zentraler römischer Institutionen wie des Klientelwesens, eines auf Besitz basierenden Strafrechts (*rep.* 2.15) sowie des Senats und der Auspizien war (*rep.*

¹¹An dieser Stelle weicht die bisher einfache Sprache der Erzählung einem stärker militärisch konnotierten Vokabular.

¹²Der Zweck (*ad firmandam novam civitatem* bzw. *ad muniendas opes regni ac populi sui*, Cic. *rep.* 2.12) heiligt hier die Mittel.

2.17). Diese kulturell-zivilisatorischen Errungenschaften werden dazu benutzt, um den Glauben an seine Göttlichkeit zu erklären. Ein ursprünglich religiöses Konzept, die Vergöttlichung, wird also entsprechend der Werkintention durch eine leistungsorientierte Apotheose ersetzt.

Was bleibt mit Blick auf diese kleine Auswahl an Romulus-Bildern festzuhalten? In *De re publica* zelebriert Cicero den Romulus als zentrale Figur der römischen Erinnerungskultur, befreit ihn dabei aber von seiner mythischen Aura und unterfüttert die allseits bekannte Geschichte stattdessen mit Details von politischer Relevanz. Problematisches (Romulus' Status als Halbgott) wird rationalisierend umgearbeitet; lediglich der Argumentation Entgegenstehendes (z.B. der Brudermord) fällt ganz weg.¹³

Warum aber wählt Cicero den Romulus, um die Vergangenheit zu ordnen? Zum einen liegt mit ihm, wie eingangs bereits erwähnt, eine genuin römische Identifikationsfigur vor. Aeneas, dem der augusteische Dichter Vergil eine Generation später in der *Aeneis* ein unvergessliches Denkmal setzen wird, stellt auf den ersten Blick eine gewisse Konkurrenz zu Romulus dar.¹⁴ Für Cicero jedoch hat Aeneas' Name einen bitterem Beigeschmack, da dieser bereits von der Familie der Julier als Stammvater beansprucht wurde, u.a. also von Caesar, in Ciceros Augen also einem der größten Feinde der Republik, dessen politisches Agieren bereits früh auf eine Alleinherrschaft abzielte. Vor diesem Hintergrund

¹³In Werken mit anderem Grundtenor (z.B. der Spätschrift *De officiis*) nimmt Cicero in Sachen Fratrizid durchaus kein Blatt vor den Mund (*off.* 3.41).

¹⁴Beide fallen in die Kategorie der *culture heroes*.

ist es Cicero kaum möglich, in Aeneas ein Vorbild zu sehen.

Zweitens eignet sich Romulus auch deshalb besser für eine sinnstiftende Vergangenheitsrekonstruktion, wie Cicero sie hier vornimmt, weil er (im Gegensatz zum aus Troja zugewanderten Aeneas) gewissermaßen römisches Urgestein ist. Eine Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln muss also, wenn man in Rom verharren möchte, notwendigerweise bei Romulus enden. Wann immer Cicero die römische Frühzeit behandelt, beginnt sie immer bei Romulus, nie aber bei Aeneas.

Drittens, und damit sei dem hier besprochenen Beispiel sein Platz innerhalb des Panels „Erinnerung – Ordnung der Vergangenheit, ordnende Vergangenheit“ zugewiesen, ist Romulus nicht zuletzt auch das erste Glied in der Reihe der sieben mythohistorischen Könige Roms, und Königsreihen eignen sich nun einmal besonders gut, um die Vergangenheit ordnend zu überblicken. Dadurch aber, dass es sich bei der frührömischen Monarchie um ein leistungsorientiertes Wahlkönigtum handelt, bei dem Blutsverwandtschaft keine Rolle spielt, sind Romulus und Co. mit republikanischen Grundsätzen, wie Cicero sie verkörpert, bestens zu vereinbaren.

Literatur

K. Büchner, Marcus Tullius Cicero. Der Staat (München 1993).

S. Cole, Cicero, Ennius and the Concept of Apotheosis in Rome, *Arethusa* 39, 2006, 531–548.

T. J. Cornell, Cicero on the Origins of Rome, in: J. G. F. Powell (Hrsg.), *Cicero's Republic* (London 2001) 41–56.

A. Feldherr, Cicero and the Invention of 'Literary' History, in: U. Eigler u.a. (Hrsg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte* (Darmstadt 2003) 196–212.

D. Pausch, Der aitiologische Romulus. Historisches Interesse und literarische Form in Livius' Darstellung der Königszeit, *Hermes* 136, 2008, 38–60.

J. Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire* (Brüssel 1985).

J. G. F. Powell, *Marci Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia* (Oxford 2006).

E. Rawson, Cicero the Historian and Cicero the Antiquarian, *The Journal of Roman Studies* 62, 1972, 33–45.

J. von Ungern-Sternberg, Romulus-Bilder: Die Begründung der Republik im Mythos, in: F. Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms* (Stuttgart 1993) 88–108.

S. Walt, *Der Historiker Licinius Macer. Einleitung, Fragmente, Kommentar* (Stuttgart 1997).

J. E. G. Zetzel, *Cicero, De re publica: Selections* (Cambridge 1995).

Christiane Schwab: Kumulative Ordnungen: Zeit, Raum und Identitätskonstruktionen in Sevilla

Städte sind zeitlich sedimentierte Kulturräume. Hier treffen Dimensionen des Individuellen und des Kollektiven, des Lokalen und des Translokalen sowie des Historischen und des Zukünftigen zusammen und bilden einen spezifischen Rahmen menschlicher Wirklichkeitserfahrung. In Anlehnung an neuere Diskussionen in Stadtanthropologie, Humangeographie und Stadtsoziologie¹ habe ich in meiner Dissertation Sevilla als ein Sinngefüge untersucht, das die Ebenen der physisch-materialen Umwelt, der Symbolisierungs- und Thematisierungsformen des Alltags, der körperlich-räumlichen Routinen sowie die der zeichenhaften Verdichtungen über die Stadt selbst umfasst. Alle diese Elemente ergeben eine distinkte kulturelle Textur mit ineinander verwobenen Elementen, die sich unter spezifischen historischen Bedingungen gerade hier abgelagert hat und ihre Wirkung zeigt.

Um diese „kumulative Textur der Stadt“² in ihrer *longue-durée* zu sondieren und zu interpretieren, habe ich mittels unterschiedlichster Methoden einen Quellenkorpus erstellt, der historische und zeitgenössische Dokumente beinhaltet und der im Sinne der flexiblen Herangehensweise der *Grounded Theory* und mittels diskurstheoretischer Ansätze, welche die Mechanismen der Produktion von Bedeutung erschließen, analysiert und interpretiert wurde. Beobachtungsprotokolle, Filme, Interviewtranskripte, Ge-

¹ vgl. zum Forschungsstand etwa Lee 1997; Lindner 1993; Löw 2008; Suttles 1984; Taylor u. a. 1996.

² vgl. Suttles 1984.

schichtsbücher, autobiographische Quellen, Literatur, Plakate oder die Namen von Restaurants und Kindergärten und viele weitere Quellen verweisen als Aussagefragmente auf generative kulturräumliche Muster, welche sich weitaus langsamer wandeln, als ökonomische oder soziokulturelle Transformationsprozesse glauben machen wollen.

Die künstlichen Trennlinien, die ich in die Texturen Sevillas geschlagen habe, beleuchten die Stadt aus verschiedenen Perspektiven. Als eine erste Orientierungslinie kam die zeitliche Dimension zum Tragen. Analog zur Textur einer Stadt ist auch ihr Gedächtnis ein heterogenes, aber verknüpftes Gewebe, das von bestimmten Diskursgemeinschaften und thematischen Strängen dominiert wird. Die kollektiven Erinnerungen dienen in erster Linie gegenwärtigen Bedürfnissen nach Orientierung und Selbstinszenierung und geben in dieser Eigenschaft weniger Auskunft über vergangene Ereignisse als über lokale Selbstbilder und Traumata sowie über Verortungsweisen der Stadt in ihrem translokalen Bezugssystem. Für Sevilla ist seine „mythische“ Zeit das 16. und das 17. Jahrhundert, als es den alleinigen Ausgangspunkt der Kolonisierung des amerikanischen Kontinents bildete. Insbesondere von den wirtschaftlichen und politischen Eliten wird das „amerikanische“ und „unternehmerische“ Sevilla beständig und in verschiedenen medialen Kontexten repräsentiert, um die Stadt als dynamisch und kosmopolitisch zu positionieren. Über eine weitaus höhere alltagsweltliche Relevanz als das imperiale Sevilla der Renaissance verfügen allerdings die Kunst und die Ästhetik des Barock, was sich insbesondere der künstlerischen Blüte verdankt, die Sevilla im 17. Jahrhundert im Zusammenspiel mit der Gegenreformation erlebte. Einige der belieb-

testen Christus- und Marienfiguren der Stadt, die bis heute zentrale Objekte der lokalen Identifikation darstellen, entstanden in dieser Zeit, und als die *Semana Santa* (Karwoche) im 19. Jahrhundert unter touristischen und identitätspolitischen Vorzeichen neu auflebte, wurde der Neobarock zur stilprägenden Ausdrucksform für die Marien- und Christusfiguren sowie für den Schmuck und die prächtigen Gewänder der Büsserinnen und Büsser.

Ein weiterer Aspekt der zeitlichen Orientierungen Sevillas ist seine Funktion als „Generationenort“ (Aleida Assmann). Die soziale Verankerung der Bruderschaften in der Bevölkerung, die starken lokalen Identifikationen und eine relativ hohe räumliche Stabilität der erweiterten Familie tragen dazu bei, dass sich die Geschichte der Familie und die eigene Biographie mit den Charakteristika der Stadt, ihren materialen Strukturen und ihren Zuschreibungen verbinden. In dieser Eigenschaft wird Sevilla überwiegend als ein sedimentierter Kulturraum wahrgenommen, dessen historischer Sinn festgelegt ist und der sich jenen Zukunftsvisionen verweigert, welche die heimatlichen Strukturen zu verändern bedrohen. Diese Implikationen historischer Sinnbildung widersprechen hegemonialen Anforderungen von „Mobilität“ und „Flexibilität“ in einem immer kompetitiveren nationalen und internationalen Raum der Städte.

Auch in einer zweiten Perspektive, die Sevilla als ein sozialräumliches Gefüge betrachtet, werden seine Charakteristika als ein Generationenort relevant. Der maurisch-mittelalterliche Kern, der noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nahezu den gesamten Stadtraum umfasste, zeichnet sich aufgrund seiner stofflichen Verfasstheit

durch eine hohe Kontaktdichte sowie durch regenerative Formen der Aneignung aus. Dies führt dazu, dass die Stadt als ein soziales und mit Sinn aufgeladenes Feld erlebt wird. Die spezifischen Verdichtungsformen werden durch die Institutionen der Bars und der Bruderschaften, deren Institutionalisierung auf dem territorial gebundenen Zunftsysteem beruht, auch in jene Stadtviertel getragen, die im 20. Jahrhundert im Rahmen der peripheren Expansion Sevillas entstanden waren.

