ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-37-7 € 16,–

polylog 38

2017

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Theorie der Achsenzeit?

Mit Beiträgen von FRANZ MARTIN WIMMER, JAN ASSMANN, ANKE GRANESS, HEINER ROETZ, HANS SCHELKSHORN, JOHANNA MAJ SCHMIDT und anderen

SONDERDRUCK

Theorie der Achsenzeit?

5
FRANZ MARTIN WIMMER
Bemerkungen zum Potenzial des Achsenzeit-Konzepts für global orientierte Philosophiehistorie

23
JAN ASSMANN
Die Achsenzeit – zur Geschichte einer Idee

41
ANKE GRANESS
Der Kampf um den Anfang: Beginnt die Philosophie im Alten Ägypten?

63
HEINER ROETZ
Die Achsenzeit im Diskurs der chinesischen Moderne

81
HANS SCHELKSHORN
Die Moderne als zweite Achsenzeit
Zu einer globalen Geschichtsphilosophie mit und gegen Jaspers

103
Johanna Maj Schmidt
Weltkulturerbe oder Idolatrie?
Die Zerstörung von kulturellem Erbe im Irak durch den IS

116
REZENSIONEN

136
IMPRESSUM

JOHANNA MAJ SCHMIDT

Weltkulturerbe oder Idolatrie?

Die Zerstörung von kulturellem Erbe im Irak durch den IS

Der Terrorismus – sowohl das Spektakel als auch der Begriff – scheint sich als Idol unserer Zeit entpuppt zu haben. Es verlangt das höchste Opfer, sowohl von den Terroristen als auch von denjenigen, die die Welt mobilisieren, um ihn auszurotten.

W. J. T. Mitchell[1]

Es ist zu klären, ob und wie (vergleichende) Politische Theorie die Rolle, die Objekte im globalen öffentlichen Diskurs spielen, thematisieren kann. Wenn wir über die Rolle von Objekten in der Politischen Theorie nachdenken, sollten wir das politische Denken um die Objekte herum konzeptualisieren oder gibt es auch eine nicht-textuelle Politik des Objekts? Im Kontext der vorsätzlichen Zerstörung von sog. Weltkulturerbe durch den IS und des internationalen Aufschreis, den solche Handlungen provozieren, möchte ich demonstrieren, dass die Bedeutung von und das Verhältnis zu Objekten – in diesem Fall altertümlichen Artefakten im Irak – von unterschiedlichen Seiten betrachtet werden muss: Warum und von wem wird die Zerstörung verurteilt? Warum sieht der IS die Zerstörung dieser »Idole« als Notwendigkeit? Um die zentralen Annahmen aufzuzeigen, die einerseits der Forderung für den Schutz der Artefakte und andererseits dem Willen, diese zu zerstören, zugrundeliegen, möchte ich die aktuelle Debatte um das irakische Weltkulturerbe mit Saba Mahmoods Perspektive auf die dänische Karikaturen-Kontroverse konfrontieren. Unter Bezug auf Mahmoods Analyse, werde ich argumentieren, dass die *religiöse* Rechtfertigung des IS für die Zerstörung der Artefakte

JOHANNA MAJ SCHMIDT hat einen Master in Kunst und Politik an der Goldsmiths University of London abgeschlossen und studiert derzeit Medienkunst an der HGB Leipzig.

1 W. J. T. MITCHELL: *What do pictures want? The Lives and Loves of Images*, Chicago University Press: Chicago 2005, S. 190. [Übers. d. Verf.].

für all jene unverständlich bleibt, die der semiotischen Ideologie folgen, nach der Signifikant und Signifikat nur arbiträr miteinander verbunden sind. Folglich werden die ikonoklastischen Handlungen des IS üblicherweise als eine politische Show übermäßiger Frömmigkeit interpretiert. Diese Sicht auf die Zerstörung der vorzeitlichen Artefakte durch den IS zieht m. E. nicht in Erwägung, dass diese Akte – zumindest zu einem gewissen Grad – durch die Überzeugung motiviert sind, dass die Objekte *tatsächlich* eine irreführende Kraft *ausüben*, die das Verhältnis zu Gott korrumpiert. Die Forderung nach dem Schutz des »Weltkulturerbes« basiert auf einem spezifischen Verhältnis zur Vergangenheit, das sich auf Historiographie und dem Bedürfnis nach einem Identitätsnarrativ gründet, welches mit der Entstehung des nationalen Selbstverständnisses an Boden gewann. Angesichts der Tatsache, dass der Aufschrei für den Schutz der irakischen Artefakte die nationale Ebene überschreitet, stellt sich die Frage, inwiefern diese Objekte zu den Fetischen eines globalen Selbst werden, das zwischen dem vermeintlich universellen Wert des Erbes und dessen Bedeutung für bestimmte Gruppen hin- und hergerissen ist. Wie ich zeigen werde, verkompliziert die absichtliche Zerstörung von kulturellem Erbe durch den IS im Irak die Frage nach der Eigentümerschaft, weil dadurch die rechtliche Vorrangstellung der nationalstaatlichen Verantwortung für Kulturerbe infrage gestellt wird. Dies weist auf den blinden Fleck der Debatte hin: was bedeutet eigentlich »Welt« in »Weltkulturerbe«?

Angesichts der Tatsache, dass der Aufschrei für den Schutz der irakischen Artefakte die nationale Ebene überschreitet, stellt sich die Frage, inwiefern diese Objekte zu den Fetischen eines globalen Selbst werden,

DER IKONOKLASMUS DES IS UND DIE INTERNATIONALE RESONANZ

Bevor ich mich einer allgemeineren Diskussion der Debatte um sog. Weltkulturerbe zuwende, möchte ich einen näheren Blick auf das Ausmaß der aktuellen Zerstörung altertümlicher Artefakte und Ausgrabungsstätten richten: Die Zerstörung des kulturellen Erbes durch den IS im Irak begann im Juni 2014, als die Kämpfer die altertümliche Ruinenstadt Hatra unter ihre Kontrolle brachten und sie für militärische Zwecke nutzten.[2] Darüber hinaus sprengten die Kämpfer im Juli 2014 die Grabstätte Jonas, die sich in einer sunnitischen Moschee in Mosul befand.[3] Anfang Februar 2015 verbrannte der IS tausende Bücher und seltene Manuskripte aus der Bibliothek in Mosul. Gemäß der UNESCO kann dieser Fall als eine der verheerendsten Zerstörungen von Bibliothekssammlungen in der menschlichen Geschichte betrachtet werden.[4] Am 26. Februar 2015 veröffentlichte der IS ein Video auf

2 CNN: »Tracking a Trail of Historical Obliteration: Isis Trumpets Destruction of Nimrud«, 13 April 2015. http://edition.cnn.com/2015/03/09/world/iraq-isis-heritage/ [13 April 2015].

