

## **Inhaltsverzeichnis/Contents**

### ***Serie: Wissensproduktion in der Archäologie***

**Maresi Starzmann**

**1**

Der „Orient“ als Grenzraum: Die koloniale Dimension wissenschaftlicher Narrative zum Nahen Osten

### ***Forschungsbeiträge***

**Stefan Hanß**

**18**

Objects that Made History. A Material Microhistory of the Sant Crist de Lepant (Barcelona, 1571–2017)

### ***Interviews***

**Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier  
and the Editorial Collective of Forum Kritische Archäologie**

**47**

Archaeology of the Contemporary Past: An Interview with Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting and Laurent Olivier

**Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier  
und das Herausgeber\_innenkollektiv des Forum Kritische Archäologie**

**67**

Archäologie der Zeitgeschichte: Ein Interview mit Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting und Laurent Olivier

## Der „Orient“ als Grenzraum: Die koloniale Dimension wissenschaftlicher Narrative zum Nahen Osten

**Maria Theresia Starzmann**

### Zitiervorschlag

Maria Theresia Starzmann. 2018. Der „Orient“ als Grenzraum: Die koloniale Dimension wissenschaftlicher Narrative zum Nahen Osten. Forum Kritische Archäologie 7:1–17.

URI [http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018\\_7\\_1\\_Starzmann.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018_7_1_Starzmann.pdf)

DOI <https://doi.org/10.6105/journal.fka.2018.7.1>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

## Der „Orient“ als Grenzraum: Die koloniale Dimension wissenschaftlicher Narrative zum Nahen Osten

**Maria Theresia Starzmann<sup>1</sup>**

Rosa-Luxemburg-Stiftung, New York und Department of Anthropology,  
State University of New York at Binghamton, mstarzm1@binghamton.edu

### **Abstract**

In the late nineteenth century, the imaginary of a “German Orient” emerged as part of existing colonial discourses. As scholars popularized an image of the Middle East as original German “homeland,” archaeological and historical narratives converged with contemporary political desires. Despite its impact, however, this image remained fraught with tensions and anxieties, which opened up space for the agency of colonized subjects. In offering a critical analysis of scientific knowledge production about the Middle East, this paper explores post- as well as decolonial possibilities of destabilizing Orientalist epistemologies.

### **Zusammenfassung**

Im späten 19. Jahrhundert brachten koloniale Diskurse die Vorstellung eines „deutschen Orients“ hervor. In dem auch von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen popularisierten Bild vom Nahen Osten als ursprüngliche deutsche „Heimat“, liefen archäologische bzw. historische Narrative mit zeitgenössischen politischen Sehnsüchten zusammen. Trotz seiner Wirkkraft zeichnete sich in diesem Bild jedoch auch ein ängstliches Spannungsverhältnis zwischen Kolonie und Metropole ab, aus dem heraus sich kolonisierte Subjekte Handlungsräume erschließen konnten. In der kritischen Auseinandersetzung mit der kolonialen Dimension wissenschaftlicher Narrative zeigt dieser Beitrag anhand post- und dekolonialer Perspektiven auf, wie orientalistische Wissensräume destabilisiert werden können.

### **Keywords**

Orientalism, colonialism, archaeology, postcolonial theory, decolonial thinking

### **Schlüsselwörter**

Orientalismus, Kolonialismus, Archäologie, postkoloniale Theorie, dekoloniales Denken

---

<sup>1</sup> Aspekte dieses Beitrags habe ich im Workshop „Koloniale Spurenlese und post-/dekoloniale Perspektiven in der Wissenschaft“ im Mai 2013 in Berlin vorgestellt. Da dieser Text zahlreiche Überarbeitungen durchlaufen hat, sei an dieser Stelle summarisch all jenen gedankt, die den Themenkomplex kritisch mit mir diskutiert haben. Dem Team vom FKA, insbesondere Susan Pollock, danke ich für die Unterstützung bei der Veröffentlichung des Artikels.

Auf der Suche nach dem „Anderen“ stößt man unweigerlich auf sich selbst. Michel Foucault beschreibt diese Erfahrung anhand der Metapher des Spiegels, der als Utopie keinen realen Raum darstellt. Im Spiegelbild existiert man lediglich als Schatten. Man ist zwar sichtbar, doch das in einem Raum, in dem man nicht wirklich ist. Erst in dem Moment, in dem das gespiegelte Ich aus diesem Nicht-Raum heraustritt, wird der Platz, den man in der Welt einnimmt, „ganz wirklich“ (Foucault 1992: 39). Im virtuellen Widerschein des Spiegels „kehre ich zu mir zurück und beginne meine Augen wieder auf mich zu richten“ (Foucault 1992: 39), um mich nun in einem anderen Raum – in der Heterotopie – wiederzufinden.

### Die Kolonie als Grenzraum

Als geographischer und epistemologischer Raum manifestiert die Kolonie die Suche nach dem Anderen auf exemplarische Weise. Als Inbegriff der Fremde existiert sie nicht *eo ipso*, aus sich selbst heraus, sondern immer erst in Bezug auf die Metropole.<sup>1</sup> Sie besteht in der Exteriorität zur Metropole, an der sie durch Abgrenzung teilhat. Als Grenzraum zwischen uns und den anderen rezipiert die Kolonie die Metropole und weicht zugleich von ihr ab (vgl. Memmi 1994; Stoler und Cooper 1997; Stoler 2002). In der Begrifflichkeit Michel Foucaults stellt die Kolonie eine „Abweichungsheterotopie“ dar, in der das Fremde, Unheimliche und Exotische verortet sind.

Wie kulturwissenschaftliche Studien zum Thema Grenzraum zeigen, ist die Grenze keine fixierte Linie, die Zugehörigkeit und Ausgeschlossenheit uneingeschränkt festschreibt. Vielmehr findet Grenzziehung als eine Serie von Expansionen statt. Indem auf ganze Landschaften übergreifen wird, werden weitläufige Grenzräume dem Herrschaftsgebiet der Metropole einverleibt (siehe etwa Rösler und Wendl 1999). Als Grenzraum ist die Kolonie jedoch nicht hermetisch abgeschlossen, sondern „gleichzeitig isoliert und durchdringlich.“ (Foucault 1992: 44) Dieser Raum ist ambivalent bzw. spannungsgeladen: fremd, offen und ungeordnet bietet er eine Projektionsfläche für den Wunsch nach absoluter Kontrolle, Vereinnahmung und Schließung. Die Kolonie stellt eine „Kompensationsheterotopie“ dar – einen Raum der Möglichkeiten, der unterworfen und schließlich neu erschaffen werden kann.

Auf abstrakt-ideologischer Ebene suchten die europäischen Mächte in den Kolonien einen hegemonialen Raum zu schaffen, der von „white unity“ (Stoler 2002: 28) gekennzeichnet war. Die praktische Umsetzung dieser Ideologie zielte darauf ab, das Leben einzelner Subjekte akribisch zu regeln und zugleich die koloniale Bevölkerung insgesamt möglichst effektiv zu verwalten. Im gemeinsamen „Weißsein“ wurde nach Außen ethnische bzw. „rassische“ Geschlossenheit demonstriert. Die Ordnung in der Kolonie basierte auf der Grenzlinie, die man zwischen uns/„weiß“ und den anderen/„nicht-weiß“ scheinbar verbindlich zog. Das ängstliche Bemühen „Mischehen“ zwischen „Eingeborenen“ und „Nichteingeborenen“ in den Kolonien zu unterbinden, war Teil dieses Ordnungsstrebens. Es trug in zahlreichen Überseegebieten zur Formulierung eines „Rassenrechts“ bei (vgl. Essner 1997). Aber die Vorstellung von *white unity* zielte auch auf eine Innenwirkung ab, indem sie die ausgeprägten Klassenunterschiede, die in den europäischen Gesellschaften existierten, zu maskieren suchte (vgl. Short 2012).

Dass diese Grenzziehungen nur scheinbar verbindlich waren, lässt sich an der Vielzahl widerständiger Praxen im kolonialen Alltag ablesen. So treffen wir in allen kolonialen Grenzräumen – sei es in Strafkolonien, Auswanderungskolonien oder Siedlungskolonien – auf eine *fuzzy logic* (Juterczenka und Mackenthun 2009). In ihrer Unschärfe hielten die epistemologischen Kategorien, die Kolonie und Metropole zu trennen suchten, der Realität nicht stand. Entsprechend prallten in den kolonialen Kontaktzonen kulturelle Identitäten gewaltvoll aufeinander, was hybride Formen hervorbrachte. Obwohl koloniale Projekte vor allem von bewaffneten Konflikten und brutalen Strategien der Unterwerfung, Versklavung sowie Ausbeutung lokaler Bevölkerungsgruppen geprägt waren, gab es immer wieder auch Raum für Prozesse der Hybridisierung (Bhabha 1994; Ahmed 1999) und des *entanglement* (Thomas 1991; Stoler 2001; Stahl 2002).

In diesem Beitrag mache ich die Ambivalenz, die solchen Prozessen eigen ist, zum Fokus einer historisch situier- ten Untersuchung kolonialer Diskurse zum Nahen Osten. Ziel ist es herauszuarbeiten, wie der „Orient“ im Kontext deutscher Expansionspolitik im späten 19. Jahrhundert zum kolonialen Grenzraum wurde. Vor dem Hintergrund der kurzfristigen Versuche eines deutschen Auswanderungskolonialismus zeige ich auf, wie der lange wirkkräftige „Traum vom deutschen Orient“ exakt das beschriebene Spannungsverhältnis zwischen „uns“ und den „anderen“

<sup>1</sup> Der Begriff Metropole (anstatt Mutterland, Kernland, Zentrum o.ä.) ist hier in Anlehnung an die Begrifflichkeit der *Post-colonial Studies* gewählt.

umreißt (Fuhrmann 2006). In der kolonialen Vorstellung wurde der „Orient“ zur wohlgeordneten Heimat stilisiert – eine Spiegelung deutscher Verhältnisse – und blieb doch unbeschreiblich fremd.

Das Archiv<sup>2</sup> meiner Untersuchung konstituiert sich aus der kritischen Auseinandersetzung mit der Geschichte deutscher Orientstudien, insbesondere der Archäologie und Altertumswissenschaften, seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert.<sup>3</sup> Hier geht es nicht allein darum, Forschungen in der Region in einem größeren historisch-politischen Zusammenhang zu verorten. Zwar trug wissenschaftliche Arbeit im späten 19. Jahrhundert zur Realisierung der machtsstaatlichen Ansprüche des Kaiserreichs bei, doch war sie weitaus mehr als von Regierungsseite mitgefördertes politisches Hilfswerkzeug. Archäologie und Altertumswissenschaften waren, indem sie das „Fremde“ bzw. „Andere“ diskursiv miterschufen – und somit dem Erfahrungshorizont der Europäerinnen und Europäer einverleibten – vielmehr funktionaler Bestandteil kolonialer Projekte. Ihre wissenschaftlichen Diskurse waren von kolonialen Denkmustern durchdrungen und strukturierten diese aktiv mit (Trigger 1984).

Im Folgenden suche ich das koloniale Gewebe, durch welches sich die Fäden der archäologischen Wissensproduktion ziehen, aufzutrennen und seine tragenden Narrative zu identifizieren. Im Kern leiste ich damit einen Beitrag zur Wissensgeschichte. Diese ist zu unterscheiden von der *Wissenschaftsgeschichte*, die institutionengeschichtliche Entwicklungen zum Gegenstand hat. In meiner Studie rücke ich die koloniale Dimension archäologischer Diskurse und Praxen in den Vordergrund, die im 19. Jahrhundert entstanden sind und teilweise bis heute Wirkkraft haben (vgl. Habermans und Przyrembel 2013). Dies ermöglicht es darzustellen, wie westliche Wissensräume einschließlich des „Orient“ geschaffen und erlebt wurden bzw. werden. Zugleich wird die Möglichkeit erprobt, diese Räume einem postkolonialen „Gegen-Blick“ (Bhabha 1997: 99) bzw. dekolonialem „Grenzdenken“ (Mignolo 2012: 190) auszusetzen. Dies wirft die Frage auf, ob und wie der spannungsgeladene Grenzraum der Kolonie selbst zur Bedingung für anti-koloniale Projekte werden kann.

### Die Kultur des Kolonialismus

Das Thema der Teilhabe der deutschen Archäologie und Altertumswissenschaften an den kolonialen Projekten des 19. Jahrhunderts hat bisher nur ungenügend Aufarbeitung erfahren. Die bestehenden Arbeiten zur Geschichte des Faches lassen meist eine kultur- und sozialwissenschaftliche Zugangsweise vermissen (Härke 2002; Mangold 2004; Hauser 2006; siehe aber auch Marchand 1996a, 1996b, 2009; Bahrani u.a. 2011). Sie konzentrieren sich in der Regel auf die eifrige Sammelleidenschaft deutscher Museen und insbesondere die Rolle der Vorderasiatischen Archäologie als eines der „ideologischen Flaggschiffe des deutschen Kulturimperialismus“ (Hauser 2004: 52; siehe auch Alaura 2010). So werden die wissenschaftlichen Paradigmen der Archäologie bzw. Altertumswissenschaften aus ihren weiteren historischen sowie gesellschaftspolitischen Strukturen herausgelöst anstatt sie explizit im Kontext kolonialer Empfindungen und Imaginationen zu verorten.

In der deutschsprachigen Forschung ist die Vernachlässigung der kulturellen Dimension vor allem darauf zurückzuführen, dass Kolonialismus hauptsächlich als politische und wirtschaftliche Vorherrschaft europäischer Mächte über fremde Gebiete verstanden wird (Conrad 2012). Den kolonialen Projekten anderer europäischer Großmächte, allen voran England und Frankreich, flächenmäßig weit unterlegen, wird der deutsche Kolonialismus oft als relativ unbedeutend eingestuft. Das Deutsche Kaiserreich (1871–1918) war zudem vergleichsweise kurzlebig und Kaiser Wilhelm II. beteiligte sich erst relativ spät am imperialen Kräftemessen. So fand die größte koloniale Expansion des Kaiserreichs erst in den Jahren 1884 und 1885 in verschiedenen Teilen Afrikas statt und bereits 1919 wurden sämtliche deutsche Kolonien und Schutzgebiete gemäß dem Versailler Vertrag wieder aufgegeben.

<sup>2</sup> Da mir der Zugang zu Primärquellen im Archiv des Deutschen Archäologischen Instituts Berlin, um deren Einsicht ich ersucht hatte, leider verwehrt blieb, habe ich mich hier für eine Diskursanalyse basierend auf Sekundärliteratur entschieden. Der Begriff des Archivs bezieht sich entsprechend nicht allein auf archivalische Materialien (wie Textdokumente, Photographien, Verträge etc.), sondern auf das gesamte Repertoire an Einstellungen, Vorstellungen und Praktiken, die in einer Kultur ihren Ausdruck finden und in ihr Spuren hinterlassen (vgl. Burton 2005; Stoler 2009; Brockmeier 2015).

<sup>3</sup> Unter den Begriffen „Archäologie“ und „Altertumswissenschaften“ fasse ich hier Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Fachrichtungen zusammen, die im 19. Jahrhundert meist noch nicht als eigenständige Disziplinen etabliert waren. So wurden die frühesten Studien zu archäologischen Hinterlassenschaften im Nahen Osten meist von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in den Bereichen der Bauforschung und Architektur durchgeführt, aber auch Vertreterinnen und Vertreter der Philologie (Altorientalistik, Assyriologie), Geschichtswissenschaft und Theologie (Alttestamentliche Bibelwissenschaft) beteiligten sich an der Erforschung der Geschichte des „Vorderen Orients“ (Renger 1979).

Wie Diskussionen in den Sozial- und Kulturwissenschaften, vor allem im anglophonen Raum, zeigen, ist Kolonialismus jedoch keine rein militärisch-ökonomische Praxis, sondern auch ein kulturelles Phänomen. Tatsächlich können wir die weitreichenden Wechselwirkungen zwischen der Produktion archäologischen Wissens und spezifischen kolonialen Praktiken im Nahen Osten im 19. Jahrhundert erst dann begreifen, wenn wir den zeitgenössischen kulturellen Kontext im Wilhelminischen Kaiserreich betrachten. Solange historische Untersuchungen die Kultur des Kolonialismus („*colonialism's culture*“), wie Nicholas Thomas (1994) es nennt, ausklammern, solange bleibt auch die koloniale Dimension archäologischer Wissensproduktion unreflektiert.

Die intensive Begeisterung der Deutschen für koloniale Expansion, die im Laufe der Zeit zu einer regelrechten „Kolonialbesessenheit“ (Fuhrmann 2006: 21) anwuchs, ist erkenntnistheoretisch von höchster Bedeutung. Losgelöst von den konkreten Erfolgen territorialer Ausdehnung, war sie tief in der kulturellen Praxis und Alltagsmentalität der damaligen Gesellschaft verwurzelt. Sie durchdrang sämtliche gesellschaftliche Schichten und fand etwa in Form von Völkerschauen und *Laterna magica*-Aufführungen sowie dem Verkauf von Kolonialwaren und pseudo-ethnographischer Reiseliteratur weite Verbreitung. Selbst wenn Edward Said (1979) einräumte, dass die deutschsprachigen Wissenschaften letztlich immer einen Schritt von der effektiven Teilhabe an kolonialen Projekten entfernt gewesen seien, so lässt sich eine dichte Verflechtung archäologischer Praxis mit der kolonialistisch-imperialen Kultur im Deutschland des späten 19. Jahrhunderts nicht leugnen.

Wissenschaftliche Narrative zum antiken „Orient“ wurden häufig so formuliert, dass sie bestehende koloniale Sehnsüchte aufgriffen, legitimierten und manifestierten (Marchand 1996b). Sie schufen ein schematisches, eindimensionales Bild vom „Orient“, das westlichen Staaten teilweise bis in die Gegenwart als Rechtfertigung für politisches Ordnungsschaffen bzw. für militärische und wirtschaftliche Interventionen in der Region dient (Sardar 2002).

### **Orientalismus als Kolonialismus**

Auf die Produktion historisch-archäologischen Wissens wirkte sich das imperiale Kräftemessen im ausgehenden 19. Jahrhundert insbesondere in Form orientalistischer Fantasien strukturierend aus. Basierend auf essentialistischen Begriffen von „Stagnation, Haremsintrigen und Verweichlichung“ (Hauser 2004: 65) in mesopotamischen Kulturen formulierten Archäologie und Altertumskunde stereotype Vorstellungen, die mit bestehenden Erwartungen vom Nahen Osten als kolonisierbaren Raum konform gingen. Folglich existierte auch der antike „Orient“ niemals außerhalb orientalistischer Diskurse.