Bedingt durch die sozialräumlichen Nutzungsweisen, die häufigen persönlichen Kontakte im öffentlichen Raum und eine geringe interurbane Mobilität zeichnet sich die Stadt durch eine dichte lokale Symbolik aus, die für einen Großteil der Bevölkerung einen wesentlichen Bestandteil des lebensweltlichen Bezugsrahmens bildet. Die symbolische Ausdruckskraft der lokalen Bezüge, ihre identitäre Wirkkraft und ihre kohäsiven Funktionen werden in erster Linie am Beispiel des Wissens- und Symbolkomplexes der Bruderschaften und der *Semana Santa* dargestellt. Die hohe emotionale Ortsbezogenheit, die durch den symbolischen Reichtum der Stadt sowie die biographische Stabilität räumlicher und familialer Bindungen begünstigt wird, tritt angesichts spätmoderner Überschneidungen verstärkt hervor. In diesem Kontext wird Sevilla im Gegensatz zu den „Nichtorten“ Nordspaniens, Europas oder Nordamerikas als eine „humane“ und „warme“ Stadt begriffen.

Eine dritte Linie der Interpretation bezieht sich auf soziale und mental-evaluative Ordnungen. Die *Feria de Abril* (ein sevillanisches Volksfest, das sich aus einer Landwirtschaftsmesse des 19. Jahrhunderts entwickelte) verweist dabei als eine Verdichtung

zentraler Repräsentationen der Stadt auf lokale Strukturen und Befindlichkeiten, die ihre Wurzeln in einer agrarischen Wirtschafts- und Sozialordnung haben. Die Funktionen eines agrarischen Handelszentrums und eines Wohnortes für die Familien des Großgrundbesitzes, welche Sevilla bis ins 20. Jahrhundert kennzeichneten, haben zu einer Ausprägung von spezifischen Distinktionsformen, Statussymbolen und Räumen der Repräsentation geführt, wie auch bestimmte Interpretationen der Stadt von den hegemonialen Diskursgemeinschaften etabliert wurden. Insbesondere die Institutionen des alten Adels und der Bruderschaften, die Überlieferungen der *Feria*, der Pilgerfahrt nach Rocío und der *Semana Santa* sowie das Fehlen alternativer Leitbilder tragen dazu bei, dass diese Ordnungen bis heute in der Stadt tradiert und popularisiert werden. Die konservative Tönung dieser Muster sowie der soziale und wirtschaftliche Eigenweg der Stadt generieren im Rahmen interstädtischer und internationaler wirtschaftlicher Kontexte nicht selten ein Gefühl der Unterlegenheit, das mit essentialistischen Konturierungen eines positiven Selbstbildes kompensiert wird.

Der letzte Teil der Arbeit widmet sich den sevillanischen „Mythen“ und ihren soziokulturellen Bedingungen der Entstehung und der Überlieferung. Nahezu alle gegenwärtigen lokalen Bilder und Narrative wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts modelliert, als sich mit der Entstehung einer agrarischen Bourgeoisie, die nach neuen kulturellen Leitbildern suchte, sowie durch den Kontakt mit den romantisch inspirierten Reisenden aus Mittel- und Nordeuropa ein spezifischer Kontext städtischer Selbstbeobachtung ergab. In diesem Zusammenhang wurden die romantischen Mythen der „volkstüm-

lichen“, „ländlichen“, „katholischen“ und „ursprünglichen“ Stadt entworfen, die sich im Rahmen diverser Kontexte beständig verdichteten. Dies gilt auch für die Zeit der franquistischen Diktatur, als die Bilder des „volkstümlichen“ und „katholischen“ Sevillas zum nationalen Mythos gesteigert wurden. Die Kulturalisierung der Stadt verstärkte sich weiterhin angesichts ihrer Transformation in eine Dienstleistungsgesellschaft, in welcher die wirtschaftliche Dominanz des Tourismus eine kaum zu überschätzende Rolle spielt, und durch die Ernennung Sevillas zur Hauptstadt der autonomen Region Andalusien, was zu einer Festigung der ideologischen Funktion der Stadt führte.

Betrachten wir Sevilla als einen kodierten Raum, in welchem historische Konstellationen ihre Wirkung entfalten, zeigen sich die andauernde Dominanz agrarischer Funktionen und die überwiegend regionale Ausrichtung Sevillas als Handelszentrum für sein Umland und als Wohnsitz des Großgrundbesitzes als besonders wirkungsreiche Faktoren. Aufgrund seiner Eigenschaften als identitär aufgeladener Generationenort und angesichts seiner überwiegend bewahrenden Arenafärbung werden hier die Reibungen zwischen „lokalen“ und „translokalen“ Strukturen, wie sie seit der Öffnung des Landes 1975 in ganz Spanien bemerkbar sind, auf eine weitaus spannungsreichere Weise spürbar als an anderen Orten, etwa in traditionell offeneren Hafenstädten oder im kulturellen Zentrum Madrid, das immer auch einen Brückenkopf nach Europa bildete. Zwar wurden seit dem Beitritt in die Europäische Union die gewaltigen sozioökonomischen Unterschiede innerhalb der sevillanischen und der andalusischen Bevölkerung wesentlich nivelliert; der wirtschaftliche Wandel und der Einfluss in-

ternationaler Bilderwelten bewirkten aber keinen Verlust lokaler Deutungsweisen. Vielmehr bilden spätmoderne Gleichzeitigkeiten einen besonders wirkungsvollen Kontext der gegenwärtigen Selbstkulturalisierung. Auch neue Formen des Wettbewerbs zwischen Städten fördern die Inszenierung lokaler Eigenarten als wirkmächtige Narrative, die immer auch den Raum der Stadt symbolisch aufladen und seine Nutzung bestimmen. Auch wenn derlei Inszenierungen nicht vereinfachend mit dem Leben, wie es sich in der Stadt vollzieht, in eins zu setzen sind, zeigt sich deutlich dass sie auch die lokalen Identifikationen der Bevölkerung bestimmen, wenngleich diese weitaus differenzierter und intimer verlaufen, als die simplifizierten Bilder glauben machen möchten. So zeigen sich die historisch sedimentierten Texturen Sevillas nach wie vor als formative Kräfte lokaler Strukturierungen und territorialer Identitäten, und sie werden auch in der Zukunft bestimmen, wie die Stadt und ihre Bevölkerung sich im Rahmen nationalstaatli-

cher, europäischer und globaler Herausforderungen verorten werden.

Literatur

M. Lee, Relocating Location: Cultural Geography, the Specificity of Place and the City Habitus, in: J. McGuigan (Hrsg.), *Cultural Methodologies* (London 1997) 126–141.

R. Lindner, Das Ethos der Region, *Zeitschrift für Volkskunde* 89, 1993, 169–190.

M. Löw, *Soziologie der Städte* (Frankfurt am Main 2008).

G. D. Suttles, The Cumulative Texture of Local Urban Culture, *American Journal of Sociology* 90,2, 1984, 283–304.

I. Taylor u. a., *A Tale of Two Cities: Global Change, Local Feeling and Everyday Life in the North of England. A Study in Manchester and Sheffield* (London 1996).

Andrea Spans: Das perserzeitliche Jerusalem zwischen Wunsch und Wirklichkeit. - „Raum“ im Medium „Text“

Einleitung

Die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich als Diskussionsbeitrag zur Frage nach der ordnungsstiftenden Funktion der Erinnerung. Sie stellen mit Jes 60,1–16 ein alttestamentliches Textbeispiel in den Mittelpunkt, das Jerusalem als Zentrum einer friedlichen Universalordnung in Szene setzt und demnach ein Ordnungsbild zeichnet, dem Zentralität als Ordnungsprinzip zugrunde liegt.

Zu Beginn des 5. Jh.s entstanden, enthalten Jes 60,1–16 eine Ordnung der Vergangenheit, die *in* ihrer Zeit eine Veranlassung kennt, gleichwohl von der Neuordnung wiederum zeitlich vorausliegender Inhalte lebt. In Aufnahme bekannter Vorstellungsgelände und früherer Traditionen richten die Literaten die für sie autoritativen Erinnerungen neu an ihrer Gegenwart aus und begründen auf diese Weise eine Zukunftshoffnung.

Es wird zu zeigen sein, dass dieses Zukunftsbild in krassem Gegensatz zu den archäologischen Evidenzen für das perserzeitliche Jerusalem steht; das Textbeispiel Jes 60,1–16 leistet also keine wirklichkeitsgetreue Abbildung der Welt hinter dem Text, sondern eröffnet gleichsam eine eigene, neue Welt, die dem Wunschenken der Verfasser entstammt. Demnach ist nachfolgend ebenso das Verhältnis zwischen Wunsch und Wirklichkeit zu formulieren.

Vor diesem Hintergrund macht sich die vorliegende Untersuchung die raumsoziologische Grundeinsicht zu eigen, dass der Raum eine kulturelle Größe *sui generis* darstellt, d.h. sich in und durch soziale Prozesse konstituiert.¹ Das hier operationalisierte Raummodell ist nicht mehr das klassische Behältermodell, das Raum und Rauminhalt dissoziiert; der Raum ist nicht mehr die Bühne der in ihm handelnden Menschen, sondern der Raum wird dadurch erst geschaffen, dass Menschen sich bewegen, handeln, symbolische Werte zuschreiben und durch Bebauung materielle Werte schaffen.² Insofern setzt die raumsoziologische Untersuchung beim empirisch Gegebenen ein. Dazu gehört die Beobachtung beispielsweise des Stadtbildes, der materiellen Strukturen (Häuser, Straßen, Freiflächen) und ihrer Lagen zueinander, aber auch und gerade die Beobachtung des Menschen bzw. einzelner Gruppen, die sich in einen sozialen Zusammenhang einfügen, indem sie sich z.B. innerhalb räumlich markierter Grenzen bewegen, oder aber soziale Strukturen dadurch aufbrechen, dass sie ebendiese Grenzen überschreiten und damit nicht selten mit gesellschaftlichen Konventionen brechen.

Dieser Frageperspektive wird im Folgenden dahingehend Rechnung getragen, dass mit den materiellen Hinterlassenschaften zunächst der empirisch erhebbare Befund zum Jerusalem des 5. Jh.s dargestellt wird. Jes 60,1–16 transportieren demgegenüber dadurch eine Raumidee, dass in Aufnahme bekannter Traditionen Bewegungsabläufe sowie Handlungsvollzüge in und um Jerusalem dem Leser vor Augen geführt und zu einem Stadtbild mit ganz eigener ideologischer Prä-

¹ vgl. Gehlen 1998, 377.

² vgl. Läßle 1991; Löw 2009.

gung zusammengeführt werden. Folglich sind nicht die sich empirisch-materialiter darstellende Gestalt Jerusalems und ihre sozialen Implikationen Gegenstand der Ausführungen; vielmehr steht mit Jes 60,1–16 ein literarisch verdichteter Ordnungsversuch im Fokus. Die Differenz zwischen empirisch zu beschreibender Raumgestalt und theologisch einzuholender Raumidee gibt – so die hier vertretene These – einen Diskurs um die Stellung Jerusalems in persischer Zeit zu erkennen: Nachdem mit der Zerstörung von Stadt und Tempel 586 v. Chr. das geschichtliche Chaos Überhand nahm, stellt sich im 5. Jh. die Frage nach Übernahme und/oder Neuentwurf bestehender Ordnungsmuster.

