

YASMINA SHAMDIN



**(Welt)Kulturerbe im Kontext von Krieg und Vertreibung:
Die Bedeutung der Zerstörung von Palmyra
für syrische Geflüchtete in Jordanien**

KÖLNER ISLAMWISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE

**Herausgegeben von Katajun Amirpur, Sabine Damir-Geilsdorf, Béatrice Hendrich,
Stephan Milich und Edwin Wieringa**

Editorische Mitarbeit: Michelle Gromek und Ingrid Overbeck

**Band 5
2021**

© 2021 Yasmina Shamdin

Kölner Islamwissenschaftliche Beiträge

Orientalisches Seminar

Universität zu Köln

Albertus-Magnus-Platz

50923 Köln

ISSN: 2750-3046

Erscheinungsort: Köln

Datum der Publikation: 16.12.2021

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages und des Autors unzulässig. Dies gilt insbesondere für die elektronische oder sonstige Vervielfältigung, Übersetzung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1. Die Zerstörung von (Welt)Kulturerbe	1
1.2. Palmyra – die Zerstörung eines Weltkulturerbes	4
1.3. Forschungsstand und Aufbau der Arbeit.....	6
2. Theoretische Einbettung und Forschungsdesign.....	8
2.1. Einblick in die Memory Studies.....	8
2.1.1. Maurice Halbwachs' kollektives Gedächtnis	8
2.1.2. Pierre Noras Erinnerungsorte	12
2.2. (Welt)Kulturerbe	14
2.2.1. Die Welterbe-Konvention der UNESCO	18
2.2.2. Die Zerstörung von (Welt)Kulturerbe	20
2.3. Forschungsablauf und Methoden	23
3. Ergebnisse und Diskussion der empirischen Forschung	25
3.1. Palmyra aus der Sicht der Interviewpartner*innen	25
3.2. Die Zerstörung Palmyras.....	33
3.2.1. Akteur*innen und Motive	33
3.2.2. Gründe für die mediale Aufmerksamkeit.....	41
3.3. Der Wiederaufbau Palmyras	44
3.3.1. <i>Art from Za'atari</i> : das Miniaturprojekt	44
3.3.2. Palmyra post-Konflikt.....	47
4. Fazit.....	54

1. Einleitung

Erst kürzlich führte der Großbrand, der am 15. April 2019 in der Pariser Kathedrale Notre-Dame ausbrach, der Öffentlichkeit wieder vor Augen, wie stark es Menschen erschüttert, wenn ein bekanntes Denkmal zerstört wird:

„Ich fühle mich wie nach den Attentaten“, sagte eine Frau [...]. Im Umfeld der Kathedrale sammeln sich immer mehr Menschen. Junge und Alte, Franzosen und Ausländer weinen. Gleichzeitig ist es bis auf den Lärm der Feuerwehr absolut ruhig, die Menschen halten fassungslos ihre Smartphones in Richtung Kathedrale und filmen oder fotografieren. [...] „Ich habe nie gedacht, so etwas zu sehen. Notre-Dame ist ein Wahrzeichen von Paris“, sagt ein Anwohner im französischen Fernsehen. „Ich habe nicht damit gerechnet, so etwas zu sehen zu müssen“, stimmt eine junge Frau zu. (Koerth/Sandberg 2019)

Unabhängig davon, ob Kulturerbe vorsätzlich oder durch höhere Gewalt zerstört wird, der Schock, den die Zerstörung bei den Beobachter*innen auslöst, scheint derselbe zu sein. In dieser Arbeit soll sich der vorsätzlichen Zerstörung von Kulturerbe gewidmet werden. Konkret soll das am Beispiel der Zerstörung von Palmyra geschehen und die Ergebnisse im Kontext des seit 2011 anhaltenden Krieges in Syrien und der Vertreibung von 5.556.732 Syrer*innen (UNHCR, Stand: 3.2.20)¹ gedeutet werden.

1.1. Die Zerstörung von (Welt)Kulturerbe

Die Zerstörung von Kulturerbe ist historisch gesehen kein neues Phänomen – vor allem nicht im Kontext von Kriegen und bewaffneten Konflikten. Während des Ersten Weltkrieges wurde die Zerstörung von Kulturerbe zwar missbilligt, jedoch bei weitem nicht als kriminelles Vergehen angesehen, das rechtliche Konsequenzen nach sich ziehen könnte (vgl. Brammertz et al. 2016, S. 1147). Dies änderte sich nach dem Zweiten Weltkrieg dahingehend, dass diese Art mutwilliger Zerstörung geahndet wurde – allerdings nicht als Hauptanklagepunkt, sondern immer in Zusammenhang mit anderen Vergehen (vgl. *ibid.*, S. 1148). Im Laufe der Geschichte sind viele Kulturerbestätten vorsätzlich zerstört worden, von denen einige internationale Aufmerksamkeit erregen konnten und zu „world events“ wurden (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 55). Darunter fällt z.B. die Zerstörung der Stari Most² in Bosnien 1993, die Buddha-Statuen von

¹ Die Zahl bezieht sich auf Syrer*innen, die aus Syrien geflohen sind – nicht auf Binnenvertriebene.

² Die Stari Most (Brücke von Mostar) ist eine Brücke in Bosnien, die aus dem 16. Jahrhundert stammt und beispielhaft für bosnisch-osmanische Architektur ist. Während des Bosnien-Krieges (1992-1995) wurde diese von der kroatischen Armee vollkommen zerstört (vgl. Connor 2016, S. 255).

Bamiyan in Afghanistan 2001,³ die Mausoleen von Timbuktu (Mali) 2012 und das hier behandelte Beispiel des syrischen Weltkulturerbes Palmyra.

Die Erkenntnis, dass die Zerstörung von Kulturerbe im Kontext bewaffneter Konflikte keineswegs als reiner Kollateralschaden anzusehen ist, führte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Entwicklung internationaler Rechtsnormen auf diesem Gebiet (vgl. Lenzerini 2013, S. 41 f.). So wurde als Reaktion auf die Zerstörung, die während des Zweiten Weltkrieges stattgefunden hat, 1954 die *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict* – besser bekannt als die Haager Konvention – erarbeitet (vgl. Harrison 2013, S. 57).⁴ Bemerkenswert an dieser Konvention sei, so Rodney Harrison (2013), dass die Zerstörung von Kulturerbe darin gewissermaßen auf eine Stufe mit der Ermordung von Zivilisten gestellt wurde (vgl. *ibid.*).⁵ Auch andere internationale Gesetze wurden immer mehr zum Schutz von Kulturerbe angepasst, sodass mittlerweile auch der Internationale Strafgerichtshof (ICC) befugt ist, die Zerstörung von Kulturerbe gemäß Artikel 8 des Rom Statuts des ICC, als Kriegsverbrechen zu ahnden und auch Individuen zur Rechenschaft zu ziehen (vgl. Lenzerini 2013, S. 62). Dies geschah z.B. nachdem zwischen Mai 2012 und September 2013 u.a. 14 der 16 Mausoleen der Welterbe-Stätte in Timbuktu zerstört worden sind (vgl. Manhart 2016, S. 288). Als Mitglied von Anṣār ad-Dīn⁶ und einer der Hauptverantwortlichen für die Zerstörung wurde Ahmad al-Faki am 27. September 2016 einstimmig des Kriegsverbrechens für schuldig erklärt (vgl. ICC 2016). In der Urteilsverkündung hieß es u.a.:

Furthermore, all the sites but one were UNESCO [*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*] World Heritage sites. As such, the attacks on them appear to be of particular gravity as their destruction does not only affect the direct victims of the crimes but also people throughout Mali and the international community. (*ibid.*)

³ Die Buddha-Statuen von Bamiyan, auch bekannt als die Bamiyan-Buddhas, stammen aus der Zeit zwischen dem 1. und 13. Jahrhundert n. Chr. und wurden 2001 von den Taliban gesprengt. Nach der Zerstörung wurde die Kulturlandschaft des Bamiyan-Tals 2003 als *Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley* zum UNESCO-Welterbe erklärt (vgl. UNESCO: World Heritage List. Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley).

⁴ Nennenswert sind in diesem Kontext u.a. auch die Zusatzprotokolle von 1977 der Genfer Konventionen und die UNESCO-Deklaration bezüglich der mutwilligen Zerstörung von Kulturerbe aus dem Jahr 2003 (vgl. Lenzerini 2013 S. 41 f.). Für eine genaue Analyse der Umsetzung internationaler Kulturerbe-Gesetze vgl. Francioni/Gordley 2013.

⁵ Für eine umfassende Diskussion der Haager Konvention vgl. Hausler 2015, S. 117.

⁶ Anṣār ad-Dīn ist eine im Jahr 2011 in Mali gegründete militant-islamistische Gruppe; d.i. eine Gruppe, die ihre eigene Interpretation des Islam mit Gewalt durchzusetzen versuchte (vgl. Solomon 2015, S. 69). Für eine genaue Beschäftigung mit Anṣār ad-Dīn vgl. *ibid.*, S. 67-84.

Weil es sich bei den zerstörten Mausoleen größtenteils um Weltkulturerbe handelt, betrifft die Zerstörung folglich nicht nur Mali, so der ICC. Dieses Urteil stellt einen wichtigen Präzedenzfall dar, denn zum ersten Mal wurde ein Verfahren geführt, in dem es ausschließlich darum ging, die Zerstörung von Kulturerbe als Kriegsverbrechen zu ahnden (vgl. Bokova 2017, S. 64).⁷

Auch die *Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* – besser bekannt als Welterbe-Konvention –, die 1972 von der UNESCO verabschiedet wurde, sollte als Mittel dienen, bedrohtes Welterbe zu schützen. Allerdings sind die Verpflichtungen, die mit der Unterzeichnung dieser Konvention einhergehen, viel mehr moralischer Natur, da die Souveränität der einzelnen Mitgliedsstaaten an erster Stelle steht und inländisches Recht somit Vorrang vor der Konvention besitzt (vgl. Askew 2010, S. 21). Zudem kann die UNESCO nichts unternehmen, wenn Kulturerbe-Stätten von Gruppierungen angegriffen werden, die nicht an Regierungen oder Konventionen gebunden sind wie etwa Anṣār ad-Dīn in Mali oder der sogenannte Islamische Staat (IS) in Irak und Syrien (vgl. Manhart 2016, S. 291). Als etwa die Mausoleen in Timbuktu zerstört worden sind, verbrachte das zuständige Komitee der UNESCO die meiste Zeit damit, Erklärungen zu verfassen, die die Zerstörung verurteilten⁸ (Meskell 2015, S. 229), da die UNESCO nicht vor Ort eingreifen kann, wie auch am Beispiel der in Syrien stattfindenden Zerstörung deutlich wird:⁹

UNESCO is powerless to intervene on the ground, much like other UN observer agencies, but can act only by listing the Syrian World Heritage sites as endangered, signaling to the international community the State Party's failure to protect. One of the only other avenues UNESCO can pursue is additional discussions and planning, again without the sovereign mandate to act. (Meskell 2015, S. 232)

Nicht nur der Welterbe-Konvention, sondern insgesamt allen internationalen Kulturerbe-Gesetzen mangelt es an Möglichkeiten zur eigenmächtigen Strafverfolgung, denn letztendlich liegt die Verantwortung der Umsetzung der verschiedenen Gesetze in den Händen der betroffenen Nationalstaaten (vgl. *ibid.*, S. 234).

⁷ Nichtsdestotrotz wurde in der Urteilsverkündung des ICC darauf hingewiesen, „[that] even if inherently grave, crimes against property are generally of less gravity than crimes against persons“ (ICC 2016).

⁸ Während einer Sitzung kritisierte die französische Delegation der UNESCO diese Erklärungen, da sie zweifelten, damit etwas bewirken zu können (vgl. Meskell 2015, S. 229).

⁹ Konkret vor Ort konnte die UNESCO bisher nur E-Learning Kurse und Schulungen anbieten, die in erster Linie Regierungsbeschäftigten wie Polizei- und Zollbeamten auf Notfälle und den illegalen Handel mit Antiquitäten vorbereiten sollten (vgl. Lostal 2017, S. 101).

1.2. Palmyra – die Zerstörung eines Weltkulturerbes

In Syrien befinden sich neben Palmyra fünf weitere Welterbe-Stätte, während noch 12 andere Orte auf der Tentativliste¹⁰ der UNESCO stehen – abgesehen von etlichen Kulturerbe-Stätten, die zwar nicht als Welterbe anerkannt sind, dennoch von großer Bedeutung für viele Syrer*innen sind (vgl. Lostal 2017, S. 95). Ali Cheikhmous (2013) bezeichnete Syrien aufgrund dieser vielfältigen Kulturlandschaft als „open-air museum, containing the traces of some of the oldest civilizations in the world“ (Cheikhmous 2013, S. 351).

Palmyra, das seit 1980 zum UNESCO-Welterbe gehört (vgl. UNESCO: World Heritage List. Palmyra), gilt dabei als „vitrine archéologique et culturelle“¹¹ des syrischen Regimes, das ausländische Staats- und Regierungschefs gerne in Palmyra empfängt und Banknoten mit Abbildungen sowohl von Zenobia¹² als auch von Bauten aus der Stätte zieren lässt (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 219 f.). Vor dem Krieg war die Stätte auch wirtschaftlich bedeutsam, denn viele Syrer*innen, die im Tourismussektor beschäftigt waren, profitierten von den Besucher*innen: Zusätzlich zu den dutzend bereits vorhandenen Hotels, wurden allein in den letzten fünf Jahren vor dem Krieg etliche neue errichtet (vgl. *ibid.*, S. 213). Als Oase in der Wüste erlebte Palmyra ihre Blütezeit im 1. Jahrhundert n. Chr., nachdem es durch das Römische Reich annektiert und dadurch zum Handelszentrum wurde:¹³ „All roads may have led to Rome, but many led via Palmyra“ (Ball 2006, S. 214). Der Stätte wird ein kosmopolitischer Charakter zugeschrieben, weil die Bevölkerung der Stadt sehr divers war,¹⁴ was sich vor allem in den verschiedenen architektonischen Einflüssen¹⁵ widerspiegelt (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 95 f.). Daher wird die Stätte bis heute oft als Symbol für die kulturelle Vielfalt und Diversität in der Region angesehen (vgl. Brammertz et al. 2016, S. 1144).

¹⁰ Auf der Tentativliste stehen nominierte Stätte, die von Nationalstaaten zur Aufnahme in die Welterbe-Liste vorgeschlagen wurden, und noch der Zustimmung der UNESCO bedürfen.

¹¹ Übersetzung der Verfasserin: „archäologisches und kulturelles Aushängeschild“.

¹² Zenobia ist eine ehemalige Herrscherin in Palmyra gewesen. Auf sie soll im weiteren Verlauf dieser Arbeit näher eingegangen werden.

¹³ Der Aufstieg Palmyras geschah in Zusammenhang mit der im Jahr 106 n. Chr. stattgefundenen Eroberung der damaligen Hauptstadt des Nabatäerreiches, Petra, durch das Römische Reich. Nach der Eroberung verlor Petra ihr Handelsmonopol und Palmyra wurde zum neuen Zentrum für das Römische Reich (vgl. Ball 2006, S. 214).

¹⁴ In Palmyra lebten damals u.a. Aramäer, Araber, Griechen, Römer und Perser (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 95 f.).

¹⁵ Für eine genaue Darstellung der einzelnen Bauten, die sich in Palmyra befinden, vgl. Ball 2006, S. 217-231.

Doch dann marschierte der IS in Palmyra ein: „23rd August 2015 is the date that has been engraved in the memory of all of humanity and particularly the memory of the Syrian people“ (Munawar 2017, S. 35), kommentiert Nour Munawar (2017) das Ereignis. Die Terrorgruppe zerstörte damals etliche Bauten in der Stätte,¹⁶ enthauptete den Chef-Archäologen Palmyras, Khaled al-Asaad und nutzte das römische Amphitheater als Schauplatz für die Inszenierung der Enthauptung von 25 Menschen (vgl. Brammertz et al. 2016, S. 1144). Darüber hinaus profitierte die Terrororganisation vom Handel mit illegalen Antiquitäten, die sie aus der Stätte plünderte.¹⁷ Schließlich gelang es der syrisch-russischen Allianz den IS im März 2016 aus Palmyra zu vertreiben. Kurz nachdem der IS die Stätte verlassen hatte, organisierte Russland im Amphitheater von Palmyra ein klassisches Konzert des weltberühmten Mariinsky-Orchesters, bei dem u.a. Vertreter*innen verschiedener syrischer Religionsgemeinschaften, Syrer*innen aus verschiedenen ethnischen Minderheiten, Russische Amtsträger*innen und UNESCO-Vertreter*innen anwesend waren (vgl. Plets 2017, S. 18).¹⁸ Das Konzert diente sowohl dem Interesse des syrischen Regimes, „[putting] the revival of the Assad regime into the international limelight“ (ibid.), als auch des russischen, „instantiating their involvement in Syria in civilizational and not geopolitical terms“ (ibid., S. 19). Die Antwort des IS auf dieses Konzert kam Gertjan Plets (2017) zu Folge einige Monate später, im Dezember 2016, als die Gruppe Palmyra erneut einnahm und u.a. die Fassade des Amphitheaters zerstörte (vgl. ibid., S. 19).

Die Zerstörung Palmyras¹⁹ wurde zwar erst mit dem Einmarsch des IS publik, doch die Stätte wurde bereits 2012 beschädigt, als Truppen des Assad-Regimes in der Nähe stationiert wurden (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 206 f.). Zudem wurde Palmyra auch vor dem Krieg erheblich vernachlässigt (vgl. Cheikhmous 2013, S. 352). Das syrische

¹⁶ Munawar (2017) beschreibt diese Zerstörung genauer: „Daesh blew up the 2,000-year old Baal-Shamin [...] temple of the World-famous Greco-Roman site of Palmyra [...]. This destruction was followed by the destruction of one of the most significant temples in the Middle East, Temple of Bel, which dates back to the 1st century CE. Less than two weeks later, the radical jihadists destroyed Palmyra’s Roman monument, Arch of Triumph [...], which dates back to the 3rd century CE“ (Munawar 2017, S. 35).

¹⁷ Der IS hatte schnell die lukrative Seite des Handels mit Antiquitäten erkannt und erhob ab Anfang 2014 zunächst nur eine Steuer in Höhe von 20% (auch als *khums* bekannt) auf alle Verkäufe, involvierte sich danach aber aktiver, indem die Gruppe für die Ausstellung von Ausgrabungslizenzen verantwortlich wurde und im Herbst 2014 sogar eigene Ausgrabungen durchführte sowie den Verkauf und Transfer von Antiquitäten selbst organisierte (vgl. Al-Azm 2015).

¹⁸ Der russische Präsident, Vladimir Putin, war zwar nicht persönlich anwesend, wurde jedoch per Video-Übertragung live dazu geschaltet.

¹⁹ Natürlich wurde durch den Krieg nicht nur Palmyra zerstört. Für eine genaue Darstellung der Auswirkungen des Krieges auf syrisches Kulturerbe vgl. Cunliffe 2012.

Regime schien nur aus Prestige-Gründen²⁰ am Welterbe interessiert, denn es unternahm nichts, um für den Schutz der Stätte zu sorgen: Palmyra stand Besucher*innen z.B. rund um die Uhr offen, ohne dass Wächter*innen eingesetzt wurden, um diese zu beaufsichtigen und die Stätte etwa vor Verschmutzungen zu schützen; schlimmer erging es Kulturerbe-Stätten, die keinen Welterbe-Status besaßen und noch stärker vernachlässigt sowie regelmäßigen Plünderungen ausgesetzt waren (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 214 f.).

1.3. Forschungsstand und Aufbau der Arbeit

Mit der Zerstörung von Kulturerbe im Kontext von bewaffneten Konflikten wurde sich in der wissenschaftlichen Literatur bereits häufig beschäftigt. Besonders relevant ist dabei Robert Bevens Werk *The Destruction of Memory* (2006), in dem der Autor anhand verschiedener historischer Ereignisse darstellt, dass die Zerstörung von Bauten im Rahmen kriegerischer Auseinandersetzungen keineswegs als reiner Kollateralschaden angesehen werden dürfe. Diese Ansicht teilen auch andere Autor*innen, die diese Art Zerstörung als gezielt geplante Kriegshandlung ansehen (vgl. z.B. Brammertz et al. 2016; Brosché et al. 2016; van der Auwera 2012). Auch die Verbindung zwischen der Zerstörung von Kulturerbe und der Auswirkung auf das kollektive Gedächtnis der jeweils betroffenen Gruppe hat in der wissenschaftlichen Diskussion immer mehr Aufmerksamkeit erfahren (vgl. z.B. Bernbeck et al. 2017; Hoteit 2015; Viejo-Rose 2011 und 2015). In Bezug auf die Zerstörung von Kulturerbe in Syrien wurde dieses Thema allerdings bisher selten behandelt, wohingegen viel häufiger die Zerstörung von syrischem Kulturerbe im Allgemeinen (vgl. z.B. Cheikhmous 2013; Cunliffe 2012) und die politischen Dimensionen der Instrumentalisierung von Kulturerbe thematisiert wurden (vgl. z.B. Harmanşah 2015; Plets 2017; Clapperton et al. 2017). Daher soll sich in dieser Arbeit mit dem Thema (Welt)Kulturerbe im Kontext von Krieg und Vertreibung, konkret am Beispiel der Zerstörung Palmyras, beschäftigt werden. Die Ergebnisse der Arbeit basieren derweil auf einer empirischen Feldforschung, anhand derer die Bedeutung der Zerstörung Palmyras für syrische Geflüchtete in Jordanien aufgezeigt werden soll. Die empirischen Ergebnisse werden dabei im Kontext der wissenschaftlichen Literatur und vergleichbarer historischer Ereignisse diskutiert.

²⁰ Der Status Welterbe wird oft kritisch als „Marke“ gesehen, mit der Nationalstaaten Prestige ausdrücken (vgl. Harrison 2013, S. 94). Im weiteren Verlauf der Arbeit soll näher darauf eingegangen werden.

Als theoretische Grundlage sollen derweil zwei Konzepte aus den Memory Studies dienen: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs und das Konzept der Erinnerungsorte, wie sie Pierre Nora definiert. Diese beiden Konzepte werden im nächsten Schritt mit Kultur- bzw. Weltkulturerbe in Verbindung gesetzt, um herauszuarbeiten, warum bestimmte Orte bedeutsam für gewisse Gruppen sind. Laurajane Smith (2006) argumentiert etwa, dass in konventionellen Heritage Studies zwar eine Verbindung zu den Memory Studies anerkannt, diese allerdings oftmals nicht näher untersucht werde (Smith 2006, S. 57 f.). Auch Rodney Harrison (2013) beschäftigt sich kritisch mit den Heritage Studies und geht näher auf die Verbindung zwischen Gedächtnis und Kulturerbe ein. Darüber hinaus soll auf die Zerstörung von Kulturerbe eingegangen werden und die damit verbundenen Auswirkungen auf das kollektive Gedächtnis betroffener Gruppen. Im Anschluss an die theoretische Einbettung werden der Forschungsablauf und die während der Forschung verwendeten Methoden sowie Frageschwerpunkte und Interviewpartner*innen dargestellt.

Schließlich sollen die Ergebnisse der Feldforschung vorgestellt und diskutiert werden. Dabei werden zunächst die Vorstellungen, die meine Interviewten mit Palmyra verbinden dargestellt. Um die Mythen, die sich um die Stätte drehen, von den historischen Begebenheiten trennen zu können, soll Annie und Maurice Sartres Werk *Palmyre: Vérités et légendes* (2016) verwendet werden. Darin werden einige verbreitete Annahmen über Palmyra untersucht und Tatsachen von Legenden getrennt. Als ehemaliger Verteidigungsminister (1972-2004) und enger Verbündeter der Assad-Familie (vgl. Joffe 2017) kann Moustafa Tlass' Werk *Zenobia: The Queen of Palmyra* (2000) als eine regimenahe Darstellung Palmyras angesehen werden, die das offizielle Narrativ widerspiegelt. Daher sollen einige darin enthaltene Aussagen in die Auswertung einfließen, um sie mit historischen Tatsachen und den Schilderungen meiner interviewten Syrer*innen zu kontrastieren. Zwar spielt das Narrativ meiner Interviewpartner*innen eine zentralere Rolle in dieser Arbeit, dennoch sollen die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen deren kollektiven Gedächtnissen und den historischen Begebenheiten Auskunft über die besondere Bedeutung Palmyras für ebendiese Interviewten geben. Im Anschluss daran wird die Zerstörung Palmyras thematisiert. Dabei werden die Motive für die Zerstörung der Stätte aus der Sicht meiner Interviewten dargestellt und die verschiedenen Annahmen mit der medialen Darstellung der Ereignisse und der wissenschaftlichen Diskussion verglichen. Auf die mediale Konzentration, die auf den Einmarsch des IS in Palmyra folgte, soll im darauffolgenden

Schritt eingegangen werden. Den Theorien meiner Interviewten werden auch hier Interpretationen aus der wissenschaftlichen Literatur gegenübergestellt und diese miteinander verglichen. Als letzter Punkt wird ein möglicher Wiederaufbau Palmyras thematisiert. In diesem Kontext wird zunächst ein Projekt syrischer Künstler²¹ in Jordanien vorgestellt, in dessen Rahmen syrisches Kulturerbe in Miniatur nachgebaut wurde und die Reaktionen der syrischen Interviewten darauf diskutiert. Anschließend werden die Positionen meiner Interviewten auf die Möglichkeit eines konkreten Wiederaufbaus dargestellt und mithilfe von Theorien aus der wissenschaftlichen Literatur sowie vergleichbaren historischen Beispielen diskutiert.

2. Theoretische Einbettung und Forschungsdesign

2.1. Einblick in die Memory Studies

Memory Studies erfreuen sich seit Anfang der Zweitausender immer größerer Prominenz in verschiedenen akademischen Disziplinen. Diese Transdisziplinarität führt wiederum dazu, dass viele Begriffe und Konzepte nicht einheitlich definiert sind und somit ambig genutzt werden können (vgl. Erll 2017, S. 4 f.). Aus diesem Grund sollen die in dieser Arbeit verwendeten Konzepte des kollektiven Gedächtnisses und der Erinnerungsorte im Folgenden zunächst erläutert werden.