Ausdruck der kolonialen Vereinnahmung des Nahen Ostens durch die Archäologie sind etwa jene Erzählstränge, die eine historische Präzedenz westlicher Mächte im „Orient“ propagierten. Das aktuelle politische Interesse an einer territorialen Expansion legitimierend, (er)finden deutsche Forschungsreisende historische Spuren früherer Eroberungen in der Region. Diese stellten nicht nur einen ideen-, sondern mitunter auch einen abstammungsgeschichtlichen – d. h., einen genetischen oder biohistorischen – Bezug zum Wilhelminischen Kaiserreich her (vgl. Wiedemann 2010). Wanderungsnarrative in der Tradition des Diffusionismus z. B. zeichneten eine Traditionslinie mit zeitgenössischen kolonialen Expansionsbestrebungen im Sinne einer *translatio imperii*-These. Demnach waren Kreuzritter, Goten, Wikinger und Normannen „als Vorreiter des wilhelminischen Expansionskurses“ (Fuhrmann 2006: 6) zu sehen. Dieses konfliktreiche Geschichtsbild stellte vor, dass sich die Verbreitung von Kulturen durch Kolonisation von neuem „Lebensraum“ (so die problematische Begrifflichkeit Friedrich Ratzels [1901]) vollzog. Dies ging in der Regel mit Auffassungen von der kulturellen Über- bzw. Unterlegenheit der beteiligten sozialen Gruppen einher, wodurch eine unüberwindbare kulturelle Differenz zwischen „Orient“ und „Okzident“ – oder dem Westen und dem Rest der Welt, wie Stuart Hall (1992) es formulierte – festgeschrieben wurde.

Anderen archäologischen Narrativen liegen Schemata einer zivilisationsgeschichtlichen Entwicklung zugrunde, die nahöstliche Gesellschaften lediglich als „primitive“ Vorstufe zu den industrialisierten Nationen Westeuropas betrachten (siehe etwa Meskell 2005; Pollock 2005; Steele 2005). Von zentraler Bedeutung ist hier die nach wie vor weit verbreitete Trope von der mesopotamischen „Wiege der Zivilisation“, die Zainab Bahrani (2011) als wesentlichen Bestandteil eines teleologischen und eurozentrischen Geschichtsbildes dekonstruiert. Konsequenz zu Ende gedacht, legitimierte solch ein Geschichtsbild die kolonialen Übergriffe europäischer Großmächte auf den „Orient“, da man sich ja keine fremde Geschichte aneignete. Vielmehr betrat man einen Raum, der ohnehin bereits Bestandteil der westlichen Welt war – der „Orient“ als „Kindheitsstufe“ menschheitsgeschichtlicher Evolution mit

ihrem Telos Europa. Auch wenn ihr die spezifische Aggressivität kolonialer Diskurse fehlt, so lizenziert die Metapher von der Wiege der Zivilisation eine reduktionistische Sichtweise auf den Nahen Osten und lässt einflussreiche Stereotype prinzipiell unangetastet.

Dies unterstreicht auch Stefan Altekamp (2009) in seinem Beitrag zur Bedeutung archäologischer Monumente in der Nationalisierung des Irak, in dem er auf die wissenschaftliche Konstituierung einer historischen Lücke hinweist, welche die antike Vergangenheit Mesopotamiens von der neuzeitlichen (einschließlich islamischen) Geschichte des Landes loszulösen suchte. Wie es eine Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften unmissverständlich formulierte, ging es bei altertumswissenschaftlichen Studien zum Nahen Osten immer darum, „Kenntnis von der Genesis unserer Kultur“ (zit. n. Hauser 2004: 50) zu gewinnen. Die großen kulturellen Errungenschaften, die in der „Wiege der Zivilisation“ verortet sind – allen voran die Entwicklung der Schrift, Mathematik und Astronomie –, wurden damit zum festen Bestandteil westlicher Geschichtsschreibung. Diese Sichtweise war auch der Grund für die Debatten im Babel-Bibel-Streit, in dem Friedrich Delitzsch den Ursprung der jüdischen Religion und des Alten Testaments auf babylonische Wurzeln zurückführte. In einem Vortrag, den er 1902 vor der Deutschen Orientgesellschaft und in Anwesenheit Kaiser Wilhelm II. hielt, argumentierte Delitzsch, dass die babylonischen Wissenschaften „auf dem Wege zu jener Höhe der Entwicklung [waren], die sogar unsern modernen Astronomen immer von neuem bestaunende Bewunderung abringt.“ (Delitzsch 1905: 29–30) Weniger wünschenswerte Aspekte mesopotamischer Geschichte wie etwa die „orientalische Despotie“ – eine wissenschaftliche Konstruktion des 18. Jahrhunderts, die später vor allem durch die Arbeit Karl Wittfogels (1957) wiederbelebt wurde – klammerte man dagegen als Abweichungen aus.

In diesen wissenschaftlichen Diskursen wurde der antike „Orient“ nicht einfach als anderer Raum wahrgenommen, sondern als solcher geschaffen und vereinnahmt. Das Andere oder Fremde ist schließlich keine objektive Realität, die außerhalb unserer selbst existiert, sondern Resultat des Blickes des Beobachters bzw. der Beobachterin (siehe etwa Fabian 1983; Todorov 1985; Patterson 1997). Die Vorstellung vom „Orient“ als primitiver, kolonisierbarer Raum ist das Produkt einer exotisierenden Sichtweise, die historisch und kulturell situiert ist (Jenkins 2004). Die Zirkulation orientalistischer Narrative in Archäologie und Altertumswissenschaften ist zwar um einen bestimmten historischen Moment – die Phase des Hochimperialismus – angeordnet, doch lässt sie sich darauf keineswegs begrenzen. Die spezifischen Artikulationen des Orientalismus sind vielmehr Teil tiefgreifender diskursiver Formationen, deren begriffliche Koordinaten auf den essentialistischen und normativen Wissenskategorien des Westens beruhen. In der weitgehenden Ausklammerung alternativer Wissensformen bedingen diese Diskurse bis heute politische Abgrenzungsprozesse. Auf diese Weise etablieren sich die Altertumswissenschaften und insbesondere die Nahost-Archäologie als überwiegend „weiße Disziplinen“. Indigene archäologische Wissensdiskurse, etwa auf Arabisch, Türkisch oder Farsi, finden dagegen meist nur geringe Rezeption. So liegt die wissenschaftliche Definitionsmacht nach wie vor mehrheitlich bei europäischen und angloamerikanischen Akademikerinnen und Akademikern (siehe etwa Smith 1999; Ndlovu 2009).

### **Der „Orient als Heimat“**

Wenngleich das imperiale Kräftemessen im Europa des 19. Jahrhunderts ein wesentlicher Anlass für das Sammeln und die Zurschaustellung von Antiquitäten war, so lässt sich die Vereinnahmung des Nahen Ostens durch Archäologie und Altertumswissenschaften nicht allein auf einen historischen Raum reduzieren. Forschungsreisende waren unmissverständlich auch am zeitgenössischen „Orient“ interessiert und haben politisch in die kolonialen Projekte des Kaiserreichs investiert.

Seit den 1880er Jahren gab es eine starke deutsche Siedlungsbewegung, die sich mit Hilfe von Organisationen wie dem 1882 gegründeten Kolonialverein oder der Deutschen Kolonialgesellschaft, die 1887 ins Leben gerufen wurde, für einen deutschen Auswanderungskolonialismus einsetzte. Ziel war es, Deutsche in sogenannten Orientkolonien anzusiedeln, um auf diese Weise Gebiete innerhalb des Osmanischen Reichs als möglichen deutschen Siedlungsraum zu erschließen (Fuhrmann 2006: 358). Obwohl das Wilhelminische Kaiserreich nie weitreichende territoriale Besitzungen im Nahen Osten erwerben konnte, wurden in der Westtürkei, insbesondere im Raum um Smyrna (dem heutigen Izmir), eine Reihe von landwirtschaftlichen Ansiedlungen und Handelsposten gegründet, evangelische Kirchen gebaut sowie deutsche Schulen und Klubs eröffnet. Auch Archäologen, darunter Ernst Curtius, Gustav Hirschfeld und Karl Bernhard Stark, folgten Einladungen von Seiten der deutschen Regierung sowie von Bankiers oder Kaufleuten, die aufkeimenden Orientkolonien in Westanatolien zu besuchen. Einige beteiligten

sich sogar ausdrücklich „mit Projektvorschlägen für eine Kolonien Gründung Deutscher in Vorderasien.“ (Altekamp 2008: 83) Zudem bestanden häufig enge persönliche Kontakte zwischen Forschern und Angehörigen der deutschen Verwaltung im Ausland, und in einigen Fällen waren deutsche Beamte selbst ausgebildete Altertumswissenschaftler, wie der deutsche Konsul in Saloniki, Johannes Mordtmann, der Spezialist für altorientalische Sprachen war.

Dies bedeutet nicht, dass alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die im Nahen Osten tätig waren, unweigerlich aktiv für die Expansionsbestrebungen des Kaiserreichs eintraten, doch dürfen die dargestellten Zusammenhänge auch nicht auf zufällige personelle Verbindungen oder individuelle politische Neigungen reduziert werden. Wenn wir Kolonialismus als kulturelles Phänomen verstehen, das in bestehenden gesellschaftlichen Diskursen verankert war, so wird die systematische Einbettung der Wissenschaft in koloniale Projekte schnell erkennbar. Indem die Forschung nicht nur Narrative über den antiken „Orient“ formulierte, sondern auch zum Wissen über den neuzeitlichen Nahen Osten beitrug, strukturierte sie die koloniale Praxis mit. In den vorherrschenden Erzählsträngen dominierte die Vorstellung von einer traditionellen, ländlichen Region, die mit einer ursprünglichen deutschen Heimat gleichgesetzt wurde. So verbreiteten Archäologie und Altertumswissenschaften in Zeitungsbeiträgen und populärwissenschaftlichen Reiseberichten eine Wahrnehmung des Nahen Ostens „als subjektive deutsche ‚Heimat‘“ (Fuhrmann 2006: 298). Karl Bernhard Stark etwa beschrieb in seinen „Reise-Studien“ ein ganz und gar nostalgisch anmutendes „Gefühl heimischen Daseins“ (1874: 184), das sich ihm während seiner Besuche in der Region vermittelte.

Diese kulturell spezifische Lesart vom „Orient als Heimat“ war in der deutschen Metropole gesellschaftspolitisch höchst wirksam und verdichtete den Bezug zum Nahen Osten als kolonisierbaren Raum. Da der Heimatbegriff seit dem 18. Jahrhundert von zentraler Bedeutung für die Herausbildung deutsch-nationaler Identität und Volkstums war, ist seine Anwendung hier zugleich als Domestizierungs- und Distanzierungsstrategie zu verstehen. Einerseits konnte der als heimatlich erlebte „Orient“ relativ problemlos in die politische Logik deutsch-nationaler Herrschaft integriert werden (Jaeger 2009; allgemeiner auch Cooper 2005). Die Betonung von Ähnlichkeiten gestattete es etwa, die Atmosphäre von Ortschaften an der Mittelmeerküste mit derjenigen „stiller deutscher Kleinstädte“ (Stark 1874: 184) zu vergleichen. Dazu trug auch die Präsenz „deutscher Landsleute“ (Stark 1874: 184) in der Region bei, die dem „Orient“ viele seiner „un-heimlichen“ Eigenschaften nahm, die sonst das Exotische und Fremde ja immer mitcharakterisieren.

Als Begriff, der nicht notwendigerweise territorial gebunden war, hatte die zur Heimat gewordene Kolonie grenzübergreifende Wirkkraft. Sie fungierte als symbolisches Gebilde, das Unterschiede hinsichtlich Klassenzugehörigkeit, Konfession oder gar Gender zugunsten einer sentimental-völkischen Bindung ideologisch aufhob. Obgleich die Heimat lange Zeit in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Nation gestanden hatte, wurden beide Konzepte ab Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend integriert. Als Sammelpunkt deutscher Ideale, Vorstellungen und Empfindungen, konzentrierte die Heimat „völkische“ Gefühle innerhalb eines größeren nationalen Rahmens, auf den affektiv Bezug genommen wurde (Applegate 1990).

Zugleich schrieb der Heimatbegriff jedoch auch eine klare Differenz zwischen „Orient“ und „Okzident“ fest. Aufgrund ihres provinziellen Charakters wurde die Heimat als antiurban und antimodern stilisiert – idyllisch und rückständig zugleich. Ganz anders die Nation, die mit ihrem zivilisatorischen Anspruch großstädtisch, welt offen und fortschrittlich auftrat. Indem man also eine ursprüngliche deutsche Heimat im Nahen Osten lokalisierte, war es den Forschungsreisenden einerseits möglich den zeitgenössischen „Orient“ als heimatlich zu erleben, andererseits konnten sie die Region problemlos einer früheren zivilisatorischen Stufe zuordnen, von der man sich im Westen – abgesehen höchstens von den bäuerlichen Kulturen ländlicher Gegenden – bereits gelöst hatte.

Der rückständige Charakter des „Orients“ sollte entsprechend gewahrt werden. Eine Ausgabe der Zeitschrift *Kolonie und Heimat* von 1911/12 riet in spöttischem Ton, die Einheimischen dazu anzuhalten, weiterhin traditionelle Kleidung zu tragen anstatt der modernen europäischen Mode zu folgen; wie bei den Bauern in der deutschen Heimat drücke das Tragen solch authentischer „Volkstrachten“ die „Bodenständigkeit“ der kolonisierten Bevölkerung aus (zit. n. O'Donnell 2005: 53). Damit haben die Begriffe vom „Orient als Heimat“ und von der „Wiege der Zivilisation“ eine vergleichbare Funktion. Sie schufen den „Orient“ als Projektionsfläche für ein romantisches Ideal sowie als Austragungsort für kulturelle Kämpfe. Die Autorinnen und Autoren beider Narrative fanden sich in einer durchaus ambivalenten Position gefangen.

## Koloniale Ambivalenzen

Die Ambivalenzen dieser Diskurse markieren den „Orient“ als einen mehrdeutigen Wissensraum und Ort widersprüchlichen Begehrens. Zwischen positiven und negativen Bewertungen oszillierend, operieren koloniale Denk- und Verhaltensmuster auf der Grundlage eines Differenz-Rassismus, der etwa „gute“ von „schlechten“ kolonialen Subjekten („Orientalen“, „Arabern“, „Türken“, „Ausländern“ usw.) unterscheidet.

Susanne Zantop hat dieses Spannungsverhältnis – „between attraction and horror, temptation and restraint“ (1997: 65) – als charakteristisch für die Vorstellungswelt der Kolonialmacht beschrieben. Erst die nervöse Spannung zwischen Faszination und Ablehnung ermöglichte die Annäherung an einen als fremd und unheimlich erlebten Raum und dessen kulturelle Vereinnahmung. Zugleich reproduzierte das ängstliche Bemühen um absolute Kontrolle jedoch die kategorische Trennung zwischen uns und den anderen – d. h., zwischen Heimat und Fremde, Metropole und Kolonie.

Das Bemühen um Ordnung und Stabilität drückte sich im Wilhelminischen Kaiserreich besonders in dem Versuch aus, die Kolonie als Ebenbild – um nicht zu sagen als Spiegelbild – der Metropole zu gestalten. Dies ist etwa an dem Bestreben abzulesen, die Kolonie zur Heimat zu machen und damit einen zu Ort schaffen, an dem Deutsche wahrlich „heimisch“ (zit. n. O'Donnell 2005: 43) werden konnten, wie es die Publikation *Kolonie und Heimat* der Deutschen Kolonialgesellschaft ausdrückte. Der angestrebte Versuch der Domestizierung kolonialer Gebiete sollte nicht einfach Heimat simulieren, sondern eine erlebte und gefühlte Bindung deutscher Siedlerinnen und Siedler zur Kolonie herstellen.

Zugleich brachte die Frage, inwieweit die Kolonien des Kaiserreichs wirklich „deutsch“ waren bzw. jemals sein könnten, aber auch einen Reibungspunkt hervor. Hier kristallisierten sich grundlegende Ängste bezüglich der Wahrung rassischer Reinheit, kultureller Überlegenheit und nationaler Sicherheit. Mit juridischer Vehemenz und brutaler Gewalt sollte der Entstehung einer hybriden Heimat in der Kolonie – einer Heimat also, die deutsche und einheimische Lebens- und Wirtschaftsweisen vermengte – entgegengewirkt werden. Die Wilhelminische Kolonialverwaltung legte entsprechende juristische Richtlinien fest, die nicht etwa die Assimilation oder Umerziehung lokaler Bevölkerungen durchzusetzen suchten, wie es im Kontext anderer kolonialer Projekte (insbesondere in den europäischen Siedlungskolonien in Nordamerika und Australien) der Fall war (Schaper 2012). Die Möglichkeit, dass „Eingeborene“ den „kultivierten“ und „zivilisierten“ Habitus der Kolonialmacht übernehmen könnten, gab Anlass zu außerordentlicher Besorgnis, denn eine zunehmende Angleichung lokaler Gesellschaften an deutsche Lebensweisen hätte deren sozialen Aufstieg und somit ein Aufweichen kolonialer Hierarchien bedeutet. So war das Ziel eine absolute Segregation deutscher Kolonisten von der einheimischen Bevölkerung im Sinne einer „Rasentrennung“.

Wie bereits angedeutet waren solche angestrebten Grenzziehungen in der Regel nicht konsequent durchzusetzen. In Hinblick auf das „Endogamiegebot“ in den deutschen Kolonien zeigt Malte Fuhrmann auf, dass dieses häufig nur von der Oberschicht befolgt wurde (hierzu Fuhrmann 2006: 357–363). Da die Zahl der in den Kolonien lebenden deutschen Frauen weitaus geringer war als die der Männer, wurde es üblich, zum Zweck der Partnerinnensuche nach Deutschland zu reisen, was sich Angehörige der Unterschicht meist nicht leisten konnten. Als Folge bewegten sich viele deutsche Siedler in multiethnischen Kontexten und intime Beziehungen zwischen Deutschen und Einheimischen waren im Grenzraum der Kolonie obwohl nicht juristisch sanktioniert durchaus üblich. Somit hüllten die sozialen Spannungsverhältnisse in der Gesellschaft des Kaiserreichs, die das Ergebnis ökonomischer Marginalisierungsprozesse in der Metropole waren, die Vorstellung von „rassischer Geschlossenheit“ in der Kolonie aus. Das Scheitern einer klaren Trennung von „Eingeborenen“ und „Nichteingeborenen“ wirkte sich destabilisierend auf die Vorstellung von der Kolonie als idealisierte „Heimat“ aus. In der gelebten Praxis unterschieden deutsche Siedlerinnen und Siedler zwischen ihrer eigentlichen Heimat in der Metropole und der Siedlungsheimat der Kolonie (O'Donnell 2005: 47).