Stadtbild und Weltbild

Aus den archäologischen Evidenzen ist folgendes Stadtbild zu erschließen³: Obgleich sich einem Bewohner des perserzeitlichen Jerusalems die Stadt als bedeutendste Siedlung der Provinz Jehud (Juda) – als Zentrum gegenüber der Peripherie des landwirtschaftlich geprägten Hinterlandes – darstellt, ist von den wenigen materiellen Hinterlassenschaften auf ein von Bescheidenheit gekennzeichnetes Stadtbild zu schließen. Mit einem Zehntel der Siedlungsfläche (5–6 ha), einer Einwohnerzahl von vielleicht 1500⁴, einem kaum zu fortifikatorischen Zwecken errichteten „Stadtmäuerchen“⁵ und einem karg aus-

gestatteten Zweiten Tempel steht das perserzeitliche Jerusalem weit hinter Größe und Rang der Stadt im 8./7. Jh. zurück. So wenig diese Befunde zum Bild der Stadt einerseits über die sozialen Prozesse innerhalb und außerhalb des „Stadtmäuerchens“ Auskunft geben, so aussagekräftig ist dieser Mangel andererseits: Jerusalem ist offenkundig keine Stadt von Weltrang!

Ganz anders beurteilen demgegenüber die Literaten in Jes 60,1–16 die Bedeutung *ihrer* Stadt, wenn sie ein Raumkonzept entwerfen, das gleichsam Weltbildkompetenz beansprucht: Jerusalem ist nicht eine vergleichsweise unbedeutende Stadt, sondern der Nabel der Welt!

Dieses in universale Dimensionen ausgezogene Stadtbild hat zwei Eckpunkte, Jes 60,1–3 und Jes 60,13–14. Die Stadt Jerusalem bleibt im Aussagegang zwar zunächst eine Unbekannte, denn erst mit der Namensgebung in V 14, „Stadt Jhwhs“ und „Zion des Heiligen Israels“, wird ihre Identifikation nachgeholt.⁶ Nichtsdestoweniger setzt die Darstellung in V 1–3 Traditionen und Motive voraus, die Jerusalem als Gestalt indirekt erschließen lassen: Das Alte Testament kennt die personifizierende Redeweise von der Stadt, der aufgrund ihres grammatischen Geschlechts weibliche Rollen und Attribute beigelegt werden können. Vor diesem Hintergrund lassen erstens die femininen Imperativformen aufmerken, die eine Frau als Adressatin zu erkennen geben; zweitens hat genau diese Anredeform – also eine Mehrzahl femininer Imperative und die Eröffnung mit „steh auf“ – ihre Vorläufer im Jesajabuch, und zwar in Jes 51,17; 52,2, wo die Adressa-

³ Zur nachfolgenden Rekonstruktion vgl. Keel 2007, 953.

⁴ Dies ist eine vergleichsweise maximalistische Zahl, anders demgegenüber Finkelstein 2008, 514: „a few hundred people“.

⁵ Strittig ist in der Forschung, ob sich die durch die Mauer eingefasste Stadtsiedlung auf den Südosthügel beschränkte oder ob sie sich ebenso auf den Südwesthügel erstreckte, vgl. Ussishkin 2006, 147.

⁶ vgl. Polan 2001, 66: „delayed identification“.

tin explizit benannt wird: „Steh auf, Jerusalem!“ und „steh auf, setz dich hin, Jerusalem!“ Der geschulte Leser kann nicht anders, denn die neuerliche Aufforderung „steh auf!“ zu ihren Vorgängern im Buch in Beziehung zu setzen und auch hier die Gestalt Jerusalem als Adressatin zu erkennen.⁷

Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass die Gestalt ihren ganz eigenen Beitrag zu einem Raumkonzept leistet, das in V 1–3 begründet und nachfolgend, ab V 4, entfaltet wird.

Der zentrale Bezugspunkt im Raum ist gemäß Jes 60,1–3 die personifizierte Stadt, die als am Boden kauernde Frau vorgestellt wird und sich zu erheben aufgefordert ist.⁸ Folglich ist der hier entworfene Raum erstens durch den Gegensatz oben/unten und damit in der Vertikalen strukturiert, wobei die körperliche Erfahrung der Gestalt als Referenz herangezogen wird. Ferner verbindet sich auch mit der Rede vom Kommen deines Lichtes in V 1 eine räumliche Vorstellung, denn die parallele Wendung „und die Herrlichkeit Jhwhs ist über dir aufgegangen“ indiziert einen Bewegungsablauf in der Vertikalen – gleichermaßen also wie das Aufstehen der Gestalt. Schließlich ist dieser vertikalen Ausrichtung mit dem Motiv eines Völkerzuges „zu dir“ in V 3 eine horizontale Orientierung an die Seite gestellt. Durch Bewegung wird hier eine Distanz im Raum überwunden, die sich zuvor, in V 2, bereits als Kontrast zwischen dem Licht Zions einerseits und dem Dunkel der Völkerwelt andererseits vermittelte. So wie der Gegensatz oben/unten strukturiert auch die horizontale Differenzierung zwischen Nähe und Distanz den in Jes 60,1–3 entworfenen Raum. Auf diese Weise

werden die unterschiedlichen Bewegungsabläufe in ein Koordinatensystem eingepasst, dessen Nullpunkt mit der Stadt als Gestalt und ihrer körperlichen Erfahrung gegeben ist.

Dieses Koordinatensystem gewinnt an Tiefenschärfe, wenn seine Verstehensvoraussetzungen in den alttestamentlichen Traditionen näher untersucht werden. So ist erstens der motivliche Zusammenhang aus Licht und Völkerwelt keine Neuheit innerhalb des Jesajabuches, denn bereits in Jes 42,6; 49,6 bestimmen diese Motive die Funktion einer Gestalt.⁹ Dort ist es in der Situation des Exils der Gottesknecht, dem die Aufgabe zukommt, „Licht für die Völker“ zu sein. Er bezeugt das alleinige Gottsein Jhwhs vor aller Welt, und die Licht werdende Gestalt Jerusalem ist das Ziel einer Bewegung aus der Völkerwelt heraus. Im Jesajabuch wandelt sich somit die Hinwendung zu den Völkern *als* Licht im Exil zur Hinwendung der Völker *zum* Licht nach dem Exil.¹⁰

Zweitens wird die Vorstellung einer göttlichen Präsenz über der Stadt in bekannte Denkmuster eingekleidet, diese werden in Jes 60,1–3 jedoch zugleich modifiziert. Im Hintergrund stehen Theophaniedarstellungen, wie sie u.a. in die Tora Eingang gefunden haben.¹¹ Ohne zu sehr ins Detail gehen zu wollen, gewinnen die Eigentümlichkeiten der Konzeption in Jes 60,1–3 in diesen Denkbahnen folgendermaßen an Kontur: Bei aller Verwiesenheit auf die Theophanietradition bricht hinsichtlich des räumlichen Bezugssystems die erste Differenz auf. Keiner der Referenztexte verlegt wie Jes 60,1–3 göttliches

⁷ vgl. Lau 1994, 26.

⁸ vgl. Steck 1991 82, Anm. 4; Lau 1994, 25.

⁹ vgl. paradigmatisch Steck 1991.

¹⁰ vgl. Steck 1991, 91.

¹¹ Zu Dtn 33,2 vgl. Langer 1989, 42 f. Zu Lev 9,6.23; Num 14,10; 20,6 vgl. Langer 1989, 77–79.

Erscheinen auf die vertikale Raumachse, die in Jes 60,1–2 darstellungsbestimmend ist (vgl. „über dir“). Das zweite Unterscheidungsmoment ist die ästhetisierte Form göttlichen Erscheinens – keine Spur von Feuer, Blitz, Donner oder Beben in Jes 60,1–2! Vielmehr lässt das Bild des aufgehenden Lichtes an einen Sonnenaufgang denken, der den Tagesanbruch und damit den Beginn einer grundsätzlich heilvollen Zeit verheißt.¹² In Jes 60,1–3 wird dieser positive Erfahrungsbezug für die Völker an Zion konkret: In ihrem Licht erkennen sie das Licht Gottes, das auch für sie den Beginn der Heilszeit markiert. Die Gottesknecht- und die Theophanietradition werden damit neu zu der Vorstellung geordnet, dass Zion als Sehnsuchtsort für die ganze Welt Gestalt annimmt: Die Gestalt steht als Heilsmittlerin im Zentrum einer Universalordnung!

Drittens und letztens gründet diese Zentrumsideologie im Weltbild der so genannten Jerusalemer Kulttradition¹³: Dort berühren sich Himmel (vertikale Orientierung) und Erde (horizontale Orientierung) im Tempel auf dem Zion. Der Gottkönig Jhwh beherrscht von seinem himmlischen Thron, dessen Schemel im Tempel auf dem Zion steht, das Chaos und garantiert solchermaßen die Weltordnung. Das in Jes 60,1–3 entworfene Raumkonzept atmet den Geist dieses Ordnungsmusters, ohne jedoch dass von einem Tempel in Zion als Ort der Vermittlung die Rede wäre. In diese Funktion rückt vielmehr die personifizierte Stadt selbst ein, für die das Zentrum beansprucht wird, wohingegen Völker und Könige zunächst die dunkle Peripherie besetzen und sie anschließend verlassen.

¹² Weippert 1998, 13 mit Verweis auf Ps 19,6; 104,23.

¹³ vgl. Steck 1991, 89.

Diese Zentralitätskonzeption setzt die Gegenüberstellung von Zentrum und Peripherie als räumliche Ordnungsstrukturen einerseits voraus; andererseits wird diese Unterscheidung dadurch gewissermaßen nivelliert, dass sich die dunkle Völkerwelt zur Gottesstadt auf den Weg macht. Die Lichtfunktion begründet demnach eine Öffnung, die nun auch räumlich übersetzt wird: Das Heilsgelände im Zentrum öffnet sich den Völkern und Königen!

Das Kommen „zu dir“, zur Gottesstadt, bildet folglich den *cantus firmus* der V 4–9 und nimmt die horizontale Initialbewegung aus V 3 auf. Zugleich wird die in V 1–3 festgeschriebene Zentrumsideologie in die Vorstellung eines Kultbetriebes ohne Restriktionen und ohne Amtspriester überführt, wenn die Tiere nicht nur Jhwh loben, sondern selbstständig zum Opfer den Altar besteigen¹⁴. Rückt Zion also innerhalb der Universalordnung in Jes 60,1–3 in die Funktion des Tempels für Völker und Könige ein (vgl. auch V 9!), ist es nur konsequent, den Kultbetrieb offen zu gestalten.

Den Befund, dass sich die Stadt als offenes Heilsgelände, ja Heiligtum textweltlich konstituiert, bestätigen folgende vier Beobachtungen zu Jes 60,10–14:

- (1) Durch den Mauerbau (vgl. V 10) wird das Zentrum Jerusalem mit einer räumlichen Grenze versehen, die die Peripherie als außerhalb des Stadtinneren gelegenen Bereich ausgrenzt. Das Motiv eines Mauerbaus durch Fremde führt jedoch die durch die räumliche Grenze einer Mauer eingestiftete soziale Opposition zwi-

¹⁴ So Koole 2001, 233: „self-sacrifice“.

schen der Stadtbevölkerung innerhalb und den Fremden außerhalb der Mauer *ad absurdum*. Gleichermaßen wird die ab- und ausgrenzende Funktion der Mauer in V 11 dadurch aufgehoben, dass ihre Tore beständig und ohne Gefährdung für die Stadt offen stehen, um den Zustrom der Menschen und Reichtümer einzulassen¹⁵.