2.1.1. Maurice Halbwachs' kollektives Gedächtnis

Die zeitgenössischen Verwendungen des Begriffs *kollektives Gedächtnis* sind auf den Soziologen Maurice Halbwachs zurückzuführen (vgl. Olick 2008, S. 153). Seine Schriften aus den 1920er Jahren gelten als Ausgangspunkt der heutigen Memory Studies und stellen die Fundamente für Pierre Noras *lieux de mémoire* (Erinnerungsorte) dar (vgl. Erll 2008, S. 8), auf die im nächsten Punkt eingegangen werden soll.

Das Besondere an Halbwachs' Konzept ist, dass er sich gegen die damals vorherrschenden Ansichten stellte, denen zufolge Erinnerung als subjektive Erfahrung angesehen wurde (vgl. Wood 1994, S. 125). Das kollektive Gedächtnis nach Halbwachs ist dabei nicht als Gedächtnis eines Kollektivs zu verstehen, sondern als ein Gedächtnis, das durch ein Kollektiv geformt werde (vgl. Lavabre 2000, S. 55). Halbwachs geht auch nicht von der Existenz eines einzigen kollektiven Gedächtnisses aus. Vielmehr betont

²¹ Das Künstlerkollektiv bestand zwar auch aus Frauen, allerdings setzte sich die Arbeitsgruppe, die zu syrischem Kulturerbe arbeitete, nur als Künstlern zusammen, weswegen ich mich in dieser Arbeit nur auf diese beziehe.

er, dass es genauso viele „communities of memories“ wie soziale Gruppen gäbe (vgl. Wood 1994, S. 126), da jede Subgruppe unterschiedliche Bedürfnisse habe und diese dazu führen, dass sich andere Erinnerungen formen (vgl. Olick 2008, S. 159). Für Halbwachs stellen Erinnerungen derweil keine Wiedergabe der Vergangenheit dar, sondern eine „Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten“ (vgl. Halbwachs 1985, 56), die bereits zuvor unternommene Rekonstruktionen fortsetzt (vgl. *ibid.*, 56 f.). Die Vergangenheit werde demnach gemäß den aktuellen Bedürfnissen der Gruppe rekonstruiert und decke sich nicht notwendigerweise mit den historischen Gegebenheiten. Dies führe dazu, dass jede Gruppe ein kollektives Gedächtnis besitzt, das Erinnerungen beinhaltet, die evtl. nur für sie von Bedeutung sind (vgl. *ibid.*, S. 65). Da jede Person jedoch nicht nur einer einzigen Gruppe angehört (z.B. Familie, Religionsgemeinschaft, Nation), nimmt sie gleichzeitig an kollektiven Gedächtnissen verschiedener Gruppen teil (vgl. *ibid.*). Die Rekonstruktion der Vergangenheit sei Halbwachs zufolge besonders in Bezug auf die Bestätigung der Gruppenzugehörigkeit wichtig: „Die Gruppe vergewissert sich in der Rekonstruktion von Vergangenheit ihrer Zusammengehörigkeit, so wie der einzelne sich mit seiner Erinnerung seiner Zugehörigkeit zur Gruppe versichert“ (Assmann 1995, S. 59 f.). Um den Zusammenhalt der Gruppe zu stärken, werde Kontinuität suggeriert, indem Ähnlichkeiten anstelle von Veränderungen im kollektiven Gedächtnis in den Vordergrund gestellt werden, so Halbwachs:

So nimmt die Zeit, die verstrichen ist, ohne daß [sic.] irgendetwas die Gruppe tiefgreifend verändert hat, den größten Raum in ihrem Gedächtnis ein. [...] Wenn im Gegenteil ein Ereignis oder das Beginnen eines oder einiger ihrer Mitglieder oder endlich äußere Umstände in das Leben der Gruppe ein neues, mit ihrer Vergangenheit unvereinbares Element einführen würden, entstünde eine andere Gruppe mit einem eigenen Gedächtnis, in dem nur eine unvollständige und verworrene Erinnerung an das Fortbestehen würde, was dieser Krise vorausgegangen ist. (Halbwachs 1985, S. 75)

Das kollektive Gedächtnis sei somit dynamisch und werde den Anforderungen der jeweiligen Zeit und Gruppe angepasst, indem es kontinuierlich neuinterpretiert werde. Genau hier sieht Halbwachs einen bedeutenden Unterschied zwischen Gedächtnis und Geschichte: Das Gedächtnis beziehe sich viel stärker auf die Gegenwart, während für historische Disziplinen die Vergangenheit im Fokus stehe (vgl. Bernbeck et al. 2017, S. 13). Zudem erfülle das Gedächtnis andere Aufgaben als die Geschichtsschreibung. Im Gedächtnis werden Ähnlichkeiten und Kontinuitäten hervorgehoben, um den Fortbestand einer bestimmten Gruppe zu betonen und nur selektiv erinnert, „was dem Selbstbild und den Interessen der Gruppe entspricht“ (vgl. Erll 2017, S. 14),

wohingegen die Geschichtsschreibung alle vergangenen Ereignisse (vermeintlich)²² objektiv aufzeichne und sich dabei auf Gegensätze und Brüche fokussiere (vgl. *ibid.*). Für Halbwachs ist Geschichte eine „tote“ Erinnerung, zu der man keine „natürliche“ Verbindung mehr habe (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 110). Doch auch Erinnerungen können ihm zufolge mit der Zeit zu Geschichte werden, wenn die Verbindung zu diesen Erinnerungen bzw. zur Vergangenheit verloren gehe (vgl. *ibid.*, S. 111).

Damit Ereignisse zu Erinnerungen werden, bedarf es laut Halbwachs der Kommunikation und Interaktion mit anderen Mitgliedern aus der eigenen Gruppe, denn man erinnere sich an das, was man von anderen erfährt und was andere als bedeutsam bestätigen – bricht diese Kommunikation ab, tritt Vergessen ein (vgl. Assmann 2017, S. 35 ff.). Jede individuelle Erinnerung sei derweil von sozialen Bezugsrahmen (*cadres sociaux*) bedingt. Diese Bezugsrahmen sind einerseits das soziale Umfeld des Einzelnen und andererseits sind es Denkschemata, die durch die Interaktion mit dem sozialen Umfeld entstehen und jede Wahrnehmung und Erinnerung beeinflussen (vgl. Erll 2017, S. 13). Ohne diese Zugehörigkeit zu und Kommunikation mit der Gruppe können, so Halbwachs, die „inneren Bilder“ des Einzelnen nicht zu Erinnerungen geordnet werden (vgl. Assmann 1995, S. 59). Halbwachs sieht das Gedächtnis – um es in Jan Assmanns (1995) Worten auszudrücken – als „Ordnungsparameter“ an und die sozialen Rahmen als „raum-zeitliche Ordnungsraster, in die der einzelne seine inkohärenten Bilder einhängen kann“ (*ibid.*). Das Gedächtnis ist dabei nicht als „überindividuelle Instanz“ zu verstehen, sondern als Phänomen, das in wechselseitiger Abhängigkeit mit dem individuellen Gedächtnis stehe (vgl. Erll 2017, S. 13). So ist jedes Individuelle Gedächtnis für ihn als „Ausblickspunkt“ auf das kollektive Gedächtnis anzusehen:

Dieser Ausblickspunkt ist als Standort zu verstehen, den Menschen aufgrund ihrer Sozialisation und kulturellen Prägungen einnehmen. Jeder Mensch gehört mehreren sozialen Gruppen an: der Familie, der Religionsgemeinschaft, der Belegschaft am Arbeitsplatz usw. Er verfügt daher über einen Vorrat unterschiedlicher, gruppenspezifischer Erfahrungen und Denksysteme. (*ibid.*)

Für Halbwachs ist das kollektive Gedächtnis auch immer an einen Raum gebunden, der durch seine wahrgenommene Beständigkeit der jeweiligen Gruppe „die Illusion gibt, zu allen Zeiten unverändert zu sein und die Vergangenheit in der Gegenwart wiederzufinden“ (Halbwachs 1985, 162 f.). Während die materielle Umgebung der Gruppe demnach ein Gefühl der Sicherheit verleihe, bewirke deren Abwesenheit ein

²² Die Behauptung, Geschichtsschreibung sei objektiv, entspricht nicht unbedingt der Wahrheit, denn Historiographen arbeiten ebenfalls selektiv und interpretieren ihre Quellen, um bestimmte Sichtweisen auf die Ereignisse zu vermitteln (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 110).

Gefühl, „als hätten wir unsere gesamte Persönlichkeit hinter uns gelassen“ (ibid., S. 127). Zudem verleihe der Raum einen greifbaren Nachweis für die Existenz der Gruppe, wodurch gewährleistet werde, dass sie nicht mit dem Tod der Individuen verschwinde, sondern über Generationen hinweg fortgeführt werden könne (vgl. Marcel/Mucchielli 2008, S. 145). Werden Erinnerungen an bestimmte Orte gebunden, steigere dies zudem ihre Authentizität, wobei das zusätzlich als symbolischer Akt verstanden werden könne, die Autorität einer bestimmten Gruppe über einen Ort auszudrücken (vgl. Truc 2011, S. 150). Außergewöhnliche Ereignisse, die in der materiellen Umgebung der betroffenen Gruppe stattfinden, führen indes dazu, dass sich diese Gruppe „intensiver dessen bewußt [wird], was sie seit langem und bis zu diesem Augenblick war“ (Halbwachs 1985, S. 85) – und zwar gerade weil „die Bande, die sie mit dem Ort verbanden, in dem Augenblick deutlicher für sie hervorgetreten sind, da sie zu zerreißen begannen“ (ibid.). Den Verlust eines Teils der materiellen Umgebung empfinden die Einwohner einer bestimmten Stadt „sehr viel stärker [...] als die schwerwiegendsten nationalen, religiösen, politischen Ereignisse“, so Halbwachs (ibid., S. 131). Signifikante Ereignisse verändern Halbwachs zufolge wiederum sowohl die Beziehungen der Gruppe zum jeweiligen Ort, an dem diese stattgefunden haben, als auch die Gruppe selbst und ihr kollektives Gedächtnis (vgl. ibid., S. 130).

Halbwachs Konzept des kollektiven Gedächtnisses wird vor allem dafür kritisiert, dass aus jeder persönlichen Erinnerung ein kollektives Phänomen und daher eine „unzulässige Kollektivierung individualpsychologischer Phänomene“ vorgenommen werde (vgl. Erll 2017, S. 12). Halbwachs betont zwar, dass das kollektive Gedächtnis nur in Abhängigkeit mit den Individuen existiere, die das Erinnern vornehmen, trotzdem sehen seine Skeptiker die Gefahr, dass das Individuum innerhalb dieses Konzeptes zu einem passiven Wesen werde, das dem kollektiven Willen gehorche (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 111). Um dieser Kritik zu entfliehen, greifen einige Autor*innen zu anderen Begrifflichkeiten wie z.B. „kulturelles Gedächtnis“ oder „soziales Gedächtnis“, die im Grunde jedoch dasselbe bezeichnen (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 111). Im Rahmen dieser Arbeit soll weiterhin Halbwachs Begriff des kollektiven Gedächtnisses genutzt werden, mit der Betonung darauf, dass dieses Gedächtnis vom Kollektiv geformt wird und nicht umgekehrt und dass von einer Vielzahl von kollektiven Gedächtnissen ausgegangen wird.

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm das von Halbwachs entfachte Interesse am kollektiven Gedächtnis ab, bis der Begriff in den 1980er Jahren wieder neue Prominenz

sowohl im akademischen Bereich als auch in Politik, Massenmedien und Kunst erlangte (vgl. Erll 2008, S. 9). Besonders einflussreich wurde zu jener Zeit Pierre Nora mit seinem Konzept der Erinnerungsorte, das im Folgenden dargelegt werden soll.

2.1.2. Pierre Noras Erinnerungsorte

Nora prägte den Begriff *Erinnerungsorte* durch sein Projekt der *lieux de mémoire*, das er zusammen mit 120 anderen französischen Forschern zwischen 1984 und 1992 realisierte (vgl. Legg 2005, S. 482). Dabei griff Nora Halbwachs Arbeiten auf und konzentrierte sich in seinem Projekt auf Frankreich, indem er untersuchte, wie bestimmte Orte Erinnerungen an und Vorstellungen von der Nation verkörpern und brachte die Ergebnisse schließlich in sieben Bänden heraus (vgl. *ibid.*).

Nora ging noch einen Schritt weiter als Halbwachs, indem er argumentierte, dass es kein Gedächtnis mehr gäbe, nur noch Geschichtsschreibung (vgl. Erll 2017, S. 20), denn das Gedächtnis, wie es heute existiere, sei ein Archiv, das sich vollständig auf materielle Zeugnisse stütze und in dem jede noch so „unbedeutende“ Kleinigkeit gespeichert werde: „What we call memory is in fact the gigantic and breathtaking storehouse of a material stock of what it would be impossible for us to remember, an unlimited repertoire of what might need to be recalled“ (Nora 1989, S. 13). Für Nora sind es vor allem die Abhängigkeit von Archiven und der Hang zur Verschriftlichung, die die Diskrepanz zwischen dem Gedächtnis und menschlichen Erfahrungen vergrößerten, weil das Gedächtnis auf diese Weise nicht mehr unmittelbar mit der Vergangenheit verbunden sei: „such that the past becomes only the past, with no effectivity on the present“ (Schwarz 2010, S. 54). Im Gegensatz dazu habe es früher „echte“ Erinnerungen gegeben, „intimate and ‘spontaneous,’ imbricated in lived experience such that memory itself exists free from mediation“ (*ibid.*, S. 51). Diese Entwicklung führt Nora u.a. darauf zurück, dass jede Gruppe ihre Vergangenheit und Wurzeln nutzen will, um die eigene Geschichte zu untermauern und die historische Relevanz zu steigern: „The greater the origins, the more they magnified our greatness. Through the past we venerated above all ourselves“ (Nora 1989, S. 16). Genau wie Halbwachs sieht auch Nora Gedächtnis und Geschichtsschreibung als zwei fundamentale Gegensätze an²³ (vgl. *ibid.*, S. 8 f.) und argumentiert weiter, dass die Historiographie „echte“

²³ Die strikte Trennung zwischen Geschichte und Gedächtnis wird auch als „Achillesverse“ der Memory Studies angesehen, weil es dem Eingeständnis gleiche, Erinnerung sei weniger bedeutsam bzw. relevant als Geschichte (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 111). Daher plädieren einige Forscher dafür, das kollektive Gedächtnis nicht als Gegenpol zur Geschichte zu sehen, sondern vielmehr als etwas, das u.a. durch die

Erinnerungen sogar verdränge, weil diese nicht mehr unangefochten existieren können, sondern durch Fakten in Frage gestellt werden (vgl. Wertsch 2002, S. 19 f.): „history is perpetually suspicious of memory, and its true mission is to suppress and destroy it“ (Nora 1989, S. 9).

Aus dieser Situation heraus sei das Bedürfnis entstanden, Erinnerungsorte zu schaffen, denn da es keine „natürlichen“ Erinnerungen mehr gäbe, müssen diese in bestimmten Orten verkörpert werden: „There are lieux de memoire, sites of memory, because there are no longer milieux de memoire, real environments of memory“ (ibid.). An diesen Erinnerungsorten können Erinnerung zumindest explizit dargestellt werden, da sie nun nicht mehr implizit erlebt werden können (vgl. Olick/Robbins 1998, S. 121). Noras Erinnerungsorte dienen als „Platzhalter“ für ein kollektives Gedächtnis, das nun nicht mehr existiere (vgl. Erll 2017, S. 20) und an dessen Stelle moderne Medien getreten sind (vgl. Legg 2005, S. 484). Dabei können Erinnerungsorte materieller, symbolischer oder funktionaler Natur sein, wobei sich die Kategorien nicht gegenseitig ausschließen; wichtig sei dabei jedoch der Wille, sich zu erinnern: „Without the intention to remember, lieux de memoire would be indistinguishable from lieux d’histoire“ (Nora 1989, S. 19). So würde Nora z.B. manche archäologische Stätten nicht als Erinnerungsorte anerkennen, weil sie nur dadurch als wichtig erachtet werden, dass ihnen wissenschaftliche Bedeutung zugesprochen werde und nicht weil dahinter der Wille stehe, sich an etwas Bestimmtes zu erinnern (vgl. ibid., S. 21). Erinnerungsorte dienen zudem als Verbindung zur „gruppen- und nationenspezifischen, identitätsbildenden“ Vergangenheit verschiedener Gruppen (Erll 2017, S. 20), denn diese Orte sind ideologisch aufgeladen und wurden „geschaffen, erfunden oder überarbeitet“, um vor allem das Narrativ des jeweiligen Nationalstaates zu bestätigen (vgl. Den Boer 2008, S. 21).

Noras Werke werden oft als besonders melancholisch wahrgenommen, weil er die Moderne mit dem Verfall des Gedächtnisses gleichsetze und sich das Thema *Verlust* kontinuierlich durch seine Schriften ziehe (vgl. Schwarz 2010, S. 49). Diese scheinbar nostalgische Haltung wird von einigen kritisiert, die darin die Sehnsucht nach einer Zeit sehen, in der die französische Dominanz in der Welt stärker war: „In an age of

Geschichte beeinflusst wird (vgl. ibid., S. 112). Astrid Erll (2008) spricht sich bspw. dafür aus, anstelle einer Opposition zwischen Geschichte und Gedächtnis, verschiedene Arten des Erinnerns (*modes of remembering*) zu betrachten. Diese Herangehensweise diene dazu, zu veranschaulichen, dass ein und dasselbe Ereignis aus der Vergangenheit auf verschiedene Arten erinnert werden kann (vgl. Erll 2008, S. 7).

European Union integration, US global hegemony, and threatened French linguistic influence, Nora appears to mourn an age of national cohesion and power“ (Legg 2005, S. 490). Zudem wird kritisiert, dass er Entwicklungen zu bedauern scheint, die vielen Menschen zu Gute gekommen sind:

The weakening of European hegemony, internal decolonization and the increased political authority of those dubbed “minorities,” the erosion of the centralizing powers of the French state, the democratization of history: to believe these signal a new nihilism is evidence only of a deep conservatism. (Schwarz 2010, S. 57)

Auch wenn Nora den Anspruch vermittelt, seine Theorie frei von politischen Motiven zu formulieren, so ist die Geschichte, die er zeichnet, sehr nationalistisch aufgeladen, „envisaged as a means to resurrect the idea of French nationhood“ (ibid., S. 57). Zudem wird seine Auswahl der in seinen Augen für die Nation charakteristischen Erinnerungsorte kritisiert, denn diese verkörpern eine einheitliche „nationale Kultur“, die Minderheiten wie z.B. Immigranten aus dem öffentlichen Diskurs ausschließt (vgl. Legg 2005, S. 492 f.). Außerdem habe Nora eine französische nationale Erinnerung in den Vordergrund gestellt, die die französische Kolonialgeschichte völlig außer Acht gelassen habe, so ein weiterer Kritikpunkt (Erl 2017, S. 22).

2.2. (Welt)Kulturerbe

Das Konzept dessen was wir heute als Kulturerbe definieren ist auf die Entstehung neuer Nationalstaaten im 19. Jahrhundert zurückzuführen, die materielle Nachweise für ihre jeweilige Geschichte benötigten und so für einen „heritage boom“ sorgten (vgl. Logan et al. 2016, S. 3). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden immer mehr Gesetze zum Schutz alter und (z.B. religiös, architektonisch, historisch) bedeutsamer Bauten erlassen und die Öffentlichkeit für die Bedeutung von Kulturerbe sensibilisiert (Smith 2006, S. 18). Erst Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich Kulturerbe dahingehend, dass es auch als wirtschaftliche Ressource angesehen wurde²⁴ (vgl. Logan et al. 2016, S. 3). Auch wenn es zu Beginn der Kulturerbe-Bewegung zunächst hauptsächlich um Gebäude ging, die das Bild eines fortschrittlichen und modernen Europas widerspiegeln sollten (vgl. Smith 2006, S. 23), so umfasst der Begriff *Kulturerbe* viel mehr:

Heritage today is a broad and slippery term. It might be used to describe anything from the solid – such as buildings, monuments and memorials, to the ethereal – songs, festivals and languages. [...] Finally, the term encompasses a range of things from large

²⁴ Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung von Kulturerbe-Bewegungen in Europa und den USA vor der Gründung der UNESCO vgl. West/Ansell 2010, S. 7-36.

to small, grandiose to humble, 'natural' to constructed. It can be used to describe everything from whole landscapes to tiny fragments of bone, stone and charcoal in archaeological sites; grand palaces to ordinary dwelling places; wilderness areas to modern city landscapes. (Harrison 2013, S. 5)

Dabei sind es selbst bei materiellem Kulturerbe nicht unbedingt die materiellen Aspekte, die die Bedeutung des jeweiligen Kulturerbes ausmachen, da jedes materielle Kulturerbe auch aus immateriellen Aspekten besteht, die je nach Betrachter variieren können (vgl. Harrison 2010, S. 10). Zwar wird sowohl in der Literatur als auch in den Welterbe-Konventionen zwischen materiellem und immateriellem Kulturerbe unterschieden, dennoch wird diese Unterscheidung kritisiert, da das, was die Bedeutung eines materiellen Kulturerbes für bestimmte Menschen ausmacht, oft immaterielle Bedeutungszuschreibungen sind (vgl. Graham/Howard 2008, S. 4). Der immaterielle Aspekt eines Kulturerbes bzw. Monumentes kann so einflussreich sein, dass er selbst dann bestehen bleibt, wenn das Monument verschwunden ist. Ein konkretes Beispiel hierfür ist die Berliner Mauer, die ursprünglich keineswegs als Kulturerbe gedacht war, aber gerade durch die ihr zugeschriebenen Bedeutungen und den historischen Ereignissen, die damit verbunden sind, zum Kulturerbe geworden ist (vgl. Craith/Kockel 2016, S. 439). Daher definiert Smith (2006) Kulturerbe als „cultural practice, involved in the construction and regulation of a range of values and understandings“ (Smith 2006, S. 11). Auch David Harvey (2008) argumentiert, dass Kulturerbe kein „Ding“ ist, sondern als „‘discursive construction’ [sic.] with material consequences“ angesehen werden sollte (vgl. Harvey 2008, S. 19). Kulturerbe besitzt demnach keinen intrinsischen Wert, sondern wird durch die jeweiligen Betrachter*innen definiert: „Rather values are placed upon artefacts or activities by people who, when they view heritage, do so through a whole series of lenses, the most obvious of which are: nationality; religion; ethnicity; class; wealth; gender; personal history [...]“ (Graham/Howard 2008, S. 2). Diese verschiedenen „Linsen“ verändern sich wiederum in Abhängigkeit mit der gegenwärtigen Situation der Betrachter*innen (vgl. *ibid.*). Kulturerbe kann somit als dynamischer Prozess angesehen werden, der sich an die gegenwärtigen Bedürfnisse der jeweiligen Gruppen bzw. Gesellschaften richtet, die das Erbe als ihr eigenes ansehen (vgl. McDowell 2008, S. 50). Daher sind die Betrachter*innen nicht als passive Rezipient*innen anzusehen, sondern als aktive Teilnehmer*innen am Prozess der Bedeutungszuschreibung (vgl. Gegner/Ziino 2012, S. 1 f.).

Kulturerbe wird zudem als etwas angesehen, das bewusst produziert werden kann. So argumentiert Barbara Kirshblatt-Gimblett (1995) etwa, dass immer dann, wenn Orte oder Praktiken zu verschwinden drohen, weil sie an Relevanz verlieren, Kulturerbe-Organisationen diesen neue Bedeutung zuschreiben, indem etwa ihre historische Bedeutung betont werde (vgl. Kirshblatt-Gimblett 1995, S. 370). So werde z.B. einem Gebäude, das nicht mehr „lebensfähig“ sei, ein „zweites Leben“ eingehaucht, indem es zum Kulturerbe ernannt wird (vgl. *ibid.*). Smith (2006) spricht in diesem Kontext von einem *authorized heritage discourse* (AHD), der schließlich bestimmt, was als Kulturerbe eingestuft werden und damit für kommende Generationen bewahrt werden soll und was nicht. Den AHD bestimmen sogenannte Expert*innen, so Smith, die mit archäologischen Daten und historischen Texten arbeiten, ohne dabei miteinzubeziehen, dass Kulturerbe nicht unabhängig von den Menschen betrachtet werden könne, die dem jeweiligen Erbe erst Bedeutung zuweisen (vgl. Smith 2006, S. 29). Zugleich berücksichtige der AHD nicht, dass ein und dasselbe Kulturerbe mit verschiedenen Bedeutungen versehen werden könne und diese dynamisch seien d.h. sich mit der Zeit verändern können (vgl. *ibid.*).