3 CNN: »Tracking a Trail of Historical Obliteration: Isis Trumpets Destruction of Nimrud«, 13 April 2015. http://edition.cnn.com/2015/03/09/world/iraq-isis-heritage/ [13 April 2015].

4 UNESCO: UNESCO Alarmed by News of Mass Destruction of Books, 2 February 2015. http://www.unesco.org/new/en/mediaservices/singleview/news/unesco_alarmed_by_news_of_mass_destruction_of_books_ in_mosul/#.VRvjT2ayxhA [13. April 2015].

Youtube, das die Zertrümmerung von antiken Statuen im Mosul Museum zeigte – darunter die mit Flügeln versehenen Bullen von Nineveh, die aus dem 9. Jh. v. Chr. stammen. Im Video sagte ein Mitglied des IS, der die Artefakte mit einem Vorschlaghammer zerschlug, dass die Artefakte hinter ihm Götzen seien, die die Menschen aus alten Zeiten anstelle Gottes verehrt hätten und dass der Prophet die Götzen in Mekka mit seinen gesegneten Händen beseitigt und vergraben hätte.[5] Nur eine Woche nach der Zerstörung der Statuen in Mosul begann der IS die assyrische Stadt Nimrud mit Bulldozern dem Erdboden gleich zu machen.[6] Nimrud wurde im 13. Jh. v. Chr. gegründet und ist – dem Präsidenten des British Institute for the Study of Iraq, John Curtis, zufolge – die am besten erhaltene assyrische Ausgrabungsstätte im Irak.[7] Bis Juli 2015 hatte der IS laut Berichten 20 Prozent der archäologischen Ausgrabungsstätten im Irak unter seine Kontrolle gebracht.

Die genannten Akte der Zerstörung[8] sind nicht die ersten Vorfälle dieser Art: Schon vor 2014 wurde die Welt mit Bildern konfrontiert, die die mutwillige Vernichtung von Artefakten und Monumenten durch andere islamistische Gruppen[9] zeigten. Die Zerstörung von Kulturerbe, die der IS anrichtet, wurde mit dem Fall der Buddha-Statuen von Bamiyan verglichen, die die Taliban 2001 in die Luft sprengten, und mit der Zerstörung von Timbuktus Gräbern und Moscheen durch die islamistische Gruppe Ansar Dine in Mali im Jahr 2012.[10] James Noyes[11] weist darauf hin, dass seit 9/11 immer wieder unterschiedliche ikonoklastische Vorfälle in den Medien verglichen wurden. Zusätzlich zu den oben genannten Fällen bezieht er sich auf die Bei-

... dass der Prophet die Götzen in Mekka mit seinen gesegneten Händen beseitigt und vergraben hätte.

5 Guardian: »Isis Destroys Iraq's Heritage, But It Can't Erase Their Identity«, 6 March 2015. https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/mar/06/isis-destroy-iraqi-artefacts [13 April 2015].

6 BBC: »Outcry as IS Bulldozer Attack Ancient Iraq Site«, 6 March 2015. http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-31760656 [13. April 2015].

7 BBC s. Fn 6.

8 Zusätzlich zu diesen bekanntesten Fällen hat der IS zahlreiche schiitische Moscheen, Kirchen, Grabstätten und sufistische Schreine zerstört. Einen Überblick über die Zerstörung bietet folgende Seite: *Gates of Nineveh: Iraq Heritage Crisis News*, 7 April 2015. https://gatesofnineveh.wordpress.com/iraq-heritage-crisis-news/ [19. April 2015].

9 Das soll selbstverständlich nicht heißen, dass Ikonoklasmus nur im islamischen Kontext vorgekommen ist. Im Laufe der Geschichte gibt es viele Beispiele ikonoklastischer Akte – wie beispielsweise den jüdischen Ikonoklasmus durch Abraham und Moses oder den protestantischen Ikonoklasmus des 16. Jahrhunderts (vgl. – Robert Yelle: *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*, Bloomsbury Academic: London 2013, S. 97). Ein weiteres Beispiel ist der Byzantinische Bilderstreit im 8. und 9. Jahrhundert, der zwischen »Ikonoklasten« (Bilderzerstörern) und »Ikonodulen« (Bilderverehrern) ausgetragen wurde (vgl. – John Elsner: »Image and Iconoclasm in Byzantium« in: *Art History*, 11 (4), 1988, S. 471–491). Dennoch wurden in den Medien die jüngsten Fälle der ikonoklastischen Akte des IS zumeist mit ikonoklastischen Ereignissen aus dem islamischen Kontext der vergangenen Jahrzehnte verglichen.

10 BBC s. Fn 6.

11 James Noyes: *The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence, and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*, I. B. Tauris: London 2013, S. 179.

spiele der Mohammed-Karikaturen, die in der *Jyllands-Posten* veröffentlicht wurden, die Zerstörung des Abraj al-Bait Komplexes aus Hotels und Einkaufszentren in Nähe der Kaaba zwischen 2004 und 2012 und auf die goldene Skulptur während des Libyschen Bürgerkriegs 2011, die eine Faust abbildete, die einen amerikanischen Kampfjet niederschmettert.[12] Zweifelsohne müssen die Akte des IS im Kontext weiterer islamistischer ikonoklastischer Events der letzten Jahrzehnte gesehen werden.