- (2) Ab Jes 60,10 bestimmt nicht mehr die Bewegung „zu dir“ das topographische Bild, sondern es steht der Eintritt in die sich herausgeschälte, offene Stadt im Fokus.¹⁶
- (3) Nach Abschluss der Bewegung zur Stadt und in die Stadt hinein wird diese in V 13 erstmals explizit als „Ort“ bestimmt. Die parallelen Bezeichnungen „Ort des Heiligtums“ und „Ort meiner Füße“ rufen abermals die Raumordnung der Jerusalemer Kulttradition auf: Während dieser Sprachgebrauch in anderen prophetischen Büchern mit der Rede vom Gottes thron im Tempel zusammenfällt, ist in Jes 60,13 nicht der Thron, sondern die Stadt insgesamt Realsymbol göttlicher Gegenwart;¹⁷ der „Ort meiner Füße“ ist nämlich nicht der Thron, sondern der (gesamte) „Ort meines Heiligtums“.
- (4) In diesem Sinne ist auch die abschließende Namensgebung zu verstehen: „Stadt Jhwhs“ und „Zion des Heiligen Israels“.

Dieses Weltbild mit Jerusalem im Zentrum schließt so, wie es in den Eingangsversen eröffnet wurde: mit einem Handlungsvollzug der personifizierten Stadt, der zugleich eine Bewertung des universalen Völkerzuges durchscheinen lässt: Die sich an der Völkermilch und an der Brust von Königen labende Gestalt soll in der Hinwendung von ebendiesen Völkern und Königen die Zuwendung ihres Gottes erkennen.¹⁸ Versammelt sich die Welt in der Gottesstadt, hat jene an der glücklichen Zeit teil, die somit auch für diese konkret wird!

Jerusalem als offenes, universales Heilsgelände. Fazit

Der sich im Medium des Textes ausspannende Raum ist kein völliger Neuentwurf, sondern knüpft an das aus der Jerusalemer Kulttradition bekannte Ordnungsbild an. Die Literaten suchen demnach Anschluss an eine „Ordnung der Vergangenheit“, die sie jedoch in einem Zukunftsbild der Stadt so neu konfigurieren, dass für die Gottesstadt *insgesamt* das Zentrum der Welt beansprucht wird, ja mehr noch: Als Zentrum wird sie sich unter Beteiligung der Völker, Außenstehender, Fremder erst herausbilden. Die Erinnerung an das altbekannte Weltbild hat für die Verfasser dieses Textes insofern eine ordnungsstiftende Funktion, als ebenjenes Zentrum restituiert wird – in Anerkennung des sich in der Situation des Exil Bahn brechenden Universalismus ist allerdings der Einschluss der Völkerwelt für die Verfasser nicht nur denkbar, sondern denknötwendig geworden. Der Wunsch, Jerusalem als offenes, universales Heilsgelände zu gestalten, lässt sich mit den

¹⁵ vgl. Blenkinsopp 2003, 215.

¹⁶ vgl. Koole 2001, 240.

¹⁷ vgl. Lau 1994, 55.

¹⁸ vgl. Berges 1998, 442.

materiellen Hinterlassenschaften zwar nicht zur Deckung bringen; er steht jedoch nicht fernab der Lebenswirklichkeit der Literaten, hat er doch in der hebräischen Bibel eine solide Traditionsbasis, die Stadt- und Weltbild verschmelzen lässt.

Literatur

- U. Berges, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt, HBS 16 (Freiburg 1998).
- J. Blenkinsopp, Isaiah 56–66. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 19B (New York 2003).
- I. Finkelstein, Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah, JSOT 32, 2008, 501–520.
- HRWG (1998) 377–398 s. v. Raum (R. Gehlen).
- O. Keel, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (2 Bde.), Orte und Landschaften der Bibel IV,1 (Göttingen 2007).
- J. L. Koole, Isaiah. Part III, Volume 3: Isaiah Chapters 56–66, HCOT (Leuven 2001).
- B. Langer, Gott als "Licht" in Israel und Mesopotamien. Eine Studie zu Jes 60,1–3.19f., ÖBS 7 (Klosterneuburg 1989).
- D. Läßle, Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept, in: H. Häußermann u.a. (Hrsg.), Stadt und Raum. Soziologische Analysen (Pfaffenweiler 1991) 157–207.
- W. Lau, Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches, BZAW 225 (Berlin/New York 1994).
- M. Löw, Raumsoziologie, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1506 (Frankfurt 2009).
- G. J. Polan, Zion, the Glory of the Holy One of Israel: A Literary Analysis of Isaiah 60, in: L. Boadt – M. Smith (Hrsg.), Imagery and Imagination in Biblical Literature, CBQ.MS 32 (Washington D.C. 2001) 50–71.
- O. H. Steck, Lumen Gentium. Exegetische Bemerkungen zum Grundsinn von Jesaja 60,1–3, in: O. H. Steck, Studien zu Tritojesaja, BZAW 203 (Berlin 1991) 80–96.
- D. Ussishkin, The Borders and De Facto Size of Jerusalem in the Persian Period, in: O. Lipschitz – M. Oeming (Hrsg.), Judah and the Judeans in the Persian Period (Winona Lake 2006) 147–166.
- H. Weippert, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: H.-P. Mathys (Hrsg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BThS 33 (Neukirchen-Vluyn 1998) 9–34.

Stefan Riedel: Wissen und Wissenskonzeption als ordnende Prinzipien

Die unter den Begriffen *Wissen* und *Wissenskonzeption* subsummierten methodischen Konzepte und Herangehensweisen beeinflussen, ob bewusst oder unbewusst, sämtliche Vorstellungen der Dichotomie von Ordnung und Chaos. Allein die Beschäftigung mit einem spezifischen Thema versucht die gewählte Problematik und das verfügbare Material nicht nur zu erfassen, sondern das vermeintliche Chaos der Daten in eine als sinnvoll und nachvollziehbar erachtete Ordnung zu bringen. Den Wissensbeständen unterschiedlicher Gesellschaften in verschiedenen zeitlichen und räumlichen Kontexten kommt dabei besondere Bedeutung zu, wurde und wird doch gerade Wissen und dessen Konzeption dazu genutzt Ordnung und somit auch Chaos zu beschreiben und definieren. Wissen strukturiert die Um- und Erfahrungswelt von Individuen und Gruppen, grenzt diese nach außen und auch innen ab und postuliert so als gut bzw. schlecht empfundene Zustände, die wiederum mit Ordnung und Chaos identifiziert werden können. Somit erscheint Wissen als eine Kategorie, die zum einen notwendig zur Definition von Forschungsgegenständen aber auch der eigenen Erfahrungswelt ist, die andererseits durch diese oft dogmatisch wirkenden Definitionen aber auch Gefahren birgt. So stellt sich häufig die Frage, wessen Wissen bzw. Wissenskonzeptionen bestimmten *Ordnungen* zugrunde liegen und ob diesen andere Wissensbestände gegenüberstehen können, die abweichende Bilder zeichnen.

Im Mittelmeerraum lassen sich dabei durch die Zeiten hinweg Phänomene beobachten, in denen Wissen und Wissenskonzeptionen als ordnende Prinzipien eingesetzt werden und wurden. Dabei manifestiert sich das Wissen auf unterschiedliche Art und Weise in Wort und Bild. Aus unterschiedlichen Quellen lässt sich daher häufig direkt oder indirekt ein gewisser Drang oder Wunsch ablesen, eine Gesellschaft, einige ihrer Segmente oder gar die gesamte bekannte Welt zu erfassen, zu strukturieren und zu ordnen. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, inwieweit der Mittelmeerraum bzw. dessen Wahrnehmung derartige strukturelle Prozesse begünstigt oder beeinflusst.

In den Beiträgen dieses Panels werden derartige Prozesse sowie die Rolle und Bedeutung von Wissen und Wissenskonzeptionen für die Schaffung und Wahrnehmung von Ordnungen unter verschiedenen Aspekten und in unterschiedlichen historischen Epochen betrachtet. So beleuchtet Julia Linke die altorientalische Vorstellung von Ordnung und Chaos im Hinblick auf die zentrale Rolle des Herrschers innerhalb dieses Konzeptes und untersucht, wie sich dies im philologischen sowie archäologischen Befund niederschlägt bzw. fassen lässt. Matthias Hoernes geht in seinem Beitrag anhand einer Analyse von Strabons *Geographika* der Frage nach, inwieweit die Barbaren in römischer Zeit in die von dem antiken Geographen entworfene gesellschaftlich-zivilisatorische Ordnung einfügen bzw. einfügen lassen. Abschließend ordnet Arne Franke die gotische Architektur Zyperns in den Kontext ihrer Entstehungszeit sowie in die Zeit ihrer Rezeption ein und betrachtet diese hinsichtlich eines postulierten ordnungsstiftenden Sinnes im Hinblick auf

ihre architekturgeschichtliche, aber auch politische Bedeutung.

Arne Franke: Ordnung durch Architektur: Entstehung und Rezeption gotischer Bauten auf Zypern

Einleitung

Nach der Eroberung Zyperns im Jahr 1191 und der Verstetigung der Kreuzfahrerherrschaft wurde die neue Ordnung nicht allein politisch und militärisch etabliert, sondern auch kulturell¹. Zu den Zeugnissen dieser Entwicklung gehört heute vor allem die gotische Architektur. Im Folgenden soll Augenmerk auf drei Zeitabschnitte gelegt werden. Erstens werden die Entstehungsumstände gotischer Architektur in der Kreuzfahrerherrschaft vor allem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts beleuchtet; zweitens die Rezeption dieser Gebäude im ausgehenden 19. Jahrhundert, als Zypern wieder verstärkt von europäischen Forschern besucht wurde; und drittens ist eine heutige Perspektive auf beide Phänomene notwendig, die sie einordnet und zusammenführt.

Mit Blick auf die Schwerpunkte des Workshops und des Panels besteht eine doppelte Relevanz dieser Fragestellung: Es zeigt sich, wie durch Architektur beim Bau im Mittelalter und durch die Rezeption in der Neuzeit Ordnung symbolisiert wurde. Zudem wird deutlich, wie und aus welchen Quellen Wissen über Architektur weitergegeben und später interpretiert wurde.

Befund

Wir wissen von mehreren hundert zumeist religiösen oder militärischen Gebäuden, die wegen des Baustils und durch Technik Objekte eines mittelalterlichen Kulturtransfers waren. Zu den bekanntesten Beispielen gehören etwa die Nikolauskathedrale in Famagusta, die Sophienkathedrale in Nikosia und das Kloster Bellapais. Alle Gebäude setzen einen klaren Kontrapunkt zu einerseits der traditionellen lokalen und andererseits zur islamischen Architektur.