Die inneren Widersprüche kolonialer Diskurse, die sowohl Mechanismen der Ein- als auch der Ausgrenzung steuern, weisen laut Helmut Hillrichs (2005: 458) auf einen „kolonialen Komplex“ hin – was Ziaudin Sardar (2002: 13) als „Krankheit der westlichen Psyche“ bezeichnet. In der gespannten Wechselbeziehung zwischen Faszination und Ablehnung wird die Kolonie zum Gegenstand verzweifelter Begehrens: sie repräsentiert all das, was die Metropole zu sein wünscht und doch nicht sein kann bzw. darf. Demnach ist die Schaffung einer kolonialen Ordnung, die eine absolute Trennung von „uns“ und den „anderen“ vorsieht, „als unbewußte Strafandrohung gegenüber dem eigenen Ich des Kolonisten“ zu deuten, „das sich den Lockungen des ‚Fremden‘ nicht zu entziehen vermag“ (Hillrichs 2005: 458).

Dies ist die Psychopathologie der Metropole, die gleichsam als Gegenstück zu Frantz Fanons (2008) These von der entfremdeten Selbstwahrnehmung kolonisierter Subjekte zu lesen ist. Zwar identifiziert sich die Metropole immer in Bezug auf die Kolonie – gewissermaßen wie beim Blick in den Spiegel, den Foucault beschreibt – und findet sich in der Kolonie wieder. Doch ist diese Identifikation auch eine Erfahrung der Entfremdung, die eine Abgrenzung nach sich zieht. Im Sinne Jacques Lacans (1994) ist dies als die Verknüpfungsfunktion des Spiegelbildes zu verstehen, das eine Spaltung des Subjekts in zwei Formen des Ich (im Französischen *je* und *moi*) bedingt. Wie eingangs angedeutet, wirft der Spiegel das Subjekt zunächst auf sich selbst und seine Innenwelt zurück, aber durch die Brechung des Blickes im Spiegel wird das Ich letztlich zu einem anderen, einem entfremdeten Ich. Es ist nicht mehr das Ideal-Ich des Spiegelbildes, das wir nur aus der Außenperspektive kennen, sondern ein Ego in der Umwelt, ein soziales Ich. Die Identität des Subjekts ist im Erkennen des Anderen begründet, was jedoch nicht zwangsläufig auch die Anerkennung des Anderen mit sich bringt (Coulthard 2014).

In der kolonialen Situation löst dieser intersubjektive Erkennungsprozess eine tiefe Unsicherheit aus. Auf Seite der kolonisierten Subjekte stellte Fanon eine gestörte Eigenwahrnehmung fest, die er abwechselnd als Minderwertigkeitskomplex, Neurose und Selbstentfremdung medikalisierte, und die er als das Resultat der Verinnerlichung des abwertenden Blickes der Kolonialmacht las. Ausdruck eines tiefen Mangels an Selbstbewusstsein, bemühten sich die Kolonisierten die Zivilisation und Kultur der Kolonialmacht zu imitieren. Aus ihrer Unsicherheit und Selbstablehnung heraus entwickelten die kolonisierten Subjekte eine pathologische Sehnsucht, so sein zu wollen wie der Kolonialherr, und trügen damit zu ihrer eigenen Objektifizierung bei. Strukturelle Formen der Unterdrückung, die in diskursiven Formationen wie etwa der Hierarchie zwischen „weiß“/„nicht-weiß“ festgeschrieben sind, wirken sich also auf der subjektiven Ebene aus, nämlich am Körper und in der Psyche der Kolonisierten.

Auf Seite der Kolonisten bedingte die Begegnung mit dem Anderen bzw. Fremden dagegen, dass die koloniale Ordnung als prekär und fragil erkennbar wurde. Trotz der angestrenten Bemühungen, die Kolonie als epistemisch und territorial konsolidierten Ort zu schaffen, der auf der Grundlage undurchlässiger sozialer Kategorien operierte, ist die Anatomie der Kolonie widerspenstig und ihr politisches Mandat von Grund auf unbeständig. Die Möglichkeit der Unterwanderung bestehender Wertesysteme durch kolonisierte Subjekte war, wie bereits aufgezeigt, gerade in den deutschen Kolonien eine Ursache ständiger Unruhe. Durch immer neue juristische und politische Verhandlungen versuchte man unablässig die eigene Macht zu festigen und zu legitimieren, so dass die Grenzen, die man um den Begriff der Kolonie dauerhaft zu ziehen suchte, ständig in Bewegung blieben (Stoler 1989).

### **Post- und Dekoloniale Perspektiven**

Entsprechend musste auch der Versuch, das totale kolonisierte Subjekt zu schaffen, an der Ambivalenz kolonialer Diskurse scheitern. Die inneren Widersprüche und Konflikte, die in den Epistemologien der Metropole enthalten sind, eröffnen nämlich auch neue Handlungsräume für die Kolonisierten.

An der Bruchstelle zwischen Ideal und Wirklichkeit angesiedelt können sich hier zwei anti-koloniale Positionen entfalten: Der „Gegenblick“ – im Grunde ein postkoloniales Projekt – und dekoloniales „Grenzdenken“. Ziel des Gegenblicks ist es, den Praxen und Diskursen, welche die hegemonialen Machtverhältnisse manifestieren und reproduzieren, ihre Kraft zu nehmen (Rutherford 1990; Bhabha 1997). Dieser Blick, der von subalternen Positionen ausgeht, sucht monolithische Wissenskategorien – wie die Vorstellung vom „Orient“ – als westliche Fantasie zu entlarven und mit alternativen Lesarten zu konfrontieren. Solche Lesarten sind Ausdruck des Widerstandes kolonisierter Subjekte, die sich aktiv um die Rekonstruktion, Restitution und Anerkennung ihrer eigenen Geschichte, Sprache, und kulturellen Werte bemühen.

Kritisches „Grenzdenken“ geht einen Schritt weiter und strebt eine Dekolonisierung unserer Wissenskategorien an. Indem es sich weder am Ideal der Metropole noch an der Hybridität des kolonialen Alltags orientiert, werden westliche Imaginarien – wie etwa der Begriff der Heimat – nicht mit einer postkolonialen Gegenposition konfrontiert, sondern vollständig verweigert (Simpson 2007, 2014; Mignolo 2012). Aus der subalternen Vorstellungswelt herausgelöst, sollen koloniale Denkkategorien somit ihre Bedeutung verlieren (Mignolo und Tlostanova 2006). Obwohl ein vor allem epistemisch orientiertes Projekt, zielt Grenzdenken auf konkrete politische Ergebnisse ab: kolonisierte Subjekte legen die Bedingungen ihrer Selbstbestimmung eigenständig anstatt im Dialog mit der Kolonialmacht fest.

## Der postkoloniale Gegenblick

Der Gegenblick ist in gewisser Hinsicht die Bedingung für Grenzdenken. Er bewirkt eine Dekonstruktion und Destabilisierung grundlegender kolonialer Narrative, womit Raum für alternative Positionierungen und subalterne Stimmen in der Wissensproduktion geschaffen wird. Indem der Gegenblick die Metropole mit sich selbst und mit den Unschärfen ihrer diskursiven Kategorien konfrontiert, erschließen sich anti-hegemoniale Wissensräume. So geht es bei dieser postkolonialen Haltung darum, starre und tief verwurzelte koloniale Diskursformationen durch die ihnen immanenten Widersprüche zu destabilisieren.

Eine Diskursformation, die häufig den Nahen Osten angewendet wird, ist um den Begriff des „Harems“ angeordnet. Als diskursiver Raum spiegelt der „Harem“ die Struktur der Kolonie auf kleinerer Ebene wider. Einerseits verlockende und verführerische Phantasie, wurden seine Bewohnerinnen zugleich als verwerflich und anstößig abgelehnt (Alloula 1986; DeRoo 1998). Die Faszination, die der „Harem“ in Europa auslöste, war somit immer an die Bedingung gebunden, dass dieser Ort wie der „Orient“ insgesamt „in seinen mittelalterlichen Strukturen gefangen und auf ewig rückständig bleibt.“ (Sardar 2002: 21)

Der „Harem“ findet sich sowohl in Darstellungen des zeitgenössischen als auch des antiken „Orients“. In Reisebeschreibungen des 19. Jahrhunderts etwa ist das Bild des „Harems“ überwiegend von „rassistischen Wertungen“ (Stamm 2010: 62) durchsetzt. Zwar betonten einige europäische Besucherinnen und Besucher, insbesondere aus der sozialen Oberschicht, die „unglaublichen Freiheiten“, die den „Haremsdamen“ „trotz Schleier und Riegel, mit denen man sie umgibt [sic]“ (zit. n. Stamm 2010: 66) gewährt wurden. Doch insbesondere ab den 1850er Jahren wurde der „Harem“ mehr und mehr zum „Gegenstand bürgerlicher Abwehr“, ein Ort des Grotesken, Absonderlichen und Exotischen. Hier hausten „Einäugige“ und „Sklavinnen [...] von allen Schattierungen“ (zit. n. Stamm 2010: 78–79). Ähnliche Darstellungen fanden sich auch in archäologischen Arbeiten. In seiner Publikation zur Biblischen Archäologie etwa beschrieb der Orientalist Johann Jahn nicht nur die „große[n] Reichthümer“ des „Harems“, sondern disqualifizierte zugleich seine Bewohnerinnen als „die häßlichen, ganz ausgeschnittenen schwarzen Sklaven, die zu den Diensten im Inneren des Harems, nötig sind.“ (Jahn 1802: 273)

Diese Vorstellungen wurden auch zum Gegenstand orientalistischer Malerei im 19. Jahrhundert sowie der Kolonialfotografie im frühen 20. Jahrhundert. Beide lebten vom objektifizierenden, exotisierenden Blick auf den fremden „Orient“. Die Langlebigkeit solcher Imaginarien ist auch in den Wissenschaften gut belegt. Noch in den 1950er Jahren bediente der Assyriologe und Archäologe Ernst Weidner (1956) stereotype Haremsbilder, wenngleich er sich in seinen sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zu den Haremserlassen assyrischer Könige um eine weniger aggressive Terminologie bemühte. Dennoch griffen Weidners Abhandlungen zum antiken „Orient“ ganz deutlich auf westliche Vorstellungen vom „klassischen Harem“ des Osmanischen Reichs zurück, womit er den „Harem“ als ein überzeitliches Phänomen schuf.

Auf die Frage, wie solchen festgeschriebenen schematischen Orientbildern zu begegnen sei, bietet die marokkanisch-französische Künstlerin Yasmina Bouziane eine Antwort. In einem Selbstporträt, in dem sie sich als (post)koloniale Akteurin positioniert, wagt sie einen orientalistischen Gegenblick. Die Fotografie mit dem Titel „Untitled no. 6, alias ‚The Signature‘“ (Abb. 1), die Teil der Serie „Inhabited by Imaginings We Did Not Choose“ ist, bezieht sich explizit auf die orientalisierende Imagination des „Harems“. Die Künstlerin selbst tritt hier als Projektionsfläche für koloniale Sehnsüchte auf. Als „Orientalin“ und Frau ist sie zugleich kolonisiertes Subjekt und Objekt patriarchaler Begierde. Doch im künstlerischen Akt verschmelzen diese beiden Identitäten mit einer dritten, die der Westen so angestrengt ablehnt. Die Fotografin ist nicht nur Gegenstand sondern zugleich Autorin ihrer Studie. Der Blick ihrer Kamera ist ein selbstsicherer, wenngleich potentiell ebenfalls objektifizierender, Gegenblick.

Anhand dieser Selbstinszenierung entzieht sich die Künstlerin dem Druck hegemonialer Repräsentationen. Eine absolute Festschreibung ihrer Identität ist nicht möglich, da diese, angesiedelt zwischen zwei Polen, im Fluss bleibt. Die Lesart der Fotografie ist zwangsläufig idiosynkratisch. Yasmina Bouziane lehnt die dominanten Diskurse zu „Harem“ und „Orient“ zwar ab, doch ist sie auch nie ganz außerhalb dieser situiert. Bilder vom Nahen Osten als „konfliktreiche“ Region und fragiles Gebilde „gescheiterter“ Staaten haben bis heute, nicht zuletzt dank medialer Verbreitung, diskursive Wirkkraft. Die Künstlerin verweigert jedoch die kulturellen Konstruktionen, die ihr von außen auf den Körper geschrieben werden. So passen die verschiedenen Aspekte ihrer Identität nicht exakt aufeinander, sondern überschneiden und überlagern sich an mehreren Stellen, womit die Unschärfe und Hybridität kolonialer Kategorisierungen hervorgehoben werden.



**Abb. 1:** Yasmína Bouzianes Selbstporträt, „Untitled no. 6, alias ‚The Signature‘“ aus der Fotoserie „Inhabited by Imaginings We Did Not Choose“, 1993–1994. Chromogener Druck 1/10, 40.8 x 27.9 cm. Foto: Peter Dey Fund des Montreal Museum of Fine Arts.

Im Dialog mit der Betrachterin bzw. dem Betrachter hinterfragt die Künstlerin die Gültigkeit von Grenzziehungen zwischen „uns“ und den „anderen“. Den Spuren, die Kolonialismus und Orientalismus hinterlassen haben, begegnet sie mit jener selbstbejahenden Haltung, die bereits für die Praxis der *Négritude*-Strömung der 1930er Jahre charakteristisch war. Indem sie den westlichen Traum vom „Orient“ als idealisierte Illusion bloßstellt, begehrt die Künstlerin auf und besteht auf ihrem Existenzrecht.

Da der Gegenblick in einem kolonialen Bewusstsein begründet ist, birgt er jedoch ein gewisses Risiko. Obwohl hier grundlegende normative Diskurskategorien destabilisiert und die Handlungsfähigkeit lokaler Akteure betont werden, so geschieht dies doch immer unter asymmetrisch strukturierten sozialen und politischen Bedingungen. Postkoloniale Praxis ist innerhalb eines machtpolitischen Referenzrahmens angesiedelt, der Teil jenes dauerhaften kolonialen Gefüges ist, das sich an den eurozentrischen und modernistischen Koordinaten westlicher Diskurse orientiert (Mignolo 2002). Orientalistische Diskurse bleiben also inhaltlich, wenn auch nicht der Form nach, im Wesentlichen erhalten (Reuter 2004).

Der Gegenblick ist zudem im Kern eine intersubjektive Handlung. Als solche versucht sie zwar das Verhältnis zwischen „uns“ und den „anderen“ umzukehren, doch geht sie weiterhin von einer grundsätzlichen Dichotomie aus. Da die Kolonialmacht seit jeher die Existenz des Anderen konditioniert, ist Verkenning unweigerlich Folge der Strategie des Gegenblicks. Das kolonisierte Subjekt bleibt selbst in seinem Widerstand noch auf die Anerkennung von Außen und damit auf seine Bestätigung durch weiße Vorherrschaft angewiesen. Die Vorstellung einer „Heimat im Orient“ etwa existiert sowohl in geographischer als auch epistemischer Hinsicht immer nur in Bezug auf die Metropole. Es gibt keine postkoloniale Gegen- oder Anti-Heimat, die nicht unweigerlich auf die Ideal-Heimat der deutschen Romantik zurückgreifen würde. Ein Blick wie der Yasmína Bouzianes könnte dann zwar den Heimatbegriff, der in deutschen kolonialen Bestrebungen eine zentrale Rolle spielte, als Kompensationsheterotopie im Sinne Foucaults bloßstellen, doch schreibt der genannte Bruch zwischen Ideal und Wirklichkeit hier Differenz dennoch dauerhaft fest.

## Dekoloniales Grenzdenken

Die Herauslösung aus diesem asymmetrisch strukturierten Beziehungsgeflecht ist erst dann möglich, wenn der Bruch zwischen „uns“ und den „anderen“ zur Bedingung für Befreiung wird. Anstatt den objektifizierenden Blick der Kolonialmacht mit einem postkolonialen Gegenblick zu konfrontieren, geht es um die totale „*Entkoppelung*“ (Mignolo 2012: 53) von westlichen Werten. Der epistemische Ungehorsam besteht darin, dass die Fundamente kolonialer Diskurskategorien an sich entwertet werden (Mignolo 2000, 2009). In einer Existenz, die sich entlang der Grenze bzw. am Rande etablierter Wissensräume bewegt – von bell hooks als „a profound edge“ (hooks 1999: 206) identifiziert –, ist aber keine stabile oder permanente Positionierung möglich. Grenzdenken liegt somit in der Einsicht des kolonisierten Subjekts begründet, weder hier noch dort zugehörig zu sein, weder *je* (Ideal-Ich) noch *moi* (Ich-als-Andere/r) sein zu können.

Entsprechend kann in dieser Situation nicht mit monolithischen Begriffen wie etwa der „Heimat“ operiert werden, da ein festgeschriebener Bezugsrahmen hier keinen Bestand hat. So geht es beim kritischen Grenzdenken auch nicht darum, die Ambivalenzen und widersprüchlichen Bedeutungen kolonialer Wissenskategorien bloßzustellen. Zwar ist es richtig, dass koloniale Projekte immer wieder an ihren eigenen instabilen Grenzziehungen scheitern, wie bereits an der Unterscheidung zwischen „Heimat“ und „Siedlungsheimat“ deutlich wurde. Doch ist dies auch der Tatsache geschuldet, dass koloniale Epistemologien letztlich nicht in die subalterne Sprache kolonisierter Subjekte übertragen werden können. Der deutsche Begriff der „Heimat“ ist sowohl sprachlich als auch kulturell nur schwer zu übersetzen und eine lokalisierte oder territorialisierte Heimat existiert im dekolonialen Grenzdenken gar nicht.

Kolonisierte Subjekte können „Heimat“ wenn überhaupt nur in einem Grenzraum finden, der entrelationiert ist, da er sich ständig verschiebt und damit für die Kolonialmacht nicht fassbar ist. Dabei handelt es sich nicht um einen Zwischenraum („*third space*“) im engeren Sinne, wie ihn Homi Bhabha (1994) konzeptualisiert, sondern um einen Raum unzähliger fragmentierter Sichtweisen. Während sich *third space* aus dem Gegenblick – „*counter-gaze*“ (Bhabha 1994: 67) – heraus konstituiert, indem der diskriminierende Blick der Kolonialmacht aufgenommen, (ironisch) nachgeahmt und zurückgespiegelt wird, gleicht Grenzraum einem Spiegelkabinett, dessen endlose reflektierende Oberflächen einen ständigen Perspektivenwechsel erzwingen. Aus dieser radikalen Positionierung heraus ist „Heimat“ weder hier (in der Metropole) noch dort (in der Kolonie) zu finden, sondern nirgendwo: „home is nowhere“ (hooks 1999: 205) – ein Nicht-Ort, an dem man nie ankommt, den man aber auch nie wirklich verlässt.