Dadurch, dass Kulturerbe „erzeugt wird“ (vgl. McDowell 2008, S. 43 f.) könne dieser Prozess als ein politischer angesehen werden, wobei in dem Fall die Machtverhältnisse klar zugunsten der jeweiligen Nationalstaaten bzw. Regierungen ausfallen, die schließlich die Definitionshoheit besitzen (vgl. Gegner/Ziino 2012, S. 3) und vorschreiben können, woran erinnert und was vergessen werden solle (vgl. McDowell 2008, S. 43 f.). Wie bereits zu Beginn dieses Abschnittes beschrieben, wurde Kulturerbe mit der Entstehung neuer Nationalstaaten dazu genutzt, verschiedene Gruppen unter dem Banner einer Nation zu einen, indem mithilfe von Kulturerbe ein Entstehungsmythos und eine gemeinsame Vergangenheit konstruiert wurden:

[Heritage] is one of the ways in which the nation slowly constructs for itself a sort of collective social memory. Just as individuals and families construct their identities in part by ‘storying’ the various random incidents and contingent turning points of their lives into a single, coherent, narrative, so nations construct identities by selectively binding their chosen high points and memorable achievements into an unfolding ‘national story’. (Harrison 2013, S. 142)

Kulturerbe, das in den eigenen Grenzen liegt, wird demnach von Nationalstaaten eingesetzt, um das kollektive Gedächtnis der eigenen Bevölkerung zu formen und dahingehend zu prägen, dass diese an eine gemeinsame Vergangenheit und ihre Zugehörigkeit zum jeweiligen Ort glaubt. Dadurch dass Nationalstaaten „imagined

communities“ und nicht das Resultat natürlicher bzw. spontaner Formationen sind, müssen diese Arbeit darin investieren, eine nationale Identität und Loyalität zum „Vaterland“ zu schaffen und aufrechtzuerhalten (vgl. Wertsch 2002, S. 69). Erinnern und Vergessen werden dabei als soziale und politische Strategien angesehen, um Gruppenzusammenhalt zu gewährleisten, indem kollektive Erinnerungen geschaffen werden, die eine Vergangenheit zeichnen, auf die sich alle Mitglieder der jeweiligen Gruppe berufen können (vgl. Starzmann 2016, S. 9): „[W]ithout substantial consensus on the past, social solidarity is in danger. There is either a “deep structure” or stored up legacy of shared culture which binds us together; without its pervasive influence, there is no “us” to bind“ (Olick 2008, S. 157). Nationalstaaten schaffen daher ein nationales Narrativ, das durch Bildungsarbeit und Sozialisation in der jeweiligen Gesellschaft verankert werden kann (McDowell 2008, S. 40 f.). Unter anderem gelten Bildungseinrichtungen als zentrales Mittel für Nationalstaaten, um das kollektive Gedächtnis der eigenen Bevölkerung zu formen (Wertsch 2002, S. 70 f.). So kann besonders im Geschichtsunterricht ein staatlich gewünschtes Narrativ durchgesetzt werden (vgl. *ibid.*). Genauso wichtig sind in diesem Prozess verschiedene Medien wie Bücher, Fernsehen und „Denkmäler, als Anlässe des kollektiven, oft ritualisierten Erinnerns“ (ErlI 2017, S. 135). Darüber hinaus wird durch die Assoziation mit dem jeweiligen Kulturerbe auch eine Verbindung zu dessen Machern hergestellt und damit der eigene Selbstwert erhöht, indem etwa die Errungenschaften früherer Zivilisationen zu den eigenen gerechnet werden (vgl. Lowenthal 2015, S. 99). Indem definiert wird, wer zum Nationalstaat gehört, wird gleichzeitig definiert wer es nicht tut wie z.B. Minderheiten, deren kollektive Gedächtnisse sich u.U. nicht mit dem offiziellen Narrativ decken und die vom Nationalstaat dadurch als Gefahr wahrgenommen werden können (vgl. Barthel-Bouchier 2016, S. 222), u.a. weil sie durch abweichende Narrative evtl. Besitzansprüche erheben könnten (vgl. Meskell 2002, S. 567).

Wie sehr Kulturerbe von Nationalstaaten instrumentalisiert werden kann, lässt sich am Beispiel des Irak unter dem Ba‘th-Regime²⁵ Saddam Husseins erkennen. Benjamin Isakhan (2013) zeigt auf, wie das irakische Ba‘th-Regime eine politische Kampagne – „unashamedly and blatantly titled ‘The Project for the Re-Writing of History’“ (Isakhan 2013, S. 223) – ins Leben rief, um eine neue „irakische nationale Identität“ zu schaffen,

²⁵ Ähnlich wie die syrische Ba‘th-Partei, auf die im weiteren Verlauf der Arbeit eingegangen werden soll, basiert die Ideologie der irakischen Ba‘th-Partei auf einen arabischen Nationalismus, der von der Einheit aller arabischen Staaten aufgrund einer gemeinsamen Sprache und „Kultur“ ausgeht. Für eine genaue Auseinandersetzung mit dem Thema vgl. Rohde 2010.

die die verschiedenen Gruppen im Land (Sunniten, Schiiten, Kurden etc.) unter einem Banner einen sollte. Dementsprechend wurden neue Monumente errichtet und alte umgedeutet, um dem neuen Narrativ zu entsprechen:

Two particular historical epochs on which the Baath focused much of their attention were ancient Mesopotamia and classical Islam. In the case of the former, the Baath simply ignored the historical inaccuracy of relating the ancient Mesopotamians to the contemporary Arabs, and radically shifted the period from that of *Al-Jahiliya* ('ignorance') to that of the 'Arabs before Islam'. (ibid.)

Die beiden Autoren argumentieren, dass der Anstieg von Gewalt in Irak nach dem Sturz des Saddam-Regimes u.a. mit der Zerstörung von irakischem Kulturerbe zusammenhänge, was zur Zerstörung der staatlich propagierten irakischen nationalen Identität geführt habe (vgl. ibid., S. 236): „the destruction of Iraq’s cultural heritage has provided fertile ground for simplistic and exclusive models of identity to be promulgated, creating a rise in ethno-religious sectarianism and violence“ (ibid., S. 242).

2.2.1. Die Welterbe-Konvention der UNESCO

Nach der massiven Zerstörung von Kulturerbe während des Zweiten Weltkrieges, wurde den Themen Wiederaufbau und Schutz im europäischen Kontext mehr Aufmerksamkeit gewidmet (vgl. Harrison 2013, S. 56). So wurden die Konservierungsbestrebungen von Kulturgütern, die im 19. Jahrhundert begannen, in der Welterbe-Konvention der UNESCO institutionalisiert, wodurch die Bedeutung von Kulturerbe zu einem internationalen Anliegen erklärt und europäischen sowie amerikanischen Wertevorstellungen universale Bedeutung zugesprochen wurde (vgl. Smith 2006, S. 27). Dabei sollte die Welterbe-Konvention als Mittel dienen, bedrohtes Kultur- und Naturerbe zu schützen – durch Sensibilisierungsarbeit zum Schutz von Welterbe und finanzieller Unterstützung zum Erhalt von gefährdetem bzw. zum Wiederaufbau von zerstörtem Welterbe (vgl. Donnachie 2010, S. 122). Diese Universalisierung der Vorstellungen von Kulturerbe und dessen Schutz führten jedoch zu erheblicher Kritik an der Welterbe-Konvention der UNESCO (vgl. Smith 2006, S. 21), denn diese vertrete einen AHD, durch den Kulturerbe über westeuropäische Werte und Vorstellungen definiert werde und dadurch andere Kulturerbe-Vorstellungen ausschließe (Harrison 2013, S. 111). Die UNESCO reagierte 2003 auf diese Kritik mit der Verabschiedung der *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, wodurch vor allem nicht-westliche Verständnisse von Kulturerbe anerkannt

werden sollten²⁶ (vgl. Smith 2006, S. 28). Trotz der Kritik am Welterbe-Konzept, wird die Welterbe-Konvention als „Erfolgsgeschichte“ bezeichnet, denn die Zahl an Natur- und Kulturerbe-Stätten, die zum Welterbe ernannt wurden, steigt stetig: Die ersten Stätten wurden 1978 aufgenommen, 1980 waren es bereits 82, zehn Jahre später 335 (vgl. Harrison 2013, S. 64 ff.) und aktuell umfasst die Welterbe-Liste 1121 Stätten (vgl. UNESCO: Welterbeliste). Der Anstieg der Welterbe-Nominierungen ist Harrison (2013) zu Folge darauf zurückzuführen, dass Welterbe von Nationalstaaten immer mehr als Statussymbol angesehen werde, durch den Prestige ausgedrückt werden könne (Harrison 2013, S. 94). Zudem stünde die Bezeichnung *Welterbe* als „guarantee of a site’s value as a visitable destination“ (ibid., S. 89). Dies spiegelt sich darin wieder, dass Welterbe-Stätten schnell zu Touristen-Attraktionen und somit zu wichtigen Einnahmequellen für die jeweiligen Länder werden (vgl. Long/Labadi 2010, S. 7), weswegen der UNESCO ebenfalls vorgeworfen wird, Kulturerbe zunehmend zu kommerzialisieren und zu „disneyfizieren“ (vgl. Smith 2006, S. 28). Außerdem führe das internationale Interesse an einem Welterbe dazu, dass diesem auf internationaler Ebene Bedeutungen zugesprochen werden, die im lokalen Kontext keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle spielen²⁷ (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 56). Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, dass der Welterbe-Status suggeriere, dass nicht alle Kulturerbe-Stätten gleichwertig seien: Was nicht auf der Welterbe-Liste steht, besitze demnach kein *outstanding universal value*²⁸ (vgl. Long/Labadi 2010, S. 30).

Der zunehmende Wachstum der Welterbe-Liste ist Harrison (2013) zufolge jedoch nicht nur als Erfolg zu werten, sondern müsse auch kritisch betrachtet werden, denn die Akkumulation von Kulturerbe führe dazu, dass dieses an Wert verliere (vgl. Harrison 2010, 25 f.). Seiner Ansicht nach sollte es keine feststehende Welterbe-Liste geben, da Kulturerbe keinen intrinsischen Wert besitze und somit je nach Kontext neue Bedeutungen erlangen bzw. alte verlieren könne (vgl. ibid.). Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf den Nominierungsprozess, der zunehmend politisiert werde. Auch wenn das ursprüngliche Ziel der Welterbe-Konvention darin bestand, die Grenzen von

²⁶ Diese Konvention wurde als Innovation angesehen, weil immaterielles Kulturerbe wie z.B. Sprachen, Rituale, Handwerkskunst bis dato keinen Raum in der Welterbe-Konvention fanden (vgl. West/Ansell 2010, S. 41).

²⁷ Dies liegt vor allem daran, dass der AHD offizielle Bedeutungszuschreibungen bevorzuge, die z.B. von Experten oder Nationalstaaten stammen und dadurch andere Vorstellungen – z.B. von Minderheiten – untergrabe (vgl. Harrison 2010, S. 27.).

²⁸ Um zum Welterbe ernannt zu werden, muss eine Stätte u.a. *outstanding universal value* besitzen. Eine genaue Definition dieses Konzepts gibt es nicht und so wurde es im Laufe der Zeit immer wieder neuinterpretiert. Diese Entwicklung kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher diskutiert werden, vgl. hierzu Cameron 2016.

Nationalstaaten zu überwinden und ein gemeinsames Erbe der gesamten Menschheit zu definieren, so haben es Nationalstaaten doch immer verstanden, Welterbe als „soft power“ zu nutzen, indem sie etwa Stätten nominieren, die ein bestimmtes nationalistisches Narrativ unterstützen (vgl. Long/Labadi 2010, S. 6). Dadurch, dass die Kriterien zur Ernennung von Welterbe apolitisch sind, können Nationalstaaten zudem leichter ihre politischen Intentionen hinter dem Deckmantel *Kulturerbe* verbergen (vgl. *ibid.*, S. 8 f.). Der Nominierungsprozess der UNESCO erlaubt außerdem nur staatlich autorisierte Einreichungen und keine „bottom-up“ Vorschläge – selbst immaterielles Kulturerbe, das ursprünglich darauf ausgerichtet war, marginalisierten Gruppen Gehör zu verschaffen, bedarf der Zustimmung des jeweiligen Nationalstaates, damit die Nominierung von der UNESCO angenommen wird (vgl. Askew 2010, S. 39). Marc Askew (2010) versteht das Welterbe-Konzept weniger als eines, das die Welt vereint, sondern vielmehr als politisches Instrument in den Händen einzelner Nationalstaaten: „UNESCO’s member states use the nomination process and promotion of world heritage sites for their own domestic agendas of cultural hegemony and state nationalism (beside the well-recognised function of generating tourism income)“ (vgl. *ibid.*, S. 22 f.). Der Welterbe-Status sei immer mehr zu einem „political business“ geworden (vgl. Meskell 2015, S. 226), was sich darin widerspiegeln, dass die Entscheidungen der UNESCO oftmals auf politischen Grundlagen getroffen werden, statt den wissenschaftlichen Empfehlungen der unabhängigen Beraterorgane²⁹ zu folgen³⁰ (vgl. Meskell 2014, S. 227).

2.2.2. Die Zerstörung von (Welt)Kulturerbe

Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit dargestellt wurde, ist die Zerstörung von Kulturerbe im Kontext von kriegerischen Auseinandersetzungen kein Novum. Reinhard Bernbeck et al. (2017) merken jedoch an, dass es sich bisher häufiger um ideologisch aufgeladene Orte handelte, die in den Alltag der jeweils bekämpften Gruppe, integriert waren (vgl. Bernbeck et al. 2017, S. 11). Neu sei ihnen zu Folge, dass immer öfter archäologische Stätten bzw. Ruinen zum Ziel der Zerstörung werden (vgl. *ibid.*).

²⁹ Ein Beispiel für ein Beraterorgan der UNESCO ist z.B. ICOMOS (*International Council on Monuments and Sites*), das aus einem Netzwerk aus verschiedenen Experten wie z.B. Architekt*innen, Historiker*innen, Archäolog*innen, Geograph*innen, Anthropolog*innen etc. besteht und 1965 gegründet wurde, um die UNESCO bei der Beurteilung von nominierten Welterbe-Stätten zu beraten (vgl. Donnachie 2010, 120 f.).

³⁰ Eine im Jahr 2010 durchgeführte externe Prüfung der Entscheidungen des Welterbe-Komitees ergab, dass diese immer mehr von den wissenschaftlichen Empfehlungen der unabhängigen Organe der UNESCO abweichen und auf politischen Grundlagen getroffen werden (vgl. Meskell 2014, S. 227).

Paradoxerweise scheint die wachsende Bedeutung, die Kulturerbe zugeschrieben wird, oftmals ein Grund dafür zu sein, warum dieses zum Ziel der Zerstörung wird (vgl. Brosché et al. 2016, S. 250). Dario Gamboni (2001) argumentierte bereits nach der Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan, dass das Welterbe-Konzept, das ursprünglich Kulturerbe schützen sollte, dieses im Gegenteil zur Zielscheibe machen könne: „It recommends certain objects to the care of those who share these values but attracts the aggression of those who reject them or who feel rejected by them“ (Gamboni 2001). Dabei sei der symbolische Verlust, den die Zerstörung von Kulturerbe mit sich bringt, viel größer als der materielle Verlust, weil das zerstörte Werte und Vorstellungen repräsentiere, die im kollektiven Gedächtnis der jeweiligen Gruppe verankert sind (vgl. Hoteit 2015, S. 3415). Die Zerstörung von Kulturerbe habe somit nicht nur den jeweiligen Ort zum Ziel, sondern müsse als Angriff auf diejenigen verstanden werden, die dieses Kulturerbe als ihr eigenes ansehen (vgl. Harrison 2013, S. 27). Selbst wenn es sich um ein Kulturerbe handelt, das bis zum Zeitpunkt dessen Zerstörung bzw. Gefährdung in Vergessenheit geraten war, gewinne dieses an Wert, sobald es bedroht bzw. zerstört wird: „Like memories, relics long abandoned or forgotten may become more precious than those in continued use; temporal discontinuity lends them salience, particularly if scarcity or fragility threatens imminent extinction“ (Lowenthal 2015, S. 387).

Lange wurde die Zerstörung von Bauten im Allgemeinen als Kollateralschaden im Kontext bewaffneter Konflikte angesehen. In seinem Buch *The Destruction of Memory* (2006) kritisiert Robert Bevan diese Annahme, denn „[t]he link between erasing any physical reminder of a people and its collective memory and the killing of the people themselves is ineluctable“ (Bevan 2006, S. 8). Die Zerstörung kann seiner Ansicht nach verschiedene Ziele verfolgen, von denen einige im Folgenden dargestellt werden sollen. Die Zerstörung von Bauten diene grundsätzlich der psychologischen Kriegsführung, denn „[t]here is both a horror and a fascination at something so apparently permanent as a building, something that one expects to outlast many a human span, meeting an untimely end“³¹ (ibid., S. 7). Für Bevan wie auch für Lowenthal (2015) vermitteln Bauten, die lange vor unserer Zeit errichtet wurden, Stabilität und Beständigkeit: „Born among things there before us, many of which will outlast us, inclines us to view our environs as more durable than ourselves. And our surroundings’ relative stability

³¹ Bevan geht ausführlich darauf ein, wie die Zerstörung von Kulturerbe im Kontext kriegerischer Handlungen darauf abziele, die Moral des Gegners zu schwächen. Vgl. hierzu Bevan 2006, S. 61-93.

bespeaks endurance“ (Lowenthal 2015, S. 386). Aufgrund der Annahme, diese Bauten seien unvergänglich, wirke ihre Zerstörung umso schockierender für die Menschen, die sich mit ihnen assoziieren (vgl. Bevan 2006, S. 7). Die Zerstörung von Kulturerbe könne zudem dazu dienen, die Geschichte einer Region umzuschreiben, denn wenn die Zeugnisse der Geschichte zerstört werden, könne diese und somit auch das kollektive Gedächtnis einer Gruppe beliebig modifiziert werden (vgl. Bevan 2006, S. 8). So könne diese Art Zerstörung im Kontext von Genoziden und ethnischer Säuberung dazu genutzt werden, jede Spur zu verwischen, die darauf hindeuten könnte, dass eine bestimmte Gruppe an einem bestimmten Ort gelebt bzw. friedlich mit anderen Gruppen koexistiert hat.³²

It is the imperative to eradicate not just individuals but to eliminate a group and its collective memory and identity that makes widespread destruction a recurring tactic whenever wars against minorities are fought, whether driven by Nazi racial ideology, Turkish state building or Serbian expansionism. (ibid., S. 60)

Die Zerstörung von Kulturerbe könne Bevan zufolge auch der Eroberung von Territorien dienen, wenn z.B. eine neue Narrative geschaffen werden soll, wie etwa nach der Ausrufung des israelischen Staates, als versucht wurde, das Narrativ einer kontinuierlichen jüdischen Präsenz im Land zu schaffen, indem u.a. arabische Ortsnamen systematisch mit hebräischen ausgetauscht wurden und an der Stelle arabischer Dörfer jüdische Siedlungen angelegt wurden (vgl. ibid., S. 104).³³

Während die Zerstörung eigentlich darauf abzielt, u.a. Erinnerungen und Bedeutungen zu beseitigen, wird häufig sogar genau das Gegenteil dadurch ausgelöst, sodass die zugeschriebene Bedeutung bestimmter Orte nach deren Zerstörung intensiviert wird wie z.B. im Falle der Buddha-Statuen von Bamiyan, die erst nach deren Sprengung zum Weltkulturerbe ernannt worden sind (vgl. Bernbeck et al. 2017, S. 10). Die Ruinen vergangener Konflikte können somit selbst zum Kulturerbe werden, denn „[w]ar not only destroys heritage, it transforms, adds new meaning, and even engenders new heritage“ (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 57). Meskell (2002) spricht in diesem Kontext von „negativem Kulturerbe“, d.i. Kulturerbe, das mit negativen Erinnerungen im kollektiven Gedächtnis besetzt ist (vgl. Meskell 2002, S. 558). So sehen z.B. viele die Buddha-Statuen von Bamiyan als negatives Kulturerbe an, „a permanent scar that reminds certain constituencies of intolerance, symbolic violence, loss and the “barbarity” of the Taliban regime“ (ibid., S. 561).

³² Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Aspekt vgl. Bevan 2006 S. 25-60.

³³ Für die Diskussion weiterer Beispiele vgl. ibid., S. 94-131.

2.3. Forschungsablauf und Methoden

Aufgrund der vermehrten Berichterstattung über Palmyra und der Zerstörung der Stätte nach dem Einmarsch des IS, wollte ich der Frage nachgehen, welche Bedeutungen Syrer*innen selbst der Zerstörung von Palmyra beimessen. Angesichts der Sicherheitslage in Syrien war es unmöglich, meine Feldforschung dort zu führen, weswegen ich mich entschied, auf das Nachbarland Jordanien auszuweichen. Zum Zeitpunkt meines dreiwöchigen Aufenthaltes (18.3.-10.4.2017) lebten dort laut Angaben von UNHCR 661.114 syrische Geflüchtete (UNHCR, Stand: 3.7.2017) – 80.128 von ihnen im Zaatari Camp (ibid.), das zu der Zeit eins der größten Camps für Geflüchtete weltweit war. Über soziale Medien erfuhr ich des Weiteren vom Künstlerkollektiv *Art from Za'atari*³⁴, dessen Mitglieder im Camp lebten und dort syrisches Kulturerbe in Miniatur nachbauten. Vor meiner Abreise trat ich mit einem der Künstler in Verbindung und beantragte mit seiner Hilfe meine Zugangsgenehmigung³⁵ für das Camp. Da dieses jedoch schlecht an öffentliche Verkehrsmittel angebunden war und ich mich darüber hinaus aufgrund der dortigen Sicherheitsvorkehrungen nicht frei bewegen konnte,³⁶ entschied ich mich dafür, auch in der jordanischen Hauptstadt Amman Interviews zu führen. Meine erste Anlaufstelle dort war das Café *Jadal for knowledge and culture*, dessen Besitzer regelmäßig Veranstaltungen mit syrischen Geflüchteten organisierte und mich bei der Suche nach Interviewpartner*innen unterstützte.

Nach dem Schneeballprinzip ließ ich mich von einer interviewten Person auf die nächste verweisen, sodass ich schließlich auf insgesamt 22 Interviewpartner*innen kam. Leider fiel mir zu spät auf, dass mir meine männlichen Interviewpartner fast ausschließlich weitere Männer vermittelten, sodass ich am Ende nur fünf Frauen interviewte.³⁷ Eine weitere Folge, die sich aus dem Schneeballprinzip ergab, ist, dass die meisten meiner Interviewten aus der syrischen Stadt Dar'aa (11 P.) stammten.³⁸ Dies ergab sich dadurch, dass die *Art from Za'atari* Künstler, mit denen ich Kontakt

³⁴ Vgl. die Facebook-Seite des Kollektivs: <https://www.facebook.com/artfromzaatari/>.

³⁵ Der Zugang zum Zaatari Camp ist für Besucher*innen nur mit gültiger Zugangsgenehmigung erlaubt. Diese muss im Vorfeld über eine im Camp tätige Organisation beantragt werden. Meine Genehmigung erfolgte über die Organisation *International Relief and Development* (IRD).

³⁶ Im Camp musste ich überallhin von einer*einem IRD-Mitarbeiter*in begleitet werden, weswegen ich immer davon abhängig war, dass jemand Zeit hatte. Aufgrund der ständigen Begleitung war es mir auch nicht möglich, spontan mit Bewohner*innen des Camps ins Gespräch zu kommen.

³⁷ Geschlecht wird als soziales Konstrukt angesehen; die Unterscheidung zwischen Männern und Frauen erfolgte anhand äußerlich sichtbarer und sozial konstruierter Geschlechtsmerkmale.

³⁸ Die restlichen Interviewten waren Geflüchtete aus Damaskus (5 P.), Homs (5 P.) und Suwaida (1 P.).

hatte, alle ursprünglich aus Dar'aa kamen und mir weitere Bekannte und Verwandte aus ihrer Heimatstadt vermittelten. Mehr als zweidrittel meiner interviewten Syrer*innen waren zudem 20-39 Jahre alt.

Da der Bekanntheitsgrad eines Kulturerbes wie Palmyra dazu führen kann, dass diesem auf internationaler Ebene Bedeutungen zugewiesen werden, die im lokalen Kontext keine bzw. nur eine untergeordnete Rolle spielen (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 56), ging ich induktiv vor, um idealerweise unvoreingenommen an meine Fragestellung herangehen zu können³⁹ (vgl. Bernard/Ryan 2010, S. 266). Daher entschied ich mich dafür, semi-strukturierte Interviews zu führen, da meine Fragestellung den Einblick in die emische Perspektive meiner Interviewpartner*innen und deren subjektiven Vorstellungen erforderte (vgl. Schlehe 2008, S. 121). Der Leitfaden setzte den Fokus auf mein Thema, ließ aber gleichzeitig genügend Raum für Aspekte, die ich aus ethischer Perspektive nicht bedenken konnte, für meine Interviewpartner*innen jedoch relevant waren (vgl. *ibid.*, S. 127). Aus diesem Grund formulierte ich auch bewusst offene Fragen, um die Aussagen meiner Interviewten nicht einzuschränken (vgl. Bernard/Ryan 2010, S. 34 f.). Ein weiterer Vorteil, den die Methode des semi-strukturierten Leitfadeninterviews mit sich brachte, ist, dass ich dadurch sicherstellen konnte, dass die Interviews vergleichbar waren, zumal ich aufgrund der kurzen Aufenthaltsdauer nicht in der Lage war, mehr als ein Interview mit ein und derselben Person zu führen (vgl. Schlehe 2008, S. 127).

Mein Leitfaden umfasste 12 Fragen, die sich in drei Kategorien einteilen lassen können: 1) die verschiedenen Narrative, die meine Interviewten mit Palmyra assoziieren; 2) deren Annahmen über die Motive der Zerstörung Palmyras; und 3) ihre Meinung zum Umgang mit der Stätte nach dem Krieg. Diese Fragen bzw. Themenblöcke habe ich nicht zwangsläufig der Reihe nach abgefragt, sondern dem Gesprächsverlauf angepasst. Zusätzlich führte ich auch Experteninterviews (vgl. Gläser/Laudel 2012) mit fünf Künstlern des Kollektivs *Art from Za'atari* über ihre Arbeit im Camp. Alle Interviews wurden in arabischer Sprache geführt und im Anschluss daran übersetzt⁴⁰, transkribiert und wie mit den Interviewpartner*innen besprochen anonymisiert⁴¹. Danach wurden die transkribierten Interview-Texte kodiert, indem ich Themen und Subthemen

³⁹ Dabei sei anzumerken, dass ein rein induktives Vorgehen fast unmöglich ist, da der Forschende im Vorfeld bereits theoretische Überlegungen und Vorentscheidungen trifft, die zumindest auf Alltagstheorien beruhen (vgl. Beer 2008, S. 12).

⁴⁰ Die Übersetzungen erfolgten durch die Verfasserin und werden im weiteren Verlauf der Arbeit verwendet.

⁴¹ Sowohl das Datum, an dem die Interviews stattgefunden haben, als auch die Namen der Interviewten wurden zwecks Anonymisierung verändert.

herausgearbeitet habe, wobei ich gleichzeitig deduktiv und induktiv vorgeing (vgl. Bernard 2006, S. 493 f.), denn einerseits wollte ich nicht von einer Hypothese ausgehen, sondern die relevanten Themen aus den Texten heraus erarbeiten, andererseits ergaben sich jedoch einige Themen bereits im Vorfeld anhand meiner Fragekategorien. Bei der Auswertung lag mein Fokus auf qualitativen Daten, sodass nicht die Quantität der Informationen im Vordergrund stand, sondern meine Interpretation dieser Informationen (vgl. Beer 2008, S. 11 f.). Nichtsdestotrotz wurden auch relevante quantitative Aspekte bei der qualitativen Datenauswertung berücksichtigt, wie im weiteren Verlauf der Arbeit deutlich werden wird.⁴² An dieser Stelle soll betont werden, dass ich die historische und politische Korrektheit der Aussagen meiner Interviewten bewusst nicht bewerten, sondern objektiv darstellen und diskutieren werde. Darüber hinaus erheben die Ergebnisse, die in dieser Arbeit vorgestellt werden, keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und sind lediglich im Kontext dieser Forschung und in Bezug auf meine Interviewpartner*innen zu verstehen.