Dieser Stiltransfer nach Zypern fand nicht voraussetzungslos statt. Er war eine direkte Folge von Wünschen der politischen und geistlichen Eliten der Franken. Bei der Suche nach der Motivation dieser Gruppen wird bereits die Interpretationsebene beschritten. Warum wurde nicht auf lokale Architektur zurückgegriffen? Schließlich war die Mehrheit der Bevölkerung und damit potentieller Bauleute lokaler Herkunft. Schriftliche Quellen, die sich mit Baustilentscheidungen auseinandersetzen und diese Frage beantworten könnte, existieren nicht.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert dominierte daher folgende Interpretation: Während der Kreuzfahrerherrschaft auf Zypern sei Kunst des lateinischen Westens gleichsam importiert worden². Damit wandten die Forscher auf der späteren Kronkolonie Zypern auch für die mittelalterliche Architektur koloniale Erklärungsmuster an: Die Bauten des 13. und 14. Jahrhunderts seien Übertragungen europäischer Architektur und damit stilistische Kopien vor allem aus dem heutigen Frankreich oder dem Rheinland, die durch europäische Bauherren und Architekten immun gegenüber Einflüssen lokaler Bauten errichtet

¹ zur historischen Einordnung: Edbury 1991 sowie Coureas 1997.

² vor allem: Enlart 1899

wurden. Diese stilgeschichtliche Analyse ist bis heute weitgehend unverändert Forschungsstand geblieben³. Die Interpretation entstand aber – so meine These – interessen geleitet: Die Vereinnahmung der fränkischen Kunstgeschichte verlief parallel zur politischen Aneignung des Territoriums der Insel Zypern im 19. Jahrhundert. Nach jahrhundertelanger Herrschaft des osmanischen Reiches über Zypern war dieser Ansatz auch mit historischer Legitimation der Veränderungen auf Zypern verbunden.

Neuinterpretation

Durch eine Neubewertung der Befunde kommt man zu anderen Schlussfolgerungen betreffs der stilistischen Ursprünge und der politischen Ikonografie. Um dies zu erreichen, sind die Mittel der vergleichenden Stilanalyse mit denen der Quellenkunde zu kombinieren, um sowohl tatsächliche Ursprünge der Architektur als auch die Motivation von Bauherren zu identifizieren. Kernergebnisse der zyprischen Gotikforschung stellen sich in der Folge als Mythen heraus. Als Beispiel soll hier die Nikolauskathedrale in Famagusta herausgegriffen werden⁴. Diese im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts errichtete Kirche gilt in der Forschung bis heute als provinzielle Kopie der Kathedrale im französischen Reims, die als Krönungskathedrale der französischen Könige diente. Die über Zypern regierenden Lusignans – ein Haus mit Wurzeln in Frankreich – habe Anleihen beim französischen *style rayonnant* und der Architekturikonografie genommen, um ihre Krönungskathedrale als Könige von Jerusalem

entsprechend zu gestalten. Diese Ergebnisse können meiner Meinung nach nicht verifiziert werden. Bei kritischer Lektüre der Quellen stellt sich heraus, dass das Königshaus als Auftraggeber mit der Kathedrale in Famagusta nicht in Verbindung stand. Neben Bischof und Kapitel der Kathedrale war es vor allem die Bevölkerung der Stadt, für die gebaut wurde. Der Grund lag allein im zu kleinen und engen Vorgängerbau. Schließlich kamen mit dem Fall von Akkon im Jahr 1291 viele Flüchtlinge in die Stadt, wo sie ökonomisch für einen Aufschwung sorgten. Eine stilkundliche Analyse stützt die Ablehnung des Forschungsstandes. Die Kathedrale gehört zwar gewissermaßen zur Sprachfamilie des *style rayonnant*, spricht aber mitnichten einen Reimser oder ikonografisch königlichen Dialekt. Das typische Register für eine Krönungskathedrale mit Chorumgang und Radikalapellen sowie Querschiff wird nicht gezogen. Auch die Zweiturfassade, die den Forschern als speziell Reimserisch gilt, hat als Vorläufer lediglich den Fassadentypus, nicht einen speziellen Bau. Tatsächlich wäre die Nikolauskirche als Krönungskathedrale in Europa nicht vorstellbar. Ihre Form ist Ausschlusskriterium und nicht Argument für einen Transfer dieses Bautypus nach Zypern. Der tatsächliche Befund wurde somit vor mehr als einem Jahrhundert überformt durch eine akademische Projektion: Eine Krönungskathedrale des Königreiches Jerusalem im Kreuzfahrerstaat Zypern müsse ein Implantat europäischer Architektur aus dem kulturellen Milieu des Kreuzfahrers Ludwig IX. sein.

³ etwa: de Vaivre – Plagnieux 2006.

⁴ Darstellung folgt: Franke 2012

Revision

Der Grundriss der Nikolauskathedrale hat seinen Ursprung in den frühen Kathedralkirchen des Heiligen Landes. Dort wurde eine Vielzahl von Bauten mit drei Schiffen und Polygonalschlüssen errichtet. Möglicherweise wurde auch die Grundrissform des örtlichen Vorgängerbaus wieder aufgenommen. Der Innenraum ist dem entgegengesetzt karg und stark durch die Mendikatenarchitektur geprägt. Damit kontrastiert er mit dem prachtvollen Außenbau, der mit äußerst progressiven Elementen versehen wurde. Unter ihnen sticht insbesondere das Maßwerk heraus, dessen Formen möglicherweise durch Bauzeichnungen den Weg nach Zypern fanden und nicht durch reisende Architekten verantwortet worden sein müssen. Bei vielen Einzelformen des Maßwerkes können Bezüge etwa zum vor 1300 entstandenen Riss F der Kölner Dombauhütte gezogen werden. Zusammengefasst weist die Nikolauskathedrale genauso wenig auf eine Einzelquelle hin wie sie die Funktion einer Krönungskathedrale hatte. Stattdessen waren die stilistischen Ursprünge vielschichtig und setzten sich additiv zusammen. Der Neubau selbst wurde in erster Linie wegen der zahlreich gewordenen Stadtgesellschaft notwendig.

Was für die Nikolauskathedrale gilt, ist auf die zyprische Gotik übertragbar. Im Laufe der Kreuzfahrerherrschaft kam es zu einer Amalgamierung von Motiven zentraleuropäischen Ursprungs mit den erwachsenden fränkischen Architekturtraditionen. Die Stilformen können nicht mit einem statischen Denken und Abhängigkeitsverhältnissen von Zentrum und Peripherie erklärt werden. Es gab vielmehr eine prozesshafte, hybride Wechselwirkung zwischen Zypern und anderen Regi-

onen. Wenn man sich darüber hinaus nicht auf herausragende Baufunktionen beschränkt, sondern zyprische Architektur in ihrer Breite betrachtet, werden noch mehr Differenzierungen offenbar. Während in der Handelsstadt Famagusta die Kathedrale und verwandte Bauten entstanden, werden orthodoxe Kirchen auf Zypern selbstverständlich wie altbekannt errichtet. Diese hybride Kultur verstärkt sich zur Mitte des 14. Jahrhunderts weiter: Ein halbes Jahrhundert nach dem Bau der Nikolauskathedrale werden sogar bei der Errichtung der orthodoxen Kathedrale von Famagusta architektonische Elemente des lateinischen Westens rezipiert. Das Ordnende von Architektur – respektive das Ansinnen, Herrscher und Beherrschte auch architektonisch zu trennen – löst sich somit auf.

Ordnung und Chaos

Bezogen auf das Leitthema der Konferenz bedeutet dies: Es gab in der Kreuzfahrerherrschaft Zypern den Willen, Ordnung durch Architektur zu symbolisieren. Die herrschaftliche Aneignung von Raum hatte sowohl Einfluss auf den Bau als auch auf die spätere Interpretation gotischer Architektur. Sie dient als Machtzeichen, ordnendes Element und als Legitimation von Herrschaft. Die Thesen der frühen Forschung gingen aber zu weit: Es gab nicht die Alternative zwischen ‚Chaos‘ durch eine lokale Bauweise und der Verkörperung neuer ‚Ordnung‘ durch europäische Architektur. Es kann der Schluss gezogen werden, dass künstlerisch kein absolutes Abhängigkeitsverhältnis in Richtung des lateinischen Westens bestand. Vielmehr hatte sich spätestens zu Beginn des 14. Jahrhunderts

eine selbstbewusste Kreuzfahrergesellschaft etabliert, die sich nicht kolonial an das französische Königtum, das Reich, oberitalienische Handelsstädte oder das Papsttum gebunden fühlte. Sie hatte bereits ihre eigenen Traditionen. Die eigene Identität und die Integration von unterschiedlichen Gruppen in die Kreuzfahrerherrschaften – und damit soziale, ökonomische und kulturelle Vielfalt – spiegelt sich auch in der Architektur wider.

Literatur

N. Coureas, *The Latin Church in Cyprus. 1195–1312* (Aldershot 1997).

P. W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades. 1191–1374* (Cambridge 1991).

C. Enlart, *L'art gothique et la renaissance en Chypre 1–2* (Paris 1899).

A. Franke, *St Nicholas in Famagusta: A new Approach to the Dating, Chronology and Sources of Architectural Language*, in: N. Coureas – P. Edbury – M. Walsh (Hrsg.), *Medieval and Renaissance Famagusta* (Aldershot 2012) 75–91.

J.-B. de Vaivre – P. Plagnieux (Hrsg.), *L'art gothique en Chypre* (Paris 2006).

Matthias Hoernes: Keine Barbaren mehr, fast schon Römer. Kulturelle Formierungsprozesse und zivilisatorische Ordnung in Strabons *Geographika*

‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ sind Denkkategorien, die einer Deutungshoheit bedürfen. Infolgedessen ist ihre Bestimmung und bedeutungsvolle Aufladung stark an den Kontext jener Akteure und Kollektive gebunden, in deren Weltbild sie als mehr oder weniger stark ausgeprägte Argumentationsfiguren und diskursive Parameter fungieren, die Realitäten strukturieren und anhand derer ‚Weltordnungen‘ als solche erst ausverhandelt und positiv wie negativ bestimmt werden können. In diesem Sinn implizieren ‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ normative Macht und legitimieren umgekehrt Machtstellungen, wo Ordnung im Sinn der je spezifischen Weltanschauung geschaffen und Chaos vertrieben wird. Damit stellen sie für die Geschichte des europäischen Kolonialismus keine bloßen Analysekat­egorien der modernen Forschung, sondern wesentliche Argumentationsmuster der Eliten des späten 18. und 19. Jahrhunderts dar. Sie verdichten sich in der ‚mission civilisatrice‘ oder ‚civilizing mission‘, wie sie etwa das British Empire oder die Dritte Französische Republik basierend auf einem europäischen Überlegenheitsanspruch gegenüber den ‚noch nicht Zivilisierten‘ und einem festen Glauben an historischen Fortschritt propagierten. Zivilisierungsmissionen – in voller Ausformung jene des viktorianischen Großbritanniens – konstruieren eine „Stufenleiter kultureller Wertigkeiten“, ein graduell abgestuftes Zivilisationsspektrum, innerhalb dessen ‚Völker‘, Nationen und Kollektive in un-

terschiedlichem Ausmaß an einem globalhistorisch gedachten Fortschritt Anteil haben. Aus seiner Position als ‚Höherstehendem‘ leitet der Zivilisator die moralische oder historische Pflicht ab, diese Kollektive, jedenfalls aber deren Eliten, an eine höhere Stufe zivilisatorischer Ordnung heranzuführen und auf diese zu ‚erheben‘.