Der „Orient“ muss im dekolonialen Grenzdenken ebenfalls zum Nirgendwo erklärt werden. Das Ungehorsame an dieser Haltung ist nicht, dass der Orientbegriff, wie wir ihn kennen, verweigert wird, sondern dass uns kein Alternativ- bzw. Gegenbegriff angeboten wird. Aus dieser trotzigen Positionierung des kolonisierten Subjekts entspringt ein neues Bewusstsein – im Werk Fanons (2008: 114) ist dies ein schwarzes Bewusstsein („*black consciousness*“) –, das entkoppelt ist von kolonialen Fantasien und nicht-westliche Epistemologien zur Bedingung politischen Handelns macht. Die Suche nach Anerkennung wird hier aus dem kolonialen Spiegelstadium herausgelöst, womit die subalterne Position als wahrlich kompromisslos und selbstbestimmt hervortritt: „*Accommodate me as I am; I'm not accommodating anyone.*“ (Fanon 2008: 110)

## Eine andere Geschichtsschreibung

Die dekoloniale Haltung bietet eine wichtige Erweiterung und Vertiefung bestehender postkolonialer Kritiken. Sollen koloniale Machtstrukturen nicht nur verschoben, sondern gänzlich aufgehoben werden, so muss der Referenzrahmen, in welchen unsere epistemologischen Kategorien eingehängt sind, demontiert werden.

Wie ich aufgezeigt habe, beinhaltet dies zwei wesentliche Schritte, deren erster eine Verunsicherung und ein Aufbrechen kolonialer Diskursformationen in der akademischen Wissensproduktion anstrebt. Das Infragestellen von angeblich genau umrissenen Diskurskategorien (wie „Orient“, „Wiege der Zivilisation“ oder „Harem“) ist die entscheidende Motivation für den postkolonialen Gegenblick, ihr Aufweichen und Eintrüben sein eigentliches Ziel. Der totale epistemische Bruch mit kolonialen Diskursen – sowie mit den ihnen zugrunde liegenden Wertesystemen und daraus resultierenden Praxen – vollzieht sich jedoch erst in einem zweiten Schritt. Anders als die Formulierung einer Gegenposition, entsteht dekoloniales Grenzdenken aus der Exteriorität heraus (Dussel 2000). Solch ein entkoppeltes Denken kann nach und nach das gesamte Gefüge, das Europa so lange im Zentrum der Welt und der Geschichte angesiedelt hat, zersetzen.

Dekoloniales Denken ist programmatischer ausgerichtet als die eher analytisch orientierten postkolonialen Studien. So geht es auch darum, der Langlebigkeit kolonialer Machtgefüge nachzuspüren, was anhand des Konzeptes der Kolonialität gefasst wird.<sup>4</sup> Kolonialismus hinterlässt Spuren und Ablagerungen, welche die Existenz von *de facto* Kolonien weit überdauern können (Pratt 2008; Stoler 2008). Dazu zählen nicht nur jene Abfälle und Überbleibsel kolonialer Projekte, die sich heute in der Degradierung der Umwelt in der sogenannten Dritten Welt oder in höheren Inhaftierungs-, Sterblichkeits- und Armutsraten in indigenen Bevölkerungsgruppen bemerkbar machen. Auch wissenschaftliche Diskurse und Praxen haben machtpolitische Konsequenzen, selbst wenn diese sich eher strukturell als intersubjektiv bemerkbar machen und somit oft weniger folgenschwer oder brutal erscheinen (siehe etwa Bernbeck 2008). Sogar die essentialistischen Wissenskategorien des 19. Jahrhunderts wirken sich weiterhin strukturierend auf akademische Diskurse und gesellschaftspolitische Praxis aus.

Heutzutage findet das koloniale Machtgefälle in der Archäologie und Altertumskunde etwa darin seinen Ausdruck, dass es weiterhin mehrheitlich europäische oder nordamerikanische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind, die im Nahen Osten forschen. Umgekehrt führen vergleichsweise wenige Akademikerinnen und Akademiker aus Staaten des Nahen Ostens eigene Forschungsprojekte in Europa oder Nordamerika durch (Emberling 2010; Pollock 2010). Auch die Zentren archäologischer Wissensproduktion befinden sich fast ausnahmslos in jenen Nationalstaaten, die ehemals Kolonien oder Mandate im „Orient“ hatten (Luciani 2008). An anderer Stelle habe ich darauf hingewiesen, wie diese kolonialen Strukturen mit Mechanismen kapitalistischer Ausbeutung zusammenlaufen (Starzmann 2012a, 2012b). Dies betrifft sowohl arbeitspolitische Maßnahmen in archäologischen Projekten im Nahen Osten, wo lokale Arbeitskräfte oft prekär beschäftigt und in der Regel unterbezahlt sind, als auch die Zirkulation wissenschaftlicher Fördergelder, wodurch die beschriebenen geopolitischen Differenzen ökonomisch untermauert werden.

Mein Beitrag endet mit diesen Notizen zu den Überbleibseln kolonialer Projekte in der Gegenwart, da wir nur im Bewusstsein solcher Spuren auch widerständige Praxen erkennen bzw. erwägen können. In der Zurückweisung kolonialer Ausgrenzungsmechanismen und Assimilationszwänge liegt eine starke subalterne politische Praxis begründet. Trotzdem verkennen Vertreterinnen und Vertreter der Archäologie und Altertumskunde des Nahen Ostens häufig die in der Region existierenden post- und dekolonialen Perspektiven. Dies liegt vor allem daran, dass unsere Disziplin meist unkritisch außerhalb einer kolonial geprägten Wissensgeschichte angesiedelt wird. Eine Position in der Exteriorität ist jedoch noch lange nicht gegeben, sie muss erkämpft werden. Die Bedingung dafür ist, dass Archäologie und Altertumswissenschaften ihre Einbettung in und aktive Teilhabe an kolonialen Projekten eingestehen und als Strategien kultureller Aneignung erkennen.

Nur wenn Wissensproduktion als historisch und kulturell bedingt verstanden wird, können wir archäologische Narrative als spezifische Artikulationen überzeitlicher kolonialer Diskursformationen erkennen. Orientalistische Epistemologien etwa bedienen sich langlebiger stereotyper Vorstellungen, die jedoch jeweils kontextgebunden und somit variabel angewendet werden. Genauso wie koloniale Wissenskategorien nicht festgeschrieben sind, hat Kolonialismus nicht immer und überall Halt gefunden, und er wird auf Dauer keinen Bestand haben. Diese Erkenntnis ist schließlich auch eine Form von Selbsterkenntnis. Sie beruht auf der Einsicht, dass wissenschaftliche Narrative – anerkannte archäologische Erzähltraditionen inbegriffen – bei weitem nicht die einzige Möglichkeit sind, die Geschichten und Kulturen des Nahen Ostens zu verstehen. Vollkommen anders strukturierte Erzählstränge werden auf der Grundlage entkoppelter subalternen Begrifflichkeiten formuliert. Vertreterinnen und Vertreter der Archäologie und Altertumswissenschaften sollten Offenheit für solche alternativen Denk- und Handlungsweisen demonstrieren, auch wenn oder gerade weil sich deren Protagonistinnen und Protagonisten den Wissensstrukturen und Sozialisationszwängen westlicher Institutionen verweigern.

<sup>4</sup> Das Konzept der Kolonialität (span. *colonialidad*) geht ursprünglich auf die Arbeiten von Quijano (2000) zurück und wurde später von anderen WissenschaftlerInnen weiterentwickelt, so etwa Castro Gómez (2005) oder Moraña u. a. (2008).

## Bibliographie

- Ahmed, Sara. 1999. 'She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a Nigger': Passing Through Hybridity. *Theory, Culture & Society* 16(2): 87–109.
- Alaura, Silvia. 2010. Die Anschaffungspolitik beim Erwerb vorderasiatischer und ägyptischer Altertümer für die Museen zu Berlin im Jahre 1885/86 anhand der Briefe von Otto Puchstein an Adolf Erman. *Altorientalische Forschungen* 37(1): 3–26.
- Alloula, Malek. 1986. *The Colonial Harem*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Altekamp, Stefan. 2008. Luftbildarchäologie in Libyen 1911/12. In Charlotte Trümpler, Hrsg. in.: *Das große Spiel: Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860–1940)*, S. 77–83. Köln: DuMont.
- Altekamp, Stefan. 2009. Restoring Mesopotamia to Iraq: Archaeological Monuments and the Nation-state. In Sünne Juterczenka und Gesa Mackenthun, Hrsg. in.: *The Fuzzy Logic of Encounter: New Perspectives on Cultural Contact*, S. 127–144. Münster: Waxmann.
- Applegate, Celia. 1990. *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*. Berkeley: University of California Press.
- Bahrani, Zainab, Zeynep Çelik und Edhem Eldem, Hrsg. in. 2011. *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753–1914*. Istanbul: SALT.
- Bahrani, Zainab. 2011. Untold Tales of Mesopotamian Discovery. In Zainab Bahrani, Zeynep Çelik und Edhem Eldem, Hrsg. in.: *Scramble for the Past: A Story of Archaeology in the Ottoman Empire, 1753–1914*, S. 125–155. Istanbul: SALT.
- Bernbeck, Reinhard. 2008. Structural Violence in Archaeology. *Archaeologies* 4(3): 390–413.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. 1997. Die Frage der Identität. In Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen, Hrsg. in.: *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, S. 97–122. Tübingen: Stauffenburg.
- Brockmeier, Jens. 2015. *Beyond the Archive: Memory, Narrative, and the Autobiographical Process*. Oxford: Oxford University Press.
- Burton, Antoinette. 2005. *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History*. Durham: Duke University Press.
- Castro Gómez, Santiago. 2005. *Aufklärung als kolonialer Diskurs: Humanwissenschaften und kreolische Kultur in Neu Granada am Ende des 18. Jahrhunderts*. Unveröffentlichte Dissertation, Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.
- Conrad, Sebastian. 2012. *German Colonialism: A Short History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, Frederick. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Coulthard, Glen S. 2014. *Red Skin, White Masks. Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Delitzsch, Friedrich. 1905. *Babel und Bibel. Erster Vortrag*. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- DeRoo, Rebecca J. 1998. Colonial Collecting. Women and Algerian cartes postales. *Parallax* 4(2): 145–157.
- Dussel, Enrique D. 2000. Europe, Modernity, and Eurocentrism. *Nepantla* 1(3): 465–478.
- Emberling, Geoff, Hrsg. 2010. *Pioneers to the Past. American Archaeologists in the Middle East, 1919–1920*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

- Essner, Cornelia. 1997. Zwischen Vernunft und Gefühl. Die Reichstagsdebatten von 1912 um koloniale ‚Rassenmischehe‘ und ‚Sexualität‘. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 45(6): 503–519.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, Frantz. 2008. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.
- Foucault, Michel. 1992. Andere Räume. In Karlheinz Barck, Peter Gente, Heidi Paris und Stefan Richter, Hrsg\_in.: *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, S. 34–46. Leipzig: Reclam.
- Fuhrmann, Malte. 2006. *Der Traum vom deutschen Orient: Zwei deutsche Kolonien im Osmanischen Reich 1851–1918*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Habermas, Rebecca und Alexandra Przyrembel, Hrsgin. 2013. *Von Käfern, Märkten und Menschen: Kolonialismus und Wissen in der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hall, Stuart. 1992. The West and the Rest: Discourse and Power. In Stuart Hall und Bram Gieben, Hrsg.: *Formations of Modernity*, S. 275–320. Cambridge: Polity Press.
- Härke, Heinrich, Hrsg. 2002. *Archaeology, Ideology and Society: The German Experience*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Hauser, Stefan R. 2004. Deutsche Forschungen zum Alten Orient und ihre Beziehungen zu politischen und ökonomischen Interessen vom Kaiserreich bis zum Zweiten Weltkrieg. *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* 14(1): 46–65.
- Hauser, Stefan R. 2006. Die Integration der Orientarchäologie in die Universitäten. In Ludmila Hanisch, Hrsgin.: *Der Orient in akademischer Optik: Beiträge zur Genese einer Wissenschaftsdisziplin*, S. 63–88. Halle: Orientwissenschaftliches Zentrum.
- Hillrichs, Heinrich H. 2005. Waldaffen, ‚Nickneger‘, schwarze Perlen – Und ewig leben die (Zerr-)Bilder. In Gisela Graichen und Horst Gründer, Hrsg\_in.: *Deutsche Kolonien: Traum und Trauma*, S. 453–461. Berlin: Ullstein.
- hooks, bell. 1999. Choosing the Margins as a Space of radical Openness. In Iain Borden, Barbara Penner und Jane Rendell, Hrsg\_in.: *Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction*, S. 203–209. London: Routledge.
- Jaeger, Jens. 2009. Colony as Heimat? The Formation of Colonial Identity in Germany around 1900. *German History* 27(4): 467–489.
- Jahn, Johann. 1802. *Biblische Archaeologie. II. Theil: Politische Alterthümer*. Wien: Christian Friedrich Wappler und Sohn.
- Jenkins, Jennifer. 2004. German Orientalism. Introduction. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24(2): 97–100.
- Juterczenka, Sünne und Gesa Mackenthun, Hrsgin. 2009. *The Fuzzy Logic of Encounter. New Perspectives on Cultural Contact*. Münster: Waxmann.
- Lacan, Jacques. 1994. The Mirror-phase as Formative of the Function of the I. In Slavoj Žižek, Hrsg.: *Mapping Ideology*, S. 93–99. London: Verso.
- Luciani, Marta. 2008. Archaeological Field Training for a Variety of Different Types of Sites: From the Near Eastern Tell to the Prehistoric Settlement Camp. In Peter J. Ucko, Qin Ling und Jane Hubert, Hrsg\_in.: *From Concepts of the Past to Practical Strategies: The Teaching of Archaeological Field Techniques*, S. 149–164. UCL ICCHA Studies Series. London: Saffron.
- Mangold, Sabine. 2004. *„Eine weltbürgerliche Wissenschaft“: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhunderts*. Stuttgart: Steiner.

- Marchand, Suzanne L. 1996a. *Down From Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany 1750–1970*. Princeton: Princeton University Press.
- Marchand, Suzanne L. 1996b. Orientalism as Kulturpolitik: German Archeology and Cultural Imperialism in Asia Minor. In George W. Stocking, Jr., Hrsg.: *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, S. 298–336. Madison: University of Wisconsin Press.
- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Memmi, Albert. 1994. *Der Kolonisator und der Kolonisierte: Zwei Porträts*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Meskill, Lynn. 2005. Sites of violence: Terrorism, Tourism, and Heritage in the Archaeological Present. In Lynn Meskill und Peter Pels, Hrsg\_in.: *Embedding Ethics: Shifting Boundaries of the Anthropological Profession*, S. 123–146. New York: Berg.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly* 101(1): 57–96.
- Mignolo, Walter D. 2009. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. *Theory, Culture & Society* 26(7-8): 1–23.
- Mignolo, Walter D. 2012. *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Mignolo, Walter D. und Madina V. Tlostanova. 2006. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory* 9(2): 205–221.
- Moraña, Mabel, Enrique D. Dussel und Carlos A. Jáuregui, Hrsg\_in. 2008. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Ndlovu, Ndukuyakhe. 2009. Decolonizing the Mind-set: South African Archaeology in a Postcolonial, Post-apartheid Era. In Peter R. Schmidt, Hrsg.: *Postcolonial Archaeologies in Africa*, S. 177–192. Santa Fe: SAR.
- O’Donnell, Krista M. 2005. Home, Nation, Empire: Domestic Germanness and Colonial Citizenship. In Krista O’Donnell, Renate Bridenthal und Nancy Reaging, Hrsg\_in.: *The Heimat Abroad: The Boundaries of Germanness*, S. 40–57. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Patterson, Thomas C. 1997. *Inventing Western Civilization*. New York: Monthly Review Press.
- Pollock, Susan. 2005. Archaeology Goes to War at the Newsstand. In Susan Pollock und Reinhard Bernbeck, Hrsg\_in.: *Archaeologies of the Middle East: Critical Perspectives*, S. 78–96. Malden: Blackwell.
- Pollock, Susan. 2010. Decolonizing archaeology: Political economy and archaeological practice in the Middle East. In Ran Boytner, Lynn Swartz Dodd und Bradley Parker, Hrsg\_in.: *Controlling the Past, Owning the Future: The Political Uses of Archaeology in the Middle East*, S. 196–216. Tucson: University of Arizona Press.
- Pratt, Mary Louise. 2008. In the Neocolony: Destiny, Destination, and the Traffic of Meaning. In Mabel Moraña, Enrique Dussel und Carlos A. Jáuregui, Hrsg\_in.: *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, S. 459–475. Durham: Duke University Press.
- Quijano, Anibal. 2000. Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America. *Nepantla* 1: 533–580.
- Ratzel, Friedrich. 1901. Der Lebensraum: Eine biogeographische Studie. In Karl Bücher, Hrsg.: *Festgabe für Albert Schäffle zur siebenzigsten Wiederkehr seines Geburtstages*, S. 103–189. Tübingen: H. Laupp.