Im Vorfeld der Forschung hatte ich zunächst große Bedenken, angesichts des Krieges in Syrien und der humanitären Katastrophe, Interviews mit Syrer*innen zum Thema Kulturerbe zu führen. Umso mehr war ich angesichts der Reaktion aller meiner Interviewten erleichtert, da diese es sogar begrüßten und wichtig fanden, dass über das Thema berichtet wird – und sei es in einer Abschlussarbeit.

3. Ergebnisse und Diskussion der empirischen Forschung

3.1. Palmyra aus der Sicht der Interviewpartner*innen

Jahrelang verbreitete das syrische Regime die Ansicht, dass Syrer*innen stolz darauf sein sollten, dass ihnen ein Kulturerbe wie Palmyra gehöre, das Besucher aus aller Welt anzieht (vgl. *ibid.*, S. 212), zumal die Stätte als „*contribution inestimable du peuple syrien à l’histoire de l’humanité*“⁴³ beschrieben wird (Al-Maqdissi 2016). Stolz ist auch ein Thema, das in fast allen Darstellungen meiner Interviewpartner*innen zur Sprache kam. Iyyad, ein ehemaliger Lehrer aus Dar’aa, machte in unserem Interview deutlich, dass das Kulturerbe seines Landes als symbolisches Kapital anzusehen sei, weswegen es wichtig sei, jede Generation darüber zu informieren: „Es ist wichtig, dass wir ihnen

⁴² Eine strikte Trennung zwischen qualitativer und quantitativer Datenauswertung ist ohnehin nicht unbedingt wünschenswert, da auch quantitative Daten qualitativ und qualitative Daten quantitativ ausgewertet werden können (vgl. Bernard 2006, S. 451 f.).

⁴³ Übersetzung der Verfasserin: „Unschätzbare Beitrag des syrischen Volkes zur Menschheitsgeschichte“.

diese Gedanken vermitteln, damit sie den Wert des Landes kennenlernen“ (Iyyad, 5.4.17). Vor allem im Kontext des Krieges schien es meinen Interviewten wichtig, zu betonen, dass ihr Land eine lange Geschichte vorzuweisen habe:

[Kulturerbe] ist ein Teil der Geschichte und zeigt den Wert des Landes. Syrien ist ein zivilisiertes Land, die Menschen, die dort leben, sind nicht ignorant. Man muss die Tatsache aufrechterhalten, dass der Anfang der Geschichte hier [in Syrien] war. Wir haben eine kulturelle Geschichte. Das was uns passiert, passiert nicht, weil wir aus den Wäldern kommen. (Shams, 2.4.17)

Shams, ein 65-jähriger Autor aus Damaskus, war demnach der Meinung, dass Syrer*innen eigentlich zu zivilisiert seien, um Krieg zu führen und auch andere Interviewte schienen angesichts des Krieges mir gegenüber zu betonen, dass Syrien eine Vorreiterstellung in vielen Bereichen besaß: Für sie ist Syrien „ein Land, das Tausende von Jahren alt ist – Damaskus wird als die erste Hauptstadt in der Welt angesehen“ (Musa, 11.4.17), ein Land, das schon „vor 10.000 Jahren [...] Städte und Kultur [besaß]“ (Alaa, 23.3.17). In Bezug auf Palmyra wurde häufig hervorgehoben, wie besonders und unnachahmlich der Baustil der Stätte sei, denn es „stehen noch Säulen und Tempel, die Erdbeben getrotzt haben“ (Adam, 9.4.17) und „[d]ie Architekten heutzutage können nicht verstehen, wie diese Steine tausende von Jahren überstehen konnten“ (Karim, 8.4.17). Eine weitere Interviewpartnerin sprach von „Steinblöcke[n], die so groß sind wie dieser Raum⁴⁴. Man glaubt nicht, dass Menschen sowas bauen konnten. Hier [in Amman] sehen die Häuser aus wie Streichholzschachteln“ (Nour, 3.4.17). Außerdem seien in Palmyra „immense Flächen gepflastert, das würden die hier in Amman nicht schaffen“ (Adam, 9.4.17). Durch diese und ähnliche Vergleiche mit dem Aufnahmeland Jordanien versuchten die Interviewpartner*innen die Besonderheit Palmyras und damit auch Syriens zu betonen, denn das Ansehen Syriens schien den eigenen Wert als Angehörige*r dieser Nation zu steigern. Genauso wurden die Errungenschaften voriger Zivilisationen wie die der Palmyrener*innen durch die Assoziation meiner Interviewten mit diesen somit zu den eigenen gerechnet. Die meisten sahen sich ohnehin als direkte Nachkommen der Palmyrener*innen an:

Assyrer, Aramäer, Pharaonen und auch im Maghreb die Amazigh. Das ist dasselbe Volk, aber es hat verschiedene Entwicklungsphasen durchlaufen. Das sind keine anderen Völker. Deswegen ähneln sich die Sprachen sehr. Das ist eine einzige Kultur von ein und demselben Volk, das aber verschiedene Stufen durchlaufen hat – jedes Mal hat sich etwas Neues aus der Kultur offenbart und sich zu etwas Höherem weiterentwickelt. (Shams, 2.4.17)

⁴⁴ Gemeint ist ein großer Raum im Jadal Café, wo das Interview stattfand.

So deutlich haben es andere Interviewpartner*innen zwar nicht ausgedrückt, sprachen allerdings von Zenobia als arabische Königin und von den Palmyrener*innen als Urväter der heutigen Syrer*innen.⁴⁵ Auch Mustafa Tlass, ehemaliger Verteidigungsminister in der syrischen Regierung, bezeichnet die Palmyrener*innen in seinem Buch *Zenobia: The Queen of Palmyra* (2000) als Araber, denn – um es in seinen Worten zu formulieren – „the Arab race, in the strict sense started gradually to be overwhelming beginning from the tenth century B.C.“ (Tlass 2000, S. 93). Genauso entschlossen behauptet er, dass Arabisch⁴⁶ die Sprache der Palmyrener*innen (vgl. *ibid.*, S. 98) und Zenobia die Tochter eines arabischen Prinzen gewesen sei (vgl. *ibid.*, S. 164). Genau wie meine Interviewpartner*innen stellt auch Tlass dadurch die heutige syrische Bevölkerung, die in seinem Narrativ rein aus Araber*innen besteht, als direkte Nachfahren der „arabischen“ Palmyrener*innen dar. Dabei stammen die heutigen Syrer*innen größtenteils von Aramäer*innen und Griech*innen ab, die meist erst nach den islamischen Eroberungen im siebten Jahrhundert arabisiert worden sind (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 26). Historische Quellen aus Palmyra zeigen, dass die damalige Bevölkerung hauptsächlich Aramäisch sprach, während die Amtssprache Griechisch war (vgl. *ibid.*, S. 30).⁴⁷ Um zu verstehen wie diese Vorstellungen zustande kommen, ist es wichtig, nicht nur historische Fakten zu betrachten, sondern auch die Propaganda, die die syrische Ba‘th-Partei seit ihrer Machtübernahme im Jahr 1963 in Syrien betrieb: eine „kulturelle Einheit“ aller Araber, die es in einem säkularen Staat zu vereinen gilt (vgl. Saouli 2018).⁴⁸ Die Ideologie der Ba‘th-Regierung wurde z.B. in Bildungseinrichtungen, durch Medien und Publikationen, die allesamt vom Regime kontrolliert wurden, verbreitet (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 221). Obwohl mehr als 20% der syrischen Bevölkerung aus Nicht-Araber*innen besteht⁴⁹ (vgl. *ibid.*, S. 225),

⁴⁵ Dabei sprachen drei Personen an, dass es sich auch um eine „byzantinische, römische Kultur“ (Musa, 11.4.17), um eine „internationale Kultur“ (Fadi, 21.3.17) und um eine Kultur, die „den Aramäern früher gehört [hat]“ (Mira, 21.3.17) handle. Nichtsdestotrotz sahen sie diese gleichzeitig als die eigenen Urväter an.

⁴⁶ Griechisch und Aramäisch sind Tlass zu Folge rein als Schriftsprache genutzt worden (vgl. Tlass 2000, S. 98).

⁴⁷ In seltenen Fällen wurde Latein genutzt, zudem wird vermutet, dass manche Nomaden einen arabischen Dialekt sprachen, davon sind jedoch keine schriftlichen Zeugnisse vorhanden (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 30 f.).

⁴⁸ Die Ba‘th-Ideologie beinhaltet natürlich noch weitere Aspekte, die in diesem Zusammenhang jedoch nicht relevant sind. Vgl. hierfür Souli 2018.

⁴⁹ In Syrien leben neben Araber*innen u.a. auch Kurd*innen, Assyrer*innen, Armenier*innen und Tscherkess*innen (vgl. Haj Saleh 2006, S. 3). Für einen kurzen Überblick über die Zusammensetzung der syrischen Bevölkerung vgl. Ball 2006, S. 11-14.

propagiert das Ba‘th-Regime einen arabischen Nationalismus als Grundlage für die syrische nationale Identität⁵⁰:

Syria seems the most vehement among the Arab countries about denying its diversity and identifying with Arabism, and the ruling party’s ideology with Arabism. It does not only assume that all Syrians are Arabs but makes out of this pure and faceless kind of Arabism their first and final object of loyalty. (Haj Saleh 2006, S. 2)

Haj Saleh (2017) beschreibt wie das Ba‘th-Regime das Dogma des arabischen Nationalismus zum Kern-Kurrikulum der Fächer Politik und Geschichte gemacht hat, sodass Syrer*innen von klein auf lernen, dass Syrien schon immer von Araber*innen bewohnt war und nicht erst im Laufe der Geschichte arabisiert worden ist⁵¹ (vgl. Haj Saleh 2017, S. 92 f.). Um diese Ideologie zu verankern wurde allen Bezeichnungen, die im öffentlichen Raum vorzufinden sind, der Zusatz „arabisch“ beigefügt wie beispielsweise „[t]he Syrian Arab Army, Syrian Arab TV, the Syrian Arab National Anthem, the Syrian Arab citizenry... and so forth“ (ibid., S. 93).

Wie bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit deutlich gemacht worden ist, wird Kulturerbe von Nationalstaaten häufig zu politischen Zwecken instrumentalisiert und vor allem dann eingesetzt, wenn es einen Entstehungsmythos zu schaffen gilt, der die gemeinsame Vergangenheit einer Gruppe vorgeben soll, um diese stärker aneinander und an ihr „Vaterland“ zu binden, wie am Beispiel des Irak aufgezeigt worden ist. Ähnlich ist auch das Ba‘th-Regime in Syrien vorgegangen, das seit 1963, so Amr al-Azm (2018), Kulturerbe in Syrien instrumentalisierte, um arabischen Nationalismus und das Einparteiensystem zu propagieren:

This appropriation and reinvention of history is best exemplified by the creation of the grand narrative that seeks to connect the present represented by the Assads and the Ba‘ath with the wonderful [sic.] glorious deeds of heroes from the past. This has been achieved through the systematic Arabization of places such as [...] Palmyra and people such as [...] Queen Zenobia. Queen Zenobia then becomes an Arab national hero who fought Roman imperialism. (al-Azm 2018, S. 93)

So assoziieren sich nicht nur meine Interviewten gerne mit den früheren „Helden“, sondern auch das Assad-Regime, das ebenfalls durch diese Verbindung den eigenen Stellenwert zu steigern versuchte. Im Kontext meiner Interviews erwähnte jede*r interviewte Syrer*in die ehemalige Herrscherin Zenobia, denn „[j]eder kennt Zenobia –

⁵⁰ Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht näher auf die Entwicklung syrischer nationalistischer Bewegungen und Ideen eingegangen werden. Vgl. hierzu Beshara 2014.

⁵¹ Ein Beispiel für die Instrumentalisierung von Bildungseinrichtungen ist ein Seminar, das in den 1990er Jahren an der Universität Damaskus stattfand und den Titel *L’art de la Mésopotamie arabe au III^e millénaire* (D.: Die Kunst des arabischen Mesopotamiens im dritten Jahrtausend) trug.

nur diejenigen, die nicht gebildet sind oder die Geschichte nicht kennen, wissen nicht, wer Zenobia ist“ (Karim, 8.4.17). Zenobia wurde als gerecht und mächtig beschrieben: Sie habe „eine ganze Zivilisation“ (Anas, 30.3.17) aufgebaut, „war eine starke Königin wie Kleopatra“ (Zaid, 4.4.17) und habe „es geschafft [...] ihre Stadt zu beschützen, als die Besatzung⁵² kam“ (Saif, 28.3.17). Sechs der Interviewten betonten dabei die Tatsache, dass es sich um eine Frau handelt, denn „[d]as war bemerkenswert, weil wir sonst immer nur von männlichen Herrschern gehört haben“ (Adam, 9.4.17). Alaa, ein 27-jähriger Musikproduzent, sprach davon, dass es ihn stolz mache, „dass es eine rebellische Frau [in Syrien] gab, die eine so bedeutende Kultur aufbauen [konnte]“ (Alaa, 23.3.17) und Fadi, der als Physik-Lehrer im Camp arbeitete, zog Parallelen zur heutigen Zeit: „Demokratie und Frauenrechte hatten wir also schon länger bei uns. Wenn du Zenobia hörst, weißt du, dass die Frau schon immer Rechte und eine Rolle in der syrischen Gesellschaft hatte“ (Fadi, 21.3.17). Einige Aussagen ließen wiederum darauf schließen, dass Zenobia diesen Interviewten nicht als historische, sondern als fiktive Person bekannt ist. So erzählte mir z.B. Iyyad, der selbst noch nie in Palmyra gewesen ist, von Zenobias geheimen Korridoren, die sie unbemerkt aus der Stadt führten (Iyyad, 5.4.17), während Nour, die bereits achtmal in Palmyra war,⁵³ erklärte, Zenobia sei unbesiegbar gewesen, weswegen man sie vergiftet habe (Nour, 3.4.17). Diese Verwechslung kann damit erklärt werden, dass z.B. in Romanen arabischsprachiger Autor*innen, die von Zenobia handeln, diese oft als heroische Figur dargestellt wird:⁵⁴ als „goddess of war, the queen who carved her name forever in the annals of nations“ und als „symbol of the Syrian will for selfgovernment“ (Zachs 2005, S. 196). Ob es sich bei der Charakterisierung Zenobias um historische Tatsachen oder Fiktion handelt, ist für meine Interviewten zunächst irrelevant, denn in ihrem kollektiven Gedächtnis ist Zenobia genauso dargestellt.

Der Mythos um den Unabhängigkeitskampf Palmyras gegen das Römische Reich war das zweithäufigste Thema, das meine Interviewpartner*innen ansprachen. So sahen viele Palmyra als mächtiges Königreich an, das dem Römischen Reich die Stirn bieten konnte: „Dieses kleine Gebiet in Syrien hat es geschafft, sich aufzulehnen und gegen eins der mächtigsten Kaiserreiche zu rebellieren. Das reicht schon, um es [...] zum wichtigsten Königreich zu machen, das es zu jener Zeit gab“ (Alaa, 23.3.17). Historisch

⁵² Gemeint ist hier die das Römische Reich.

⁵³ Nour hatte früher in Homs, unweit der Stätte gewohnt (vgl. Nour, 3.4.17).

⁵⁴ Für eine nähere Darstellung der Charakterisierung Zenobias in einigen literarischen Werken vgl. Zachs 2005, S. 191-197.

gesehen war Zenobia jedoch keine Unabhängigkeitskämpferin, denn ihr Ziel war es nicht, ein unabhängiges Palmyra zu errichten, sondern das ganze Römische Reich einzunehmen (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 163 f.). Daher argumentieren Annie und Maurice Sartre (2016), dass es die Ambitionen Zenobias abwerten würde, ihr nationalistische Beweggründe zuzuschreiben (vgl. *ibid.*, S. 167 f.). Nichtsdestotrotz stellte das syrische Regime im öffentlichen Diskurs das Römische Reich stets als Kolonialmacht und Zenobia als Freiheitskämpferin dar (vgl. *ibid.*, S. 212). Tlass (2000) formuliert dieses Narrativ wie folgt: „The Queen of the Desert created for her, and for her son, an Arab Empire free from any Roman domination. Though the Empire was short-lived, but it anticipated the Arab-Islamic State for centuries later“ (Tlass 2000, S. 168 f.). Durch die Assoziation der interviewten Syrer*innen mit den Palmyrener*innen werden auch deren vermeintlicher Mut und ihre Freiheitsliebe mit ihren „Nachfahren“, den heutigen Syrern, in Verbindung gebracht. Dies spiegelt sich darin wider, dass in den Aussagen meiner Interviewten über Palmyra und Zenobia immer wieder Stolz zu erkennen war. Zudem zogen einige Interviewte Parallelen zur heutigen Situation in Syrien, indem sie die Region als schon immer von äußeren Kräften bedroht beschrieben, denn „[d]ie Römer und Perser haben immer auf einen Moment der Schwäche gewartet“ (Adam, 9.4.17). Den derzeitigen Krieg in Syrien sah Alaa z.B. als Fortsetzung des Kampfes Palmyras gegen das Römische Kaiserreich an: „[Die Geschichte Palmyras] zeigt, dass schon zu alten Zeiten der Widerstand da war, d.h. dass sie [(Palmyrener*innen)] sich geweigert haben, zu akzeptieren, dass jemand sie beherrscht und ihre Kultur negiert und auslöscht“ (Alaa, 23.3.17).

Es lässt sich insgesamt beobachten, dass sich das Narrativ meiner Interviewpartner*innen stark mit dem des syrischen Regimes deckt, was nicht ungewöhnlich ist, denn „[t]his grand narrative is [...] incorporated in official school textbooks, formally taught in universities by its professors and celebrated in television series and documentaries“ (al-Azm 2018, S. 93). Tatsächlich gaben fast all meine Interviewpartner*innen an, in der Schule etwas über Palmyra gelernt zu haben: „Die Hälfte des Buches war über Palmyra [...]. Ab der sechsten Klasse aufwärts war das. Jedes Jahr gab es etwas über Palmyra. Manchmal auch im Arabischunterricht“ (Farah, 17.4.17). Einige erzählten mir, dass sie Palmyra genauer aus Dokumentationen oder Fernsehserien kennen. Außerdem waren bei weitem nicht alle Interviewpartner*innen in Palmyra: Von den 22 interviewten Syrer*innen gaben 14 an, Palmyra mindestens

einmal besucht zu haben,⁵⁵ wobei sechs die Stätte im Rahmen von Schulausflügen besichtigt haben und nur fünf aus eigenem Interesse hingefahren sind.⁵⁶ Schulausflüge nach Palmyra wurden zudem nur von naheliegenden Schulen organisiert, da es üblich gewesen sei, im schulischen Rahmen nur Tagesausflüge zu veranstalten.⁵⁷ Genauso argumentierten einige Interviewte, dass Palmyra zu weit von ihrer eigenen Heimatstadt läge – und „[m]an hat genug historische Stätten in der eigenen Provinz“ (Omar, 27.3.17). Palmyra besucht zu haben bedeutete allerdings nicht, dadurch mehr über die Stätte zu wissen als andere. Die 21-jährige Mira aus Dar’aa erzählte, dass sie im Rahmen des alljährlich stattfindenden Festivals⁵⁸ bereits dreimal in Palmyra war, dass sie „auf den Stufen des Amphitheaters“ (Mira, 21.3.17) saß, aber die Ruinen nicht gesehen habe, woraus angenommen werden kann, dass sie womöglich nicht wusste, dass das Amphitheater zur Stätte gehört. Nour erklärte, dass ausländische Tourist*innen immer eine*n Reiseführer*in hatten, für Syrer*innen war es jedoch anders: „Die haben uns nie etwas erzählt, die Reiseführer, weil wir Syrer sind, weil wir von da kommen. Die haben den Ausländern immer Sachen erzählt. [...] Wir gehen da einfach so hin und schauen uns an, was wir möchten“ (Nour, 3.4.17). Die Unterscheidung zwischen ausländischen und syrischen Tourist*innen wurde von zwei weiteren Syrern erwähnt, die erklärten, dass „Ausländer [...] das [Kulturerbe] als etwas sehr Wichtiges und Wesentliches ansehen“ (Shams, 2.4.17), Syrer*innen dieses jedoch als eine Selbstverständlichkeit betrachten und dem eigenen Kulturerbe „nicht so viel Aufmerksamkeit schenken, wie es andere Städte in der Welt tun“ (Saif, 28.3.17). Drei Interviewpartner erklärten, dass sie sich generell nicht allzu sehr für Kulturerbe interessierten. Einer von ihnen merkte an, dass manche zum Vergnügen lieber ans Meer fahren wollen als in die Wüste nach Palmyra. Er erzählte, dass er bald nach Petra (Jordanien) fahren wolle, „aber ich will das nur sehen, ich will nicht die Geschichte kennenlernen, nur sehen. Und die meisten Leute sind so“ (Musa, 11.4.17).

Obwohl mir Palmyra als arabisch-syrisches Erbe vorgestellt wurde, so sahen es alle Interviewpartner*innen gleichzeitig auch als Erbe aller Menschen an. Hauptsächlich

⁵⁵ Nur drei interviewte Personen waren mehr als einmal in Palmyra.

⁵⁶ Die Restlichen besuchten die Stätte z.B. während eines Zwischenstopps auf dem Weg in eine andere Stadt.

⁵⁷ Alaa erklärte zudem, dass konservative Eltern ihren Töchtern nicht erlauben würden, an Ausflügen mit Übernachtungen teilzunehmen (vgl. Alaa 23.3.17).

⁵⁸ Das syrische Tourismus-Ministerium organisierte einmal im Jahr das *Silk Road Festival*, das u.a. im römischen Amphitheater in Palmyra stattfand. Solche Veranstaltungen dienten auch dazu, das Assad-Regime mit syrischem Kulturerbe zu assoziieren und somit die Legitimität des Regimes zu untermauern (vgl. al-Azm 2018, S. 93).

nannten sie als Grund dafür, dass es sich um eine historische Stätte handelt und „alles Historische, alles was sehr alt ist, gehört nicht nur bestimmten Menschen, sondern allen, weil alle miteinander verbunden sind“ (Saif, 28.3.17), weil es „Zufall [ist], dass sich die Ruinen in Syrien befinden“ (Mira, 21.3.17), denn „[damals] gab es auch nicht die Grenzen, die es heute gibt“ (Fadi, 21.3.17). Aus diesem Grund, so der 37-jährige Musa aus Dar’aa, betreffe die Zerstörung Palmyras auch die ganze Welt, denn „[e]s sind nicht nur wir allein, die etwas verlieren“ (Musa, 11.4.17).

Einige andere Themen kamen hingegen viel seltener vor, als ich es im Vorfeld der Feldforschung erwartet hätte. So wurde der Aspekt der Multikulturalität, der von der UNESCO z.B. als Besonderheit Palmyras angepriesen wird (vgl. UNESCO: World Heritage List. Palmyra), nur von Alaa erwähnt, der beschrieb, dass „die religiöse Toleranz [im damaligen Palmyra] [...] so groß [war], dass die ganze Gesellschaft konfliktfrei zusammenleben konnte“ (Alaa, 23.3.17). Hieran ist zu erkennen, dass Bedeutungen, die im internationalen Kontext über eine Stätte vorherrschen im lokalen wiederum eine weniger wichtige Rolle spielen können. Auch das berüchtigte Militärgefängnis Tadmur, in dem politische Gefangene unter den Assad-Regimen isoliert und gefoltert wurden, wurde in den Interviews nur von vier Personen erwähnt. Dabei trägt das Gefängnis denselben Namen wie Palmyra (arab. Tadmur), liegt in der Wüste, unweit der Ruinenstadt und müsste allen Syrer*innen bekannt sein (vgl. Amnesty International 2001). Allerdings kann dies damit zusammenhängen, dass die Interviewten von meiner Erwartungshaltung ausgingen und mir nur erzählten, was sie für relevant für mein Thema hielten. Auffällig war auch, dass mir immer wieder Interviewte von anderen Orten in Syrien erzählen wollten, die ihnen mehr bedeuteten – seien es historische Orte aus den jeweiligen Provinzen, aus denen sie stammen, oder Orte, die durch den Krieg an symbolischer Bedeutung gewonnen haben. So bat mich z.B. der 21-jährige Ali aus Dar’aa, der noch nie in Palmyra war, darum, ihn nach dem Amphitheater von Bosra⁵⁹ zu fragen, weil er mir dazu viel mehr erzählen könne (vgl. Ali, 7.4.17). Auch die Tatsache, dass Palmyra ein Weltkulturerbe ist, steigerte in den Augen meiner Interviewten nicht den Wert der Stätte im Vergleich zu anderen zerstörten Orten in Syrien, zumal nur 12 von 22 Interviewten wussten, dass Palmyra zum UNESCO-Welterbe gehört – fünf Personen wussten dies nicht, obwohl sie die Stätte besucht hatten.

⁵⁹ Das Amphitheater ist Teil der antiken Stadt von Bosra, die ebenfalls zum Weltkulturerbe gehört und sich in der Provinz Dar’aa befindet.

Das Bild, was mir meine Interviewpartner*innen von Palmyra gezeichnet haben, macht besonders deutlich, dass Kulturerbe von dessen Betrachter*innen definiert wird und somit konstant neuinterpretiert werden kann. Die Bedeutungen, die verschiedene Gruppen bzw. Personen einem Kulturerbe zuschreiben, können zudem stark variieren, je nachdem welche sozialen Rahmen ihr kollektives Gedächtnis beeinflussen. So ist das kollektive Gedächtnis meiner interviewten Syrer*innen stark vom Narrativ des syrischen Regimes beeinflusst, weswegen es z.B. von dem Wissen abwich, was ich mir im Vorfeld der Forschung aus der Literatur angeeignet habe. An dieser Stelle wird auch deutlich, wie stark die Definitionshoheit von Nationalstaaten ist, denn keiner meiner Interviewten hatte ein abweichendes Verständnis von Palmyra als das, was vom Regime propagiert wurde. Dieses hat es verstanden, aus einer archäologischen Stätte einen Erinnerungsort zu schaffen, indem sie diese ideologisch auflud, um das eigene Narrativ einer gemeinsamen arabischen Vergangenheit zu untermauern.