Zweifelsohne müssen die Akte des IS im Kontext weiterer islamistischer ikonoklastischer Events der letzten Jahrzehnte gesehen werden.

Welche internationalen Reaktionen folgten den Zerstörungsakten des IS? Wenig überraschend verurteilte die internationale Gemeinschaft die Zerstörung aller Artefakte, die als Weltkulturerbe gewertet werden. Im Kontext der Social-Media-Kampagne #Unite4Heritage, die am 28. März 2015 in der Universität von Bagdad lanciert wurde, verurteilte die Generaldirektorin der UNESCO Irina Bokova die entsetzliche kulturelle »Säuberung«, die die Extremisten im Irak und in der Umgebung verursachen.[13] Der Generalsekretär der UN Ban Ki-Moon bezeichnete die Demolierung von Nimrud als Kriegsverbrechen.[14] Ebenso erklärte die Staatsministerin und Präsidentin der 39. Tagung des UNESCO-Welterbekomitees, Maria Böhmer, dass die fortlaufenden »barbarischen Angriffe« durch die terroristische Gruppe IS im Irak verheerend seien und dass wir den IS darin nicht gewähren lassen dürften, das kulturelle Gedächtnis der Region auszulöschen.[15] Sie folgte damit den Appellen des UN-Sicherheitsrats, Ban Ki-Moon und Irina Bokova, die die Prävention von terroristischen Attacken und illegalem Handel mit kulturellem Eigentum forderten, den der IS als Einnahmequelle nutzt. Böhmer machte klar, dass jeder Staat dafür verantwortlich sei, seine eigenen kulturellen Gegenstände zu schützen. Der Schutz von kulturellem Eigentum mache jedoch hier keinen Halt. Wenn ein Staat nicht in der Lage sei, seiner Verantwortung allein nachzukommen, habe die ganze internationale Gemeinschaft die Pflicht, zu handeln, insbesondere in Krisensituationen und bewaffneten Konflikten.[16]

Die internationale Gemeinschaft scheint die Zerstörung des Weltkulturerbes im Irak einstimmig zu verurteilen: Repräsentant*innen von internationalen Organisationen und von NGOs, Direktor*innen von Kunstmuseen und Archäolog*innen fordern ausnahmslos den Schutz des »Weltkulturerbes«, dem unschätzbarer Wert beigemessen wird. Dem

12 Noyes s. Fn 11, S. 180.

13 UNESCO: #Unite4Heritage Campaign Launched by UNESCO Director-General in Baghdad, 28 March 2015. http://whc.unesco.org/en/news/1254 [13. April 2015].

14 Telegraph: »Isil Video Shows Destruction of 3,000-Year-Old Assyrian City of Nimrud«, 12 April 2015. http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/islamic-state/11530967/Isil-video-shows-destruction-of-3000-year-old-Assyrian-city-of-Nimrud.html [16. April 2015].

15 UNESCO: »Minister of State Böhmer Condemns Destruction of Iraqi Cultural Sites in Nimrud by the Isis Terrorist Group and Calls for Peace in Iraq«, 9 March 2015. http://whc.unesco.org/en/news/1246/ [13. April 2015].

16 UNESCO s. Fn 15.

Historiker Tom Holland zufolge muss die Zerstörung als Verbrechen gegen Assyrien, gegen den Irak und gegen die Menschheit betrachtet werden.[17]

PROTESTANTISCHE SEMIOTIK UND DIE GRENZEN DES VERSTEHENS RELIGIÖSER BEWEGGRÜNDE

Angesichts der Einstimmigkeit der internationalen Gemeinschaft, die die Zerstörung verurteilt, stellt sich die grundlegende Frage, worin der Unterschied zwischen der Entrüstung der internationalen Gemeinschaft und dem Zorn, der den IS zu diesen Akten bewegt, liegt?

Unter Bezugnahme auf Saba Mahmood[18] möchte ich argumentieren, dass die Ebenen des Zorns oder der Verletzung, um die es geht, auf unterschiedlichen semiotischen und ethischen Normen basieren. Mahmood hinterfragt kritisch die Intensivierung des Schismas zwischen religiösen und säkularen Perspektiven, die die akademische Diskussion über Religion, den Kampf gegen den Terror und die Zunahme religiöser Politik nach 9/11 dominiert.[19] Sie stellt das dichotome Verständnis von säkularer Notwendigkeit und religiöser Bedrohung infrage, auf denen die Debatten bezüglich des Verschleierungsverbots in Frankreich 2004 und der dänischen Mohammed-Karikaturen 2005 und 2008 beruhten.[20] Laut Mahmood basiert die Beschreibung bestimmter Ereignisse als religiöser Extremismus auf normativen Vorstellungen von Subjekt, Religion, Sprache und Gesetz und beinhaltet immer schon eine Reihe von verschwiegenen Annahmen.[21]

Saba Mahmoods Artikel bezieht sich auf diese Problematik, indem sie die dänische Karikaturen-Kontroverse ins Blickfeld rückt. Aus ihrer Sicht waren die öffentlichen Reaktionen, die den Abbildungen von Mohammed[22] sowohl von Muslim*innen als auch von Nicht-Muslim*innen folgten, exemplarisch für die heutige Dissoziation von religiösen und säkularen Weltbildern;[23] alle Teilnehmer*innen an der Debatte schienen darin übereinzustimmen, dass der zentrale Konflikt zwischen Redefreiheit als liberalem Wert und dem religiösen Tabu der Blasphemie liege, so Mahmood.[24] Des Weiteren argumentiert sie, dass die Interpretation der Debatte als Konflikt zwischen diesen Konzepten auf einem bestimmten Urteil über die Art der Verletzung,

... dass die Ebenen des Zorns oder der Verletzung, um die es geht, auf unterschiedlichen semiotischen und ethischen Normen basieren.

17 Guardian: »Outcry Over Isis Destruction of Ancient Assyrian Site of Nimrud«, 6 March 2015. http://www.theguardian.com/world/2015/mar/06/isis-destroys-ancient-assyrian-site-of-nimrud [13 April 2015].