Im Kontext ihrer Zeit und durchaus mit explizitem Bezug auf den hier umrissenen geistesgeschichtlichen Hintergrund meinte die Altertumswissenschaft des fortgeschrittenen 19. Jahrhunderts mit dem Konzept der Romanisierung ein zwar nicht deckungsgleiches, allerdings doch dem kulturmissionarischen Eifer Europas verwandtes Phänomen in der römischen Antike gefunden zu haben. Anhand dieses Modells wollten Theodor Mommsen, Francis Haverfield und ihre Zeitgenossen die Durchdringung der Provinzen mit römischen Gebrauchsgütern und Keramik, Architektur und Städtebau, der lateinischen Sprache, Mustern soziopolitischer Organisation sowie Gesetzen, Normen und Werten neu erklären. Die römische Kultur erschien dabei als monolithische Einheit, deren Träger sie von Rom und Italien ausgehend in das Reich zu den passiv rezipierenden provinziellen Populationen trugen und diese dadurch zivilisierten. Die moderne Altertumswissenschaft hat – insbesondere im Zuge der *postcolonial studies* – die Brauchbarkeit dieser Analyse­kategorien und der zugrunde liegenden Modelle ab den 1960er Jahren kritisch hinterfragt. Deutlich hat sie gesehen, wie stark es von der jeweiligen Gegenwart und zeitgenössischen Geisteswelt überformt ist und an das zivilisatorischen Überlegenheitsgefühl der europäischen Kolonialmächte des 19. Jahrhunderts anknüpft, mit dem diese Kultur, Bildung, Ordnung und

materielle Errungenschaften in die koloniale Welt zu tragen meinten und dies als ihre welthistorische Aufgabe proklamierten. Hatten Mommsen und Haverfield den Zivilisierungsbegriff noch gebraucht, um auf einer analytisch-ethischen Ebene die Verwirklichung einer historischen Aufgabe und einen als realhistorisch verstandenen Prozess zu bezeichnen, verwendet die moderne Altertumswissenschaft diesen in der Folge zur emischen Charakterisierung eines römischen Selbstverständnisses.

Obwohl das Romanisierungsmodell des 19. Jahrhunderts, in dem die Vorstellung des ‚zivilisierenden Römers‘ wissenschaftshistorisch situiert ist, längst dekonstruiert und diskreditiert ist, hat sich die Auffassung, kulturmissionarische Unterfütterungen hätten der Rechtfertigung der römischen Herrschaft im Speziellen, aber auch jener imperialer Herrschaftsgebilde im Allgemeinen gedient, zu einem selten reflektierten Gemeinplatz verfestigt. Eine fruchtbare Forschungsdiskussion über die Frage, ob sich aus den wenigen einschlägigen Zeugnissen tatsächlich ein fast zeitloses Prinzip römischer Herrschaft destillieren lässt, hat sich jedoch ausschließlich in der britischen Altertumswissenschaft entfacht. So kontrovers diese Debatte auch geführt wird, so eint sie doch ein ausgeprägtes methodisches Bewusstsein und das Bemühen, sich von älteren Romanisierungsvorstellungen sowie insbesondere von imperialistischen Überlagerungen der Neuzeit zu lösen. Das hier vorgestellte Vorhaben nimmt es sich zum Ziel, diese abseits der britischen Forschung wenig beachtete Debatte samt ihrer methodisch-theoretischen Problematik neu aufzurollen. Ausgehend von strukturellen Merkmalen neuzeitlicher Zivilisierungsmissionen möchte ich die zur Verfügung stehen-

den Quellen daraufhin analysieren, inwieweit ausgewählte lateinische und griechische Autoren der Kaiserzeit bis Spätantike Konzepte von Zivilisation und Zivilisierung entwickeln und diese als Triebfeder, aber auch als Legitimation für den Aufstieg des *imperium Romanum* zu einem Weltreich verstehen. Breiter gefasst gilt es zu beleuchten, wie vornehmlich literarische Quellen kulturelle Transformationsprozesse in den provinzialisierten Gebieten unter römischer Herrschaft wahrnehmen und diese im Spannungsfeld von topischer Beschreibung und faktischem Anspruch bewerten.

In seltener Deutlichkeit und mehrfacher Hinsicht finden sich die – hier primär kulturell verstandenen – Deutungsmuster ‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ im kulturgeographischen Werk Strabons. Anhand von Fallbeispielen aus dem westlichen Mittelmeerraum lotet der griechische Geograph und Historiker augusteischer Zeit wiederholt aus, welche kulturellen Transformationsprozesse sich in den neu eroberten Regionen unter römischer Herrschaft vollzogen haben und – auf einer Metaebene – was zivilisatorische Ordnung als solche ausmacht. So versteht Strabon etwa das Gallien seiner Zeit primär aus römischen Einflüssen heraus, denen es die Entfaltung seines Potenzials in Gestalt geordneter Gemeinwesen, moralischer Standards und wirtschaftlicher Blüte verdanke. Die römische Herrschaft habe in Gallien barbarischen Sitten ein Ende gesetzt, die den Normen „bei uns“ zuwiderlaufen, darunter der Gepflogenheit, Gegnern im Kampf den Kopf abzuschneiden und diesen an den Türpfosten des eigenen Hauses zu nageln, die Schädel bekannter Persönlichkeiten einzubalsamieren oder Menschenopfer

darzubringen¹. Infolgedessen hätten die kriegerischen Gallier ihre Waffen niedergelegt, lokale Konflikte zwischen einzelnen Stämmen beendet und sich fortan der Landwirtschaft gewidmet².

Aber auch manche der Bevölkerungsgruppen auf der Iberischen Halbinsel, allen voran die Turdetaner am Baetis, seien „ganz zu dem Lebensstil der Römer übergegangen und bewahren nicht einmal mehr eine Erinnerung an die eigene Sprache: Ferner sind die meisten Latiner geworden und haben römische Siedler bekommen, sodass nur noch wenig daran fehlt, dass sie sämtlich Römer sind; auch die neuerdings zusammengesiedelten Städte, Pax Augusta bei den Keltikern, Augusta Emerita bei den Turdulern und Caesaraugusta im Gebiet der Keltiberer und einige andere Siedlungen, illustrieren den Umschwung besagter Gemeinwesen; so werden denn auch alle Iberer, die zu dieser Kategorie gehören, *togati* genannt (darunter sind auch die Keltiberer, die ehemals als die wildesten von allen galten)“³. Eine ‚Romanisierung‘ wie im Fall der Turdetaner schreibt Strabon den gallischen Cavaren zu, denn „der Name ‚Cavaren‘ ist der herrschende, und man nennt jetzt allmählich alle dortigen Barbaren so, die auch gar keine Barbaren mehr sind, sondern zum größten Teil den Stil der Römer sowohl in der Sprache als auch in der Lebensweise, manche auch in der Ordnung der Gemeinwesen übernommen haben“⁴. Dagegen kennzeichnen das vorrömische Gallien interne und externe Konflikte, ein ausgeprägtes Kriegerum sowie Jagd und Viehhaltung als Subsistenzform, eine mangelnde

Ausformung soziopolitischer Organisation, zerstreutes Siedeln sowie Isolation und fehlender Kontakt sowohl innerhalb eines ‚Volkes‘ als auch zu anderen ‚Völkern‘.

Diese vorrömische und ‚präzivilisatorische‘ Zeit kontrastiert Strabon – einem kaum variierten narrativen Muster folgend – mit dem Wandel in der Folge der römischen Eroberung. Wo die naturräumlichen Gegebenheiten die Errungenschaften der Zivilisation bisher verhindert hatten, verhalten nach Strabons Geschichtsnarrativ die Römer einem stabilen Frieden, friedlichem Ackerbau, der vernünftigen Nutzung natürlicher Ressourcen und wirtschaftlicher Prosperität zum Durchbruch und etablierten ausdifferenzierte soziopolitische Gemeinwesen sowie urbane, in das vernetzte Reichsganze eingebundene Zentren. Ein solcher Gegensatz zwischen zivilisierten und unzivilisierten dient Strabon neben dem traditionellen Barbarendiskurs und der ethnischen Zuweisung auf der Grundlage sprachlicher Zugehörigkeit als ein drittes Raster zur ordnenden Beschreibung der bewohnten Welt. Dieser Kontrast manifestiert sich in distinkten Merkmalen zivilisierter bzw. unzivilisierter Lebensform. Anhand derer entwirft Strabon für den westlichen Mittelmeerraum eine kulturelle Matrix zwischen den Polen von Unordnung und Stabilität, Barbarei und Zivilisation. In das Extreme gewandt grenzen sich so die bewohnte Welt, deren Ränder mit jenen des *imperium Romanum* zusammenfallen, und die unbewohnten oder von Nomadismus und Piraterie beherrschten Gebiete jenseits ihrer Grenzen voneinander ab. Der Gradient zwischen zivilisatorischer Ordnung und chaotischer Wildheit bestimmt zugleich die narrative Raumorganisation und die Disposition des Stoffes in den *Geographika*. In seiner wegweisenden

¹ Strab. 4,4,5 p. 197f. C.

² Strab. 4,1,2 p. 178 C; 4,3,2 p. 192 C.

³ Strab. 3,2,15 p. 151 C; Übersetzung nach Stefan Radt.

⁴ Strab. 4,1,12 p. 186 C.

Studie hat bereits Patrick Thollard eingehend gezeigt, dass Strabon die Behandlung eines Großraums bei jenen Regionen aufnimmt, die ihm wie etwa die urbanen Zentren an den Küsten als zivilisiert erscheinen, und zu Gegenden geringeren Zivilisationsgrades fortschreitet, mithin den geographischen Raum abhängig von der Kulturgeographie und bedingt durch sein Zivilisationsverständnis beschreibt.

Ausgehend von jenen Fallbeispielen, in denen wie unter einem Vergrößerungsglas der kulturelle Wandel in der Westhälfte des römisch dominierten Mittelmeerraums exemplifiziert wird, lässt sich Strabons Einschätzung des zivilisatorischen Einflusses der römischen Herrschaft herausarbeiten und in den Rahmen seines Zivilisationskonzepts stellen. Dabei lassen sich in den *Geographika* unterschiedliche Schichten des Zivilisationsverständnisses trennen, die teils kulturell, teils ethnisch fundiert sind und letztlich nicht miteinander harmonisiert werden können. In diesem Spannungsfeld nicht kohärenter Zivilisationsauffassungen konzeptualisiert Strabon Phänomene von ‚barbarischem‘ Chaos und ‚zivilisatorischer‘ Ordnung als Pole eines kulturellen Kontinuums, an dem der westliche Mittelmeerraum – diachron und synchron – in unterschiedlichem Maß Anteil hat. Die unterschiedlichen Ebenen des Zivilisationsverständnisses Strabons sind damit allenfalls angedeutet. Exemplarisch zeigen sie jedoch auf, wie das Gegensatzpaar ‚Ordnung‘ und ‚Chaos‘ als analytisches Instrument gewinnbringend angewendet, aber auch historischen und kulturwissenschaftlichen Fallanalysen unterzogen werden kann, um Diskurse zu beleuchten, die Realität und Geschichtsnarrative erzeugen und strukturieren.