- Renger, Johannes. 1979. Die Geschichte der Altorientalistik und der vorderasiatischen Archäologie in Berlin von 1875 bis 1945. In Willmuth Arenhövel und Christa Schneider, Hrsgin.: *Berlin und die Antike: Architektur, Kunstgewerbe, Malerei, Skulptur, Teater und Wissenschaft vom 16. Jahrhundert bis heute*, S. 151–192. Berlin: Wasmuth.
- Reuter, Julia. 2004. Postkoloniales doing culture. Oder: Kultur als translokale Praxis. In Karl H. Hörning und Julia Reuter, Hrsg\_in.: *Doing Culture: Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis*, S. 239–255. Bielefeld: transcript.
- Rösler, Michael und Tobias Wendl. 1999. *Frontiers and Borderlands: Anthropological Perspectives*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Rutherford, Jonathan. 1990. The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In Jonathan Rutherford, Hrsg.: *Identity: Community, Culture, Difference*, S. 207–221. London: Lawrence and Wishart.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Sardar, Ziauddin. 2002. *Der fremde Orient: Geschichte eines Vorurteils*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Schaper, Ulrike. 2012. *Koloniale Verhandlungen. Gerichtsbarkeit, Verwaltung und Herrschaft in Kamerun 1884–1916*, Frankfurt a. M.: Campus.
- Short, John Phillip. 2012. *Magic Lantern Empire: Colonialism and Society in Germany*. Ithaca: Cornell University Press.
- Simpson, Audra. 2007. On Ethnographic Refusal: Indigeneity, ‘Voice’ and Colonial Citizenship. *Junctures* 9: 67–80.
- Simpson, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Smith, Linda Tuihiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Stahl, Ann B. 2002. Colonial Entanglements and the Practices of Taste: An Alternative to Logocentric Approaches. *American Anthropologist* 104(3): 827–845.
- Stamm, Ulrike. 2010. *Der Orient der Frauen: Reiseberichte deutschsprachiger Autorinnen im frühen 19. Jahrhundert*. Köln: Böhlau.
- Stark, Karl B. 1874. *Nach dem Griechischen Orient: Reise-Studien*. Heidelberg: Karl Winter’s Universitätsbuchhandlung.
- Starzmann, Maria Theresia. 2012a. Archaeological Fieldwork in the Middle East: Academic Agendas, Labour Politics and Neo-colonialism. In Nathan Slinger, Sjoerd van der Linde und Monique van den Dries, Hrsg\_in.: *European Archaeology Abroad*, S. 401–414. Leiden: Sidestone.
- Starzmann, Maria Theresia. 2012b. The Political Economy of Archaeology: Fieldwork, Labor Politics and Neo-colonial Practices. In Nina Schücker, Hrsgin.: *Integrating Archaeology: Science – Wish – Reality*, S. 159–161. Frankfurt a. M.: Römisch-Germanische Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Steele, Caroline. 2005. Who Has Not Eaten Cherries with the devil? Archaeology under Challenge. In Susan Pollock und Reinhard Bernbeck, Hrsg\_in.: *Archaeologies of the Middle East: Critical Perspectives*, S. 45–65. Malden: Blackwell.
- Stoler, Ann Laura. 1989. Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History* 31(1): 134–161.
- Stoler, Ann Laura. 2001. Tense and Tender Ties: The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies. *Journal of American History* 88(3): 829–865.

- Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.
- Stoler, Ann Laura. 2008. Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology* 23(2): 191–219.
- Stoler, Ann Laura. 2009. *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura und Frederick Cooper. 1997. Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. In Frederick Cooper und Ann Laura Stoler, Hrsg.: *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, S. 1–56. Berkeley: University of California Press.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press.
- Todorov, Tzvetan. 1985. *Die Eroberung Amerikas: Das Problem des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Trigger, Bruce C. 1984. Alternative Archaeologies: Nationalist, Colonialist, Imperialist. *Man* 19: 355–370.
- Weidner, Ernst F. 1956. Hof- und Harems-Erlasse assyrischer Könige aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. *Archiv für Orientforschung* 17: 257–293.
- Wiedemann, Felix. 2010. Völkerwellen und Kulturbringer: Herkunfts- und Wanderungsnarrative in historisch-archäologischen Interpretationen des Vorderen Orients um 1900. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51(1/2): 105–128.
- Wittfogel, Karl A. 1957. *Die orientalische Despotie: Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Zantop, Susanne. 1997. *Colonial Fantasies: Conquest, Race, and Nation in Pre-Colonial Germany, 1770–1871*. Durham: Duke University Press.

Objects that Made History  
A Material Microhistory of the Sant Crist de Lepant (Barcelona, 1571–2017)

**Stefan Hanß**

Zitiervorschlag

Stefan Hanß. 2018. Objects that Made History. A Material Microhistory of the Sant Crist de Lepant (Barcelona, 1571–2017). Forum Kritische Archäologie 7:18–46

URI [http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018\\_7\\_2\\_Hanss.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018_7_2_Hanss.pdf)

DOI <https://doi.org/10.6105/journal.fka.2018.7.2>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

## Objects that Made History

### A Material Microhistory of the Sant Crist de Lepant (Barcelona, 1571–2017)

**Stefan Hanß**

University of Cambridge

#### **Abstract**

This article charts the possible contributions of history to the cross-disciplinary theory and practice of critical archaeology. Focusing on a crucifix widely associated with the Battle of Lepanto (1571) on display in the cathedral of Barcelona, the article outlines a material microhistory. Microhistorians' sense for the complexity of the past, the problems of historical knowledge, the implications of doing history, and their experiments with narratives help to draft reflective and provocative narratives about the past life of objects – and their consequences for the present. The material microhistory of the Lepanto crucifix in Barcelona shifts traditional perspectives. Instead of assuming that the battle was an event of historical significance, the article reflects on how people's ways of object-related thinking made particular interpretations of the battle as an event of historical significance relevant to their past presence. By examining how objects shaped history and its inherent assumptions about power relations, the article reveals the problematic links between historical materiality and the material of history.

#### **Zusammenfassung**

Dieser Aufsatz umreißt die möglichen Beiträge der Geschichtswissenschaft zur interdisziplinären Theorie und Praxis der Kritischen Archäologie. Insbesondere wird eine „materielle Mikrogeschichte“ am Beispiel eines mit der Seeschlacht von Lepanto (1571) weithin in Verbindung gebrachten und heute in der Kathedrale von Barcelona aufgestellten Kruzifixes dargelegt. MikrohistorikerInnen zeichnet eine reflektierte Sensibilität für die Komplexität der Vergangenheit(en), die Probleme historischen Wissens, die Implikationen geschichtswissenschaftlicher Praktiken (doing history) sowie ein experimenteller Umgang mit Narrativen aus. Gerade dieses Gespür und dieser Reflexionsgrad helfen, reflektierende und provokative Erzählungen über das vergangene Leben von Gegenständen – mit all ihren Konsequenzen für die Gegenwart – zu entwerfen. Die „materielle Mikrogeschichte“ des Lepanto-Kruzifixes von Barcelona wirft neue Perspektiven auf traditionelle Sichtweisen: Anstatt vorauszusetzen, dass die Schlacht ein Ereignis historischer Bedeutsamkeit gewesen ist, wird in diesem Aufsatz untersucht, wie objektbezogenes Denken historischer Akteure spezifischen Interpretationen der Schlacht als Ereignis historische Relevanz für die vergangene Gegenwart zuschrieb und dadurch auch selbst generierte. Indem untersucht wird, wie Objekte Geschichte und ihre inhärenten Annahmen über Machtverhältnisse gestalteten, legt dieser Aufsatz das problematische Verhältnis zwischen historischer Materialität und dem Material der Geschichte dar.

#### **Keywords**

material microhistory; objects and the production of history; Battle of Lepanto; Barcelona

#### **Schlüsselwörter**

Materielle Mikrogeschichte, Objekte und die Produktion von Geschichte, Seeschlacht von Lepanto, Barcelona

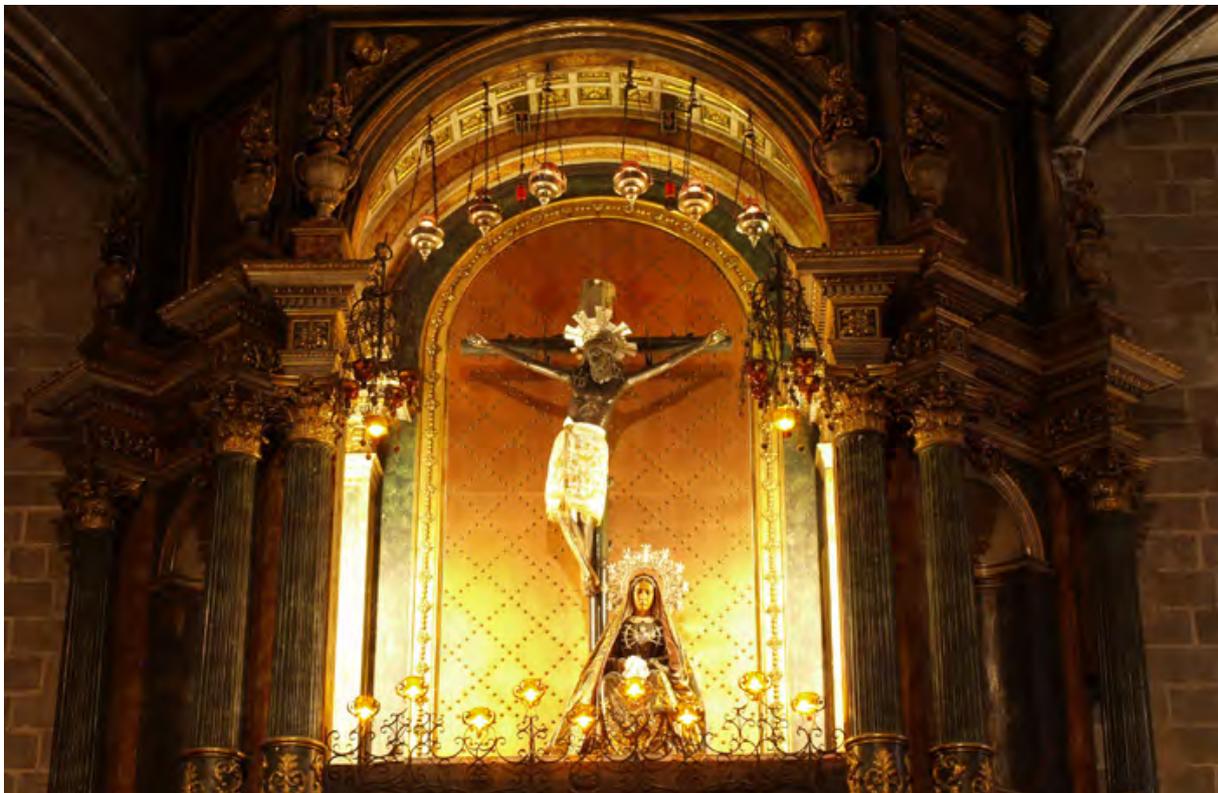
## Material Culture and the Production of History

*La historia no es tan simple.*

(Benedetti 2009: 49)

The theory and practice of critical archaeology, as it is debated in this journal, is an interdisciplinary enterprise. Deploying the concept of “material microhistory”, this article charts the possible contribution of historians to such debates by focusing on a single object on display in Barcelona. When entering the city’s Gothic cathedral, the visitor becomes aware of a crucifix that is on display in a separate chapel on the right, the so-called “Chapel of the Holy Sacrament and of the Holy Christ of Lepanto”. The *Sant Crist de Lepant* (fig. 1) is said to have been aboard the ship of Don John of Austria, supreme commander of the “Holy League” that fought and won against the Ottomans in the Ionian Sea on 7 October 1571. The Barcelona chapel is reserved for prayers, and people indeed assemble to speak their prayers, kneeling in front of the crucifix which is generally considered the most important devotional object of the diocese. The religious sentiments and emotional excitement that this object is able to evoke today can best be studied in online blogs. A man working in Health Care in Texas, visiting the cathedral during his third pilgrimage in 2010, went to pray in front of the crucifix in the early morning. When realising that he was alone with “this magnificent crucifix everyone had been venerating in such awe” the day before, he secretly took a picture even though this was not allowed. Later on, he realised what he had actually seen, an object deeply tied up with legends about the Battle of Lepanto, and posted the image online (fig. 2) with the following description:

“I noticed that no one was around so when I completed my prayers, I took this photo and I truly did not feel ashamed and demonstrated complete reverence, and truly felt the Lord wanted me to have this photo. What I finally realized from this moment, this crucifix was the actual crucifix used on the ship of Don Juan of Austria in the ‘*Battle of Lepanto*’ in October of 1571! This is the crucifix the Moslem Turks had seen coming straight toward them in one of the greatest battles in the history of the world! The reason why it is curved to the right is because it was constructed perfectly vertical but the Turks fired a canon ball towards it and by a miracle it curved to the right to avoid being hit! I can not believe I am actually kneeling in front of it. So now I want to share this magnificent gift with you all. Please feel free to copy, distribute, share with all, and display in your homes and office. I know the Lord wants us to have it to share and venerate” (What is Truth 2010).



**Fig. 1:** The *Sant Crist de Lepant* as it is presented online by the Cathedral of Barcelona. © Metropolitan Cathedral Basilica of Barcelona, [http://www.catedralbcn.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=32&Itemid=85&lang=en](http://www.catedralbcn.org/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=85&lang=en), 2 July 2017.



**Fig. 2:** The *Sant Crist de Lepant* as it is presented online by a devout visitor. © What is Truth, <http://jn1838.blogspot.co.uk/2010/04/crucifix-of-lepanto.html>, 19 April 2010/ 2 July 2017.

Hundreds of years after the actual battle was fought, this crucifix obviously evokes pure excitement amongst some of the visitors of the cathedral. It is an emotional response to remnants from the past that is instantiated through the material presence of this object and cultivated through the circulation of the object's devotional adoration and visual representation. On its website, the Metropolitan Cathedral Basilica of Barcelona praises the legend of the historical background of this devotional artefact and presents the battle in a similar way as the American visitor did in his online blog. Lepanto “was a decisive battle and victory meant that the Turks would not be able to advance on Europe. They were stopped at the gates of the Christian continent” (Metropolitan Cathedral Basilica of Barcelona 2017). Indeed, the diocese consciously promotes the devotional cult and quasi-tourism surrounding this artefact.

Visitors can buy cards that praise Christ Crucified as the redeemer of the world, and a shop also sells hundreds of little amulets coined with an image of the crucifix in front of two battleships. The galleys, departing for or returning from the Battle of Lepanto, prominently display a giant cross, the symbol of “triumphant Christianity” (my own observations, 2012 and 2016).

This article examines the history of the said crucifix in order to initiate a critical debate on how objects make history and how this process should be itself critically addressed. As anthropologist Michel-Rolph Trouillot aptly wrote, “history begins with bodies and artifacts” wherefore “the materiality” itself “sets the stage for future historical narratives” (Trouillot 1995: 29). This observation urges historians to think about the production of history in relation to material culture (Hanß 2017b). The Battle of Lepanto, fought between the Ottoman Empire and an alliance among the Papacy, Spain, Venice, and a number of smaller Catholic principalities, took place in 1571. Yet, its memory is so longlasting that almost 450 years later visitors from across the globe venerate a wooden figure in a church in the Western Mediterranean that is connected to it. No wonder, one may say in light of the most common interpretation of the battle. Lepanto is widely considered a crucial moment in the history of the Mediterranean, a victory of a united Christian fleet that stopped the Ottomans’ expansionary ambitions (e.g. Benzoni 1974; Pierson 1999; Bicheno 2003). More than 30,000 Ottomans were killed or wounded and almost the entire fleet destroyed (Braudel 2001 [1949]: 278). The Spanish monarchy took a leading role in this battle by engaging more than 12,000 soldiers and 83 galleys for the service of the “Holy League” under the command of the half-brother of the Spanish king (Parker and Thompson 1992: 18).

However, “history is not that easy” (Benedetti 2009: 49) and this observation is particularly true for the Battle of Lepanto. Serious disputes between Spain and Venice in fact separated the allegedly unified Christian alliance from early on, and the quarrel did not stop with the league’s victory at Lepanto (Braudel 2001 [1949]: 258–264; Dragonetti de Torres 1931). Just a few months later, the defeated Ottomans managed to rebuild their fleet entirely (Imber 1996). Also throughout the battle the historical reality simply does not fit the widespread narratives. Muslims and Jews fought on the allegedly Christian side and Jews and Christians supported the Ottoman troops at Lepanto. Across the entire sixteenth-century globe, protagonists referred to the battle and re-interpreted its outcome for very particular and very different political and personal purposes (Hanß 2017b). From early on, however, the narrative of a Christian victory over Muslim Turks evolved as a story of a clash of civilisations (Huntington 1997). It is exactly this narrative that grants the crucifix in Barcelona such a prominent devotional character according to the above-cited statements. By examining the “cultural biography” and “social life” (Appadurai 2010; Kopytoff 2010) of the *Sant Crist de Lepant*, the present article shows how people’s constant engagement with artefacts shaped, perpetuated, and adapted the battle’s narrative of a dichotomy of a victorious Christian and defeated Muslim culture. As this paper’s argument unfolds, a particular moment in a thing’s biography served people throughout history as a focal point to narrate stories about the past. Such narratives, however, simplified complex realities and implied ideas about power that manifested themselves in the hierarchies of the values of people of Christian and Muslim faith. The history of Lepanto, which the crucifix helped to tell, was composed out of stories of victorious Christians whose act of murdering Muslims was placed beyond the realm of morals. At the same time, the object’s association with the battle and the stories surrounding it concealed the very political act of object-centred storytelling, which dehistoricised history itself. The popularity of the crucifix over the centuries made it a powerful object that was able to evoke associations with the past and generate ideas about history that made power relations an unquestioned reality. In the last decades, archaeologists have discussed widely the agency of objects and the matter of relationships between humans and things. Anthropology, philosophy and sociology are prominent references in these debates. Historians’ voices were hardly listened to though. By relating the discussions about practicing materiality (Van Dyke 2015) with those about doing history/archaeology and the production of history (Trouillot 1995), historians’ research may help to reconsider the critical study of the relationship between historical materiality and the material of history. In that sense, this paper sheds light on how complex historical realities were transformed into rather simple narratives about the past that implied profound power relations. It reveals how objects instantiated such interpretations about the past as a historical reality, and it also makes us aware of the concealed political and ideological implications that are inherent in this mode of the production of history.

Above all, I present a cross-disciplinary approach that makes exactly this material production of history a topic of historical research and critical enquiry. Whilst traditional memory studies focused on the remembrance of the past via the usage of objects such as memorials, for instance, more recently historians have started to examine how protagonists experienced their lives and the world through objects (e.g. O’Malley and Welch 2007; Rublack 2013). The status of devotional artefacts was particularly crucial to communicate, establish and perpetuate religious

atmospheres, emotions and practices (Ivanic 2016; Corry, Howard and Laven 2017). Such observations are, of course, very familiar to archaeologists and anthropologists who have produced fascinating scholarship on the relationship between objects and faith. However, historians' reflections on how this approach may change the perspective on the past as an historical engagement with objects that themselves "shape(d) history" have rarely been confronted with critical anthropology or archaeology (Riello 2009: 24). Anthropologists such as Robert Borofsky (1987) make us aware of the fact that "history" is a cultural concept that is deeply rooted in different mnemonic practices that themselves shaped communities and people's experiences of subjectivity. This approach not only invites historians to reflect on the social practices that made up the interactions between objects and memory; it also enables them to contribute to current debates on the heuristic and historical as well as epistemic and empirical status of objects in archaeology and anthropology.