18 Saba Mahmood: »Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?«, in: Talal Asad [et al.] (Hrsg.): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, University of California Press: Berkeley 2009, S. 64–100.

19 Mahmood s. Fn 18, S. 64.

20 Mahmood s. Fn 18, S. 65.

21 Mahmood s. Fn 18, S. 66.

22 Die Karikaturen erschienen 2005 zum ersten Mal und wurden 2008 erneut publiziert.

23 Mahmood s. Fn 18, S. 66.

24 Mahmood s. Fn 18, S. 66-–67.

die diese Karikaturen provozieren, beruht und darüber, wie eine liberale demokratische Gesellschaft dieser Art von Verletzung begegnen sollte.

Ihrer Sicht nach ist das Unverständnis, das den empörten Muslim*innen entgegengebracht wurde, auf die protestantische semiotische Ideologie zurückzuführen, nach der Signifikanten arbiträr mit Konzepten verknüpft sind und ihre Bedeutung von der Interpretation der Menschen abhängig ist, in Übereinstimmung mit bestimmten, von ihnen geteilten Codes.[25] In anderen Worten führte die Unterscheidung zwischen Objekt und Subjekt, Substanz und Sinngehalt, Signifikanten und Signifikaten, Form und Essenz, die die dominante Ideologie in den liberalen Demokratien des Westens bestimmt, zu einer einseitigen Reaktion der säkularen Öffentlichkeit. Niemand, der*die dieser Ideologie folgte, konnte laut Mahmood religiöse Zeichen als Verkörperungen des Göttlichen verstehen, sondern diese lediglich als Repräsentationen des Göttlichen sehen, die erst durch einen Prozess menschlicher Interpretation und Codierung konstituiert werden.[26] Folglich konnte die Materialität der Bilder (in diesem Fall die Karikaturen, die Mohammed abbildeten) nur als arbiträr mit dem Glauben (bzw. mit dem göttlichen Status Mohammeds) verbunden konzeptualisiert werden. Vor dem Hintergrund dieser protestantischen semiotischen Perspektive, die Religion als eine Frage persönlicher Entscheidung denkt, wurden Muslim*innen dazu angehalten, die Karikaturen nicht allzu ernst zu nehmen und zu akzeptieren, dass die Abbildungen keine wirkliche Verletzung verursachen könnten.[27]

Niemand, der*die dieser Ideologie folgte, konnte laut Mahmood religiöse Zeichen als Verkörperungen des Göttlichen verstehen, sondern diese lediglich als Repräsentationen des Göttlichen sehen, die erst durch einen Prozess menschlicher Interpretation und Codierung konstituiert werden.

ERBE VS. IDOLATRIE — SEMIOTISCHE UND ZEITLICHE RELATIONALITÄTEN

Wie können aber die Fragen, die Mahmood im Anbetracht der dänischen Karikaturen-Kontroverse aufgeworfen hat, auf die aktuellen Zerstörungsakte von Weltkulturerbe im Irak bezogen werden? Und warum sollten wir diese Debatten miteinander in Verbindung bringen, wo es doch offensichtlichere Kontinuitäten zwischen dieser Karikaturen-Kontroverse und den Debatten und Protesten rund um die *Charlie-Hebdo*-Karikaturen gibt, die 2015 einen terroristischen Anschlag[28] provozierten? Im Weiteren möchte ich die Debatte um das irakische Weltkulturerbe mit Saba Mahmoods Argument konfrontieren, um die semiotischen und zeitlichen Annahmen herauszustellen, die der Forderung nach dem *Schutz* der Artefakte einerseits und der Absicht, sie zu *zerstören*, andererseits unterliegen.

Für die säkulare Öffentlichkeit, die der angeführten protestantischen semiotischen Ideologie folgt, bleibt der Glaube des IS, dass die ikonoklastischen Akte eine *religiöse* Notwen-

25 Mahmood s. Fn 18, S. 70.
26 Mahmood s. Fn 18, S. 73.
27 Mahmood s. Fn 18, S. 74.
28 BBC: »Charlie Hebdo Attack: Three Days of Terror«, 14 January 2015. http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-30708237 [16. April 2015].

digkeit darstellen, unbegreiflich.[29],[30] Folglich sieht die internationale Gemeinschaft in den altertümlichen Artefakten, wenn überhaupt, nur eine beliebige Darstellung des Göttlichen. Aus diesem Grund kann das Faktum, dass jemand diese Objekte angebetet hat, allein nicht als legitimer Beweggrund für deren Vernichtung verstanden werden – angesichts der Tatsache, dass religiöse Symbole nur als Repräsentationen, nicht als Verkörperungen des Göttlichen betrachtet werden. Demgemäß wird in dem Begehren, Macht auszuüben, die einzige plausible Motivation für die Zerstörung der Figuren und Ausgrabungsstätten gesehen und die ikonoklastischen Akte des IS werden als politische Show übertriebener Frömmigkeit gelesen, die performiert wird, um den Rest der Bevölkerung einzuschüchtern.[31] Das Faktum, dass der IS im Internet Videos von den Zerstörungen veröffentlicht, mag suggerieren, dass es sich vorrangig um einen Akt der Provokation handelt.

Diese Interpretation beachtet jedoch eine religiöse Begründung, die zumindest zu einem gewissen Grad die Zerstörung motiviert, nicht ausreichend. Die Kämpfer des IS beziehen sich auf ihren Propheten, um die Zerstörung der altertümlichen Artefakte zu rechtfertigen und behaupten, dem Beispiel Mohammeds zu folgen, der die Götzenbilder in Mekka mit »seinen gesegneten Händen zerstörte«[32]. Wie Robert Yelle[33] betont, muss das Verbot von Idolatrie im Zusammenhang mit der theologischen Überzeugung gesehen werden, dass jeder Versuch, das Göttliche darzustellen, versagt – obwohl Ikonoklasmus darüber hinaus noch viele andere soziale und politische Motivationen haben kann. Der Ikonoklasmus kann dann als Antwort auf die irreführende Kraft von Bildern verstanden werden und als Gebot, das Verhältnis zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zu bestimmen und zu begrenzen.[34] Das folgende Statement des IS-Mitglieds Abu Turab Al Mugaddasi kann unter diesem Blickwinkel verstanden werden:

Für die säkulare Öffentlichkeit, die der angeführten protestantischen semiotischen Ideologie folgt, bleibt der Glaube des IS, dass die ikonoklastischen Akte eine *religiöse* Notwendigkeit darstellen, unbegreiflich.