Literatur

E. Almagor, Who is a Barbarian? The Barbarians in the Ethnological and Cultural Taxonomies of Strabo, in: D. Dueck – H. Lindsay – S. Pothecary (Hrsg.), *Strabo's Cultural Geography. The Making of a Kolossourgia* (Cambridge 2005) 42–55.

D. Dueck, *Strabo of Amasia. A Greek Man of Letters in Augustan Rome* (London 2000).

M. Gehler - R. Rollinger (Hrsg.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte. Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche* (Wiesbaden 2013; im Druck)

R. Hingley, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire* (London 2005).

D. J. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity. Experiencing the Roman Empire* (Princeton 2011).

J. Osterhammel, „The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne, in: B. Barth – J. Osterhammel (Hrsg.), *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, *Historische Kulturwissenschaft* 6 (Konstanz 2005) 363–425.

P. Thollard, *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la Géographie*, *Centre de Recherches d'Histoire Ancienne* 77 = *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 365 (Paris 1987).

E. C. L. van der Vliet, *The Romans and Us. Strabo's Geography and the Construction of Ethnicity*, *Mnemosyne* 56, 2003, 257–272.

E. C. L. van der Vliet, L'ethnographie de Strabon: idéologie ou tradition?, in: F. Prontera (Hrsg.), Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera 1 (Perugia 1984) 27–86.

G. Woolf, Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul (Cambridge 1998).

Julia Linke: Der König als Hüter der Ordnung und Bezwingler des Chaos - Mythologische Hintergründe des altorientalischen Konzeptes von Königtum und deren Auswirkungen im archäologischen und philologischen Befund

In folgendem Beitrag geht es um die mythologischen Aspekte des Ideenspektrums „Ordnung und Chaos“, welche Rolle es für die Königsideologie des Alten Orients spielt und wie dieses spezielle Konzept von Königtum im archäologischen und philologischen Befund des neuassyrischen Reiches in der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. wiederzufinden ist. Dabei entfernen wir uns lokal zunächst vom Mittelmeer bzw. vom mesopotamischen Standpunkt aus dem „Oberen Meer“ (*tamtu elitu*).

Konkret zu fassen ist der Gegensatz zwischen Ordnung und Chaos v.a. im mesopotamischen Weltbild. Um dieses zu erläutern beziehe ich mich auf die Mythen des Alten Orient. Obwohl zu verschiedenen Zeitpunkten verschriftlicht, handelt es sich bei den für diesen Beitrag herangezogenen Mythen um lange tradierte – wir sprechen z.T. von über tausend Jahren. Dabei beschränke ich mich in diesem Rahmen auf diejenigen Inhalte der Mythen, die im Zusammenhang zu den Begriffen „Ordnung“ und „Chaos“ sowie zu der Konzeption von Königtum stehen

Die Schöpfung

Zunächst möchte ich aber ganz von vorne beginnen, mit der Schöpfung. Nach dem so genannten „großen mesopotamischen Schöpfungsmythos“¹ *enūma eliš* existierte vor der Schöpfung der Welt nur der männliche Apsu, die große Wassermasse, und die weibliche Gottheit Tiamat, das Meer. Durch das Vermischen ihrer Wasser entstanden weitere Gottheiten, die selbst wiederum Götter zeugten. Der Lärm dieser jungen Götter störte nun aber Apsu und er beschloss, die jungen Götter zu vernichten. Im darauffolgenden Kampf wurde Apsu getötet, und Tiamat erschuf eine Schar von Ungeheuern und unterstellte sie Kingu, ihrem neuen Gefährten. Niemand konnte etwas gegen Kingu und seine Ungeheuer ausrichten bis einer der jüngsten Götter auf, namens Marduk, auftauchte und anbot, gegen Kingu und Tiamat zu kämpfen. Sollte er Erfolg haben, verlangte er aber von den Göttern, dass sie ihn zu ihrem König machen, worauf die Götter sich schließlich einließen. Daraufhin statteten sie den jungen Gott aus: „Sie fügten ihm die Keule, den Thron und den Stab zu, sie gaben ihm die unwiderstehliche Waffe, die den Feind überwältigt.“² So ausgerüstet zog Marduk gegen Tiamat und ihre Ungeheuer, tötete sie mit Pfeil und Bogen und „seiner großen Waffe“, der Sturmflut. Nach diesem Sieg erhoben die Götter Marduk wie versprochen zu ihrem König. Als König der Götter sollte er nun „die Menschen, seine Geschöpfe, als Hirte leiten... und auf Erden das Gleiche tun, was er im Himmel getan hat.“³ Darauffolgend formte

¹ Schöpfungsmythos ist insofern ein falscher Ausdruck, als dass der Mythos eigentlich den Aufstieg Marduks zum höchsten Gott des Pantheons erklärt, und die Schöpfung eher am Rande vorkommt.

² Taf. IV Z. 29 f., Übersetzung nach Lambert 1994.

³ Taf. VI Z. 112, Übersetzung nach Lambert 1994.

Marduk die Welt und schuf den Menschen. Damit ist im *enūma eliš* die Schöpfung abgeschlossen, aber andere mesopotamische Mythen schließen daran an bzw. erläutern Teile dieser Schöpfung ausführlicher.

Wenn wir nun von der göttlichen Ebene weg und hin zu den Menschen gehen, so ist der entscheidende Schritt in deren Geschichte, der auch ihr Verhältnis zu den Göttern maßgeblich bestimmt, die Schaffung der eigenen menschlichen Kultur und Ordnung, in Abgrenzung zu der vor-zivilisatorischen Welt und dem dort herrschenden Chaos. Dabei ist die Stadt quasi Grundvoraussetzung des mesopotamischen Lebens, und wird demzufolge schon in der Urzeit von den Göttern selbst erschaffen. An Hand eines sumerischen Schöpfungstextes, der sogenannten „Genesis von Eridu“, wird die Schöpfung der Städte nachvollziehbar: Die Göttin Nintu macht dem Nomadenleben der Menschen durch die Gründung von Städten ein Ende. Der Existenzgrund der Städte ist die Besorgung des Kultes der Götter; die Durchführung ihres Willens, also die Schaffung einer Ordnung, die die überirdische Ordnung der Götter auf Erden widerspiegelt

Was bei der Schöpfung aber noch fehlt, ist die Ordnung-schaffende Instanz, als Vermittler zwischen Göttern und Menschen: das Königtum. Der König vermittelt die Aufgaben der Menschen in der göttlichen Weltordnung, er leitet den Kult an und organisiert den Dienst an den Göttern. Wie der König bestimmt wird, ist z.B. in der altbabylonischen Version des Etana-Mythos überliefert:

„Den König hatten sie (noch) nicht eingesetzt unter allen zahlreichen Menschen; daher war

keine Tiara, keine Kopfbinde (= Krone) geknotet, und kein Szepter war mit Lapis besetzt. Die Heiligtümer waren sämtlich noch nicht erbaut, (und) die siebenfachen Tore waren gegen die Mächtigen verriegelt. Szepter, Kopfbinde, Tiara und Hirtenstab waren vor Anu im Himmel niedergelegt. Da es keinen Besonnenen ihres Volkes gab, stieg ¹die Herrin (?) vom Himmel herab, [... ...] suchte ¹„Ištar (?)“ ¹„einen König (?)“⁴

Die Etablierung des irdischen Königtums bildet den Abschluss der Welt-, Menschheits- und Kulturschöpfung der Götter in Mesopotamien.

Der Ursprung des altorientalischen Königtums

In der mesopotamischen Vorstellung ist das Königtum eines der ME; es wird vom Gott Ea in seiner Wohnstatt aufbewahrt. Die ME sind nach Brigitte Groneberg⁵ die „Summe der Zivilisation“, Gaben und Begabungen, die die Götter den Menschen geben. Nach dem Text der so genannten Sumerischen Königsliste kommt das Königtum von den Göttern auf die Erde, und zwar einmal vor, und dann ein zweites Mal nach der Flut. Dabei wird in der Sumerischen Königsliste eine realpolitische Dynamik rekonstruiert, in der das Königtum jeweils von einer Stadt zur nächsten „getragen“ wird bzw. mit Waffengewalt errungen wird. Hier ist wichtig zu beachten, dass die Sumerische Königsliste ein ideologischer Text ist, der Mesopotamien als ein von Anfang an unter nur einem König stehendes Reich verstanden haben will, wo nur ein einziges Kö-

⁴ Z. 6 ff., Übersetzung nach Haul 2000.

⁵ Groneberg 2004, 140.

nigtum existiert – das widerspricht der historischen Realität. Trotzdem ist der Text insofern aufschlussreich für das Verständnis des Konzeptes des mesopotamischen Königtums, als dass deutlich wird, dass die einzelnen Herrscher eine zeitliche Inkarnation in einer ewigen Funktion sind, d.h. dass das Herrschen dem Ausüben einer Rolle entspricht.

Ein akkadischer Mythos⁶ berichtet darüber hinaus von der Schaffung des Königs als Person.

Nach der Schöpfung der Menschen spricht der Gott Ea zur Muttergottheit Bēlet-ilī:

„bilde nun den König, den überlegend-entscheidenden Menschen. Mit Gutem umhülle seine ganze Gestalt, gestalte seine Züge harmonisch, mache schön seinen Leib!“⁷

Daraufhin geben einige Götter dem König ihre Attribute:

„Anu gab ihm seine Krone, Enlil ga[b ihm seinen Thron], Nergal gab ihm seine Waffen, Ninurta g[ab ihm seinen Schreckensglanz], Belēt-ilī gab ihm [ihr^{1?} schönes Aussehen].“⁸

Dieser Übergabe-Ritus erinnert an die oben zitierte Übergabe von Waffen etc. an Marduk im *enūma eliš*, der damit die böse Gottheit Tiamat, die das Chaos der Welt vor der Schöpfung symbolisiert, bekämpfen soll. Hier wird das Motiv des Gottes, der das Chaos

bekämpft⁹ und deswegen von den anderen Göttern zu ihrem König erhoben wird, übertragen auf den menschlichen König.

Der König als Bewahrer der Ordnung: Der Hirte

Der König ist nach dieser Konzeption von Königtum, wie wir sie in altorientalischen Mythen fassen können, also von den Göttern als Ordnung-schaffende Instanz eingesetzt, er soll – auch mit Waffengewalt – gegen die chaotischen Mächte kämpfen und Sorge tragen für die Menschen und den Kult. Letzteres beinhaltet die Aufrechterhaltung der irdischen und kosmischen Ordnung. Dies erreicht der Herrscher durch zivile Maßnahmen wie Rechtsprechung, durch die Bereitstellung einer Infrastruktur, durch Bautätigkeit sowie durch seine Rolle als Spitze des Verwaltungsapparates, kurz: durch seine Politik. Eine Rolle spielt bei der Idee der Fürsorge für seine Untertanen die Konzeption des Königs als „Hirte“ seines Volkes, wie sie u.a. im *enūma eliš* für Marduk sowie im Etana-Epos explizit formuliert wird.

Wie der Hirte seine Herde soll der König seine Untertanen führen, beschützen, ernähren usw.