It is a material microhistory, I argue by focusing on the Lepanto crucifix in Barcelona, that may contribute to the debates of critical archaeology. Microhistorical studies have flourished in the last decades, yet despite their diversity in topics and approaches, the authors share broader concerns about the status of historical knowledge and the implications of doing history. In particular, microhistorians critically engage with master narratives; united by the conviction of both the necessity of a decentering approach to the past and that "generalizations are [...] too important to be left to specialized generalists" (Subrahmanyam 1997: 742; Trivellato 2011). "Decentering", Davis argues (2011: 190), "involves the stance and the subject matter of the historian. The decentering historian does not tell the story of the past only from the vantage point of a single part of the world or of powerful elites, but rather widens his or her scope, socially and geographically, and introduces plural voices into the account". Microhistorians, as Thomas Robisheaux has pointed out in a roundtable discussion at St John's College, Cambridge (28 October 2016), address "the craft that underpins our discipline" by considering the extent to which a "thoughtfully crafted narrative" may function as "analysis" (for a fascinating example, see Ulbrich 2005). Above all, this methodological grounding is visible in microhistorians' deep commitment to archival studies and their reflectivity on both historical experience and the author's contribution to as well as the audience's participation in the story. The variety of different strands of microhistorical research (Robisheaux et al. 2017) is united by the shared notion of a *Detailgeschichte des Ganzen*, a phrasing that Hans Medick established in reference to Marc Bloch's *histoire totale* (Medick 1997: 24). Microhistorians' debates on the complexity of the past, the problems of historical knowledge, the implications of the doing of their discipline, their experiments with narratives, and their critique of coarse-cut master narratives resemble core questions of current debates on critical archaeology (e.g. Bernbeck 2017). By writing "material microhistories" (Findlen 2016), historians may draft reflective and provocative narratives about the past life of objects – and their consequences for the present. For instance, such a study of an artefact like the Lepanto crucifix in Barcelona changes traditional historiographical perspectives. Instead of assuming that the battle was an event of historical significance, we reflect on how people's ways of "thinking through things" (Hénare, Holbraad and Wastell 2007) made particular interpretations of the battle as an event of historical significance relevant to their past presence. Reconstructing the material microhistory of the *Sant Crist de Lepant* leads us from the immediate reactions to the Battle of Lepanto in Barcelona in 1571 via the eighteenth-century rediscovery of the crucifix to its ideological glorification in Francoist Spain. These different usages of the crucifix throughout history increase our awareness of the manifold political implications of the usages of objects for both the production of history and the legitimisation of ideologies and religions, an observation that makes the historian's critical approach to material culture itself a necessity in times of "post-politics" (González-Ruibal 2012). The question is how mute objects came to tell stories that transformed a certain interpretation of the past into history.

### Celebrating the Past: News and Festivities

News about the maritime strife reached Barcelona three and a half weeks after the battle was actually fought. On 31 October 1571, a messenger arrived who had been dispatched by order of the Spanish ambassador in Genoa. The envoy informed the council of Barcelona about the news (*nova*) of the victory against "the enemy of our holy Catholic faith." Further details about the battle, such as the considerable amount of booty taken from the Ottomans, also stirred up the councillors' excitement about the news. The records of the council, the so-called *dietari*, state that the urban elite of the city immediately wished to thank "our Lord for such a unique and considerable victory" which he had given to "entire Christianity" (AHCB, Deliberacions, 1B. II-80: fol. 99<sup>v</sup>–100<sup>v</sup>, Barcelona, 31 October 1571; Schwartz y Luna and Carreras y Candi 1896: 122–123). As the battle was considered a sign of God's mercy (RAH, 9/4247 [n<sup>o</sup> 139]: fol. 1<sup>r</sup>, Barcelona, 31 October 1571 copied in 1804), further arrangements were instantiated immediately. On the very same day, the local *fiesta col angel*, the council made arrangements for religious

ceremonies that would thank God for the victory which he had given to all Christianity: religious ceremonies and public celebrations were to be organised for the following days (AHCB, *Deliberacions*, 1B. II-80: fol. 100<sup>r-v</sup>, Barcelona, 31 October 1571).

Thus, the Battle of Lepanto was perceived from early on in Barcelona as a “Christian victory” (Olivari 2012). The ways authors reported about the battle in the very first news helps to explain the council’s profound religious reactions. Barcelona was a hub of communication in the sixteenth-century Mediterranean. The cathedral chapter, for instance, cultivated extensive information networks in Rome, Tuscany, Sicily, and Genoa (ACB, *Cartes rebudes*, vol. 8-9, 1571/72). News of Lepanto arrived in Barcelona from Venice via Genoa, and the prior of Barcelona soon replied, thanking the Spanish ambassador in Venice for the joyful news (AGS, *Estado, Venecia e Islas Jónicas*, leg. 1502, doc. 50, Prior Don Hernando to Diego Guzmán de Silva, Barcelona, 23 November 1571). The correspondence of Sancho de Padilla, Spanish ambassador in Genoa, reveals the contents transmitted by his colleague in Venice, Diego Guzmán de Silva. The news informed about the thousands of Ottomans killed and the hundreds of captured Ottoman ships as much as they conveyed details about the ceremonies that the Venetian Doge had ordered to take place in the churches of the Lagoon city. The Spanish resident in Genoa forwarded these handwritten newsletters with the comment that the day had come for which Christianity had waited for so long (AGS, *Estado, Génova*, leg. 1401, doc. 47, Sancho de Padilla to Philipp II, Genoa, 22 October 1571). Following the common rhetoric of crusade humanism (Hankins 1995), the political and religious elites of Venice had labelled Lepanto as a victory awarded by God in order to fashion themselves as a heavenly chosen Christian authority (Fenlon 2007: 175–191; Hanß 2011).

In light of the considerable disputes amongst the Spanish and Venetian allies, the Spanish ambassador in the Lagoon city tried to reinterpret the victory’s significance by adapting the very same discourses: Lepanto, he wrote to King Philip II, shows that the Habsburgs are monarchs chosen by God that shall be respected by other authorities. In one letter the ambassador emphasised that the victory “comes from the hand of God” who was thanked for his intervention in favour of Philip II, “minister for the defence of the Catholic Church” (AGS, *Estado, Venecia e Islas Jónicas*, leg. 1329, doc. 104, Diego Guzmán de Silva to Philip II, Venice, 19 October 1571; Hanß in press). To demonstrate the Spanish monarchy’s reputation abroad, he also dispatched laudatory poems on Don John of Austria, whom contemporaries praised in biblical terms as an invincible envoy sent by God (John 1,6; Benedetti 1571). In the sixteenth century, the genre of newsletters with their often prodigious content was conceptualised as a medium that served to decipher and transmit God’s deeds (Mauelshagen 2000). News about Lepanto consequently became very soon an information about a “Christian victory”.

The devout reactions in Barcelona, thus, were anything but an exception. The very same day of the arrival of the news in Barcelona, Guzmán’s report was also received at the court in Madrid. The Venetian ambassador, Lunardo Donado, was so overwhelmed when hearing the news that he lay down in order to kiss the floor and pray to God. He was granted access to Philipp II, who had already been informed by a Genoese envoy that arrived shortly beforehand. The monarch went to the chapel and sang *Magnificat anima mea Dominu[m] et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo*, the song that Mary is said to have sung after the annunciation (Lukas, 1,46–55). When the Venetian ambassador entered the chapel, Philipp was greatly anxious to hear more information, but Donado insisted on singing the *Te Deum laudamus* first. Only afterwards were the letters read aloud and news exchanged (ASGe, *Archivio Segreto*, 2413, fasc. 3, Marcantonio Sauli to the Genoese Governo, Madrid, 31 October and 7 November 1571; ASV, *Senato, Dispacci, Dispacci degli ambasciatori e residenti, Spagna*, filza 8, Nr. 62, Lunardo Donado to Alvise Mocenigo I, Madrid, 2 November 1571). The very act of information, the composition, content and transmission of newsletters as well as the practices with which they were received, openly favoured a Christian reading of the events. The news itself, which reported on Lepanto and its Venetian celebrations in Madrid and Barcelona alike, materialised the battle’s outcome as a “Christian victory” that necessitated specific reactions of devout Christians.

The arrival of news of Lepanto caused a general excitement in the city, an excitement that people staged in an elaborated celebrative culture. Philipp II sang another *Te Deum laudamus*, this time with the entire court. On All Saints’ Day, the entire court and the foreign ambassadors celebrated the victory in an impressive procession throughout the city of Madrid (ASV, *Senato, Dispacci, Dispacci degli ambasciatori e residenti, Spagna*, filza 8, Nr. 62, Lunardo Donado to Alvise Mocenigo I, Madrid, 2 November 1571; HHStA, *Staatenabteilung, Spanien, Diplomatische Korrespondenz*, 8, 2: fol. 15<sup>r</sup>–17<sup>v</sup>, Hans Khevenhüller to Maximilian II, Madrid, 7 November 1571). Philipp II ordered festivities to take place in all Spanish cities. In all churches of the diocese of Toledo, for instance, processions and funeral sermons were held (ASFi, *Archivio Mediceo del Principato*, 3081: fol. 219<sup>v</sup>, Venetian newsletters

from Rome, 28 November 1571, sent to Florence by Cosimo Bartoli; AGS, Estado, Venecia e Islas Jónicas, leg. 1328, doc. 73, Juan Gomez de Silva to Diego Guzmán de Silva, Toledo, 25 November 1571).

This is the context that shaped the perception of the news about Lepanto in Barcelona in late October and early November 1571. A Catholic reign that received letters informing about a “Christian victory” granted by God’s mercy reassured itself of this interpretation by conducting processions of thanksgiving. These celebrations staged and manifested the religious interpretation of Lepanto as a “Christian victory” in urban spaces by making use of a refined celebratory language that generated symbolic meanings through the usage of objects. Deducing from what we know about the festivities in Seville or Venice, for instance, we can easily assume formal processions, religious sermons, carnevalesque masquerades, and spontaneous festivities to have been taken place in Barcelona. For sure, church bells were ringing for hours over days, and the city’s most important streets were adorned with banners and garlands (García Bernal 2007; Hanß 2011; Hanß 2017b: 73–134).

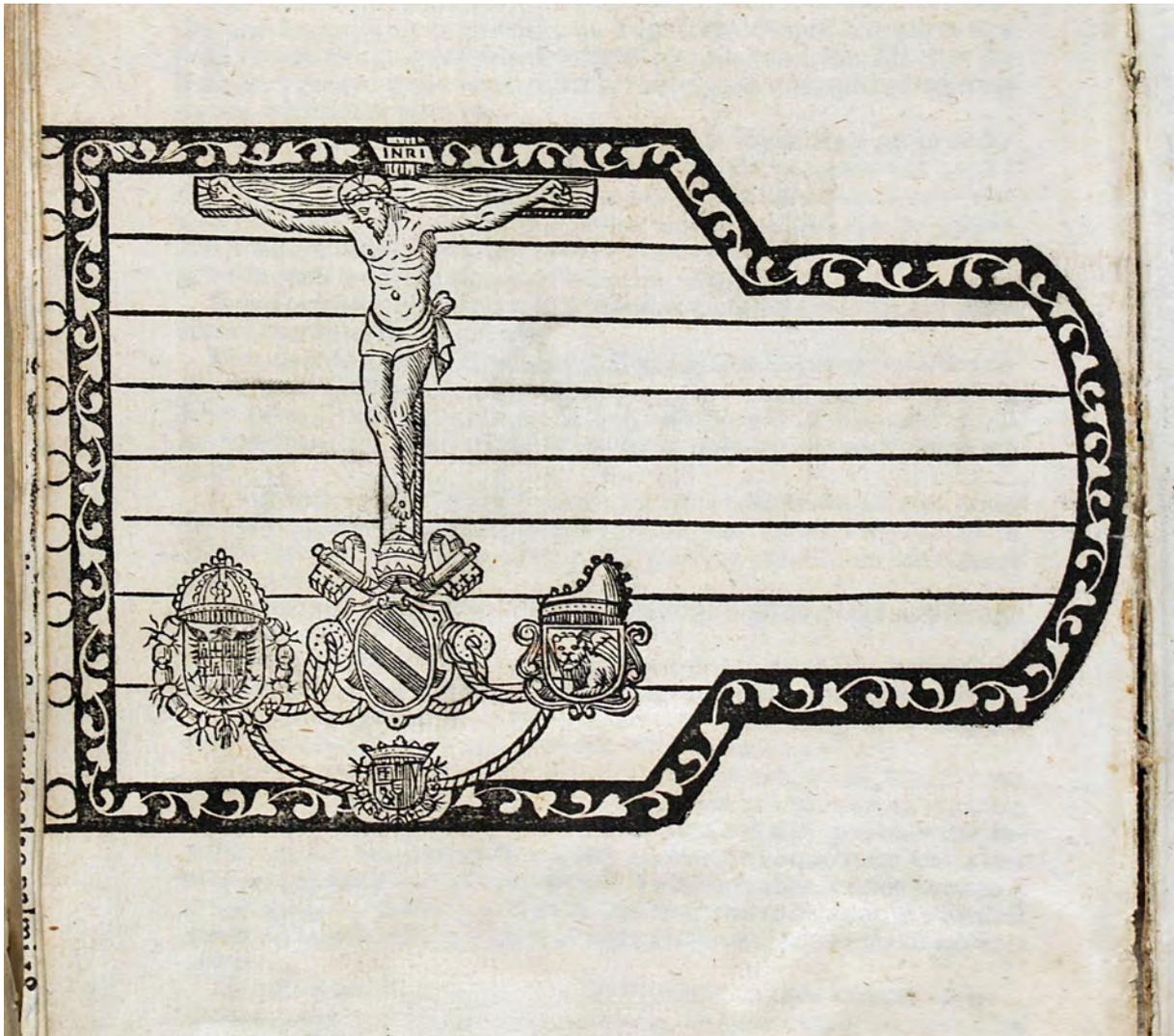
The objects and speeches presented throughout this series of festivities guaranteed the religious interpretation of the Battle of Lepanto. In early November, for instance, the Minim Francisco Ribas preached a sermon on the occasion of the Battle of Lepanto that was printed soon afterwards. Referring to Exodus 15,1, Ribas interpreted Lepanto in biblical terms. Just as once the Egyptians had been drowned in the sea, now the Ottomans were drowned at Lepanto through the invincible Christian sovereign Philipp II. His half-brother Don John had proven to be a “new David” who won against Goliath and enabled the soon expected conquest of Istanbul and Jerusalem. For Ribas, the outcome of the battle was the result of God’s intervention that required people to thank the Lord for his mercy in religious services and good deeds. Such good deeds were, in fact, also more secular celebrations that took place in Barcelona: tournaments (*justas*), festivities (*fiestas*) and concerts (*galas*) were organised on the occasion of the “destruction of the enemy of the Catholic Church” (Ribas 1571: fol. 11<sup>v</sup>). In the cathedral, many further sermons and services praised Lepanto in the weeks of November 1571. Sometimes, Papal bulls – surely related to the battle – were read on such occasions (ACB, Liber resolutionum dictus de la civella ab anno 1501 ad 1624, t. 1: fol. 79<sup>r</sup>, 17 November 1571).

The celebratory enactment of the battle made Lepanto a “Christian victory”, an event that materialised in festivities, services, sermons, handwritten news, and prints. The many services held in Barcelona also consciously reinterpreted the “Christian victory” of Lepanto in local contexts. A funeral sermon held in the Cathedral of Barcelona on the occasion of the commemoration of the noblemen who died at Lepanto referred to the by-then standard narrative of the *Xpianissima, y Catholica jornada* to make sense of the men’s death as a contribution to a victory over the devil (Ribas 1571: fol. 11<sup>v</sup>–18<sup>r</sup>). As many noblemen from Barcelona had supported the Spanish troops, it can easily be imagined that family members assembled in the cathedral to listen to the glorification of their relatives (RAH, 9/4254 [n° 2]). By referring to the broader religious narratives, which were shared in transregional terms, such devotional practices shaped the memory of the Battle of Lepanto on a very local level (Hanß 2017b). Without doubt, the inhabitants will have remembered that the city council had already sent munition to fight against “the armada of the Turk” the previous year (AHCB, Deliberacions, 1B. II-79: fol. 33<sup>v</sup>, 24 February 1570). Just a few months before the battle took place, in summer 1571, Don John of Austria had made the galleys gather in the harbour of Barcelona. Here, they were equipped and armed; here, they departed for the maritime season that finally resulted in the victory over the Ottomans that contemporaries celebrated as an event caused by God. Already by then the ceremonial setting was well chosen. The departure of Don John’s galleys was embedded in the Corpus Christi processions, a fact that the inhabitants of the city surely remembered when celebrating Lepanto in religious terms only a few months later (ÖNB, Cod. 8949: fol. 260<sup>v</sup>, Rome, 30 June 1571; HHStA, Staatenabteilung, Venedig, Berichte, 11, III, Veit von Dornberg to the Imperial Court, Venice, 23 June 1571: fol. 3<sup>r</sup>). These are the very social settings in which Lepanto took on its Christian guise: The circulation of news and staging of festivities made Lepanto, in Barcelona and elsewhere, a locally shaped event of an imagined significance for the entirety of Christianity.

### **Making the Cross and Crucifix Emblematic**

The local glorification of Lepanto as a “Christian victory” set the stage for the veneration of the *Sant Crist de Lepant*. No archival documents seem to exist that refer to this item already in 1571. No wonder as Don John, at whose ship the crucifix was kept according to the legend, spent the winter following the battle with the Spanish fleet in Sicily. However, references to the crucifix in the documents that were issued in the following months are not traceable either.

What is well documented, however, is the fact that Don John of Austria consciously distributed both booty taken during the battle and objects that were aboard the Spanish galleys whilst the battle took place. Such actions were considered good deeds that stimulate piety, and the exchange and gifting of material keepsakes of the battle served as a means of community-making amongst the soldiers (Hanß 2017a: 287–404). In this context, crucifixes were particularly prominent keepsakes as news circulated already a few days before the battle that Don John had confirmed on oath in front of a crucifix to fight the Ottoman fleet (ÖNB, Cod. 8949: fol. 270<sup>v</sup>, Rome, 6 October 1571). A telling example is the crucifix kept in the Neapolitan Church dei Santi Severino e Sossio. It is said to have been on the ship of Don John during the Battle of Lepanto. Arrived in Naples, the legend tells, the commander gave the crucifix to Vincenzo Carafa who, in turn, gave it to his brother Luigi, the abbot of Santi Severino e Sossio. The same church also keeps a thirteenth- or fourteenth-century painting that is assumed to be another piece of memorabilia donated by Don John of Austria. Parts of his battle armour as well as Ottoman cannon balls and an Ottoman banner already disappeared in the early nineteenth century (Gatalani 1845: 143; Grimaldi 1857: V–VI; Conforti 1886: V–VI). Given the thousands of objects that circulated after the battle, institutions and individuals actively engaged in a market of goods associated with the battle that easily led to competition over the possession of such artefacts. In Naples, for instance, San Pietro a Majella also held an *ex voto* and Ottoman flag linked to the memory of the Battle of Lepanto (Grimaldi 1857: 276; Conforti 1886). It has thus to be stated that materials not only represented the battle's religious interpretation, but that also Lepanto's powerful imagination as a "Christian victory" stimulated the wish to possess and display objects associated with a conquest that was commonly referred to as the result of God's action.