29 Als Randnotiz sollten wir nicht vergessen, dass die semiotische Ideologie selbst aus der theologischen Kritik des Zeichens hervorgegangen ist, die sich im protestantischen Ikonoklasmus des 16. Jahrhunderts ausdrückte (Carlos M. N. Eire: *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin,* Cambridge University Press: Cambridge 1986). Das erinnert uns daran, dass der säkulare Verstand nicht vollkommen säkular ist (Robert Yelle: *Semiotics of Religion. Signs of the Sacred in History*, Bloomsbury Academic: London 2013, S. 92–97).

30 Auch geht die Zerstörung von religiösen Symbolen laut Noyes (s. Fn 11, S. 182, 1) mit der Konstruktion des modernen Staats im Sinne der Weberschen Bürokratie Hand in Hand. Noyes erachtet dies als Paradox im Herzen der Politik des Ikonoklasmus. Er stellt Max Webers Argument infrage, dass die gleichzeitige Entstehung von Verwaltung und Zerstörung von religiösen Symbolen ein spezifisch christliches, westliches Phänomen sei und stellt die These auf, dass die Geschichte des Ikonoklasmus auch die islamische Welt und Gebiete wie Bosnien-Herzegowina, den Irak und Saudi Arabien geprägt hätten.

31 Economist: »Destroying History's Treasures«, 7 March 2015. http://www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21645749-jihadists-are-attacking-more-regions-people-destroying-historys [11. April 2015].

32 Guardian s. Fn 5. [Übers. d. Verf.].

33 Yelle s. Fn 29, S. 98.

34 Yelle s. Fn 29, S. 99.

»Wenn Allah es möchte, werden wir […] die Kaaba zerstören. Die Menschen gehen nach Mekka, um die Steine zu berühren, nicht für Allah.«[35]

In Anbetracht der *wahhabitischen* Wurzeln des IS muss die aktuellen Zerstörung des Kulturerbes im Irak mit der ikonoklastischen Ideologie des Wahhabismus[36] in Verbindung gebracht werden.[37] Im 18. Jahrhundert verbreitete Muhammad ibn Abd al-Wahhab, der Gründer des Wahhabismus, seine Version der Erweckungsbewegung.[38] Er orientierte sich an der ersten Muslimischen Gemeinde,[39] die Idolatrie verbot und vor-islamische religiöse Bilder stürzte. Auch betonte er die Bedeutung der Schahada[40] als Deklaration des *tawhid*, also der absoluten Einheit Allahs.[41] Ibn Abd al-Wahhab erachtete *Schirk*[42] als die größte Bedrohung für den *tawhid*[43] und er warf Jüd*innen und Christ*innen vor, dass sie den *tawhid* ablehnen würden und den Bund mit Abraham gebrochen hätten.[44] Weiterhin stellte ibn Abd

»Wenn Allah es möchte, werden wir […] die Kaaba zerstören. Die Menschen gehen nach Mekka, um die Steine zu berühren, nicht für Allah.«

IS-Mitglied Abu Turab Al Mugaddasi

35 Huffington Post: »Reported Isis Member Says They Will Destroy the Kaaba in Mecca, ›Kill Those Who Worship Stones‹«, 7 January 2014. http://www.huffingtonpost.com/2014/07/01/isis-destroy-kaaba-mecca_n_5547635.html [19. April 2015]. [Übers. d. Verf.].

36 Die Einstellungen zu Bildern unterscheiden sich in den verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen. Während in der sunnitischen Tradition (der auch der Wahhabismus zuzuordnen ist), jegliche bildliche Darstellung von Lebewesen abgelehnt wird, da jedes Lebewesen das göttliche Geheimnis enthält, werden in der schiitischen Tradition figürliche Darstellungen, die auch kontemplative Inhalte zeigen können, nicht per se abgelehnt, wie z. B. in der persischen Miniaturenmalerei (Titus Burckhardt: *Art of Islam: Language and Meaning*, World Wisdom: Bloomington 2009, S. 29–38.).

37 Karen Armstrong: »Wahhabism to ISIS: How Saudi Arabia Exported the Main Source of Global Terrorism«, in: New Statesman, 27 November 2014. http://www.newstatesman.com/worldaffairs/2014/11/wahhabism-isis-how-saudi-arabia-exported-main-source-global-terrorism [17. April 2015].

38 Noyes s. Fn 11, S. 73.

39 Auf dieser Grundlage argumentiert Noyes (s. Fn 11, S. 73–74), dass ibn Abd al-Wahhabs Denken mit dem Calvinismus vergleichbar sei.

40 In der Surah al-Baqara wird die Schahada als erste Säule des Islam eingeführt. In ihr wird verkündet, dass es keinen Gott außer dem einen Gott gibt und dass Mohammed sein Botschafter ist (Noyes s. Fn 11, S. 6.).

41 Noyes s. Fn 11, S. 69. Seit dem 18. Jahrhundert wurde die Schahada auf wahhabitischen Flaggen verwendet (Flag Institute: *Guide to Flags of the World*, Firefly Books: New York 2013, S. 165).

42 *Shirk* bezieht sich auf die Assoziation anderer Götter oder Wesen mit Gott, was gemeinhin als Polytheismus oder Idolatrie verstanden wird (G. R. Hawting: *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History,* Cambridge University Press: Cambridge 1999, S. 3). Im Koran wird das Götzenbild, das Ungläubige dazu verleitet, anderen Göttern zu folgen, als ontologische Korrumpierung des Verhältnisses zwischen den Menschen und dem Schöpfer gesehen (Noyes s. Fn 11, S 7). Dementsprechend wird behauptet, Idolatrie korrumpiere das Verhältnis zwischen den Menschen und dem Schöpfer.