3.2. Die Zerstörung Palmyras

3.2.1. Akteur*innen und Motive

Zu Beginn meiner Forschung ging ich davon aus, dass die Schuldfrage bezüglich der Zerstörung Palmyras eindeutig zu beantworten sei, weshalb ich nicht explizit danach fragte. Allerdings erwies sich diese Annahme als Ergebnis der selektiven Berichterstattung (vgl. Munawar 2017), die ich im Vorfeld meiner Feldforschung sowohl in deutsch- als auch in englischsprachigen Medien verfolgt hatte.⁶⁰ So schrieb bis auf eine Person keiner meiner Interviewpartner*innen dem IS die alleinige Verantwortung für die Zerstörung Palmyras zu. Für alle anderen Interviewten⁶¹ waren beide Seiten an Zerstörungen und Plünderungen der Stätte beteiligt – auch wenn der 45-jährige Anas aus Dar'aa als einziger der Meinung war, dass die meiste Zerstörung durch das Regime verursacht worden sei (vgl. Anas, 30.3.17). Einige betonten derweil, dass dem Regime das syrische Kulturerbe egal sei, „das interessiert sich nur für das Geld“ (Shams, 2.4.17). Dass der IS syrisches Kulturerbe zerstöre, sei eine Sache, denn „[d]ie kommen, um zu zerstören, das ist deren Job“ (Anas, 30.3.17) – das Assad-Regime als syrisches Regime trage hingegen eine größere Verantwortung. Drei Personen waren außerdem überzeugt davon, dass der „Westen“ die Zerstörung unterstütze. Tatsächlich hatte Palmyra bereits 2012, noch bevor der IS dort einmarschiert ist, Schaden durch die

⁶⁰ Das Thema *Berichterstattung* soll im nächsten Punkt dieser Arbeit genauer diskutiert werden.

⁶¹ Nur eine Person sprach das Regime von jeglicher Verantwortung an der Zerstörung Palmyras frei.

Truppen des Assad-Regimes erlitten, die sich in der Nähe der Stätte niedergelassen (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 206 f.) und die Stätte durch Maschinengewährbeschuss und Panzerfeuer beschädigt hatten (vgl. Cunliffe 2012, S. 38). Zudem wird berichtet, dass die Plünderungen der Stätte bereits in vollem Gange waren, als der IS einmarschiert ist (vgl. al-Azm 2018, S. 96) und sowohl von den Truppen des syrischen Regimes als auch von der freien syrischen Armee ausgingen (vgl. Brosché et al. 2016, S. 255). Im Rahmen der Berichterstattung über die Plünderungen bzw. Zerstörungen, die in Palmyra stattfanden, erhielten diese Akteure jedoch deutlich weniger Aufmerksamkeit als der IS.

Dass der IS den illegalen Handel mit Antiquitäten als Einnahmequelle betrieb, wurde in der Literatur häufig diskutiert (vgl. z.B. al-Azm 2015) und veranlasste den UN-Sicherheitsrat dazu, Resolution 2199 (2015) zu verabschieden, um die Mitgliedsstaaten zu veranlassen, strenger u.a. gegen den Handel mit syrischen und irakischen Antiquitäten und Erdöl vorzugehen (vgl. UN-Sicherheitsrat 2015). In meinen Interviews wurde das Thema *Finanzierung* jedoch nur selten angesprochen: Ein einziger Interviewpartner sprach den illegalen Handel mit Antiquitäten und ein weiterer die Kontrolle der Erdölfelder⁶² an, die beide als Einnahmequellen des IS bezeichnet wurden. Zwei weitere sprachen zwar auch den Ölreichtum Syriens an, der „Katar Konkurrenz machen könnte“ (Adam, 9.4.17), bezogen sich dabei jedoch auf das Regime, das Palmyra und anderes Kulturerbe zerstöre bzw. zerstören lasse, um anschließend ungehindert nach Erdöl bohren zu können. Andere sprachen von einer Zusammenarbeit des Regimes mit dem IS, wobei Shams die Gefechte zwischen diesen beiden Seiten als Ablenkungsmanöver bezeichnete: „Immer, wenn es dem IS an Waffen mangelt, passieren solche Gefechte. Das Regime bereitet dann Waffen vor, die sich der IS nehmen kann“ (Shams, 2.4.17). Eine Zusammenarbeit zwischen dem syrischen Regime und dem IS mag zwar absurd klingen, doch veröffentlichte Dokumente aus dem Jahr 2016 bezeugen die Existenz von Vereinbarungen bezüglich Erdöllieferungen des IS an das syrische Regime und ein Abkommen, das dem IS bei seinem Auszug aus Palmyra (samt Waffen) freies Geleit zusicherte (vgl. Clapperton et al. 2017, S. 1218). Annie und Maurice Sartre (2016) kritisieren ebenfalls, dass die Truppen des IS 200 Kilometer Wüste durchquert hatten, um in Palmyra einzumarschieren, ohne dass z.B. das syrische Regime etwas dagegen unternahm (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 208 f.).

⁶² Tatsächlich soll der IS auch von naheliegenden Erdölfeldern profitiert und Leitungen gekappt haben, die durch das Gebiet verlaufen. So konnte der IS die Erdölfelder als lukrative Einnahmequelle und gleichzeitig als Druckmittel gegen das syrische Regime nutzen (vgl. Clapperton et al. 2017, S. 1218).

Solche und ähnliche Ereignisse könnten erklären, weshalb einige Interviewte von einer Kollaboration zwischen dem syrischen Regime und dem IS ausgingen.

Unabhängig von der Schuldfrage zeigten sich all meine Interviewpartner*innen angesichts der in Palmyra stattgefundenen Zerstörung fassungslos und erschüttert. Anas, einer der Künstler, sagte, er konnte nicht glauben, dass etwas, das so alt ist und dessen Errichtung so viel Mühe gekostet haben muss, mit einem Schlag zerstört werden konnte (vgl. Anas, 30.3.17). Keiner hätte sich vorstellen können, dass eine so beeindruckende Stätte wie Palmyra, die Jahrtausende überlebt hatte, einfach mutwillig zerstört werden könnte. Die Sicherheit, die der materielle Raum aufgrund seiner vermeintlichen Beständigkeit vermittelt, wird den Menschen, die diesem Ort Bedeutung zuschreiben, abrupt entzogen. Fadi, der Palmyra aus eigenem Interesse heraus besucht hatte, erzählte, wie traurig es ihn mache, diese Stätte, deren Erinnerungen er im Herzen trage, zerstört zu sehen; er erinnere sich noch genau daran, wie schön alles aussah (vgl. Fadi, 21.3.17). Andere wiederum, die noch nie dort waren, bereuten dies:

Wir waren auch nicht sehr interessiert daran, historische Orte zu besuchen. Wir konnten uns nicht vorstellen, dass es mal so weit kommt, dass alles zerstört wird. [...] Wir haben immer gedacht, dass sich das noch irgendwann ergeben wird[, die Orte zu besuchen]. (Sami, 27.3.17)

Auch Yazan, der zwar in Homs d.h. nicht weit von Palmyra wohnte, kennt die Stätte nur aus dem Fernsehen. Er erzählte, dass ihn das Amphitheater in Amman immer an Palmyra erinnere und er jedes Mal bereue, noch nie dort gewesen zu sein. Erst nach dessen Zerstörung „hat das [Kulturerbe in Syrien] einen Wert bekommen“ (Yazan, 22.3.17), sagte der 29-jährige Vater einer kleinen Tochter. Wie bereits im theoretischen Teil dieser Arbeit aufgezeigt wurde, führen außergewöhnliche Ereignisse dazu, dass sich die betroffenen Personen bzw. Gruppen ihrer Beziehung zu diesem Ort bewusster werden. Palmyra, das rein durch das Narrativ des syrischen Regimes als Erinnerungsort am Leben erhalten wurde, wird zum Erinnerungsort der Syrer*innen, die nun ihre eigenen Erinnerungen an diesen Ort heften. Die Zerstörung von Palmyra führt somit nicht dazu, dass die Stätte an sich verschwindet, sondern dazu, dass ihr neue Bedeutungen zugeschrieben werden und sie somit einen neuen Wert in den Augen ihrer Betrachter*innen bekommt. Dies zeigt wiederum wie sehr die Bedeutungen, die einem Kulturerbe zugeschrieben werden von der gegenwärtigen Situation der Betrachtenden abhängen und wie dynamisch diese immateriellen Aspekte sind.

Doch neben der Fassungslosigkeit zeigten sich viele interviewte Syrer*innen gleichzeitig ernüchtert. Fast alle beschrieben die Zerstörung Palmyras als Begleiterscheinung des Krieges, denn „im Krieg werden weder Mensch noch Stein verschont“ (Sadik, 27.3.17), „so ist Krieg“ (Ali, 7.4.17), „[da] weiß man nie, da kann es sein, dass Sachen zerstört werden“ (Zaid, 4.4.17). Außerdem begründeten viele Interviewpartner*innen die Zerstörung mit der Brutalität des IS, denn „[w]enn sie [(IS)] Menschen töten, ist es nicht weit hergeholt, dass sie Steine zerstören“ (Iyyad, 5.4.17). Die Zerstörung wurde dabei als willkürliche Verwüstung und barbarische Zerstörungslust beschrieben, die auf alles gerichtet sei, „was mit dem schönen Leben zu tun hat“ (Saif, 28.3.17). Diese Ernüchterung ist jedoch angesichts des Krieges und der humanitären Katastrophe in Syrien nicht verwunderlich. Allerdings bezeichnete auch niemand die Zerstörung als reinen Kollateralschaden. Alle Interviewten nannten mehrere Theorien, wobei sie keine als mehr oder weniger wahrscheinlich darstellten – vielmehr wirkte es so als suchten sie selbst nach einer zufriedenstellenden Erklärung.

So nannte der Großteil meiner Interviewpartner*innen die Zerstörung von Götzen als Handlungsmotiv des IS. Doch alle, die darüber sprachen, hinterfragten gleichzeitig dieses Motiv, denn „[d]ie [(IS)] haben auch Steine zerstört, die keine Statuen sind, sondern nur Bauten“⁶³ (Majd, 20.3.17). Außerdem sei „die Phase der Zerstörung der Götzen überwunden. Als die das damals gemacht haben, war der Islam neu. Das ist jetzt 1000 Jahre oder so her. [...] Das hat nichts damit zu tun“ (Sami, 27.3.17). Es ist nicht zu bestreiten, dass der IS bei der Zerstörung Palmyras vorgab, aus religiösen Beweggründen heraus zu handeln. In einem Artikel aus der Zeitschrift *Dabiq*⁶⁴ wurde die Zerstörung wie folgt beschrieben:

Last month, the soldiers of the *Khilāfah*, with sledgehammers in hand, revived the Sunnah of their father *Ibrāhīm* (‘alayhis-salām) when they laid waste to the *shirkī* legacy of a nation that had long passed from the face of the Earth. [...] With the *kuffār* up in arms over the large-scale destruction at the hands of the Islamic State, the actions of the *mujāhidīn* had not only emulated *Ibrāhīm*’s (‘alayhis-salām) destruction of the idols of his people and Prophet Muhammad’s (sallallāhu ‘alayhi wa sallam) destruction of the idols present around the *Ka’bah* when he conquered *Makkah*, but had also served to enrage the *kuffār*, a deed that in itself is beloved to Allah. (Dabiq 2015)

Offensichtlich wollte der IS Abrahams und Muhammads Götzenzerstörungen, wie sie im Koran (21:51-58) bzw. in *Aḥādīṭ* (sg. *Ḥadīṭ*; Überlieferung) beschrieben werden, nachstellen, um sich als deren Nachfolger zu inszenieren. Allerdings sind die daraus

⁶³ Der zerstörte Triumphbogen von Palmyra wurde z.B. ohne ersichtlichen religiösen Grund zerstört (vgl. Bernbeck et al. 2017, S. 11).

⁶⁴ Englischsprachiges Online-Magazin, das vom IS herausgegeben wurde.

entstandenen Videos als Propagandamaterial zu werten (vgl. Harmanşah 2015, S. 175), was vor allem daran zu erkennen ist, dass der IS die Statuen in Palmyra effizienter hätte zerstören können als mit bloßen Händen (vgl. Clapperton et al. 2017, S. 1217). Stattdessen entschied sich der IS für die „authentischere“ Methode, um effektiveres Propagandamaterial zu produzieren: Im Fokus standen somit nicht religiöse Motive, sondern strategische. Auch al-Azm (2018) plädiert dafür, einen differenzierteren Blick auf die Beweggründe des IS zu werfen, denn die Gruppe handelte nicht ausschließlich aus religiöser Motivation heraus: Die Zerstörung von Schreinen, über die in den Medien viel weniger diskutiert wurde,⁶⁵ sei vielleicht religiös motiviert gewesen, die Zerstörung von Kulturerbe diene seiner Ansicht nach allerdings in erster Linie der Machtdemonstration (vgl. al-Azm 2018, S. 100).

Das Vorgehen des IS ist in diesem Fall vergleichbar mit dem der Taliban und deren Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan. Auch damals war die vorherrschende Meinung, dass die Taliban aus religiösen Motiven heraus handelten. Allerdings beschreibt z.B. Viejo-Rose (2011) deren Vorgehen als Performance für die internationalen Medien und für ein globales Publikum (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 56) und Harrison (2013) bezeichnet es als „explicit defiance of international conventions and a form of symbolic violence that was directed at the world’s heritage, and hence at the whole world“ (Harrison 2013, S. 186).⁶⁶ Auch die Zerstörung Palmyras wird als „carefully orchestrated campaign of targeted destruction and performative showmanship“ beschrieben (Clapperton et al. 2017, S. 1215 f.). Dadurch, dass Kulturerbe-Stätten oft nicht gut bewacht sind, stellen sie sogenannte „soft targets“ dar, die zwar einfach einzunehmen bzw. zu zerstören sind, deren Zerstörung jedoch große Aufmerksamkeit generiert (vgl. Brosché et al. 2016, S. 254). Vor allem durch die Tatsache, dass Palmyra zum Weltkulturerbe gehört, konnte das internationale Interesse an der Zerstörung genau dieser Stätte vorhergesagt werden. So wurde während einer Sitzung des Welterbe-Komitees auch die Frage gestellt, ob der Welterbe-Status Kulturerbe in solchen Konfliktsituationen womöglich zur Zielscheibe verwandle (vgl. Meskell 2015, S. 234). Es ging somit bei der Zerstörung Palmyras nicht zwangsläufig

⁶⁵ Bernbeck et al. (2017) kritisieren z.B., dass der Zerstörung Palmyras viel mehr Aufmerksamkeit gewidmet wurde, „than the annihilation of numerous local Christian, Yazidi or Shi’a shrines that are likely to be far more important to the inhabitants of the area and, like the Tomb of Jonah in Niniveh, served as memory sites for members of several different religions co-inhabiting the region.“ (Bernbeck et al. 2017, S. 11)

⁶⁶ Als möglicher Auslöser für die Zerstörung wird das Versprechen der UNESCO angesehen, finanzielle Unterstützung zum Schutz der Buddha-Statuen zur Verfügung zu stellen, während die afghanische Bevölkerung hingegen dringende humanitäre Hilfe benötigte (vgl. Harrison 2013, S. 186).

um die Stätte an sich, sondern um ihren Bekanntheitsgrad. Der IS konnte seine Macht unter Beweis stellen, indem er sich internationalen Bestimmungen widersetzt (vgl. Brosché et al. 2016, S. 254) und die Machtlosigkeit der Weltgemeinschaft angesichts dieser Zerstörung demonstrieren (vgl. Sørensen/Viejo-Rose 2015, S. 9). Als Performance für ein internationales Publikum hat jedoch keiner meiner Interviewten die Zerstörung gesehen.

Ein weiteres Motiv für die Zerstörung, das in den internationalen Medienberichten häufig genannt wurde, hängt damit zusammen, dass Palmyra oft als Symbol des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Kulturen bezeichnet wird – ein Narrativ, das wie zuvor erwähnt nur einer meiner Interviewpartner*innen ansprach.⁶⁷ So begründete Irina Bokova (2015), damalige Generalsekretärin der UNESCO, die Zerstörung Palmyras wie folgt: „A city such as Palmyra symbolizes everything that extremists abhor: cultural diversity, dialogue between cultures, and the encounter of peoples of all origins in this caravan city between Europe and Asia. And this is why it is being targeted“ (Bokova 2015, S. 290). Dieses Motiv fand in meinen Interviews jedoch keine Erwähnung. An dieser Stelle wird wieder deutlich, wie verschieden eine Stätte gelesen werden kann, je nachdem an welchen kollektiven Gedächtnissen Betrachter*innen teilhaben. Zudem zeigt dieser Punkt, dass die Interpretation der Zerstörung Palmyras stark damit zusammenhängt, welche Bedeutungen der Stätte im Vorfeld der Zerstörung zugeschrieben wurden. Versteht man Palmyra als Symbol für die friedliche Koexistenz verschiedener Kulturen/Religionen, wird die Zerstörung eher als Ablehnung dieses Narratives gelesen.

Viele meiner Interviewpartner*innen sahen in Palmyra hingegen in erster Linie den Beweis für den Fortschritt und die Bedeutung der „syrischen Zivilisation“, die sie als Fortsetzung der palmyrenischen sahen. Daher befürchteten sie auch, dass im Falle der Zerstörung dieses Zeugnisses der Geschichte, Bedeutung und Fortschritt der Syrer*innen negiert werden können. Alles, womit die interviewten Syrer*innen Palmyra in ihrem Narrativ beschrieben haben, sahen sie nun gefährdet: „Die⁶⁸ wollen nicht, dass irgendwas im Land übrigbleibt, das auf dessen Geschichte hinweist“ (Farah, 17.4.17), „[d]ie haben [Palmyra] zerstört, weil die unsere Geschichte ausradieren wollten“ (Yazan, 22.3.17), „[d]ie wollen nicht, dass man sich weiterentwickelt und die wollen nicht, dass man daran denkt, dass man mal fortschrittlich war“ (Fadi, 21.3.17).

⁶⁷ Vgl. Punkt 3.1. dieser Arbeit.

⁶⁸ Im folgenden Satz bezieht sich „die“ immer auf den IS.

Syrisches Kulturerbe wurde nicht nur vom syrischen Regime selbst, sondern auch von meinen Interviewten als Prestige-Symbol gesehen, denn „[f]rüher haben alle über Syrien gesprochen, über das Kulturerbe, das es in Syrien gibt“ (Farah, 17.4.17). Wenn die Erinnerungsorte verschwinden, dann womöglich auch das Bild einer glorreichen Zeit, wie sie im kollektiven Gedächtnis meiner Interviewten erinnert wird. Maha, eine ältere Frau aus Homs, formulierte diese Sorge wie folgt:

Wir wissen Bescheid, aber was ist mit unseren Kindern? Die sollen die Schaffenskraft ihrer Vorfahren kennenlernen. Die sollen wissen, was unsere Väter geschaffen haben [...]. Meine Tochter, die hier geboren wurde, der können wir gerade so erklären, dass sie Syrerin ist und aus Homs stammt. (Maha, 3.4.17)

Hieran wird deutlich, wie wichtig für Maha Kulturerbe als Erinnerungsort ist, denn sie ist sich sicher, dass diese notwendig sind, um die eigene Geschichte von Generation zu Generation weiterzugeben und fürchtet, dass Vergessen eintreten könne, sobald keine materiellen Zeugnisse und Zeugen dieser Zeugnisse vorhanden sind. Wie wichtig es sei, sich mit dieser Geschichte zu assoziieren und die Verbindung dazu nicht zu verlieren, erklärte Musa mit folgendem Vergleich:

Mein Vater heißt Ismail. Der ist tot, aber ich werde am Ende der Sohn von Ismail bleiben. Genauso wird Syrien die Tochter ihrer Geschichte bleiben. Am Ende ist es die Geschichte, die das Land definiert. [...] Das gibt Auskunft über deine Bildung, das gibt Auskunft über deine Kultur. Geschichte gibt Auskunft über alles. Deswegen ist es so wichtig für uns, Bescheid zu wissen. (Musa, 11.4.17)

Insofern versteht Musa die nationale Zugehörigkeit einer Person als Indiz für ihre Persönlichkeit und somit als Kapital, denn je bedeutender die Geschichte Syriens, umso mehr steigere diese den Stellenwert der Syrer*innen in den Augen anderer.

Einen weiteren Anlass für die Zerstörung von Kulturerbe sah ein Interviewpartner darin, dass der IS der syrischen Bevölkerung seine Ideologie aufzwingen wolle und „[j]ede Besatzung [...], die ein bestimmtes Gebiet kontrollieren will, wird versuchen dessen Kultur auszulöschen, [um die eigene durchzusetzen]“ (Saif, 28.3.17). Interessanterweise argumentierte Alaa genauso, nur war es in seiner Theorie der „Westen“, der seine „Kultur“ dadurch verbreiten wolle, dass er „Kultur vernichtet [und] Identität auslöscht – die Identität des Ortes, die Identität des Volkes“ (Alaa, 23.3.17). Die Vorstellung, der „Westen“ verfolge eine geheime Agenda wie z.B. die Aneignung der syrischen Geschichte, teilten insgesamt vier Interviewpartner, so auch Shams:

Die [(der Westen)] wollen, dass das Kulturerbe hier verschwindet, damit nicht deutlich wird, dass die Geschichte bei uns angefangen hat und dass die europäische Zivilisation auf der Basis errichtet wurde, die wir aufgebaut haben. Auf der Basis unserer Geschichte und unseres Erbes. (Shams, 2.4.17)

Sadik, ein 23-Jähriger aus Damaskus, erklärte, dass der „Westen“ mithilfe der Antiquitäten, die über den Schwarzmarkt nach Europa kämen, behaupten könne, diese seien Teil seiner „Kultur“ (vgl. Sadik, 27.3.17). Indes befürchtete Adam, ein 59-jähriger Mann aus Dar'aa, dass durch die Zerstörung alles verschwinden könne, was auf die Existenz der Syrer*innen in der Region hindeuten könnte, wodurch eine Umsiedlung anderer Gruppen in das heutige Syrien möglich werde:

Am Ende bringen die [der „Westen“/ Israel] Steine, wo der Davidstern drauf gemalt ist, vergraben sie da und sagen dann, dass das jüdische Denkmäler sind. [...] So wie [Israel] Siedlungen im Westjordanland und Siedlungen in den Golan-Höhen gebaut hat, kann es auch Siedlungen in Ghuta⁶⁹ bauen. (Adam, 9.4.17)

Rund ein Viertel meiner Interviewten brachte solche und ähnliche Verschwörungstheorien zur Sprache – oder deutete diese zumindest an. Haj Saleh (2017) schreibt diesbezüglich, dass das syrische Regime bewusst bestimmte Verschwörungstheorien in der eigenen Bevölkerung verankert habe (vgl. Haj Saleh 2017, S. 95). Vor allem jene Theorien, die den „Westen“ – Israel inbegriffen – als Feind darstellen, verhalfen Haj Saleh (2017) zu Folge dem Regime, die eigene Doktrin durchzusetzen, indem es eine feindselige Atmosphäre schuf, in der es sich als Beschützer der Nation legitimierte, denn „Syria is necessarily in a constant state of war with the ‘Zionist enemy’ [sic.]“ (ibid., S. 96), so das Narrativ des Regimes (vgl. ibid.). Auch bei Tlass (2000) ist dieses Narrativ deutlich zu erkennen, wenn er jenen Forschern, die Palmyra nicht als *arabisches* Erbe bezeichnen, ein zionistisches Motiv unterstellt: „They say this without giving any evidence in an attempt to link it to what they call it (the Hebrew state- the Jewish- state) [sic.]“ (Tlass 2000, S. 82). Was sich bei meinen interviewten Syrer*innen jedoch im Grunde hinter diesen Theorien verbirgt, ist die Angst, die eigene Geschichte und damit vor allem die historische Relevanz und den Raum, der für sie die eigene Heimat darstellt, zu verlieren. Völlig unbegründet sind diese Theorien indes nicht, denn Bevan (2006) hat an konkreten historischen Beispielen aufgezeigt, dass die Zerstörung von Kulturerbe in der Vergangenheit tatsächlich in einigen Fällen dazu genutzt wurde, die Geschichte einer Region umzuschreiben und Territorien zu erobern. Wie wichtig es für die Identität einer Gruppe ist, die eigenen Erinnerungen an einen bestimmten Raum zu binden, hat Halbwachs (1985, S. 127) deutlich gemacht, indem er den Verlust des materiellen Raumes einer Gruppe mit dem Verlust der gesamten Persönlichkeit verglich. Auch die Vorstellung, dass die eigene Gruppe noch lange nach einem selbst bestehen bleibt, wird durch die Zerstörung

⁶⁹ Ghuta ist die Bezeichnung für ein Gebiet, das sich rund um die Hauptstadt Damaskus ausdehnt.

gefährdet. All dies macht deutlich, dass es meinen Interviewpartner*innen im Grunde nicht um den materiellen Verlust Palmyras geht, sondern vor allem um den symbolischen: Die Bedeutungen, die im kollektiven Gedächtnis meiner interviewten Syrer*innen mit Palmyra verbunden sind, werden durch die Zerstörung der Stätte bedroht, denn Erinnerungen gelten als authentischer, wenn sie an bestimmten Orten verankert werden – verschwinden diese Orte, so drohen es die Erinnerungen auch. Dabei ist zu beachten, dass die Interviewten aufgrund meiner Fragestellung nur über die Zerstörung Palmyras sprachen, ihre Antworten allerdings von der Zerstörung beeinflusst waren, die seit 2011 im ganzen Land wütet. Immer wieder wurde ich während der Interviews darauf hingewiesen, dass nicht nur Palmyra zerstört wurde, denn „was ist schon die Zerstörung von Palmyra im Vergleich zur Zerstörung von Aleppo, Damaskus, Dar’aa und Homs“ (Ali, 7.4.17).

3.2.2. Gründe für die mediale Aufmerksamkeit

Wie bereits im vorigen Punkt besprochen, wird die Zerstörung Palmyras durch den IS in der wissenschaftlichen Literatur u.a. als Inszenierung gesehen, die in erster Linie der Machtdemonstration und Rekrutierung neuer Anwerber*innen dienen sollte. Daher wird auch kritisiert, dass in der internationalen Berichterstattung unkritisch mit dem vom IS selbst gedrehten Video-Material umgegangen und dieses als objektive Dokumentation der Zerstörung verwendet wurde (vgl. Harmanşah 2015, S. 175). Harmanşah (2015) argumentiert, dass durch die mediale Verbreitung dieser Aufnahmen in erster Linie die Propaganda-Maschinerie des IS profitiert habe:

We cannot and should not see the filmic representation as a document. Its stark reality lies in its representation, much like the mentality of the production of a reality show. The main purpose is the production of the show: What happens in it is indeed real, although completely staged. (ibid.)