**Fig. 3:** The banner of the "Holy League", here as an illustration in a contemporary print, prominently displays Christ Crucified. Figueroa 1571a: fol. 4<sup>v</sup>. BVR, S. Borr. Q. I. 301(9)). © Biblioteca Vallicelliana, Rome.

In this scenario of people's interest in a material culture that memorised the battle as a "Christian victory", the cross and crucifix became emblematic features. These symbols were stitched on many of the individual ships' standards (AST, Materie militare, Imprese, m. 1, n. 3: fol. 6<sup>v</sup>–17<sup>v</sup>, Barcelona, 18 July 1571). The official banner of the "Holy League" – consecrated by the Pope in Rome, later given to Don John in a solemn ceremony in Naples and finally run up at the galley of Don John of Austria (Fedele 1903) – showed the crest of Spain on the one hand and of the Republic of Venice on the other, both connected with a cord that leads to the emblem of the Papacy. The emblems are enthroned by a representation of Christ Crucified. Exactly this heraldic ensemble became a visual trope for the league's victory at Lepanto, and it is this reference that made the crucifix in Barcelona a visual quote of the most profound emblem of the league. Soon after the news started to circulate, a Spanish account was printed that contained an illustration of the banner (fig. 3). The author of the print was no other than Lope de Figueroa, the special envoy that Don John himself had dispatched to spread news about Lepanto in Italian and Spanish courts. The very same printed account states that after God had given the victory to Don John's flagship in the moment that the Ottoman commander was decapitated and another five hundred Ottomans were killed, Don John ordered the standard to be set up and the cross to be erected (Figueroa 1571a: fol. 3<sup>r</sup>; Figueroa 1571b: fol. 2<sup>v</sup>). This description may refer to the crucifix in Barcelona or Naples, or it simply points to the standard's iconography, but it doubtlessly illustrates the degree to which both the cross and Christ Crucified encapsulated the idea of a "Christian victory" caused by God's intervention. Already in their first reports from the battlefield, soldiers of the "Holy League" stated that they fought "against the major enemies of the Cross of Jesus Christ" (AST, Materie militare, Imprese, m. 1, Nr. 5, Report of Antonio da Canale, Astakos, 8 October 1571: fol. 2<sup>v</sup>). The crucifix was lauded in popular chants in Barcelona from early on and it soon decorated the title pages of prints on the "felicitous victory" (Caminete s.a.; Carignano s.a.). Indeed, entire poems on Lepanto were written in form of a cross (Seiano 1572: fol. 1<sup>v</sup>):

*Hostis ferus vincitur in hoc signo Crucis.*

<i>Dextera furem Sensit amicum.</i>	<i>Crux Natum Superum sustinuit Paris, Qui lauti proprio sanguine crimina.</i>	<i>Leuaq[ue] contra Sensit iniquum.</i>
---	--	---

*Sub pede ligni  
Flentes funera dira  
Staba[n]t Discipulus, Pare[n]s.  
Crux hæc modis constat sacris.  
Flexo genu procumbite.  
Crux Sancta Salve dicite.*

Poems like this and other prints alike literally *made* the cross the *in hoc signo vinces* which they describe. A print of the ducal congratulatory letter sent to Don John, for instance, ends with a woodcut showing a prelate worshipping a crucifix (Anonym 1571a: fol. 4<sup>v</sup>). The laudatory sermon held on the occasion of the Battle of Lepanto in Barcelona in November 1571 also shows the adoration of Christ Crucified on the title page (Ribas 1571: fol. 1<sup>r</sup>). The same woodcut adorned the title page of an account of the battle's order of events, printed in Barcelona in November 1571 (Anonym 1571b: fol. 1<sup>r</sup>). Popular songs, distributed in print directly after the arrival of the news, also contained prominent illustrations of Christ Crucified (Granado 1571: fol. 1<sup>r</sup>). Handwritten notes on a print that praised "our Redeemer Jesus Christ" in 1572 furthermore prove that such prints were bought in Barcelona soon after their publication (Brabo 1572: fol. 4<sup>v</sup>: *fue vendida la p[rese]nte obra al miercolº a 29 de abril 1573 [v]endida en la p[rese]nte ciudad de barcº*). It is this material culture of laudatory prints that transformed the crucifix and cross into a visual and mnemonic feature that materialised the reading of the battle as a victory granted to Christianity by God.

If we take the oral legend around the *Sant Crist de Lepant* seriously and confront it with the written documentation, it demonstrates nothing less than that the cathedral's crucifix is the very same one that Figueroa described as the ultimate symbol of the victory: in the moment the battle was won, the crucifix was erected as the sign of God's intervention. Unfortunately, a closer material examination of the actual object seems to be impossible due to its exceptional veneration. We have thus to rely on early descriptions that state that the artefact was presumably carved in the fifteenth century (Mas 1906: 36). The first reference to the *Sant Crist de Lepant*, thus far unknown to research, dates to 1589. In this year, Miguel de Rosers, citizen of Barcelona, published a poem that praises the "cross of Jesus Christ, our redeemer." The print lacks any direct reference to the Battle of Lepanto but a close reading reveals its local context. The last line states that the vicar read the poem before its publication, a sentence that clearly shows that the poem was written with the local church in mind – maybe even commissioned by its clerics (De Rosers 1589; no reference was found in ACB, Liber resolutionum dictus de la civella ab anno 1501 ad 1624, t. 1: fol. 150<sup>v</sup>–151<sup>v</sup> [1589]). The poem praises the Holy Cross that defeated the "serpent", "cruel animal", and "enemy". In the tradition of biblical metaphors (Daniel 7), all these words were commonly attributed to the Ottomans in sixteenth-century crusade rhetoric (Wolter 1992; Andermann 2000). In addition, the poem mentions the "bright and admirable standard", a line that refers to the emblematic standard of the Holy League that shows a crucifix itself. Also the brocade, which still today adorns the crucifix, is mentioned in the poem. Above all, however, the last page of the print states that a ship brought the cross along with a variety of treasures (De Rosers 1589):

*[Q]ual muy pujante linda y rica naue,  
trahe a buen puerto el fruto delicado,  
ansi madero dulce y muy suaue,  
en ti el sagrado trigo esta guardado.  
Hallamos baxo desta clara llaue,  
las perlas, oro, joyas, y el brocado,  
mirandonos en este lindo espejo,  
limbre de gracia lleno y de consejo.*

*O sacra planta y Cruz bien esmaltada,  
en campo fértil puesta real pomposa,  
en ti queda el alma empapada,  
como en fuente rica y abundosa.  
Mas que el puro crystal eres preciada  
resplandesciente clara y poderosa  
por ti aquel summo Rey de gloria eterno,  
nos librara del fuego del infierno.  
Amen, A[me]n.*

I consider this poem the first textual evidence of the veneration of the *Sant Crist de Lepant* in Barcelona, eighteen years after the battle. What remains a mystery is when and how exactly the object entered the cathedral. The lack of textual evidence cannot be taken as a proof of the falsehood of the artefact's traditional association with the Battle of Lepanto given the existence of crucifixes on Don John's galley as well as his above-described interest in the strategic distribution of objects related to the battle and his own allegedly heroic deeds. Barcelona's outstanding significance for the fleet's departure, in fact, would make it a highly suitable place for the gifting of such a symbolic devotional object. The poem of De Rosers documents the veneration of a crucifix in relation to the Battle of Lepanto in Barcelona in the late 1580s. Whether the crucifix arrived already directly after the battle, if so most probably in 1572, or only in 1589, the year when the poem was printed, cannot be stated for sure. Later historians assumed that the crucifix might have arrived in Barcelona together with further booty taken from the Ottomans at Lepanto (Solà i Moreta 1950). However, the poem may simply have been distributed on the occasion of a sermon. The fact that the poem was printed almost two decades after the actual battle also might point to the fact that the local clerics wished to revitalise the cult around the object. The Cathedral Archive's documentation makes it evident that the sixteenth-century veneration of the *Sant Crist de Lepant* has to be contextualised in very local terms. Just a few months before the Battle of Lepanto, clerics debated possibilities of increasing the local cult of relics (ACB, Liber resolutionum dictus de la civella ab anno 1501 ad 1624, t. 1: fol. 78<sup>v</sup>, 7 July 1571). Even though it cannot be proven that the object actually was on the ship of Don John of Austria during the Battle of Lepanto, it is clear that the *Sant Crist de Lepant* was already related to the battle by its contemporaries. The arrival and veneration of the crucifix, however, has not only to be considered as a conscious and strategic decision of the commander of the league, but also of local religious elites who wished to foster the importance of the cathedral.

## The Maintenance of Memory in Seventeenth- and Eighteenth-Century Barcelona

*Por baixo do sol vemos um homem nu atado a um tronco de árvore,  
cingidos os rins por um pano que lhe cobre as partes a que chamamos  
pudendas ou vergonhosas, e os pés ternos assentes no que resta de  
um ramo lateral cortado, porém, por maior firmeza, para que não res-  
valem desse suporte natural, dois pregos os mantêm, cravados fundo.*  
(Saramago 1991: 1)

Saramago's mundane perspective reminds us that a crucifix, in order to keep its power as a venerated object, has to be interpreted as a crucifix. The very same is true for the *Sant Crist de Lepant*: For the special veneration of this particular religious object, it was integral to ensure the continuity of the artefact's association with the memory of the Battle of Lepanto. Print culture was a means to achieve this goal in the seventeenth century. In 1623, Antonio de la Fay published three *romances* in Barcelona that reminded the inhabitants of the city of the "golden standard" in Don John's galley. The "figurative Christ," according to the folk chant, led the commander of the league to victory. The very same poem stated that Don John gave thanks to God for the victory with his eyes fixed at the crucifix. The soldiers killed during the battle had died "in defense of faith" and "for Christ Crucified" (De la Fay 1623: fol. 1<sup>v</sup>–2<sup>v</sup>), a reference that local readers surely associated with the crucifix of the cathedral. The publication of this laudatory poem, decades after the battle, may indicate that the memory of Lepanto was particularly vivid in a place like Barcelona where the veneration of the *Sant Crist de Lepant* generated an imaginative presence of the battle even years after the actual event. However, the print can also be taken as a sign that early seventeenth-century protagonists considered it important to remember an audience of the special biography of this artefact. Thousands of Ottoman objects were taken during the battle and flooded the market afterwards. First prominently displayed in cabinets or churches, many of them were sold later on (Hanß 2017a: 341 for an example from Pisa). It is thus by no means self-explanatory that the crucifix in Barcelona kept its association with the memory of the battle throughout the centuries. The object's evocative potential – a crucifix, materialising a widely praised and memorised "Christian victory", erected in the local cathedral – is for sure crucial in this context as the crucifix was able to enact people's emotional engagement with this particular object over centuries.

Prints, such as the one of Antonio de la Fay, kept this artefact's biographical memory alive. Furthermore, the clerics of the cathedral ensured the crucifix's continuous religious veneration by the foundation of a religious confraternity (Solà i Moreta 1950: 37–42). The statutes of the *Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, written down in 1762 and preserved in the holdings of the archive of the cathedral, document the eighteenth-century attempts to codify the biography of the crucifix in a century when contemporaries became increasingly suspicious about religious legends. It was emphasised that the crucifix was venerated for a "long time". 1651, however, is presented as the year of the foundation of the confraternity. After a plague epidemic, Barcelona faced a new intensification of the cult around the Lepanto crucifix in the mid-seventeenth century. In this particular context, the key goal of the confraternity was seen as the perpetuation of the veneration of the devotional artefact in regular festivities (ACB, *Llibre de la Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, t. 1: 1–8).

The confraternity's textual documentation has to be understood as a codification of the stories surrounding the crucifix. This enterprise of fixing oral memory into written form was clearly based on the established sixteenth-century narrative of a "Christian victory", won by heavenly-chosen Habsburgs over Muslims. The "Great Turk" (*Gran Turch*) and the "Barbarians" (*Barbaros*) that had terrorised the entire Mediterranean, the confraternity's book states, had been defeated by a union "of all Christian potentates." When the battle was about to begin, Don John of Austria, "son of the invincible Charles V", raised "a large *Sant Christo*, which he carried in his *Capitana* [galley], and other images of Our Lady." The statutes re-tell the story of the Battle of Lepanto as a clash of Christian and Muslim civilisations. The Barcelona crucifix, described as the one object that the supreme commander had raised at the beginning of the battle and gifted to the clergy of Barcelona afterwards, is presented as the guarantor of a victory over an outnumbering Ottoman fleet (ACB, *Llibre de la Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, t. 1: 2–3).

The *Sant Crist de Lepant*, according to that logic, was an object that visualised God's deeds. In fact, the religious conception of this artefact made the object also *materialise* the battle's interpretation as a victory achieved and granted by God. The confraternity's book states that the unusually curved form of the crucifix is itself the result of God's actions during the battle. Christ was said to have avoided an Ottoman cannonball, which explained his curved posture. According to this interpretation, the object itself materialised the battle's historical interpretation as an event and presents the "secrets of God". This made the crucifix an object that deserved special devotional

rites, performed by the members of the confraternity that had to ensure the artefact's veneration in devotions and processions (ACB, *Llibre de la Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, t. 1: 2–5).

The eighteenth-century registers of the confraternity recorded ideas about the sixteenth-century past of the crucifix and the seventeenth-century foundation of the confraternity. A reference shows that prints were consulted in order to add written evidence to the oral legend surrounding the object. Members of the confraternity consulted a print on the lives of the saints, written by the Jesuit Pedro de Ribadeneira and published in 1688, in order to add stories about Pope Pius V, who was beatified in 1672, to their local story-telling (ACB, *Llibre de la Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, t. 1: 4; Ribadeneira 1688). This print's prominent introductory illustration surely also prompted the members of the confraternity to draw a telling sketch at the beginning of their records (fig. 4). The members of the confraternity, singing and praying, kneel in front and aside the richly adorned altar with the Lepanto crucifix. A galley reminds the viewer of the battle, and painted banners contain the sung verses. The image prominently states Matthew 18:20, "For where two or three gather in my name, there am I with them." The quote from the Bible clearly contextualises the image as a visual representation of the confraternity's liturgical actions. Exactly these liturgical practices and their visual representation ensured the veneration of an object which was considered to represent the mysteries of God's actions in the world. The most important document of the confraternity thus portrays the religious institution itself as the crucial memory-bearer. By upholding a tradition of liturgical practices, the confraternity perpetuated the memory of the object's biography as being of devotional significance. Centuries after the Battle of Lepanto, the crucifix thus stirred people's imaginations and prompted them to care about how the object was treated, displayed and transmitted.



**Fig. 4:** An eighteenth-century sketch of the veneration of the *Sant Crist de Lepant*, which was inserted into the book of the confraternity. ACB, *Llibre de la Congregació del Sant Crist de la Galera de la Seu de Barcelona*, 1695–1762, t. 1: fol. 1<sup>r</sup>. © Arxiu Capitular Barcelona, Drets Reservats. Prohibida la reproducció total o parcial.

## The Dis/Continuity of the Production and Material Memory of History: The Lepanto Crucifix in Francoist Barcelona

*Cristo  
tenía un espejo  
en cada mano.  
Multiplicaba  
su propio espectro.  
Proyectaba su corazón  
en las miradas  
negras.  
¡Creo!*

Federico García Lorca, *Símbolo* (García Lorca 2001: 54)

The poem of García Lorca, one of the most important Spanish authors and a main figure of the memory of Spain's Republic past, reminds us about the multifaceted perspectives that turn objects, such as a representation of Christ, into a symbol like the Lepanto crucifix. Christ, García Lorca writes, may take "a mirror in each hand", multiplying his shadow and projecting "his heart through his black visions" (García Lorca 2001: 55). It is time for historians to reveal the dark shadows of the mirrors of the *Sant Crist de Lepant*, which lead us to Spain in summer 1939, three years after fascist troops had killed the gifted poet.

When fascist troops captured the city of Barcelona, itself a lighthouse of Republicanism, in 1939, the crucifix was deeply rooted in local memory. Since the turn of the century, printed leaflets had been spreading the legend of the crucifix's prodigious quality resulting from its association with the Battle of Lepanto (ACB, *Llibre de la Confraria del Santo Cristo de Lepanto*, t. 2). Cheaply produced and easily distributed during ceremonies, such prints canonised the confraternity's textual tradition and made the devotional artefact a locally memorialised object of religious significance. With the Francoist conquest of Barcelona the biography of the crucifix of Lepanto made it an ideal artefact to claim and stage new interpretations about Spain's past, present and future (Lannon 2002; Payne 2004, 2006, 2012). The *Falange Española* consciously used the locally established veneration of the *Sant Crist de Lepant* for the sake of self-fashioning: During a quasi-religious fascist ceremony, Francisco Franco offered his sword to the crucifix whilst he drank "Holy Water" and received the blessings of Bishop Leopoldo Eijo y Garay. Throughout this and further processions and speeches in the direct aftermath of the conquest of the city, Franco presented himself as a new Don John whose nationalist troops fought the "new Ottomans", the communists (Aronna 2009: 165-166). Photographs document the degree to which such ceremonial self-fashioning took place. An image from 1939, for instance, shows a parade of clerics and soldiers in front of the gate of the cathedral (fig. 5). Surrounded by men in religious vestments and military uniforms, soldiers performed the Roman salute in front of the Lepanto crucifix that was surrounded by fascist flags (Anonym ["Gonlor"] 2010). Another image, taken only some years later, in 1944, shows the huge audience which such processions were able to attract (fig. 6). As



**Fig. 5:** (left) A fascist-clerical procession of the *Sant Crist de Lepant* after Barcelona was taken from the Republican troops in 1939. © Anonym ("Gonlor") 2010, <http://rayosycentellas.net/guerracivil/?p=231>, 7 March 2010/ 30 September 2014. **Fig. 6:** (right) A crowd of people adoring the *Sant Crist de Lepant* in Barcelona in 1944. © González 2014, <http://blogs.publico.es/fuera-de-foco/2013/04/19/la-barcelona-mas-oscuralos-anos-de-posguerra/>, 30 September 2014.

the photograph is taken from behind the crucifix and as fascist soldiers clearly regulated access to space in front of the crucifix, we have to take the ideological purpose of the image itself in mind. In fact, a comparable picture was published in the Catalan newspaper *La Vanguardia* on 8 April 1944, reporting about the crucifix's veneration during Easter processions. Taken by a Francoist soldier, cleric, or journalist, it places the crucifix in the very centre of the setting. This visual composition stages the fascists, who adopted the devotional cult around the artefact, as a movement that reaches the masses (González 2014).