43 Vgl. Noyes s. Fn. 11, S. 70.

44 James Noyes (s. Fn 11, S. 3–4) identifiziert eine gemeinsame schriftgemäße Basis für die Ablehnung des Götzenbilds, die von Jüd*innen, Muslim*innen und Christ*innen geteilt wird. Aber obwohl die entscheidende Geschichte vom Goldenen Kalb sowohl

al-Wahhab unter Bezugnahme auf Mohammeds Beseitigung der Götzenbilder in der Kaaba klar, dass *Schirk* auch die vor-islamische Gesellschaft geprägt hatte.[45] Die Rhetorik des IS folgt also der wahhabitischen Tradition insofern, als der Ikonoklasmus Mohammeds als Legitimation für die Zerstörung vor-islamischer Artefakte herangezogen wird.

Obwohl sich darüber streiten lässt, ob die Anhänger*innen des Wahhabismus noch immer eine starke theologische Basis für den Ikonoklasmus haben[46,47] sind ihre Akte – zumindest zu einem gewissen Grad – religiös motiviert. Ich möchte argumentieren, dass die Zerstörung der Altertümer durch den IS als fundamentalistische Kritik an der Götzenverehrung verstanden werden muss, weil die Objekte, auf die es der IS abzielt, nach dessen Sicht das Verhältnis zu Gott korrumpieren. Die Zerstörungsakte des IS richten sich gegen *Schirk* aus allen Zeiten – auch gegen den altertümlichen Glauben, dass Statuen und Monumente eine eigene *Agency* besitzen würden und somit in sich machtvolle Objekte seien. Appadurai[48] erinnert uns daran, dass unser eigener Zugang zu Gegenständen durch die Annahme bedingt ist, dass Dinge keinen eigenen Bedeutungsgehalt haben, der unabhängig von menschlichen Transaktionen und Zuschreibungen ist. Nichtsdestotrotz werden manchen Objekten in anderen Kulturen Energie und Kraft zugeschrieben.[49] Auch tendieren Gesellschaften im Allgemeinen dazu, Objekten bestimmte Attribute zuzuschreiben, die für Außenstehende nicht ersichtlich sind – und andere Attribute zu ignorieren, die für dieselben Außenstehenden untrennbar mit dem Objekt verbunden sind.[50] Beispielsweise wurden im alten Mesopotamien Statuen, die oftmals Adorant*innen zeigten, als direkt mit der Essenz des*der repräsentierten Adorant*in verbunden, betrachtet.[51] Ganz in diesem Sinne glaubte man, dass die Zerstörung einer Statue des Königs negative Konsequenzen für das ganze Land mit sich bringe.

Ich möchte argumentieren, dass die Zerstörung der Altertümer durch den IS als fundamentalistische Kritik an der Götzenverehrung verstanden werden muss, weil die Objekte, auf die es der IS abzielt, nach dessen Sicht das Verhältnis zu Gott korrumpieren.

SCHUTZ DES KULTURELLEN ERBES – UND DER IDENTITÄT

in der Bibel als auch im Koran zu finden ist, hat sie verschiedene stammesspezifische Konsequenzen und ist daher von politischer Bedeutung (Noyes s. Fn 11, S. 4–6): Während sie in der jüdischen/christlichen Bibel die Fortsetzung der Reise der Israeliten als dem erwählten Volk in Richtung des Gelobten Landes kennzeichnet, markiert sie den Kollaps des Bundes mit Abraham im Koran. (Noyes s. Fn 11, S. 3–6).

45 Noyes s. Fn 11, S. 71.

46 Die meisten gewaltvollen ikonoklastischen Akte geschahen, nachdem der ikonoklastische Theoretiker ibn Abd al-Wahhab gestorben war. Seine Theologie wurde von den wahhabitischen Anhängern routinisiert und politisiert (vgl. Noyes, s. Fn 11, S. 74).

47 Noyes s. Fn 11, S. 74.

48 Arjun Appadurai: *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press: Cambridge 1988, S. 5.

49 Pedram Khosronejad: »Introduction« in: Pedram Khosronejad (Hrsg.): *The Art and Material Culture of Iranian Shi'ism*, I. B. Tauris: London 2012, S. 14.

50 Daniel Miller: *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell: Oxford 1987, S. 109.

51 Zainab Bahrani: »Iraq's Cultural Heritage: Monuments, History, and Loss« in: Art Journal, 62 (4), 2003, S. 10–17, S. 16.

Nach dieser Analyse der Motivationen für die *Zerstörung* der Artefakte, die aus säkularer Perspektive unverständlich erscheinen, möchte ich nun den Fokus auf die Vorannahmen richten, die die internationale Gemeinschaft dazu bewegen, den *Schutz* dieser Artefakte einzufordern. Diese Forderung basiert vor allem auf einer historiografischen Beziehung zu den altertümlichen Objekten: Da Historiografie als Geschichtsschreibung auf Grundlage des Quellenstudiums definiert werden kann,[52] scheinen diese Relikte aus vergangenen Zeiten von unschätzbarem Wert zu sein. Der Wert, der diesen Objekten zugeschrieben wird, ist allerdings nicht nur auf deren wissenschaftliche Bedeutung beschränkt. Infolge des historischen Bewusstseins, das mit der Geschichtswissenschaft einhergeht, wird kulturellem Erbe darüber hinaus eine zentrale Rolle in der Ausbildung von kollektivem Bewusstsein und damit auch von Identität zugeschrieben.[53] Dies war nicht immer der Fall: David Lowenthal hat hervorgehoben, dass der Begriff der Identität in der Vergangenheit nicht mit dem Selbstbewusstsein (Sich-seiner-selbst-bewusst-sein) assoziiert wurde, sondern mit Ähnlichkeit und dass kulturelles Erbe vorrangig als Familienangelegenheit gesehen wurde.[54] Laut Benedict Anderson war es das Bewusstsein, in säkularer Zeit zu leben, das im späten 18. Jahrhundert aufkam, das das Verlangen nach einem Identitätsnarrativ hervorrief;[55] dieses Bedürfnis kam auf, weil die Biografie der modernen Nation nicht in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift geschrieben werden konnte, da es keinen Schöpfer der Nation gab.[56,57] Heute ist die Geschichtswissenschaft zweifelsohne der vorherrschende Zugang zur Konstruktion der Vergangenheit. Aber sie ist, wie Ashis Nandy herausstellt, keineswegs der am weitesten verbreitete Ansatz, da Millionen von Menschen noch immer »außerhalb« der Geschichte leben.[58,59] Die Forderung nach dem *Schutz* von kulturellem Erbe ist also in einem ganz bestimmten Verhältnis zur Vergangenheit verwurzelt, das auf Historiografie und kollektiver Identität basiert.