Die vorherrschende Theorie meiner Interviewpartner*innen war, dass die Medien die öffentliche Meinung dahingehend prägen wollten, glaubhaft zu machen, der IS sei allein verantwortlich für die Zerstörung, die in Syrien stattfindet, denn „[e]s geht da nicht nur um die Zerstörung, sondern darum Bündnisse gegen sie [(IS)] zu schließen und sie [(IS)] zu vernichten“, so Anas (Anas, 30.3.17). Shams wiederum sah darin, den Plan des Assad-Regimes erfüllt:

Das hat das Regime auch damit bezweckt, dass die den IS in Palmyra haben einmarschieren lassen. Die wollten, dass sich auf den IS konzentriert wird, um die Brutalität des IS zu zeigen und zu zeigen, dass das Regime den IS bekämpft und die Welt deswegen dem Regime beistehen muss. (Shams, 2.4.17)

Auch Munawar (2017) kritisiert, dass internationale Medien sofort über die vom IS verursachten Zerstörungen berichteten, während die zuvor u.a. durch das Regime angerichteten Schäden kein öffentliches Interesse erfuhren – weder seitens der Medien noch der internationalen Gemeinschaft (vgl. Munawar 2017, S. 36). Diese Selektive Berichterstattung habe dazu geführt, dass der IS als „bad guys“ (ibid. S., 38) dargestellt wurde, während die syrisch-russische Allianz als Beschützer der „westlichen Zivilisation“ präsentiert wurde, denn „[t]he West – including Russia – sees the heritage of the Near East as being part of “Europe’s story” and the origins of the Western civilization“ (ibid., S. 40). Lostal und Cunliffe (2016) bezeichnen die Zerstörung von Kulturerbe in Syrien als „war of propaganda“ und kritisieren auch, dass dem IS und der Zerstörung von Weltkulturerbe die größte mediale Aufmerksamkeit geschenkt wurde, während anderes Kulturerbe, das u.U. viel relevanter für die Menschen vor Ort ist, kaum Beachtung bekommen habe (Lostal/Cunliffe 2016, S. 252). Die Beteiligung des IS an der Zerstörung Palmyras wurde von fast einem Drittel meiner Interviewten als Grund für die mediale Aufmerksamkeit gesehen.⁷⁰ Dabei ging es konkret um den Bekanntheitsgrad des IS und darum, dass es eine Gruppe sei, die von der ganzen Welt bekämpft werde, weswegen die internationale Gemeinschaft an den Ereignissen interessiert sei. Fast alle kritisierten dabei, dass über die Zerstörungen, für die das Assad-Regime verantwortlich ist, geschwiegen worden sei:

Die westlichen Medien konzentrieren sich immer stark auf den IS, um die Brutalität des IS zu zeigen. Die Brutalität, die das Regime anwendet, darauf konzentrieren sich die westlichen Medien nicht. Die [Zerstörung der] Zitadelle von Aleppo hat die westlichen Medien nicht interessiert. [...] [D]as Amphitheater von Bosra,⁷¹ das hat das Regime zerstört und keiner hat darüber gesprochen, obwohl es auch ein Weltkulturerbe ist. (Shams, 2.4.17)

Gerade dadurch, dass sich medial stark auf einzelne Ereignisse konzentriert wird, die zu „world events“ oder „causes célèbres“ werden,⁷² wird die Zerstörung von anderen Kulturerbe-Stätten schneller übersehen (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 55 f.). Auch meine Interviewpartner*innen kritisierten, dass sich so viel auf Palmyra und so wenig auf anderes zerstörtes Kulturerbe konzentriert worden sei. Zwei der interviewten

⁷⁰ Diese Zahl könnte in Wahrheit höher liegen, jedoch war es im Zaatari Camp verboten, über Politik und vor allem über den IS zu sprechen, wie mir einige Interviewpartner*innen in informellen Gesprächen mitteilten. Dies führte dazu, dass z.B. Karim den IS als „diejenigen, die nicht genannt werden“ (Karim, 8.4.17) bezeichnete oder Anas die Gruppe umschrieb, indem er sagte: „Wen bekämpft die ganze Welt? Wir wollen hier keine Namen nennen“ (Anas, 30.3.17).

⁷¹ Wie Palmyra gehört die Antike Stadt von Bosra auch seit 1980 zum Weltkulturerbe der UNESCO (vgl. UNESCO: World Heritage List. Ancient City of Bosra).

⁷² Als Beispiel nennen Lostal und Cunliffe (2016) u.a. die Zerstörung der Stari Most und der Buddha-Statuen von Bamiyan.

Syrer*innen erklärten dies damit, dass Palmyra ihrer Ansicht nach „am meisten zerstört wurde in Syrien“ (Iyyad, 5.4.17). Andere, wie z.B. Fadi, versuchten die Konzentration auf Palmyra damit zu rechtfertigen, dass die Stätte aufgrund ihres Bekanntheitsgrades evtl. repräsentativ für anderes Kulturerbe gesehen werden kann: „Die Medien haben sich [...] auf Palmyra konzentriert, aber die Botschaft hat vielleicht die Zerstörung von Kultur[erbe] im Allgemeinen beinhaltet“ (Fadi, 21.3.17). Generell wurde der Bekanntheitsgrad Palmyras häufig als Grund für die mediale Konzentration genannt. Nur zwei Personen führten dabei die Bekanntheit der Stätte darauf zurück, dass diese zum UNESCO-Weltkulturerbe gehört,⁷³ während einige andere allgemeiner argumentierten, dass Palmyra das Erbe aller Menschen sei und daher internationale Aufmerksamkeit genieße. Saif, der einmal im Rahmen eines Schulausflugs in Palmyra war, erklärte dies mit einem Vergleich:

Wenn die Pyramiden in Ägypten zerstört werden würden, wäre es nicht das gleiche wie wenn in es in Kairo eine Explosion geben würde. Das ist nicht mehr etwas, das nur einer Person gehört, das ist etwas, das die Leute kennen und verstehen und das niemandem gehört. (Saif, 28.3.17)

Die meisten Interviewpartner*innen waren sich darüber einig, dass so viel über Palmyra berichtet worden ist, weil es in ihren Augen eine besondere Stätte sei. Größtenteils wurden an dieser Stelle Kategorien aus dem Narrativ wiederholt wie z.B., dass selbstverständlich so viel über Palmyra berichtet wurde, weil es „dem damals mächtigsten Kaiserreich die Stirn bieten konnte“ (Alaa, 23.3.17), außerdem sei es der „prachtvollste historische Ort in Syrien“ (Anas, 30.3.17), ohne den es Syrien gar nicht gäbe (vgl. Mira, 21.3.17). Zwei Syrer brachten auch wirtschaftliche Aspekte als Grund für die Bedeutung Palmyras und der damit einhergehenden medialen Konzentration an. Dabei ging es zum einen um den illegalen Handel mit Antiquitäten und zum anderen um die umliegenden Erdölquellen, worauf im vorigen Punkt dieser Arbeit bereits eingegangen wurde.

Erstaunlich für mich war, dass nur Alaa in diesem Kontext kritisierte, dass angesichts der humanitären Katastrophe in Syrien so viel über die Zerstörung von Kulturerbe berichtet worden ist. Obwohl er die Zerstörung Palmyras schrecklich fand, seien materielle Schäden nicht mit menschlichen zu vergleichen: „Ich bin wütender darüber, dass so viele Menschen gestorben sind, als darüber, dass eine Kultur ausgelöscht wird“ (Alaa, 23.3.17). Auch Meskeel (2002) merkt an, dass Menschenleben und Objekte –

⁷³ Dabei ist anzumerken, dass ohnehin nur wenige vom Welterbe-Status Palmyras wussten.

trotz aller Wichtigkeit, die Kulturerbe zugesprochen wird, nicht gleichwertig behandelt werden sollten (vgl. Meskell 2002, S. 564). Andererseits plädiert al-Azm (2018) dafür, dass der humanitäre Aspekt und Kulturerbe als miteinander verbunden zu betrachten seien, denn „[a] people without their cultural heritage are lost and cut off from their identity; similarly, a heritage without the people it represents lacks context and meaning“ (al-Azm 2018). Auch Bokova (2017) argumentiert, dass Menschenleben und Kulturerbe gleichermaßen geschützt werden müssen und nichts davon priorisiert werden solle, weil Extremist*innen genauso vorgehen: „They do not choose between human lives and heritage – they destroy both, to install fear and chaos“ (Bokova 2017).

3.3. Der Wiederaufbau Palmyras

3.3.1. *Art from Za’atari*: das Miniaturprojekt

Das Künstler-Kollektiv *Art from Za’atari*, das sich 2015 im Zaatari Camp gebildet hatte, fertigte u.a. Miniaturen syrischer Kulturdenkmäler an und stellte diese Ende desselben Jahres im Rahmen ihres ersten Projekts *Syrien: Kultur und Geschichte* aus. Die Künstler wählten für jede syrische Provinz ein Kulturerbe aus, das sie repräsentiere, zeichneten dieses und bauten es in Miniatur nach. Dabei ging es den Künstlern zu Folge anfangs nicht darum, nur das zerstörte Erbe darzustellen, sondern die kulturelle Vielfalt in Syrien aufzuzeigen. Als der IS in Palmyra einmarschiert ist, wurde der Fokus etwas stärker auf diese Stätte gelegt. Sami, der 32-jährige Künstler, der die Palmyra-Miniatur angefertigt hatte, sagte, dass er „Lust bekommen“ hatte, Palmyra nachzubauen als sie der IS zerstört hat, „einfach um sie festzuhalten“ (Sami, 27.3.17). Adam erklärte, dass der Einmarsch des IS ihn veranlasst habe, Zeichnungen der Stätte anzufertigen: „Als der IS in Palmyra war, dachte ich, dass es vorbei ist [...]. Dann habe ich die Zeichnungen gemacht und den Besuchern⁷⁴ geschenkt“ (Adam, 9.4.17). An Adams Reaktion auf die Zerstörung wird der Versuch deutlich, die Stätte vor dem Vergessen wahren zu wollen, indem er sie zunächst in Form einer Zeichnung festhielt und diese dann verteilte, um die Erinnerung daran, zu verbreiten. Auch wenn das Kunstprojekt vor der Zerstörung vieler Kulturerbe-Stätten begonnen hatte, so ist anzumerken, dass die Bedrohung vieler Orte seit Beginn des Krieges bestand, weswegen das Projekt trotzdem im Kontext des Krieges und der Zerstörung gesehen werden sollte. Daher kann argumentiert werden, dass das Interesse am syrischen Kulturerbe geweckt wurde, nun da es bedroht war.

⁷⁴ Mit „Besucher“ sind in diesem Kontext Vertreter*innen verschiedener (internationaler) Organisationen gemeint wie etwas UNESCO oder UNHCR.

Hieran ist zu erkennen, wie sehr die Angst vor dem Verschwinden der Stätte, einerseits das Bedürfnis zur Dokumentation geweckt hat und andererseits Anlass dafür war, über syrisches Kulturerbe zu informieren.

Dementsprechend bestand ein Ziel des Projektes darin, Syrer*innen selbst das eigene Kulturerbe vorzustellen, weil viele nur wenig davon kennen, denn „[v]iele Syrer, auch ältere, wenn sie die Miniaturen sehen, wissen nicht, dass es die [Orte] in Syrien gab“ (Anas, 30.3.17). Auch Musa, ein weiterer Künstler aus dem Kollektiv, erklärte, dass er sich selbst, während der Recherchearbeiten für das Projekt gewundert habe: „Es gibt Sachen, von denen ich noch nie vorher gehört habe. Die befinden sich in Syrien und ich habe noch nie davon gehört“ (Musa, 11.4.17). Von den fünf Interviewten Künstlern waren nur zwei schon einmal in Palmyra gewesen und nur zwei von ihnen wussten, dass die Stätte den Welterbe-Status besitzt. Selbst Sami war noch nie in Palmyra gewesen und nutzte Fotos, um die Miniatur anzufertigen. Jetzt, erklärte er, fühle es sich so an, als sei er vor Ort gewesen. Genauso sei es Besucher*innen der Ausstellung ergangen, die den Künstlern zufolge erklärten, dass es nach dem Besuch für sie so gewesen sei, als haben sie ganz Syrien gesehen. Die Geschichte Syriens, wie sie im Narrativ des syrischen Regimes tradiert und von der Bevölkerung verinnerlicht wurde, stützt sich stark auf bestimmte Kulturerbe-Stätten, die als Zeugnisse dieser Geschichte dienen.⁷⁵ Diese verschiedenen Orte stehen im kollektiven Gedächtnis meiner Interviewten offenbar repräsentativ für das ganze Land – ungeachtet dessen, ob persönliche Erinnerungen an diesen Orten haften. Dies spiegelt sich besonders in der Begründung der Künstler wider, warum es wichtig sei, den syrischen Kindern, die das Land nicht kennen bzw. bei ihrer Flucht zu jung waren, um sich zu erinnern, das Kulturerbe Syriens näherzubringen. So wollen die Künstler mithilfe von Kulturerbe den syrischen Kindern „ihre Heimat vorstell[en]“ (Omar, 27.3.17), damit sie „Vaterlandsliebe“ entwickeln und ihr Herkunftsland nicht vergessen (Anas, 30.3.17). Alle Künstler betonten, dass es in dem Projekt darum ginge, Erinnerungsstützen zu schaffen, um dem Vergessen entgegenzuwirken:

Wir sichern so das Erbe, damit das im Gedächtnis der Menschen bleibt. Woran erinnert man sich sonst, wenn man an seine Heimat denkt? [...] Diese Denkmäler erinnern uns an unsere Vergangenheit, an unsere Vorfahren. Selbst wenn wir nur eine kleine Miniatur davon anfertigen, erinnert sich die Welt weiter daran. (Anas, 30.3.17)

⁷⁵ Vgl. hierzu Punkt 3.1. dieser Arbeit.

Im Kontext der Vertreibung schien die Angst vor dem Vergessen und dem Vergessen-Werden und somit das Bedürfnis, sich und andere zu erinnern, intensiver geworden zu sein: „Denkmäler und Kulturerbe sind das Gedächtnis der Bevölkerung“ (Adam, 9.4.17), so Adam, der sich bereits vor dem Krieg intensiv mit syrischem Kulturerbe beschäftigte. Aus diesem Grund sei es seiner Meinung nach wichtig, das zerstörte Kulturerbe im Rahmen des Projektes zu dokumentieren. Darüber hinaus solle durch das Projekt, weltweit das Bild eines fortschrittlichen und zivilisierten Landes vermittelt werden und gleichzeitig dazu aufgerufen werden, den Krieg zu beenden. Die Hoffnung der Künstler bestand darin, dass zumindest die Zerstörung von Kulturerbe internationale Aufmerksamkeit erregen und zum Handeln antreiben könnte. Musa erklärte diesbezüglich: „Es sind Zivilisten, die alles verlieren und am Ende verliert die Welt das, was sie Kultur nennt. Wenn [der Welt] egal ist, dass Menschen sterben, dann denkt an die Kultur, die ihr bewahren müsst“ (Musa, 11.4.17).

Als ich meinen restlichen Interviewpartner*innen von den Miniaturen erzählte⁷⁶ und ihnen Fotos zeigte, wurden sie nostalgisch und reagierten ähnlich wie die Besucher der Ausstellung, indem sie z.B. beim Anblick der Palmyra-Miniatur meinten, dass sie sich so fühlten als seien sie vor Ort, obwohl viele von ihnen noch nie dort gewesen sind. So auch Yazan, der in diesem Kontext sagte: „Selbst ohne dass ich da war, erinnert mich Palmyra an Zuhause“ (Yazan, 22.3.17). Zwei Personen vermuteten Sehnsucht sogar als Hauptmotivation der Künstler hinter dem Projekt und projizierten dabei evtl. ihre eigenen Gefühle, wie z.B. Farah, eine 30-jährige Frau aus Damaskus, die selbst noch nie in Palmyra gewesen ist. In ihren Augen machte das Projekt deutlich, „dass sie [(Künstler)] unbedingt das Gefühl haben wollten, in ihrem Land zu sein“ (Farah, 17.4.17). Insgesamt waren alle interviewten Syrer*innen erfreut darüber, dass das syrische Kulturerbe zumindest in dieser Form dokumentiert wird. Nur Alaa, der betonte, dass in der Geschichtsschreibung alles sicher dokumentiert sei, war von der Notwendigkeit der Miniaturen nicht überzeugt, denn „selbst wenn das [Kulturerbe] niemand nachbauen würde und alles zerstört worden wäre, Kultur kann nicht zerstört werden“ (Alaa, 23.3.17). Ansonsten sprachen alle Interviewten in diesem Kontext darüber, dass es wichtig sei, durch die Miniaturen, die Erinnerung an das Kulturerbe aufrechtzuerhalten, weil die Ruinen „die Erinnerungen von Generationen“ (Sadik, 27.3.17) symbolisieren und sie „erinnern daran, woher man kommt“ (Zaid, 4.4.17), denn „Syrien ist einer der ältesten Staaten, die es gibt“ (Fadi, 21.3.17) und „der

⁷⁶ Bis auf die Künstler kannte keiner meiner anderen Interviewpartner*innen das Projekt.

Sammelpunkt der Kulturen“ (Iyyad, 5.4.17). Das Kulturerbe wurde an dieser Stelle erneut als Kapital definiert, das beweise, dass das eigene Land – und damit auch man selbst – historische Relevanz besitzt, wie Sadik indirekt durch einen Vergleich erklärte: „Weswegen hütet Ägypten die Pyramiden? Weil das ihre Wahrzeichen sind. Das zeigt, dass sie ein Volk sind, das 10.000 Jahre alt ist, das zurückgeht auf die Zeit der Pharaonen“ (Sadik, 27.3.17). Diese zugeschriebenen Bedeutungen schienen für meine Interviewten mit der Bedrohung der Erinnerungsorte, an denen sie haften, auch bedroht zu sein – vor allem, wenn die Erinnerungen nicht in irgendeiner Form für kommende Generationen bewahrt werden,

weil viele Leute in Zukunft vielleicht gar nicht mehr wissen werden, was Palmyra ist. [...] Viele Kulturen [sind] aus verschiedenen Gründen verschwunden [...]. [D]as ist das einzige, was von ihrer [(Palmyrener*innen)] Kultur übriggeblieben ist – die Ruinen, die sie hinterlassen haben. (Saif, 28.3.17)

Die Miniaturen wirken dementsprechend für meine Interviewten wie ein Medium, um dem Vergessen zu trotzen, damit „den neuen Generationen ermöglicht wird, diese Kultur kennenzulernen – eine Kultur wie Palmyra“, erklärte Shams stolz (Shams, 2.4.17). Er sah in den Miniaturen auch einen Akt des Widerstandes und die „Antwort der Menschen auf die Zerstörung“ (Shams, 2.4.17). Passend dazu erklärte Ali, dass seiner Meinung nach das Projekt deutlich mache, „dass es Syrien noch gibt“ (Ali, 7.4.17). Für ihn ist die Existenz Syriens demnach eng mit dem Fortbestehen des syrischen Kulturerbes verbunden, das an die Geschichte des Landes erinnert. Nur Fadi sah die Miniaturen auch als Mahnmal an, das künftige Generationen an die Zerstörung Palmyras erinnern sollte: „Die Kinder wiederholen so nicht die Fehler, die geschehen sind und verursachen nicht die Zerstörung einer anderen Kultur“ (Fadi, 21.3.17).

3.3.2. Palmyra post-Konflikt

Die Auswirkungen, die der Krieg auf Palmyra hatte, werden noch nach dessen Ende zu spüren bleiben, wenn die Diskussion darüber entfacht wird, wie mit der Zerstörung umgegangen werden soll: „Whether it is rebuilt, restored, ignored, or preserved in a ruined state, each action will be presented and interpreted as part of the construction of the new, post-conflict, society. New heritage sites emerge as a result of this process“ (Sørensen/Viejo-Rose 2015, S. 9). In Nachkriegszeiten wird Kulturerbe häufig als „tools for the rebuilding of belonging and meaning“ (ibid., S. 3) angesehen, die den Wiederaufbau von Gesellschaften und den Versöhnungsprozess fördern können (vgl. Daly/Chan 2016, S. 492). Dies liegt vor allem daran, so Viejo-Rose (2011), dass die

emotionale Beziehung, die Menschen nach einem Konflikt mit Kulturerbe entwickeln, ausschlaggebend für die Entwicklung von Gruppenzugehörigkeit sei (vgl. Viejo-Rose 2011, S. 57). Diese Ansicht vertritt auch die UNESCO wie aus folgendem Auszug aus einer Erklärung bezüglich des Einsatzes zur Sicherung von Kulturerbe in Afghanistan deutlich wird:

The safeguarding of cultural heritage holds an important position in order to strengthen the sense of national identity. Cultural heritage can become a rallying point for former adversaries, enabling them to re-build ties and dialogue and re-design a common identity and future together. UNESCO's strategy is to help re-establish the links between the populations concerned and their cultural history, helping them to develop a sense of common ownership of monuments that represent the cultural identity of different segments of society. It is therefore directly linked to the nation-building process within the framework of the UN and international concerted efforts for rehabilitating Afghanistan. (UNESCO: Afghanistan's Cultural Heritage)

Auch im syrischen Kontext wird Kulturerbe eine wichtige Rolle in der Nachkriegszeit zugeschrieben. Bereits 2006 schrieb Haj-Saleh einen Artikel, in dem er davor warnte, dass sich im Falle des Zusammenbruchs der Diktatur, die syrische Bevölkerung entlang ethnischer und konfessioneller Grenzen spalten werde, wie es in Irak nach dem Fall Saddam Husseins geschehen war (vgl. Haj Saleh 2006, S. 5). Daher plädierte er damals schon dafür, die syrische Bevölkerung unter dem Banner einer syrischen nationalen Identität zu einen, weil das der einzige gemeinsame Nenner sei, der die Gleichberechtigung aller Syrer*innen gewährleisten könne (ibid., S. 4 f.). Auch al-Azm (2018) argumentiert, dass das Bindeglied der syrischen Bevölkerung allein die syrische nationale Identität sei, die die verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften in Syrien miteinander vereine (vgl. al-Azm 2018, S. 92). Ihm zu Folge basiere diese nationale Identität hauptsächlich auf nationale Zugehörigkeit und ein gemeinsames historisches Erbe, weswegen der Wiederaufbau von Kulturerbe wichtig sei, um dieses Bewusstsein zu stärken und die Syrer*innen wieder zu einen (vgl. al-Azm 2015). Munawar (2017) versteht Kulturerbe ebenfalls als wichtige Ressource, um die syrische Gesellschaft nach dem Krieg wieder zu einen:

The importance of Palmyra for local people lies in it being part of their ancestors' heritage and memories, regardless of their religion or ethnicity. Palmyra is a place that all Syrians feel proud of and its remembrance has enhanced a sense of cultural identity [...] which is one of the few things that unifies Syrians during the current war, which has torn Syrian society apart. (Munawar 2017, S. 38)

Doch wie soll konkret mit der Stätte nach dem Krieg umgegangen werden? Die Mehrheit meiner Interviewten war bei der Frage unentschlossen. Nur drei Personen äußerten sich explizit gegen einen möglichen Wiederaufbau Palmyras, weil sie der

Meinung waren, dass der Baustil unnachahmlich sei und daher alle Versuche, Palmyra wiederaufzubauen, eine Fälschung darstellen werden. Vier Interviewpartner*innen sprachen dieses Problem hingegen nicht an und wollten Palmyra komplett wiederaufbauen lassen, weil sie es als Symbol für die historische Bedeutung und das Ansehen Syriens ansahen. Für diese Personen stellt der Wiederaufbau Palmyras demnach die Wiederherstellung aller Bedeutungszuweisungen wieder, die sie durch die Zerstörung gefährdet sahen. Nour, die Mutter einer zweijährigen Tochter, befürwortete sogar den Wiederaufbau, um die Spuren dessen zu verwischen, was geschehen war. Ihrer Meinung nach solle nach dem Krieg nichts als Mahnmal⁷⁷ übrigbleiben, weil dies in ihren Augen ein beschämendes Kapitel in der Geschichte des Landes darstelle. Sie lehnte es somit ab sogenanntes negatives Kulturerbe aufrechterhalten zu lassen. Als eine andere Syrerin, die zwanzig Jahre ältere Maha, dies hörte, unterbrach sie Nour und es entwickelte sich folgende Diskussion zwischen den beiden Frauen:

Maha: Die sollen [Palmyra] so zerstört lassen. Sonst würden sie die Geschichte umschreiben. Es muss klar bleiben, was in Palmyra passiert ist.

Nour: [...] Es gibt Sachen, über die man reden kann und es gibt Sachen, die sollten wir unseren Kindern nicht erzählen. Das sollten wir begraben.

[...]

Maha: Die Geschichte ist dieselbe, nichts wird sich daran ändern [, egal, ob Palmyra wiederaufgebaut wird oder nicht].

Nour: Natürlich wird sie sich ändern. Wir verändern sie, wir erzählen die Geschichte. [...] Wir erzählen [unseren Kindern] von den Märtyrern, die gefallen sind, aber wir lassen nicht die Ruinen so und zeigen sie der Welt und unseren Kindern. Wir radieren das aus und lassen nur Palmyra in Erinnerung.

Maha: Erzählst du denen, dass sich die Syrer gegenseitig umgebracht haben?

Nour: Es ist nicht wichtig, dass wir denen erzählen, wer wen umgebracht hat. Warum sollten wir sowas ins Gedächtnis unserer Kinder bringen? Wir sollten das aus unserem Gedächtnis ausradieren. (Nour, 3.4.17)

Die Scham vor bestimmten Ereignissen, wie sie in diesem Gespräch deutlich wird, kann zum Wunsch führen, die Spuren dieses Ereignisses zu verwischen, um es komplett auszuradieren (vgl. Truc 2011, S. 153). „Zu viel Wahrheit“, so Daly und Chan (2016), könne den Versöhnungsprozess tatsächlich untergraben, allerdings könne eine Verdrängung der Geschehnisse dazu führen, dass diese nicht verarbeitet werden können und somit das Trauma verlängert werde (vgl. Daly/Chan 2016, S. 495). So wurde z.B.