So sind Epitheta und Beinamen mit den Begriffen SIPAD bzw. *rē’u*, also „Hirte“, für altorientalische Herrscher gebräuchlich. Die durch den Hirtenbegriff veranschaulichte

⁶ Vorderasiatisches Museum Berlin. Vorderasiatische Abteilung. Tontafeln (VAT) 17019.

⁷ VAT 17019, Z. 33` ff., Übersetzung nach Mayer 1987.

⁸ VAT 17019, Z. 37` ff.

⁹ Das Motiv des Gottes, der das Chaos bekämpft und deswegen von den anderen Göttern zu ihrem König erhoben wird, ist ursprünglich aus der Ninurta-Theologie entlehnt.

pastorale Macht impliziert gute bzw. wohltätige Absichten, sie schützt und beschützt die Bevölkerung - wenn auch nicht unbedingt uneigennützig. Dieser Hirtenaspekt des Königs zeichnet nach Michel Foucault¹⁰ prinzipiell eine Herrschaft aus, die auf Menschen ausgelegt ist, entsprechend dem Verhältnis der Menschen zu Gott, das ebenso als Herde-Hirten-Beziehung zu verstehen ist. Auch hier liegt also die Idee zu Grunde, dass die irdische Welt die Welt der Götter und deren Ordnung widerspiegeln soll.

Der König als Bezwingen des Chaos in der neuassyrischen Kriegspropaganda

Im komplementären Zusammenhang mit der Schaffung von Ordnung steht die Abwehr des Chaos durch den König. Um die Ordnung im Inneren zu bewahren, muss der König sein Land vor dem Außen, in dem Chaos herrscht, schützen. Dieses Konzept von Königtum und dem König als Hüter der Ordnung und Bezwingen des Chaos wird deutlich in der neuassyrischen Königsideologie. Deren Grundlage bildet ein zweigeteiltes Verständnis der Welt:

¹⁰ „Dass der König, der Gott, das Oberhaupt im Verhältnis zu den Menschen ein Hirte [*berger*] ist, während die Menschen gleichsam seine Herde sind, ist ein Thema, das sich sehr häufig im gesamten mediterranen Orient findet. [...] Das Pastorat ist ein grundlegender Verhältnistypus zwischen Gott und den Menschen, und der König hat gewissermaßen teil an dieser pastoralen Struktur des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. [...] Es ist eine Macht religiösen Typs, die ihren Ursprung, ihre Grundlage, ihre Vollendung in der Macht hat, die Gott auf sein Volk ausübt. [...] Die Macht des Hirten ist eine Macht, die nicht auf ein Territorium ausgeübt wird, sondern eine Macht, die per definitionem auf eine Herde ausgeübt wird [...]“
Vorlesung 5, Sitzung vom 8. Februar 1978, in: Sennelart 2004, 185 ff.

Es gibt auf der einen Seite Assyrien und die von ihm abhängigen bzw. ihm unterworfenen Länder, auf der anderen Seite „die Anderen“, die Nicht-Assyrer. Alles nicht-Assyrische wird als Chaos verstanden, das es zu bekämpfen gilt, um auch die Ordnung in Assyrien selbst zu erhalten. Die Stadt und später das Reich Assur sind formal eine Theokratie, in der der Gott Assur als König herrscht und einen irdischen Obmann als Stellvertreter und Repräsentanten bestimmt: den König. Der assyrische König herrscht nicht nur im Auftrag Assurs, sondern er ist auch Garant der Weltordnung und wehrt das Chaos durch adäquates Verhalten den Göttern und Menschen gegenüber ab. Ideologisch wird das Chaos in dem Moment zur Ordnung, wo das feindliche Land Assyrien einverleibt wird.¹¹

Da der König diese Ordnung schaffen soll, begründet dieses Konzept die stark expansive Auslegung des assyrischen Reiches. So sind die militärischen Aktionen des Königs ein Ausdruck seiner ideologischen Verantwortung, das Chaos der Fremdländer in die Ordnung des Reiches zu überführen.

Diese Konzeption von Königtum zeigt sich z.B. an der Schilderung Asarhaddons von seinem Feldzug nach Ägypten:

„Ich wurde wütend wie ein Löwe, zog den Panzer an, setzte den Helm, das was zu einer Kampfausrüstung gehört, auf mein Haupt und fasste mit meiner Hand den mächtigen Bogen und den starken Pfeil, die Assur, der König der Götter, mir verliehen hatte. Wie ein wütender Adler, mit ausgebreiteten Schwingen, ging ich wie eine Sintflut an der Spitze meines Heeres einher. Der schonungs-

¹¹ vgl. Liverani 1979.

lose Pfeil des Assur sauste zornig und wütend fort... ŠÁR-UR₄ (die gesamte Potenz: Niedermachen) und ŠÁR-GAZ (die gesamte Potenz: Töten) gingen vor mir her.“¹²

Das Motiv des Königs als „Sintflut“ nimmt dabei wiederum Bezug auf den bereits erwähnten Schöpfungsepos *enūma eliš*, wo der Gott Marduk mit Hilfe der Flut die böse Ur-Gottheit Tiamat besiegt.

Es lässt sich festhalten, dass durch die von den Göttern übertragene Aufgabe des Sicherns und Wiederherstellens der göttlichen Ordnung auf Erden militärische Aktionen ideologisch gerechtfertigt und begründet sind. Nach der Eroberung des „fremden Landes“ erfolgt dessen Überführung in die Ordnung des neuassyrischen Reiches. Das geschieht durch Prozesse der Vereinigung und Assimilierung der Bevölkerung, wozu auch die von den Assyrern betriebenen Deportationen zu zählen sind. So werden in den neuen Provinzen die sprachliche und die gesetzliche Vereinheitlichung nach der Eroberung eingeleitet und das assyrische Verwaltungsmuster verbreitet sich.

Der König als Erhalter der Ordnung – Bautätigkeit

Auch die Kultivierung der neuen Provinzen, der Bau von Bewässerungsanlagen und allgemeine Bauprogramme in den neuen Gebieten spielen in diesem Zusammenhang eine Rolle. Königliche Bauprojekte können im Zusammenhang mit dem Ordnen der Welt gesehen werden, denn der Bautätigkeit des

Königs liegt sein göttlicher Auftrag zum Schaffen, Verwalten und Sichern der irdischen Ordnung zu Grunde.

Vollendete Bauprojekte zeigen die Fähigkeit des Königs, seiner ihm von den Göttern gegebenen Aufgabe nachzukommen, die Welt zu ordnen; sie sind ein sichtbarer Marker seiner Tüchtigkeit und Pflichterfüllung. Bewässerungsprojekte schaffen dabei die Voraussetzung für die Versorgung der Bevölkerung. Durch sie kommt der König seinem göttlichen Auftrag nach, sich um die Menschen zu kümmern. Kanäle dienen nicht allein der Bewässerung, sondern können darüber hinaus für die Schifffahrt genutzt werden, d.h. sie sind ebenso wie Straßen, deren Anlegen in den Inschriften in der Regel allerdings nicht auftaucht, Teil der Infrastruktur, die den Handel erleichtert und die Versorgung mit Rohstoffen und Gütern aller Art verbessert bzw. erst ermöglicht. Die Infrastruktur erscheint zentral im Hinblick auf den Ordnungsschaffenden Auftrag des Herrschers. Im „chaotischen“, „wilden“ Land werden Wegenetze und Kanäle angelegt, Tempel, Paläste und auch ganze Städte errichtet.

Konkret ist auch in den neuassyrischen Inschriften die Erschließung von Land in den Provinzen ein Thema. Der König tritt z.B. in einer Zylinder-Inschrift von Sargon II. als Urbarmacher „öden“ Landes auf:

„Der erfahrene König, der beständig Pläne erwägt, die Gutes (bewirken), der sein Augenmerk auf die Besiedelung brachliegender Steppengebiete, auf die Kultivierung des Ödlandes und auf das Anpflanzen von Obstgärten richtete, erwog in seinem Innern, (selbst) steile Felsgebirge (Ernte)ertrag bringen zu

¹² Borger 1956, Nin. E, Kol. II, 6–13.

lassen, denen nie zuvor Grünes entsproß, sein Herz trug sich damit, wüstem Brachland, das unter den vorangegangenen Königen den Pflug nicht kannte, Saatfurchen entstehen und den *alāla*-Ruf erschallen zu lassen, eine Quelle (in) einer Umgebung ohne Brunnen als ein *karattu* zu öffnen und wie mit der Masse des Hochwassers (eines Flusses im Frühjahr mit) Wasser im Überfluß von oben bis unten (alles) bewässern zu lassen.“¹³

Fazit

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass an Hand der mesopotamischen Mythen nachzuvollziehen ist, dass die Götter den König erschaffen und seine Aufgaben festlegen. Ein zentraler Punkt dabei ist die Spiegelung der himmlischen Ordnung auch auf Erden, wofür der König verantwortlich ist. Die Ordnung auf Erden reflektiert so die göttliche Ordnung, und jedes Individuum muss seine Pflichten gemäß seinem Platz in dieser Ordnung erfüllen. Das Königtum und damit der König ist dabei Garant dieser Ordnung. In diesem Zusammenhang ist zu unterscheiden zwischen defensiven Maßnahmen, die die Ordnung im eigenen Reich erhalten, und offensiven Aktionen, die die eigene Ordnung verbreiten, wobei beide gleichermaßen durch den göttlichen Auftrag legitimiert werden.

Literatur

R. Borger, Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, Archiv für Orientforschung Beiheft 9 (Graz 1956).

B. Groneberg, Die Götter des Zweistromlandes (Düsseldorf 2004).

M. Haul, Das Etana-Epos. Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš (Göttingen 2000).

W. G. Lambert, Enuma Elisch, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4 (Gütersloh 1994) 565–602.

J. Linke, Das Charisma der Könige. Zur Konzeption des altorientalischen Königtums in Hinblick auf Urartu (unpublizierte Dissertation).

M. Liverani, The Ideology of the Assyrian Empire, in: M. T. Larsen (Hrsg.), Power and Propaganda (Kopenhagen 1979) 297–317.

S. Maul, Der assyrische König. Hüter der Weltordnung, in: J. Assmann – B. Janowski – M. Welker (Hrsg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen (München 1998) 65–77.

W. R. Mayer, Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs, in: Orientalia, Nova Series 56, 1987, 55–68.

F. Oakley, Kingship. The Politics of Enchantment (Oxford 2006).

P. Panitschek, LUGAL – šarru – βασιλεύς (Frankfurt 2008).

¹³ Z. 34-37, Übersetzung nach Fuchs 1994.

M. Sennelart (Hrsg.), Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am

Collège de France 1977-1978 (Frankfurt 2004).

TeilnehmerInnen des Workshops

Abdellatif Bousseta (Tanger/ Karlsruhe)

Urs Brachthäuser (Bochum)

Martina Clemen (Göttingen)

Arne Franke (Berlin)

Matthias Hoernes (Innsbruck)

Julia Linke (Freiburg)

Marcus Nolden (Bochum)

Carolin Philipp (Athen)

Merryl Rebello (Göttingen)

Stefan Riedel (Bochum)

Katharina Schembs (Berlin)

Christiane Schwab (München)

Christine Isabel Schröder (Bochum)

Andrea Spans (Bonn)

David Wallenhorst (Kiel)

Kristine Wolf (Berlin)