Die Forderung nach dem Schutz von kulturellem Erbe ist also in einem ganz bestimmten Verhältnis zur Vergangenheit verwurzelt, das auf Historiografie und kollektiver Identität basiert.

Richten wir nun den Fokus auf die verschiedenen Zeitlichkeiten, die die irakischen Artefakte in sich vereinen. Für die säkulare Öffentlichkeit sind die Objekte mit ihrem Status als Relikte vergangener Zeiten und damit als Symbole für kollektive Identität von unschätzbarem Wert. Aber was sind die Bedeutungen von »Erbe« und »Artefakten«, wenn sie nicht

52 Encyclopedia Britannica: Historiography. http://www.britannica.com/EBchecked/topic/267436/historiography [7. Januar 2015].

53 David Lowenthal: »Identity, Heritage, and History« in: John R Gillis (Hrsg.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press: Princeton 1994, S. 41-–57, S. 41.

54 David Lowenthal: »Identity, Heritage, and History« in: John R Gillis (Hrsg.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press: Princeton 1994, S. 41–57, S. 41.

55 Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Verso: London 2006, S. 205.

56 Ebd. S. 205.

57 Ebd.

58 Ashis Nandy: »History's Forgotten Doubles« in: *History and Theory*, 34 (2), 1995, S. 44–66, S. 44.

59 Nandy s. Fn 58.

in ein säkulares, historiografisches Verständnis der Vergangenheit eingebettet sind? Während die internationale Gemeinschaft sich über die Geschichtswissenschaft eine Beziehung zu den Altertümern aufbaut und folglich die Zerstörungsakte als strategisches Auslöschen der Geschichte[60] interpretiert, ist das Verhältnis des IS zu den Objekten durch Religiosität geprägt. Für die Kämpfer scheint alles, worauf es ankommt, der Götzenstatus der Objekte zu sein – unabhängig von der Tatsache, dass die Zeit, in der sie angebetet wurden, längst vergangen ist.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, was die »Welt« in »*Welt*kulturerbe« eigentlich beinhaltet? Darin drücken sich m. E. zwei verschiedene Spannungen aus, die in diesem Konflikt zentral sind. Wie bereits angedeutet, weist »Welt« im Sinne von »Weltlichkeit« erstens auf den Konflikt zwischen sakraler und profaner Zeitlichkeit hin, in die die Objekte eingebettet sind. Wenn man »Welt« zweitens mit den Naturalisierungsprozessen in Verbindung bringt, die der Zuschreibung als »Weltkulturerbe« inhärent sind, stellt sich die Frage, welche Subjektformationen und *Otherings* die Auszeichnung als »Weltkulturerbe« nach sich zieht. Welche Machtverhältnisse bestimmen den Diskurs? – Sicherlich ist es nicht meine Absicht, die gewalttätigen Akte des IS zu rechtfertigen. Ich möchte mich mit Aspekten des Konflikts befassen, die in der Debatte über die Zerstörung von Kulturerbe tendenziell übersehen werden, und argumentiere, dass die Akte des IS nicht ausschließlich als politische Strategie verstanden werden können. Während die internationale Gemeinschaft sich darauf konzentriert, die »barbarischen« Akte des IS zu verurteilen, bleibt die Frage offen, *warum* die ganze Welt der Vernichtung der altertümlichen Objekte nachtrauern sollte. Die Tatsache, dass der Schutz von Kulturerbe eng mit der (nationalen) Konstruktion einer kollektiven Identität verbunden ist, legt nahe, dass die globale Verteidigung der Relikte ein wachsendes Bedürfnis nach einem kosmopolitischen Narrativ einer globalen Vergangenheit enthüllt. Seltsamerweise ist die Materialität der Artefakte für die globale Öffentlichkeit von unschätzbarem Wert, obwohl die Objekte in eine Ideologie eingebettet sind, nach der die Körperlichkeit der Artefakte nur arbiträr mit ihrem symbolischen Wert verbunden ist. Trotz dieser Ideologie sorgt sich die internationale Gemeinschaft um die Originalität des altertümlichen Materials. Das rein abstrakte archäologische Wissen über die altertümlichen Objekte und Ausgrabungsstätten, deren Dokumentation oder Reproduktion würde diejenigen nicht befriedigen, die den Schutz der Artefakte fordern. Folglich scheinen die Objekte die Fetische eines globalen Selbst zu werden, das – wie ich im Folgenden zeigen werde – zwischen der Bedeutung von kulturellem Erbe für bestimmte Gruppen und dem universellen Wert von Kulturerbe hin- und hergerissen ist.

... dass die globale Verteidigung der Relikte ein wachsendes Bedürfnis nach einem kosmopolitischen Narrativ einer globalen Vergangenheit enthüllt.

60 Guardian, s. Fn 5.

DAS IRAKISCHE WELTKULTURERBE UND DIE FRAGE DER EIGENTÜMERSCHAFT

Die Spannung zwischen dem Wert des kulturellen Erbes für alle und dessen Wert für spezifische Gruppen liegt im Zentrum des internationalen Schutzes von Weltkulturerbe.