⁷⁷ Nur zwei der interviewten Syrer*innen haben von sich aus Bedenken geäußert, Palmyra wiederaufzubauen, ohne ein Mahnmal zu hinterlassen. Darüber hinaus wurde dieser Aspekt jedoch nicht weiter thematisiert.

in Kambodscha die Herrschaft der Roten Khmer⁷⁸ nur oberflächlich aufgearbeitet, weil die neue Regierung Stabilität einführen, die Wirtschaft in Schwung bringen und verhindern wollte, dass eine Aufarbeitung erneute Konflikte auslösen könnte (vgl. *ibid.*, S. 503). Dies führte jedoch dazu, dass kein echter Versöhnungsprozess stattfinden konnte, Konflikte somit bestehen blieben und bis heute von Generation zu Generation weitergegeben werden (vgl. *ibid.*). In Deutschland herrschte nach dem Zweiten Weltkrieg eine andere Situation: Aufgrund der bedingungslosen Kapitulation, musste Deutschland die volle Verantwortung für die Verbrechen des Nationalsozialismus (NS) übernehmen (vgl. Daly/Chan 2016, S. 494). Indem jedoch die Schuld in erster Linie dem NS-Regime zugewiesen wurde, musste die Errichtung von Holocaust-Mahnmalen nicht erst verhandelt werden. (Daly/Chan 2016, S. 494) Die Wichtigkeit der Errichtung von Mahnmalen sieht auch Bevan (2006), der sich für eine Form des Wiederaufbaus ausspricht, die das Geschehene sichtbar bleiben lässt: So wurden z.B. die Ruinen des französischen Dorfes Oradour-sur-Glane, wo die Nationalsozialisten alle 643 Bewohner*innen ermordeten, als Mahnmal stehen gelassen (vgl. Bevan 2006, S. 191). Dort wo die Stadt wiederaufgebaut werden musste, wie in Hiroshima beispielsweise, erinnert das Friedensdenkmal im Stadtzentrum an die damalige Katastrophe⁷⁹ (vgl. *ibid.*). Die Bedeutung, die Ruinen als Mahnmal einnehmen können, wird am Beispiel des Wiederaufbauprozesses der Frauenkirche in Dresden deutlich: Nach Ende des Zweiten Weltkriegs stand zunächst fest, dass die durch Bombardements zerstörte Frauenkirche wiederaufgebaut werden sollte, weswegen die Trümmer an ihrer Stelle stehen gelassen wurden.⁸⁰ Aufgrund der hohen finanziellen Kosten, verzögerte sich der Wiederaufbau jedoch erheblich und die Trümmer wurden über die Jahre selbst zu einem Antikriegsdenkmal⁸¹ (vgl. *ibid.* S. 202). An diesem Beispiel lässt sich erkennen, wie selbst Trümmer zu einem Erinnerungsort werden können, sobald bei Menschen der Wille entsteht, bestimmte Ereignisse im Gedächtnis zu bewahren. Zudem wird deutlich, dass die Zerstörung von Kulturerbe dieses nicht unbedingt ausradiert, sondern mit neuen Bedeutungen ausstattet und sogar aus den Trümmern völlig neues Erbe schaffen

⁷⁸ Das autoritäre Regime der Roten Khmer (Kommunistische Partei Kamputscheas) regierte Kambodscha zwischen 1975 und 1979. Unter dieser Herrschaft wurde ein großer Teil der Bevölkerung vertrieben und bis zu drei Millionen Menschen getötet (vgl. Daly/Chan 2016, S. 495 f.).

⁷⁹ Für weitere Wiederaufbau-Beispiele vgl. Bevan 2006, S. 175-201.

⁸⁰ Die Trümmer sollten genutzt werden, um einen authentischen Wiederaufbau der Kirche zu gewährleisten (vgl. Joel 2012, S. 216).

⁸¹ Die Frauenkirche wurde schließlich doch wiederaufgebaut, obwohl es Proteste gegen die Entfernung der Trümmer gab. Im Versuch die Geschichte der Stätte in den Wiederaufbau zu integrieren, wurden einige Steine aus den Trümmern für den Bau der neuen Kirche verwendet (vgl. Joel 2012, S. 214).

kann (vgl. Lostal/Cunliffe 2016, S. 254). In Bezug auf Palmyra spricht sich Michel al-Maqdissi⁸² daher dafür aus, die Zerstörung als Teil der Geschichte der Stätte anzusehen und diese nicht wiederaufzubauen (vgl. al-Maqdissi 2018). Ohnehin könne das wiederaufgebaute Kulturerbe nicht in seinen Ausgangszustand versetzt werden, denn „the narrative of their destruction usually remains mixed in with the new mortar“ (Sørensen/Viejo-Rose 2015, S. 9).

Die Mehrheit meiner interviewten Syrer*innen konnte bezüglich eines möglichen Wiederaufbaus Palmyras keine klare Antwort geben. Einerseits wünschten sie sich die Stätte als Erinnerungsort wiederaufgebaut zu sehen, andererseits empfanden es fast alle als unmöglich, denn die Authentizität der Stätte spielte für sie eine sehr bedeutende Rolle. Sie betonten alle, dass der Baustil Palmyras unnachahmlich sei und das, was wiederaufgebaut werden könnte nur symbolischer Natur wäre, denn „[d]em Toten kann man nicht das Leben wiedereinflößen“ (Sadik, 27.3.17), so Sadik, für den ein Wiederaufbau ansonsten einer Fälschung gleichkäme. Anas, der ein Zenobia-Relief im Kerzenlicht schnitzen musste, weil nachts der Strom im Camp abgestellt wurde, formulierte es folgendermaßen:

Selbst wenn ich das [Relief] hundertprozentig gleich nachbaue, mit demselben Stein und demselben Material – die Seele, die da drin war [im Original], ist nicht die gleiche, die ich dem [Nachbau] gebe. Derjenige, der das [Original] gemacht hat, hat vielleicht die Königin geliebt, verehrt. Er hatte etwas, das er dem [Original] verleihen wollte. Ich werde das nicht so hinbekommen wie er. (Anas, 30.3.17)

Trotzdem waren sich alle Unentschlossenen einig, dass etwas wiederaufgebaut werden sollte, um zumindest symbolisch daran zu erinnern, dass Palmyra existiert hat. Der Wiederaufbau einer Welterbe-Stätte wie Palmyra unterliegt zwar bestimmten Richtlinien, die in der Charta von Venedig (*International Charter for The Conservation and Restoration of Monuments and Sites*; 1964) definiert werden und gewährleisten sollen, dass die Authentizität der Stätte (d.h. die ursprüngliche Form) beim Wiederaufbau gewahrt wird⁸³ (vgl. Sørensen/Viejo-Rose 2015, S. 5). Doch diese Richtlinien lassen offen, ob Schäden, die einem Kulturerbe bei einem Konflikt zugefügt

⁸² Zurzeit arbeitet al-Maqdissi als Wissenschaftler im Louvre und ist ehemaliger Leiter der Abteilung „Ausgrabungen und archäologische Studien“ der syrischen Generaldirektion für antike Museen.

⁸³ Beim Wiederaufbau der Stari Most in Bosnien z.B. ahmte die UNESCO akribisch genau das Bauverfahren und das Material der zerstörten Brücke nach (vgl. Connor 2016, S. 262). Für die UNESCO war dies ausreichend, um die Authentizität der Brücke zu wahren, sodass diese 2005 zum Weltkulturerbe ernannt werden konnte (vgl. *ibid.*, S. 255).

worden sind, sichtbar bleiben sollen oder nicht (vgl. *ibid.*).⁸⁴ Das Problem der Wahrung der Authentizität einer Stätte nach deren Wiederaufbau ist auch ein vieldiskutiertes Thema in der wissenschaftlichen Literatur. Insbesondere wird vor der „Disneyfication“ des wiederaufgebauten Kulturerbes gewarnt (vgl. Bevan 2006, S. 181). So zeigen Esther Charlesworth und Anitra Nelson (2012) beispielsweise wie nach dem libanesischen Bürgerkrieg (1975-1990) der Wiederaufbau des Stadtzentrums der Hauptstadt Beirut durch ein Privatunternehmen und ohne Beteiligung der libanesischen Bevölkerung zum Entstehen eines „Beirutland“ geführt habe. In diesem Fall wurde der Wiederaufbau dazu genutzt, das Stadtzentrum zu modernisieren und Kulturerbe als Tourismusmagnet zu inszenieren,⁸⁵ statt diesen Prozess zu nutzen, um den Versöhnungsprozess voranzutreiben (Charlesworth/Nelson 2012). Auch der Wiederaufbau Palmyras birgt die Gefahr, die Stätte in ein kostspieliges „Disneyland“ zu verwandeln (vgl. Al-Maqdissi 2018). Besonders vor voreiligen Maßnahmen wird in diesem Kontext zunehmend gewarnt. So wurde beispielsweise bereits ein Monat, nachdem der IS den Triumphbogen in Palmyra gesprengt hatte, dieser rekonstruiert⁸⁶ und in London ausgestellt; die Replik bestand jedoch weder aus demselben Material noch hatte sie dieselben Maße wie das Original (vgl. Munawar 2017, S. 42). Die Kritik an dieser medienwirksamen Aktion bestand darin, dass ein solches Vorgehen suggerieren könne, zerstörtes Kulturerbe könne einfach wiederaufgebaut werden (vgl. *ibid.*). So plädierte Irina Bokova (2015) als Generaldirektorin der UNESCO für eine schnelle Rekonstruktion Palmyras – „[a]s soon as the situation allows“ (Bokova 2015, S. 294). Auch das Assad-Regime stellte bereits Entwürfe eines Wiederaufbauprojektes vor und inszenierte sich dadurch als Beschützer von Kulturerbe und Kämpfer gegen den Terrorismus/IS (vgl. Plets 2017, S. 20). Annie und Maurice Sartre kritisieren, dass solche Wiederaufbau-Kampagnen dazu führen könnten, dass Palmyra durch exzessive

⁸⁴ Am Beispiel des Wiederaufbaus der Dresdner Frauenkirche zeigt Joel (2012) auf, wie ineffizient die Charta von Venedig in der Praxis sein kann, denn bei der Frage danach, ob die Ruinen als Denkmal stehen gelassen werden müssen oder die Kirche wiederaufgebaut werden sollte, ließen sich für beide Szenarien Artikel in der Charta finden, die die jeweilige Option unterstützten (vgl. Joel 2012, S. 205). Daher bezeichnet der Autor dies als „graphic illustration of how the Venice Charter can effectively cancel itself out“ (*ibid.*, S. 206). Seiner Ansicht nach können Wiederaufbau-Maßnahmen nicht durch Chartas vorgeschrieben werden, weil die Bedeutungen, die einem Kulturerbe zugeschrieben werden, vielfach interpretierbar und es daher umfangreicher Diskussionen bedarf, um zu entscheiden, ob und wenn ja, in welcher Form das zerstörte Kulturerbe wiederaufgebaut werden soll (vgl. *ibid.*).

⁸⁵ Das Thema *Tourismus* wurde nur von zwei Syrern in meinen Interviews angesprochen, die ein wiederaufgebautes Palmyra u.a. auch als Tourismusquelle bezeichneten. Allerdings müsste Palmyra nicht zwangsläufig wiederaufgebaut werden, um Tourist*innen anzuziehen, denn die Stätte könnte auch samt aktueller Zerstörung präsentiert werden, während 3D-Projektionen den Originalzustand visualisieren (vgl. Al-Maqdissi 2018).

⁸⁶ Das Institute for Digital Archeology fertigte die Replik mithilfe dreidimensionaler Aufnahmen an (vgl. The Institute for Digital Archaeology: Triumphal Arc).

Restaurierung ihre Authentizität verliere (vgl. Sartre/Sartre 2016, S. 218). Da der Wiederaufbau-Prozess ein äußerst politisches Projekt sein wird,⁸⁷ spricht sich Munawar (2017) dafür aus, den Wiederaufbau Palmyras erst zu beginnen, wenn der Krieg beendet ist und die syrische Bevölkerung in den Entscheidungsprozess miteinbezogen werden kann (vgl. Munawar 2017, S. 43). Zusätzlich zum Schutz vor der Instrumentalisierung des Wiederaufbaus, bewahre diese Vorgehensweise davor, denselben Fehler zu begehen wie nach den Jugoslawien-Kriegen⁸⁸, denn „[a]fter the end of the war in the Balkans, reports indicated that the local population felt disconnected from the reconstruction of their heritage, since they were often not consulted about the reconstruction plans [...]“ (ibid.). So wurde beispielsweise die Stari Most im offiziellen Narrativ als Symbol der Verbindung zwischen „Islam und Westen“⁸⁹ stilisiert (vgl. Connor 2016, S. 262). Dieses offizielle Narrativ hat sich jedoch nicht durchgesetzt und die Brücke wird weiterhin mit dem muslimischen Teil der Stadt assoziiert und nicht als gemeinsames, einendes Erbe gesehen (vgl. ibid., S. 264). An diesem Beispiel zeigt sich, dass Kulturerbe im Endeffekt keine neue Bedeutung aufgezwungen werden kann, wenn es im kollektiven Gedächtnis der Betrachtenden bereits mit Bedeutungen versehen wurde.

Ein weiterer Vorteil, den die Beteiligung der Bevölkerung mit sich bringt, ist die Chance, den Wiederaufbau als Beitrag zum Versöhnungsprozess in der Gesellschaft einzusetzen (vgl. Munawar 2017, S. 43). Dies bestätigt Bokova (2017) z.B., wenn sie die Zerstörung und den Wiederaufbau der Mausoleen in Timbuktu beschreibt:

In Timbuktu, I saw the suffering of the local communities when they saw their mausoleums, which have been there for more than 11 centuries, destroyed – and I saw the joy in the local communities when they were rebuilt and how the reconstruction work had been used to bring people from different communities together to rebuild trust in torn communities. (Bokova 2017, S. 65)

Doch selbst im Falle eines Wiederaufbaus Palmyras müssten einige Faktoren berücksichtigt werden. So merkten einige meiner Interviewpartner*innen an, dass aufgrund der hohen Kosten, Prioritäten geschaffen werden müssen und deswegen erst Infrastruktur und Häuser wiederaufgebaut werden sollten, wie Maha anmerkt: „Wir

⁸⁷ Eng verbunden mit der Frage danach, wer den eventuellen Wiederaufbau der Stätte leiten wird, ist die Frage nach der Finanzierung. Dass diese Frage von enormer Wichtigkeit ist, zeigt das Beispiel der Restauration von Moscheen in Bosnien, die von Saudi-Arabien finanziert wurde. Dies hatte zur Folge, dass die aufwändige Innendekoration der restaurierten Moscheen entfernt wurde: „The damage caused by its rebuilding, by its whitewashing and the removal of applied decoration, was in some ways more thorough than that caused by Serbian shelling“ (Bevan 2006, S. 180).

⁸⁸ Die Kriege fanden Ende des 20. Jahrhunderts statt und führten zum Zerfall Jugoslawiens.

⁸⁹ Die Symbolik rührt daher, dass die Brücke den mehrheitlich bosnischen und dem mehrheitlich kroatischen Teil der Stadt verbindet.

wollen unsere Häuser zurückbekommen und nicht Ruinen, die Millionen Jahre alt sind“ (Maha, 3.4.17). Es sollte jedoch trotzdem nicht außer Acht gelassen werden, dass für die Konfliktbewältigung nach einem Krieg auch wichtig ist, die „moralischen Bedürfnisse“ der jeweiligen Bevölkerung zu stillen und den Opfern Gerechtigkeit zukommen zu lassen, indem u.a. Täter zur Rechenschaft gezogen werden (vgl. Daly/Chan 2016, S. 493). Die Aufarbeitung der Zerstörung von Kulturerbe kann dabei ebenfalls als Ventil dienen, um die Ereignisse zu verarbeiten (vgl. *ibid.*). Die meisten Interviewten betonten auch, dass nicht nur Palmyra zerstört und daher nicht nur diese Stätte wiederaufgebaut werden sollte. Dies wird auch eine Frage sein, die nach dem Krieg diskutiert werden muss, denn es kann nicht das ganze zerstörte Kulturerbe – zumindest nicht auf einmal – wiederaufgebaut werden.

Diskussionen darüber, wie mit zerstörtem Kulturerbe umgegangen werden soll, wird es nach dem Krieg sicherlich häufiger geben. Dabei werden diese Diskussionen auch dazu anregen, darüber zu sprechen, wie das Geschehene verarbeitet werden soll: Die Spuren des Traumas verbergen und verdrängen oder Mahnmale hinterlassen und aufarbeiten. Doch erst der Ausgang des Krieges wird entscheiden, wer bestimmen darf, woran erinnert und was vergessen werden soll, denn die Zerstörung und der Wiederaufbau Palmyras sind zwei Seiten derselben Medaille, wie es Harrowell (2016) beschreibt: „Both are concerned with achieving specific political aims and exercising power“ (Harrowell 2016, S. 82).

4. Fazit

In dieser Arbeit stand Palmyra im Mittelpunkt der Forschung, weshalb meine Interviewpartner*innen gewissermaßen gezwungen waren, sich auf diese Stätte zu beschränken. Wäre die Möglichkeit gegeben gewesen, von einem Kulturerbe ihrer Wahl zu sprechen, hätten die Interviewten womöglich nicht Palmyra als repräsentative Stätte gewählt, um über die Zerstörung von Kulturerbe in Syrien zu sprechen, denn immer wieder hörte ich den Einwand, dass nicht nur Palmyra zerstört worden bzw. dass auch anderes Kulturerbe wichtig sei, und zwar auch Orte, die erst durch den Krieg an symbolischer Bedeutung gewonnen haben. Die Ergebnisse dieser Forschung sollten daher auch vor diesem Hintergrund gesehen werden.

Besonders deutlich wurde in dieser Arbeit, dass Kulturerbe dynamisch ist, durch die Betrachtenden produziert wird und keineswegs festen Definitionen unterliegt. Daher war es wichtig, nach den Narrativen zu fragen, die meine Interviewten mit Palmyra

verbinden, denn entscheidend war in dieser Arbeit nicht, wie Palmyra im wissenschaftlichen Kontext beschrieben, sondern wie sie im kollektiven Gedächtnis meiner interviewten Syrer*innen erinnert wird. Dabei wurde festgestellt, dass dieses kollektive Gedächtnis deutlich vom Narrativ des syrischen Regimes geprägt ist, das syrisches Kulturerbe jahrelang instrumentalisierte, damit es als Grundlage für eine einende arabische nationale Identität dienen konnte. Dadurch sollten die Syrer*innen als Gruppe aneinander und gleichzeitig an den Nationalstaat Syrien gebunden werden. So wich das Narrativ meiner Interviewten zum Teil deutlich von historischen Tatsachen ab: Sie sahen sich als direkte Nachfahren der damaligen Palmyrener*innen an, die wiederum als Araber*innen definiert wurden, die unter der arabischen Herrscherin Zenobia einen Unabhängigkeitskrieg gegen das Römische Reich führten. Unterdessen wurde Palmyra in der englisch- und deutschsprachigen Literatur vor allem als Symbol für kulturelle Vielfalt und friedliches Zusammenleben dargestellt.

Aufgrund dieser unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen, variierten auch die Motive, die hinter der Zerstörung Palmyras vermutet wurden. Während im internationalen Kontext die durch den IS verursachte Zerstörung als Angriff auf das friedliche Zusammenleben verschiedener Kulturen gewertet wurde, hat keiner meiner Interviewten diesen Aspekt als Zerstörungsmotiv genannt. Für sie stand Palmyra viel mehr für die historische Relevanz Syriens und den Beweis für die Zivilisiertheit der Syrer*innen. „Das was uns passiert, passiert nicht, weil wir aus den Wäldern kommen“ (Shams, 2.4.17), sagte Shams und fasste damit zusammen, was Palmyra vor allem im Kontext des Krieges für ihn symbolisiert: Den Beweis dafür, dass Syrer*innen zivilisiert sind und den Krieg daher nicht führen, sondern erleiden. Mit der nationalen Zugehörigkeit einer Person wurden somit häufig positive stereotype verbunden (z.B. alle Syrer*innen sind fleißig o. gebildet). Da meine Interviewten Palmyra vordergründig nicht als Symbol für kulturelle Vielfalt angesehen haben, haben sie dies auch nicht als Motiv für die Zerstörung der Stätte interpretiert.⁹⁰ Aufgrund ihrer Deutung galt das Ziel der Zerstörung, die historische Relevanz der Syrer*innen zu negieren und sich ihre Geschichte anzueignen. Diese Sichtweise spiegelt in erster Linie die Angst wider, aufgrund der Zerstörung der Zeugnisse der Geschichte, die eigene Geschichte und Heimat zu verlieren, indem diese vergessen und im Zuge dessen auch man selbst vergessen wird. Besonders dadurch, dass das syrische Kulturerbe im kollektiven

⁹⁰ Nur Alaa sprach diesen Aspekt während unseres Interviews an, sah diesen allerdings nicht als Grund für die Zerstörung Palmyras an (vgl. Alaa, 23.3.2017).

Gedächtnis meiner Interviewten das ganze Land symbolisiert, scheint dessen Zerstörung gleichzeitig die Zerstörung Syriens zu implizieren. Dies wurde z.B. dadurch deutlich, dass die Miniaturen der verschiedenen syrischen Kulturerbe-Stätten, die repräsentativ für jede Provinz standen, sowohl bei meinen Interviewten als auch bei Besucher*innen der Ausstellung den Eindruck erweckten, das ganze Land auf einem Blick gesehen zu haben – unabhängig davon, ob persönliche Erinnerungen an diesen Orten haften oder nicht. Auch Alis Aussage, die Ausstellung mache deutlich, dass Syrien noch existiere, deutet darauf hin, dass das Fortbestehen Syriens eng an den Fortbestand des syrischen Kulturerbes gekoppelt wird.

Im Kontext der Vertreibung weckte die Erinnerung an diese Orte, z.B. in Form der Miniaturen, wiederum das Bedürfnis, sich aktiv zu erinnern und die Erinnerungen an die eigenen Kinder weiterzugeben. Daher rührte auch der Wille des *Art from Za'atari* Kollektivs durch ihr Projekt kommende Generationen über die Geschichte Syriens und syrisches Kulturerbe zu informieren oder Maha, deren Tochter in Jordanien geboren ist und die es als wichtig erachtet, dieser ihr Wissen über die syrische Geschichte und „die Schaffenskraft ihrer Vorfahren“ (Maha, 3.4.17) zu vermitteln. Diese Handlungen verdeutlichen auch, wie bedeutend es für meine Interviewten ist, die Kontinuität der eigenen Gruppe zu erhalten, indem das kollektive Gedächtnis dieser Gruppe gewahrt und von Generation zu Generation fortgeführt wird. In den Interviews wurde ebenfalls deutlich, dass die Interviewten an eine Kontinuität der Syrer*innen bzw. Araber*innen glauben, die weit vor die Zeit der Palmyrener*innen reicht. Diese Rekonstruktion der Vergangenheit im kollektiven Gedächtnis meiner Interviewten stärkt den Gruppenzusammenhalt und steigert das Selbstbewusstsein der Gruppe, indem sich mit den Errungenschaften früherer Zivilisationen assoziiert wird, wie z.B. Shams, der davon ausgeht, dass die Syrer*innen heute aus verschiedenen Entwicklungsphasen früherer Gruppen entstanden sind, indem sich „jedes Mal [...] etwas Neues aus der Kultur offenbart und sich zu etwas Höherem weiterentwickelt [hat]“ (Shams, 2.4.17). Dadurch dass z.B. Palmyra als arabisches Erbe und die Palmyrener*innen als Vorfahren der Syrer*innen dargestellt werden, wird automatisch eine Verbindung zu den Schöpfern dieses Kulturerbes hergestellt, die etwas so Außergewöhnliches und Unnachahmliches errichten konnten. Gleichzeitig wurde Palmyra allerdings auch als das Erbe aller Menschen angesehen, das nicht nur für Syrer*innen eine besondere Stellung einnimmt. Der Welterbe-Status der Stätte spielte dabei jedoch eine nebensächliche Rolle und wurde in den Interviews kaum thematisiert. Vielmehr wurde argumentiert, dass

Staatsgrenzen ein modernes Konstrukt sind, weswegen die Zuordnung Palmyras zu Syrien zufallsbedingt sei. Durch die Aussage, Palmyra sei das Erbe aller Menschen, wurde indes auch die Verantwortung für den Schutz der Stätte der internationalen Gemeinschaft zugeschrieben. So bestand auch eins der Ziele des Miniaturprojektes darin, internationale Aufmerksamkeit bezüglich der Zerstörung von Kulturerbe in Syrien zu erregen.

Durch die Zerstörung Palmyras wurde auch ihre Bedeutung in den Augen der Betrachtenden besonders hervorgehoben. Die Stätte hat dementsprechend eine größere Beachtung erfahren, als sie zu verschwinden drohte. Hätte ich Syrer*innen vor dem Krieg nach der Bedeutung Palmyras befragt, wären die Antworten womöglich anders ausgefallen, da viele zugaben, Kulturerbe im eigenen Land zuvor wenig wertgeschätzt zu haben. Viele Interviewpartner*innen kannten sich mit dem Kulturerbe in Syrien gar nicht aus und selbst die Künstler, die sich damit befassten, waren zum Teil noch nie vor Ort gewesen. Das Kulturerbe, das vor dem Krieg noch eine unerhebliche Rolle im Alltag der Interviewten spielte, wurde als wichtiger wahrgenommen, als es durch den Ausbruch des Krieges bedroht bzw. zerstört wurde. Diese Bedrohung weckte gleichzeitig das Bedürfnis, das Kulturerbe zu dokumentieren und darüber zu informieren, wie durch das Projekt des *Art from Za'atari* Kollektivs deutlich wird. Die Zerstörung Palmyras ist zudem umso schockierender, da sie all die Jahre überdauert hat und davon ausgegangen wurde, dass sie unvergänglich sei. Interviewpartner*innen, die noch nie in Palmyra waren und dies angesichts der Zerstörung bereuten, sagten oft, dass sie dachten, „dass sich das noch irgendwann ergeben wird“ (Sami, 27.3.17). Keiner rechnete damit, dass eine Stätte wie Palmyra, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. fortbesteht, zerstört werden könnte. Das Gefühl der Sicherheit, das der materielle Raum den interviewten Syrer*innen vermittelt, wird ihnen durch die Zerstörung dieses Raumes entzogen. An dieser Stelle wird deutlich, weshalb Bevan (2006) argumentiert, dass die vorsätzliche Zerstörung von bestimmten Bauten im Kontext des Krieges der psychologischen Kriegsführung diene: Wenn in einer so aussichtslosen Situation nicht einmal der materielle Raum, der vermeintlich unvergänglich zu sein scheint, dem Krieg trotzen kann, dann erscheint die eigene Existenz noch fragiler.