Wie wir gesehen haben, erhebt der Begriff Weltkulturerbe einen Universalitätsanspruch, trotz der Tatsache, dass die verschiedenen Bedeutungen dieser Statuen aufgrund unterschiedlicher semiotischer und zeitlicher Vorannahmen voneinander abweichen. Der Terminus »Weltkulturerbe« bezieht sich auf die Artefakte und Ausgrabungsstätten, denen die UNESCO einen Wert für die gesamte Menschheit zuschreibt.[61] Die mutwillige Zerstörung sog. Weltkulturerbes kompliziert die Frage nach der Verantwortung derer, die diesen Objekten universellen Wert zusprechen auf der einen Seite, und derer, die für den Schutz dieser Artefakte zwar verantwortlich gemacht werden, aber diese möglicherweise nicht als wertvoll betrachten – wie im Fall des IS. Derzeit kann die internationale Gemeinschaft in solch einem Konflikt jedoch nur Soft Law anwenden, indem sie diplomatische Maßnahmen ergreift.[62] Die Spannung zwischen dem Wert des kulturellen Erbes für alle und dessen Wert für spezifische Gruppen liegt im Zentrum des internationalen Schutzes von Weltkulturerbe.[63]

Die Haager Konvention zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten von 1954 sowie die UNESCO-Konvention von 1970 über Maßnahmen zum Verbot und zur Verhinderung der unrechtmäßigen Einfuhr, Ausfuhr und Übereignung *von Kulturgut* wurden verabschiedet, um sicherzustellen, dass wertvolles kulturelles Erbe, das in Zeiten des Konflikts geraubt wurde, wieder ins Herkunftsland zurückgesendet wird.[64] Kwame Anthony Appiah kritisiert die Priorisierung der nationalstaatlichen Verantwortung; mit Bezug auf die Zerstörung von afghanischem kulturellem Erbe durch die Taliban argumentiert er, dass das Erbe vor Ikonoklasten geschützt werden muss, selbst wenn diese an den Schalthebeln der Macht sitzen.[65,66] Obwohl die internationale Gemeinschaft von der neuen Welle des Ikonoklasmus wusste, hatte die UNESCO die Rücksendung einiger afghanischer Artefakte angeordnet, die zu ihrer Rettung in die Schweiz geschickt worden waren. Also wurde schlussendlich aufgrund der Ideologie des kulturellen Nativismus den Taliban bei der Zerstörung der Artefakte auf afghanischem Boden freie Hand gelassen.[67] Von einem kosmopolitischen Standpunkt aus

61 Ian Hodder: »From Ownership and Descent to Justice and Well-being« in: Anthropological Quarterly, 83 (4), 2010, S. 861–882, S. 862.

62 Roger O'Keeffe: »World Cultural Heritage: Obligations to the International Community as a Whole?«, in: *The International and Comparative Law Quarterly*, 53 (1), 2004, S. 189–209, 208.

63 Hodder s. Fn 61, S. 867.

64 Patty Gerstenblith: »2008 Cultural Heritage Legal Summary«, in: *Journal of Field Archeology*, 34 (1), 2009, S. 78–84.

65 Kwame Anthony Appiah: »Whose Culture Is It?«, in: James Cuno (Hrsg.): *Whose Culture? The Promise of Museums and the Debate over Antiquities*, Princeton University Press: Princeton 2009, S. 71–106, S. 81–82.

66 Appiah s. Fn 65, S. 81–82.

67 Appiah s. Fn 65, S. 81.

betrachtet, wird der Schutz von kulturellem Erbe als Pflicht anderer Kulturen gesehen, nicht bloß derer, aus der die Artefakte herstammen. Da Kultur zunehmend als etwas Hybrides wahrgenommen wird, wird die Konzeption von Eigentum auf Grundlage der Abstammung infrage gestellt.[68] Appiah argumentiert zugunsten einer transnationalen Perspektive, die auf der Überzeugung beruht, dass trotz aller Unterschiede Verbindungen hergestellt werden können, nicht nur anhand der nationalen Zugehörigkeit.[69]

Dennoch muss auch der spezielle Wert, den diese Altertümer für die irakische Bevölkerung besitzen, die nicht überwiegend aus Ikonoklasten besteht, berücksichtigt werden. Im Unterschied zur kosmopolitischen Sicht, hat Zainab Bahrani[70] hervorgehoben, dass die besondere Bedeutung des irakischen Kulturerbes für den Irak selbst zu oft vernachlässigt wurde. Ihr gemäß haben die Artefakte sicherlich einen Wert für das historische Bewusstsein westlicher Gesellschaften, aber es sollte nicht übersehen werden, dass sie von der irakischen Bevölkerung geliebt werden und eine Quelle ihrer Identität darstellen. Dementsprechend sei es für eine*n Iraker*in unerträglich, sich das Land ohne die altertümlichen Stätten vorzustellen. Solch ein Verlust sei psychisch niederschmetternd für den Großteil der irakischen Bevölkerung.[71]

Die mutwillige Zerstörung von kulturellem Erbe durch den IS stellt also die Priorisierung der nationalstaatlichen Verantwortung für das Kulturerbe durch die internationale Gemeinschaft infrage. Nichtsdestotrotz sollte die besondere Beziehung nicht übersehen werden, die die Iraker*innen zu ihrem kulturellen Erbe haben, die diese Artefakte nicht als Götzenbilder sehen. Die Spannung zwischen dem universellen Wert von kulturellem Erbe und dessen Bedeutung für spezifische Gruppen scheint es für die internationale Gemeinschaft schier unmöglich zu machen, gleichzeitig auf Fälle von Plünderungen und illegalem Import von kulturellem Erbe zu reagieren und auf dessen mutwillige Zerstörung. Diese Spannung lässt sich als Symptom eines globalen Selbst interpretieren, das mit seinen eigenen Grenzen im Konflikt steht – trotz dessen vermeintlicher Grenzenlosigkeit.

Die Spannung zwischen dem universellen Wert von kulturellem Erbe und dessen Bedeutung für spezifische Gruppen scheint es für die internationale Gemeinschaft schier unmöglich zu machen, gleichzeitig auf Fälle von Plünderungen und illegalem Import von kulturellem Erbe zu reagieren und auf dessen mutwillige Zerstörung.

68 Hodder s. Fn. 61, S. 869.

69 Appiah, s. Fn 65, S. 80; 85.

70 Bahrani s. Fn 51, S. 13.

71 Bahrani s. Fn 51, S. 14.