All dies macht deutlich, wie wichtig Erinnerungsorte an sich sind, denn die syrischen Interviewpartner*innen empfanden es als wesentlich, ihr kollektives Gedächtnis an bestimmte Orte zu binden, da sie sonst befürchteten, diese Erinnerungen zu verlieren. Auch wenn Palmyra erst durch die Instrumentalisierung des syrischen Regimes von

einer archäologischen Stätte zu einem Erinnerungsort wurde, ist das Narrativ des Regimes Teil des kollektiven Gedächtnisses – zumindest meiner Interviewten – Syrer*innen geworden. Vor allem durch die Bedrohung dieser Erinnerungsorte, scheint sich bei ihnen der Wille, sich zu erinnern, verstärkt zu haben. So sah Shams die Miniaturen der *Art from Za'atari* Künstler sogar als eine Form des Widerstandes an. Die Miniaturen selbst besitzen das Potenzial, Erinnerungsorte zu werden, sollten die ursprünglichen Orte verschwinden und der Wille zur Erinnerung sich an die Miniaturen haften, sodass die Bedeutungen, die etwa Palmyra zugeschrieben worden sind, mit der Palmyra-Miniatur verbunden werden könnten. Doch nicht nur die Palmyra-Miniaturen könnte zu einem Erinnerungsort werden, sondern auch die Trümmer der zerstörten Stätte oder das wiederaufgebaute Palmyra, sollte die Stätte restauriert werden, denn was aus den Interviews ebenfalls hervorgeht, ist dass der symbolische Verlust für die Interviewpartner*innen viel größer ist als der materielle. Zwar betonten viele die Unnachahmlichkeit Palmyras, trotzdem ging es ihnen insbesondere um die durch die Zerstörung gefährdeten Bedeutungszuschreibungen. Anhand der verschiedenen vergleichbaren historischen Beispiele, die im Hauptteil dieser Arbeit diskutiert worden sind, ist auch deutlich geworden, wie einflussreich die immateriellen Aspekte des jeweiligen Kulturerbes sein können – so sehr, dass selbst die Trümmer der Dresdner Frauenkirche oder der Berliner Mauerstreifen zu Erinnerungsorten wurden, obwohl die ursprünglichen Bauten längst verschwunden sind. Hieran wird wieder deutlich, dass Kulturerbe an sich keinen intrinsischen Wert besitzt, da erst die Betrachtenden das jeweilige Kulturerbe definieren, weshalb verschiedene Parteien immer wieder versucht sind, diese Orte ideologisch aufzuladen. Genauso wie das syrische Regime z.B. Palmyra mit einem arabischen Nationalismus assoziiert hat, hat auch das russische Regime versucht, die Stätte durch das dort veranstaltete Konzert zu prägen.⁹¹ Die Tatsache, dass der IS kurz nach dem Konzert ein zweites Mal in Palmyra einmarschiert ist und u.a. ebenjenes Ort zerstörte, in dem das Konzert stattfand,⁹² verdeutlicht, wie stark jede Seite die Stätte als Erinnerungsort für die eigenen Zwecke zu beanspruchen versuchte, denn durch die Inszenierung einer Götzenzerstörung wollte auch der IS Palmyra mit seinem eigenen Narrativ belegen.

⁹¹ Da keiner meiner Interviewpartner*innen dieses Konzert in Zusammenhang mit Palmyra erwähnte, ist davon auszugehen, dass dieses nicht ins kollektive Gedächtnis der interviewten Syrer*innen aufgenommen wurde.

⁹² Das Konzert fand im römischen Amphitheater Palmyras statt. Vgl. hierzu Punkt 1.2. dieser Arbeit.

Die Interpretation der Stätte wird auch nach dem Krieg eine wichtige Rolle spielen, denn die Zerstörung hat Palmyra nicht ausgeradiert, sondern diese mit neuen Erinnerungen und Narrativen versehen. Wie mit diesen nach dem Krieg umgegangen und welche Partei ihre Interpretation der Stätte durchsetzen wird, wird sich erst nach dem Krieg entscheiden. Während die Miniaturen des *Art from Za'atari* Kollektivs von allen interviewten Syrer*innen als symbolische Erinnerung an Palmyra begrüßt worden sind, vertraten sie sehr unterschiedliche Positionen, was den zukünftigen Umgang mit der Stätte an sich anging. Diese Positionen reichten von der Befürwortung eines kompletten Wiederaufbaus von Palmyra, bis hin zur Ablehnung eines Wiederaufbaus in jeglicher Form. Für die einen genügte es, eine symbolische Erinnerung an Palmyra zu hinterlassen, während die anderen die Spuren der Zerstörung vollkommen beseitigen wollten. Bereits jetzt wird das Thema Wiederaufbau in Bezug auf Palmyra viel diskutiert und medienwirksam eingesetzt und ist daher politisch leicht zu instrumentalisieren. Da Kulturerbe in Post-Konflikt-Gesellschaften eine wichtige Rolle bezüglich des Vorantreibens des Versöhnungsprozesses spielt, sollte dieses Thema allerdings nicht voreilig diskutiert werden. Eine weitere wichtige Funktion, die Kulturerbe nach dem Krieg erfüllen kann, ist zum Wiederaufbau der Gruppenzugehörigkeit in der Gesellschaft beizutragen. Da die syrische nationale Identität ein wichtiges Bindeglied der Gesellschaft ist (vgl. al-Azm 2018, S. 92), wird der Einsatz von Kulturerbe wichtig sein, um das Bewusstsein einer gemeinsamen Vergangenheit zu betonen. So könnte ein Gewalt-Szenario, wie es sich in Irak nach dem Sturz Saddam Husseins und der Zerstörung von irakischem Kulturerbe und der damit zusammenhängenden irakischen nationalen Identität, vermieden werden. Kulturerbe kann somit als Ressource genutzt werden, um Bedeutungen neu zu verhandeln und neue Narrative zu schaffen. Natürlich spielen auch andere Faktoren eine Rolle, denn der Wiederaufbau von Infrastruktur und Wohngebieten sollte Priorität haben, wie Maha in unserem Interview betonte. Zudem wurde nicht nur Palmyra, sondern auch anderes Kulturerbe in Syrien zerstört, das vielleicht nicht den Status *Welterbe* trägt, für Syrer*innen allerdings nicht weniger bedeutsam ist. Wird erst Palmyra wiederaufgebaut, weil deren Zerstörung am medienwirksamsten war, weswegen der Wiederaufbau am effektivsten als symbolischer Akt des Sieges – welcher Seite auch immer – stilisiert werden kann? Oder sollte die Zerstörung als Teil der Geschichte der Stätte angesehen werden und der Originalzustand nur mithilfe von 3D-Projektionen visualisiert werden, wie es al-Maqqdissi (2018) vorschlägt? Egal wie die Entscheidung

schließlich ausfällt, die Syrer*innen sollten dabei in den Entscheidungsprozess eingebunden werden, denn wie schon aus der Diskussion zwischen Maha und Nour deutlich geworden ist, kann das Thema Wiederaufbau auch Debatten darüber auslösen, wie der Krieg an sich verarbeitet werden soll.

5. Literaturverzeichnis

- Amnesty International (2001): Syria. Torture, Despair and Dehumanization in Tadmur Military Prison. In: *Report 24* (14).
- Askew, Marc (2010): The Magic List of Global Status. UNESCO, World Heritage and the Agendas of States. In: Sophia Labadi und Colin Long (Hg.): *Heritage and Globalisation*. Abingdon, Oxon, England, New York: Routledge (Key Issues in Cultural Heritage), S. 19–44.
- Assmann, Jan (1995): Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In: Kristin Platt und Mihran Dabag (Hg.): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften, S. 51–75.
- Assmann, Jan (2017): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H.Beck (Beck'sche Reihe, 1307).
- Al-Azm, Amr (2015): *The Pillaging of Syria's Cultural Heritage*. Middle East Institute. Online verfügbar unter <https://www.mei.edu/publications/pillaging-syrias-cultural-heritage?print=>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- Al-Azm, Amr (2018): The Importance of Cultural Heritage in Enhancing a Syrian National Identity and the Role of Local Non-State Actors in Preserving it. In: Paul Newson und Ruth Young (Hg.): *Post-Conflict Archaeology and Cultural Heritage. Rebuilding Knowledge, Memory and Community From War-Damaged Material culture*. New York: Routledge, S. 91–105.
- Ball, Warwick (2006): *Syria. A Historical and Architectural Guide*. Überarb. Aufl. London: Melisende.
- Barthel-Bouchier, Diane (2016): Cultural Heritage. Tangible and Intangible Markers of Collective Memory. In: Anna Lisa Tota und Trever Hagen (Hg.): *Routledge International Handbook of Memory Studies*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group (Routledge international handbooks), S. 221–232.
- Beer, Bettina (2008): *Feldforschungsmethoden*. In: dies. (Hg.): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. 2. überarb. und erw. Aufl. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks), S. 9–36.
- Bernard, H. Russell (2006): *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative approaches*. 4. Aufl. Lanham, Md.: AltaMira Press.
- Bernard, H. Russell; Ryan, Gery Wayne (2010): *Analyzing Qualitative Data. Systematic Approaches*. Thousand Oaks, Calif.: Corwin.
- Bernbeck, Reinhard; Hofmann, Kerstin P.; Sommer, Ulrike (2017): Mapping Memory, Space and Conflict. In: dies. (Hg.): *Between Memory Sites and Memory Networks. New Archaeological and Historical Perspectives*. Berlin: Edition Topoi (Berlin studies of the ancient World, 45), S. 9–32.
- Beshara, Adel (Hg.) (2014): *The Origins of Syrian Nationhood. Histories, Pioneers and Identity*. London: Routledge, Taylor & Francis Group (Routledge studies in Middle Eastern history, 11).
- Bevan, Robert (2006): *The Destruction of Memory. Architecture at War*. London: Reaktion Books.

- Bokova, Irina (2015): Culture on the Front Line of New Wars. In: *Brown Journal of World Affairs* 22 (1), S. 289–296.
- Bokova, Irina (2017): UNESCO's Role in Emergency Situations. What Difference Can Soft Power Make in Times of Crisis? In: *Journal of International Affairs* (70), S. 59–68.
- Brammertz, Serge; Hughes, Kevin C.; Kipp, Alison; Tomljanovich, William B. (2016): Attacks against Cultural Heritage as a Weapon of War. In: *Journal of International Criminal Justice* 14 (5), S. 1143–1174.
- Brosché, Johan; Legnér, Mattias; Kreutz, Joakim; Ijla, Akram (2016): Heritage under Attack. Motives for Targeting Cultural Property During Armed Conflict. In: *International Journal of Heritage Studies* 23 (3), S. 248–260.
- Cameron, Christina (2016): UNESCO and Cultural Heritage. Unexpected Consequences. In: William Logan, Máiréad Nic Craith und Ullrich Kockel (Hg.): *A Companion to Heritage Studies*. 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell Companions to Anthropology), S. 322–336.
- Charlesworth, Esther; Nelson, Anitra (2012): Reconstruction as an Exclusion. Beirut. In: Martin Gegner und Bart Ziino (Hg.): *The Heritage of War*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge (Key Issues in Cultural Heritage), S. 234–253.
- Cheikhmous, Ali (2013): Syrian Heritage under Threat. In: *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies* 1 (4), S. 351–366.
- Clapperton, Matthew; Jones, David Martin; Smith, M. L. R. (2017): Iconoclasm and Strategic Thought. Islamic State and Cultural Heritage in Iraq and Syria. In: *International Affairs* 93 (5), S. 1205–1231.
- Connor, Andrea (2016): Heritage in an Expanded Field. Reconstructing Bridge-ness in Mostar. In: William Logan, Máiréad Nic Craith und Ullrich Kockel (Hg.): *A Companion to Heritage Studies*. 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell companions to anthropology), S. 254–267.
- Craith, Máiréad Nic; Kockel, Ullrich (2016): (Re-)Building Heritage. Integrating Tangible and Intangible. In: William Logan, Máiréad Nic Craith und Ullrich Kockel (Hg.): *A Companion to Heritage Studies*. 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell companions to anthropology), S. 426–442.
- Cunliffe, Emma (2012): Damage to the Soul. Syria's Cultural Heritage in Conflict. Online verfügbar unter https://ghn.globalheritagefund.com/uploads/documents/document_2107.pdf, zuletzt geprüft am 31.03.2020.
- Dabiq (2015): Erasing the Legacy of a Ruined Nation. In: *Dabiq* 8. Online verfügbar unter <https://clarionproject.org/docs/isis-isis-islamic-state-magazine-issue+8-sharia-alone-will-rule-africa.pdf>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- Daly, Patrick; Chan, Benjamin (2016): "Putting Broken Pieces Back Together". Reconciliation, Justice, and Heritage in Post-Conflict Situations. In: William Logan, Máiréad Nic Craith und Ullrich Kockel (Hg.): *A companion to Heritage Studies*. 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell companions to anthropology), S. 491–506.

- Den Boer, Pim (2008): Loci memoriae – Lieux de mémoire. In: Astrid Erll (Hg.): Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: de Gruyter (Media and Cultural Memory, 8), S. 20–25.
- Donnachie, Ian (2010): World Heritage. In: Rodney Harrison (Hg.): Understanding the Politics of Heritage. Manchester: Manchester University Press, S. 115–153.
- Erll, Astrid (2008): Cultural Memory Studies. An Introduction. In: dies. (Hg.): Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: de Gruyter (Media and cultural memory, 8), S. 1–15.
- Erll, Astrid (2017): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. 3. aktual. und erw. Aufl. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Francioni, Francesco; Gordley, James (Hg.) (2013): Enforcing International Cultural Heritage Law. Oxford: Oxford University Press (Cultural heritage law and policy).
- Gamboni, Dario (2001): World Heritage. Shield or Target? In: *The Getty Conservation Institute Newsletter* 16 (2). Online verfügbar unter https://www.getty.edu/conservation/publications_resources/newsletters/16_2/feature.html, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- Gegner, Martin; Ziino, Bart (2012): The Heritage of War. Agency, Contingency, Identity. In: dies. (Hg.): The Heritage of War. Abingdon, Oxon, New York: Routledge (Key Issues in Cultural Heritage), S. 1–15.
- Gläser, Jochen; Laudel, Grit (2012): Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Graham, Brian; Howard, Peter (2008): Heritage and Identity. In: dies. (Hg.): The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Aldershot [u.a.]: Ashgate, S. 1–15.
- Haj Saleh, Yassin (2006): Political Reform and the Reconfiguration of National Identity in Syria. In: *Arab Reform Initiative* 14, S. 1–10.
- Haj Saleh, Yassin (2017): The Impossible Revolution. Making Sense of the Syrian Tragedy. Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Halbwachs, Maurice (1985): Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Harmanşah, Omur (2015): ISIS, Heritage and the Spectacles of Destruction in the Global Media. In: *Near Eastern Archaeology* 78 (3), S. 170–177.
- Harrison, Rodney (2010): What is Heritage? In: ders. (Hg.): Understanding the Politics of Heritage. Manchester: Manchester University Press, S. 5–42.
- Harrison, Rodney (2013): Heritage. Critical approaches. Milton Park Abingdon, New York: Routledge.
- Harrowell, Elly (2016): Looking for the Future in the Rubble of Palmyra. Destruction, Reconstruction and Identity. In: *Geoforum* 69, S. 81–83.
- Harvey, David C. (2008): The History of Heritage. In: Brian Graham und Peter Howard (Hg.): The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Aldershot [u.a.]: Ashgate, S. 19–36.

- Hausler, Kristin (2015): Culture under Attack. The Destruction of Cultural Heritage by Non-State Armed Groups. In: *Santander Art and Culture Law Review* 2 (1), S. 117–146.
- Hoteit, Aida (2015): War Against Architecture, Identity and Collective Memory. In: *International Journal of Development Research* (5), S. 3415–3420.
- ICC (2016): ICC Trial Chamber VIII Declares Mr Al Mahdi Guilty of the War Crime of Attacking Historic and Religious Buildings in Timbuktu and Sentences Him to Nine Years' Imprisonment. Press Release. Online verfügbar unter <https://www.icc-cpi.int/pages/item.aspx?name=pr1242>, zuletzt geprüft am 9.10.19.
- Isakhan, Benjamin (2013): Heritage Destruction and Spikes in Violence. The Case of Iraq. In: Joris Kila und James A. Zeidler (Hg.): *Cultural Heritage in the Crosshairs. Protecting Cultural Property During Conflict*. Leiden, Boston: Brill (Heritage and identity), S. 219-247.
- Joel, Tony (2012). Rebuilding Dresden's Frauenkirche. In: Martin Gegner und Bart Ziino (Hg.): *The Heritage of War*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge (Key Issues in Cultural Heritage), S. 197–218.
- Joffe, Lawrence (2017): Mustafa Tlass Obituary. *The Guardian*. Online verfügbar unter <https://www.theguardian.com/world/2017/jul/20/mustafa-tlass-obituary>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995): Theorizing Heritage. In: *Ethnomusicology* 39 (3), S. 367–380.
- Koerth, Katharina; Sandberg, Britta (2019): Brand von Notre-Dame. „Wir sind im Herzen getroffen“. Spiegel Online. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/panorama/paris-notre-dame-brennt-wir-sind-im-herzen-getroffen-a-1263035.html>, zuletzt geprüft am 23.10.19.
- Lavabre, Marie-Claire (2000): Usages et mésusages de la notion de mémoire. In: *Critique internationale* (7), S. 48–57.
- Legg, Stephen (2005): Contesting and Surviving Memory. Space, Nation, and Nostalgia in Les Lieux de Mémoire. In: *Environ Plan D* 23 (4), S. 481–504.
- Lenzerini, Federico (2013): The Role of International and Mixed Criminal Courts in the Enforcement of International Norms Concerning the Protection of Cultural Heritage. In: Francesco Francioni und James Gordley (Hg.): *Enforcing International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford University Press (Cultural heritage law and policy), S. 40–64.
- Logan, William; Kockel, Ullrich; Craith, Máiréad Nic (2016): The New Heritage Studies. Origins and Evolution, Problems and Prospects. In: dies. (Hg.): *A Companion to Heritage Studies*. 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell companions to anthropology), S. 1–25.
- Long, Colin; Labadi, Sophia (2010): Introduction. In: dies. (Hg.): *Heritage and Globalisation*. Abingdon, Oxon, England, New York: Routledge (Key Issues in Cultural Heritage), S. 1–16.
- Lostal, Marina (2017): *International Cultural Heritage Law in Armed Conflict. Case-Studies of Syria, Libya, Mali, the Invasion of Iraq, and the Buddhas of Bamiyan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lostal, Marina; Cunliffe, Emma (2016): Cultural Heritage that Heals. Factoring in Cultural Heritage Discourses in the Syrian Peacebuilding Process. In: *The Historic Environment: Policy & Practice* 7 (2-3), S. 248–259.
- Lowenthal, David (2015): *The Past is a Foreign Country. Revisited.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Manhart, Christian (2016): The Intentional Destruction of Heritage. Bamiyan and Timbuktu. In: William Logan, Máiréad Nic Craith und Ullrich Kockel (Hg.): *A companion to Heritage Studies.* 1. Aufl. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell (Wiley Blackwell Companions to Anthropology), S. 280–294.
- Al-Maqdissi, Michel (2016): La « destruction du patrimoine archéologique syrien ». De la déception à l’abandon. In: *Les nouvelles de l’archéologie* (144), S. 34–38.
- Al-Maqdissi, Michel (2018): Von Mossul nach Palmyra. Eine virtuelle Reise durch das Kulturerbe. Unter Mitarbeit von Aurélie Clemente-Ruiz. Paris.
- Marcel, Jean-Christophe; Mucchielli, Laurent (2008): Maurice Halbwachs’s *mémoire collective*. In: Astrid Erll (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook.* Berlin: de Gruyter (Media and cultural memory, 8), S. 141–149.
- McDowell, Sara (2008): Heritage, Memory and Identity. In: Brian Graham und Peter Howard (Hg.): *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity.* Aldershot [u.a.]: Ashgate, S. 37–53.
- Meskell, Lynn (2002): Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology. In: *Anthropological Quarterly* 75 (3), S. 557–574.
- Meskell, Lynn (2014): States of Conservation. Protection, Politics, and Pacting within UNESCO’s World Heritage Committee. In: *Anthropological Quarterly* (87), S. 217–243.
- Meskell, Lynn (2015): Gridlock. UNESCO, Global Conflict and Failed Ambitions. In: *World Archaeology* 47 (2), S. 225–238.
- Munawar, Nour A. (2017): Reconstructing Cultural Heritage in Conflict Zones. Should Palmyra Be Rebuilt? In: *EX NOVO Journal of Archaeology* 2, S. 33–48.
- Nora, Pierre (1989): Between Memory and History. Les Lieux de Mémoire. In: *Representations Special Issue* (26), S. 7–24.
- Olick, Jeffery K. (2008): From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. In: Astrid Erll (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook.* Berlin: de Gruyter (Media and Cultural Memory, 8), S. 151–161.
- Olick, Jeffery K.; Robbins, Joyce (1998): Social Memory Studies. From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. In: *Annu. Rev. Sociol.* (24), S. 105–140.
- Plets, Gertjan (2017): Violins and Trowels for Palmyra. Post-Conflict Heritage Politics. In: *Anthropology Today* (33), S. 18–22.
- Rohde, Achim (2010): *State-Society Relations in Ba’thist Iraq. Facing Dictatorship.* London: Routledge (SOAS/Routledge studies on the Middle East, [11]).
- Saouli, Adham (2018): The Tragedy of Ba’thist State-Building. In: Raymond A. Hinnebusch und Omar Imady (Hg.): *The Syrian Uprising. Domestic Origins and*

- Early Trajectory. Milton Park, Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge (Routledge/St. Andrews Syrian studies series), S. 12–29.
- Sartre, Annie; Sartre, Maurice (2016): Palmyre. Vérités et légendes. Paris: Perrin.
- Schlehe, Judith (2008): Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Bettina Beer (Hg.): Methoden ethnologischer Feldforschung. 2. überarb. und erw. Aufl. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks), S. 119–142.
- Schwarz, Bill (2010): Memory, Temporality, Modernity. Les lieux de mémoire. In: Bill Schwarz und Susannah Radstone (Hg.): Memory. Histories, Theories, Debates. 1. Aufl. New York: Fordham University Press, S. 41–58.
- Smith, Laurajane (2006): Uses of Heritage. London: Routledge.
- Solomon, Hussein (2015): Terrorism and Counter-Terrorism in Africa. Fighting Insurgency from Al Shabaab, Ansar Dine and Boko Haram. London: Palgrave Macmillan UK; Imprint: Palgrave Macmillan (New Security Challenges Series).
- Sørensen, Marie Louise Stig; Viejo-Rose, Dacia (2015): The Impact of Conflict on Cultural Heritage. A Biographical Lens. In: dies. (Hg.): War and Cultural Heritage. Biographies of Place. Cambridge: Cambridge University Press, S. 1–17.
- Starzmann, Maria Theresia (2016): Engaging Memory. An Introduction. In: John R. Roby und Maria Theresia Starzmann (Hg.): Excavating Memory. Sites of Remembering and Forgetting. Gainesville: University Press of Florida (Cultural Heritage Studies), S. 1–21.
- The Institute for Digital Archaeology: Triumphal Arc. Online verfügbar unter <http://digitalarchaeology.org.uk/building-the-arch>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- Tlass, Moustafa (2000): Zenobia. The Queen of Palmyra. Damaskus: Tlass House.
- Truc, G r me (2011): Memory of Places and Places of Memory. For a Halbwachsian Socio-Ethnography of Collective Memory. In: *International Social Science Journal* 62 (203/204), S. 147–159.
- UNESCO: Welterbeliste. Online verfügbar unter <https://www.unesco.de/kultur-und-natur/welterbe/welterbe-weltweit/welterbeliste>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UNESCO: Afghanistan’s Cultural Heritage. Safeguarding Campaign. Online verfügbar unter <https://whc.unesco.org/en/activities/2/>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UNESCO: World Heritage List. Ancient City of Bosra. Online verfügbar unter <http://whc.unesco.org/en/list/22>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UNESCO: World Heritage List. Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley. Online verfügbar unter <https://whc.unesco.org/en/list/208/>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UNESCO: World Heritage List. Palmyra. Online verfügbar unter <https://whc.unesco.org/en/list/23/>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UNHCR: Syria Regional Refugee Response. Online verfügbar unter <https://data2.unhcr.org/en/situations/syria>, zuletzt geprüft am 04.02.2020.
- UN-Sicherheitsrat (2015): Resolution 2199. Online verfügbar unter https://www.un.org/depts/german/sr/sr_15/sr2199.pdf, zuletzt geprüft am 04.02.2020.

- van der Auwera, Sigrid (2012): Contemporary Conflict, Nationalism, and the Destruction of Cultural Property During Armed Conflict. A Theoretical Framework. In: *Journal of Conflict Archaeology* 7 (1), S. 49–65.
- Viejo-Rose, Dacia (2011): Destruction and Reconstruction of Heritage. Impacts on Memory and Identity. In: Yudhishtir Raj Isar, Helmut K. Anheier und Dacia Viejo-Rose (Hg.): *Heritage, Memory & Identity*. Los Angeles, CA: Sage Publications Ltd (Cultures and globalization series), S. 53–69.
- Wertsch, James V. (2002): *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, Susie; Ansell, Jaqueline (2010): A History of Heritage. In: Susie West (Hg.): *Understanding Heritage in Practice*. Manchester, New York: Manchester University Press, S. 7–46.
- Wood, Nancy (1994): Memory's Remains. Les lieux de mémoire. In: *History and Memory* 6 (1).
- Zachs, Fruma (2005): *The Making of the Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*. Leiden, Biggleswade: Brill; Extenza Turpin.