Fig. 7: Franco speaking in front of the *Sant Crist de Lepant*. *La Vanguardia* 55 (12 March 1939): 2. © Hemeroteca – *La Vanguardia*, <http://www.lavanguardia.com/hemeroteca>.

Such enactments were based on a long-established rhetoric. Around 1900, nationalist, monarchical, and clerical circles “remembered history” as a “sacralization of the national past” (Boyd 1997: 99–121). Christian (1992) has also shown that the rural parts of Spanish society faced a new intensification of the local veneration of a number of crucifixes in the early twentieth century. On several occasions, believers saw visions that centred on crucifixes, stories that widely circulated amongst church officials, journalists, and the public. The re-vitalisation of the veneration of the Lepanto crucifix in late nineteenth-century Barcelona has to be situated in the very same context. Solà i Moreta (1950: 84–85) gives an impressive list of offerings donated to the crucifix in the 1870s. In the early twentieth century, the crucifix was prominently associated with the period of Lent (Solà i Moreta 1950: 97–99). A monograph from Francoist Barcelona, published in 1950, describes the Lepanto crucifix as “the first victim” of the uprising in July 1936. The author states, in clear ideological tones, that the crucifix was “rescued” together with other items of the treasury of the Cathedral from the socialists, anarchists, and communists (Solà i Moreta 1950: 103). George Orwell’s report reminds us that many churches in Barcelona had been looted, and religious images were burnt in the months before the fascists had taken the city (Orwell 2000 [1938]: 3, 33). Yet Orwell also recalls the value of a photograph in this time, carefully kept but nevertheless stolen, and what it actually meant that media consciously served ideological purposes (Orwell 2000 [1938]: 17, 137). Based on his experience as a soldier fighting the fascist troops in the service of the Workers’ Party of Marxist Unification in Catalonia in 1936/37, Orwell stated the following: “When you are taking part in events like these you are, I suppose, in a small way, *making history*, and you ought by rights to feel like an historical character. (...) If this was history it did not feel like it” (Orwell 2000 [1938]: 126–127). It might have felt like “history” or not, only a couple of months later fascist Francoists clearly *made history* by using the Lepanto crucifix: The Francoist troops staged their own views about the past for the sake of fashioning themselves as a movement of historical significance. In conscious contrast to the previous neglect of religious material culture, Franco and his followers used the locally established material memory of the Battle of Lepanto for reinterpreting their own combat during the Spanish Civil War as a “new crusade” (Payne 1987: 197–209). In March 1939, Franco gave a speech in front of the *Sant Crist de Lepant* (fig. 7). The Catalan newspaper then praised the fascist who saved the crucifix from the “Marxist fury” (*La Vanguardia* 55 [12 March 1939]: 2; detailed description of the festivities in Solà i Moreta 1950: 104–106). Franco himself even ordered the crucifix to be transported to Madrid in the very same year. Here, the crucifix was on display in the Church of Santa Bárbara for festivities commemorating the Battle of Lepanto (Solà i Moreta 1950: 109–111). Just two years later, around 300,000 people are said to have assembled in order to venerate the crucifix, which was carried through the city in a splendid procession. The ceremonial act was defined as “ritual purification”: “Barcelona purifies its streets”, a newspaper described the celebrations in which the mayor publically begged for the crucifix’s pardon for its neglect in the years of late Republicanism, and a benediction was said. A newspaper article illustrates the new symbiosis of a Francoist-Christian interpretation of Lepanto by showing an image of the *Sant Crist de Lepant* with an armed soldier on the newspaper’s front page (fig. 8, *La Vanguardia* 57 [25 March 1941]: 1). All this evidence should prompt historians to reconsider the political implications of what Orwell described as “making history” (Orwell 2000 [1938]: 126), in this particular case the production of the history of the Battle of Lepanto throughout the past in reference to specific artefacts. Franco clearly fashioned himself as a saviour of the object that was thought to have saved Christianity. As a consequence, it is time to uncover the microhistories of objects that seem to encapsulate narratives – and their implicit ideologies – that describe the Battle of Lepanto as a clash of civilizations.

As the public benedictions, processions as well as the blessings of Leopoldo Eijo y Garay demonstrate (Aronna 2009: 166), the Francoist self-fashioning in regard to Lepanto relied on and ensured the support of clerical elites. During the Civil War, high-ranking clerics like the archbishops of Valladolid and Córdoba as well as the bishops of Tui and Tenerife praised the fascist troops as crusaders. In October 1937, the archbishop of Granada even claimed that “we find ourselves once more at Lepanto” (Payne 1987: 206). As can be spelled out in detail for the memory of the Battle of Lepanto, Francoists consciously adopted clerical strategies of self-fashioning in order to memorialise the fascists’ combat in ideological terms. When the *Falange Española* organised a celebration of the conquest of Barcelona in June 1939, the *Fiesta de la Confirmación*, a gigantic cross was erected in front of the palace of the former Generalitat de Catalunya (fig. 9). Adorned with the Francoist banner, hundreds of children clad in white mirrored the form of the cross in the crowd of people. This symbolism, centred on the cross, transformed the conquest of Republican Barcelona ideologically into a “Christian victory” and made the narratives of Lepanto, encapsulated in the material presence of the Barcelona crucifix, applicable to a completely different historical situation (Lannon 2002: 68; Di Febo 2002: 97–101). In that context, the object not only represented a past but actively shaped the interpretation of the historical present, as it was able to mobilise emotions and to grant interpretations about the past plausibility. Exactly because the city was such a symbol of Republicanism, it served the Francoist

troops as a stage to perform a counter-production of history. The Corpus Christi festivities of 1939, for instance, were also renamed into *El Corpus de la Victoria en Barcelona* (Di Febo 2002: 100). The conscious adoption of local, clerical cults served the Christian legitimisation of fascist ideology. And clerics, as we have seen above, were more than keen to take up this interpretation. It is thus time to name them as protagonists who contributed to the production of history for very personal and very particular purposes. A wikipedia entry on Leopoldo Eijo y Garay, the bishop who blessed Franco whilst he presented his sword to the *Sant Crist de Lepant*, describes him as “a Spanish bishop, writer and an outstanding personality of the culture of the mid-twentieth century” (Leopoldo Eijo y Garay 2017). It is time to clearly name the euphemism that this phrase conveys.



Fig. 8: A Francoist-Catholic procession centred on the *Sant Crist de Lepant*. La Vanguardia 57 (25 March 1941): 1. © Hemeroteca - La Vanguardia, <http://www.lavanguardia.com/hemeroteca>.



Fig. 9: The *Fiesta de la Confirmación* staged at the Plaça Sant Jaume, Barcelona, 16 June 1939. © González 2014, <http://blogs.publico.es/fuera-de-foco/2013/04/19/la-barcelona-mas-oscura-los-anos-de-posguerra/>, 30. September 2014.

This rhetoric classified the current combats as being of historical significance by adopting the historical narratives that characterised Lepanto as a decisive moment for the following centuries of the history of “the Christian occident”. This narrative was widely shared, also internationally. The British conservative journalist Arthur F. Lovejoy, who published an interview with Franco in the very same year that Barcelona was taken by the fascist troops (1939), dedicated the volume “to Spain. The Savior of Western Europe. From The Crescent, Lepanto, 1571. From the Sickle and Hammer, 1936–1939” (Dietz 2012: 259).

After 1939, the reference to the Battle of Lepanto became a crucial element of Spanish fascist ideology. Luis Carrero Blanco, “the grey eminence of the Franco regime” (Tusell 1993), published a monograph on the battle in 1948. Modern researchers have called Carrero Blanco’s text a “plagiarized digest” of sixteenth-century descriptions of the battle (Aronna 2009: 166). Consequently, he portrays the Ottomans in accordance with early modern narratives as a “terrible peril” that threatened “Europe (...) and the Christian civilisation”. However, he explicitly sketches the situation in 1571 in relation to the one in early Francoist Spain: “a mysterious, barbarous, anti-Christian” power, a tyranny that enslaves people, would fight against Christianity, which is in a state of agony and quarrel. In 1571 just “as now” again, Carrero Blanco continues, “militant Catholicism” is facing “the enemies of faith” in a struggle between lie and truth. In the volume’s preface, Carrero Blanco explicitly identifies the sixteenth-century Ottoman Empire with twentieth-century communism that, according to the author’s logic, had threatened “Christianity”. The fascist states that Stalin and the Soviet politburo are “fight[ing] for world domination”, as were once the Ottoman Sultan and his admirals. It is the old story of the “Turkish menace”, that was integral for Catholic and national ideology (Höfert 2003), which now took on its fascist guise. Carrero Blanco also parallels Franco in accordance with this logic as “saviour of Christianity”. Like once Philip II and Don John won fame for their fight against the Ottomans, the Spanish “crusader” of the twentieth century, Carrero Blanco states, kept the “spirit of Lepanto” (*espíritu de Lepanto*) alive (Carrero Blanco 1948: 9–10, 12, 214).

What Franco’s second man called the *espíritu de Lepanto* was the idea of a Christian crusade against infidels that derived from sixteenth-century interpretations of Lepanto as a Spanish victory through which God managed the

course of history for the following centuries. A poem of Manuel Machado, printed in a Catalan newspaper in 1940, illustrates this idea with the slogan “one faith, one captain, and one victory.” Just as in Lepanto, the poem reads, the current victory of the fascist troops in the Spanish Civil War will reshape history (La Vanguardia 56 [31 March 1940]: 3). This narrative now prominently featured Francoist ideology. It was spread via popular film productions such as *Jeromín* (1953) that praised Don John of Austria as a hero for his fight against Muslims (Sánchez-Marcos 2012). The main encyclopedias labelled Lepanto as *Auxilium Christianorum* (Lepanto ó Naupaktos 1967: 61), and schoolbooks also disseminated the idea of a “Turkish threat” that the Spaniards had stopped in “defence of faith” (Blanco Hernando 1963: 557; Álvarez Pérez 1962: 469; *Nueva enciclopedia escolar* 1975: 375). Carrero Blanco’s concept of the *espíritu de Lepanto* thus had a profound impact on the cultural memory of the Battle of Lepanto and it was clearly associated with the crucifix in the cathedral of Barcelona. Carrero Blanco entitled his monograph *The Victory of the Christ of Lepanto* (Carrero Blanco 1948). An introductory illustration shows galleys that are enthroned by exactly the *Sant Crist de Lepant* that is venerated in Barcelona. The image proves the eponymic character of the Lepanto crucifix in Barcelona for the propaganda book (fig. 10).



**Fig. 10:** An illustration of the *Sant Crist de Lepant* in Carrero Blanco’s propaganda book (1948).

Consequently, the Francoist regime carefully orchestrated the battle's 400<sup>th</sup> anniversary in 1971. A national committee was installed which, under the leadership of Núñez Iglesias, planned the organisation of this day (La Vanguardia 87 [7 October 1971]: 3). The schedule of the urban festivities in Barcelona was published in the local newspaper well in advance. On the morning of 7 October, a "solemn act" was organised in the *Salón de Ciento*, the historic seat of the municipal council of Barcelona. In the presence of the Prince of Spain and high-ranking ministers of the Franco regime, the mayor praised the city for its most venerable trophy of Lepanto, the crucifix which is on display in the cathedral. Juan Carlos and Sofía of Spain then attended a special service held in the cathedral of Barcelona in the presence of fascist militaries at 11 AM. The following day, the Catalan newspaper *La Vanguardia* reported that the archbishop had preached a sermon about the importance of "maintain[ing] the *espíritu* that animated the historical moment of Lepanto." The reference point for this sermon is clearly Carrero Blanco's monograph, in which he outlined Spain's imperial ambitions in regard to the memory of the Battle of Lepanto: "*Meditemos y, con confianza ciega en la Santa causa de España, sepamos conservar el espíritu de Lepanto*" (1948: 12). In front of the altar with the Lepanto crucifix, archbishop González Martín traced the victory to heavenly intervention and praised "the profound piety and affection that the simple folk of Barcelona has for the *Cristo de Lepanto*." In the afternoon, the crucifix was carried to the shipyard in a royal procession on the occasion of the inauguration of a memorial. Here, a reconstruction of Don John of Austria's galley, which is still on display today, was consecrated and a memorial exhibition opened (La Vanguardia 87 [7 October 1971]: 3, 27, 39; La Vanguardia 87 [8 October 1971]: 1, 3, 4; ABC Sevilla (9 October 1971): 5). The battle's anniversary thus coincided with a whole series of celebratory events. The Catalan newspaper *La Vanguardia* charts the local perception of these events and shows that these celebratory acts centred on the *Sant Crist de Lepant* in Barcelona. On that occasion, articles reminded the readers of a Spanish victory of decisive quality for the course of the following centuries. Honorary medals were distributed, special stamps issued and warships named after the battle (La Vanguardia 87 [7 October 1971]: 5, 47; La Vanguardia 87 [8 October 1971]: 39; La Vanguardia 87 [10 October 1971]: 10).

The Lepanto celebrations in 1971 followed a logic that Franco himself had established already several decades earlier. On the occasion of the 400<sup>th</sup> anniversary of the birth of Miguel de Cervantes (29 September 1547), Franco linked the birth of Spain's most famous poet with the Battle of Lepanto (7 October 1571), where Cervantes had fought and lost his hand in military service. On 7 October 1947 the regime celebrated Cervantes in the Museo Naval in Madrid, where the Lepanto crucifix from Barcelona was on display (Solà i Moreta 1950: 114–115). In the very same year, Carrero Blanco's monograph won the Premio Nacional de Literatura "José Antonio Primo de Rivera", named after the founder of the *Falange Española*. Víctor María de Solà's ideological monograph on Lepanto (1947) was likewise awarded (Gobierno de España 2017). On the occasion of the battle's 400<sup>th</sup> anniversary in 1971, Carrero Blanco's monograph was reissued. The author again presented the battle as a clash of "two groups of nations, two civilisations, two ethnic currents and two moral conceptions" (Carrero Blanco 1971: 9). It is the old narrative of a clash of civilisations, a crude oversimplification of complex historical realities that served to underpin fascist ideological claims. In the second edition, the volume clearly relates this narrative to the Lepanto crucifix in Barcelona. The monograph even contained a photograph of the league's banner as well as the *Sant Crist de Lepant*. A caption states that the crucifix is venerated in the cathedral of Barcelona (Carrero Blanco 1971). Parts of the contents of the book, including the image of the *Sant Crist de Lepant*, were reprinted in popular magazines (*Magazin Estafeta literaria: revista quincenal de libros, artes y espectáculos* 477 (1971): 20–27). Thus, the Lepanto crucifix in Barcelona was a central material component of the fascist ideology in Spain over decades. Carrero Blanco's reinterpretation of historical narratives transformed the Francoist victory over the Republican troops into a religious victory over infidels. It was the crucifix that transformed the ideology into a convincing interpretation of the past and a widely accepted narrative of the present.

### The Sant Crist de Lepant: An Object that Made History

*La respuesta es la misma  
pregunta disfrazada.*

Federico García Lorca, Reflexión (García Lorca 1998: 128)

This article has presented a material microhistory of the *Sant Crist de Lepant* in order to problematise the deep entanglement of objects from the past and narratives about the past. By talking about the continuities and discontinuities of history in regard to one particular artefact, this paper discusses how historians may address objects that actually made history in dense and reflective narratives. Throughout the centuries material culture clearly served to

establish, communicate and perpetuate a simplified idea of complex past realities. As a consequence, this particular mode of the production of history affected ideas about history as it established invented traditions about the past (Hobsbawm and Ranger 1983). The myth of Lepanto, materialised in the cultural biography of the crucifix from Barcelona, shaped the “biography of the myth” that surrounded Franco himself (Cazorla Sánchez 2015). The idea about Lepanto as an event of historical significance, which was deeply rooted in the sixteenth-century narrative of a clash of civilizations, also served the Francoist regime to fashion itself as a movement of historical importance. The Lepanto crucifix thus became an integral element in materialising central claims of fascist ideology. This is the moment in which the object’s power to shape history becomes most visible: As early modern contemporaries had made the cross emblematic for a battle’s outcome, the crucifix not only materialised but furthermore instantiated ideas about a Christian victory with all this narrative’s inherent power relations. The artefact mobilised emotions and political actions. Therefore, the object shaped history as it granted narratives about the past a historical presence that affected the course of future events.

The veneration of the *Sant Crist de Lepant* exemplifies a continuity of the production of history through the staged reference to historical artefacts, something that has to be addressed by historians, archaeologists and anthropologists alike. Even though the religious, nationalist, and fascist interpretations of the Lepanto crucifix varied throughout the centuries, the continuous reference to this particular object as miraculous matter (Bynum 2011) shaped history as it helped to grant religious and political ideologies and ideas about the past a material presence in everyday life. The crucifix’s significance for the production of history relied on the repetition of cultural practices. Exactly these practices ensured that the narratives that were told by referring to this particular object were taken for granted and thus were surrounded by an ahistorical aura. Processions, sermons, prayers, and further devotional acts granted the object a religious status as all these references *made* the crucifix an artefact that instantiated the idea of Lepanto as a “Christian victory”. Due to the repetition of these citational practices throughout the centuries, the object’s biography became an integral part of local memory that was communicated and spread through further material means such as texts and images. Exactly because of the repetition of cultural practices surrounding such objects, the presence of things mattered in crafting normative narratives about history on the one hand. On the other, it is precisely this character that granted the crucifix the power to likewise present and shape history and its power relations. The material culture of the Battle of Lepanto thus provided narratives that enabled future protagonists to claim reinvented traditions and also to continuously reinvent traditions. With reference to this particular artefact, history was shaped. Or in other words: Exactly because of the history of this particular artefact, this object shaped history.

In the light of these problematic traditions, we have to reconsider the status of historians as storytellers who engage with materials from the past. In 1950, Fortià Solà i Moreta reflected on his own “position as a historian” when writing in Catalan about the *Sant Crist de Lepant*. He wrote about the crucifix in order to illustrate the “glory of the city” as well as the religious and patriotic “national enthusiasm” throughout Francoist Spain (Solà i Moreta, 1950: 51, 53, 109, 111). The alarming longevity of this approach becomes evident in Spanish and Catalan encyclopaedias. In the Franco Era as well as today, the Lepanto crucifix is a prominent feature in encyclopaedic entries. On a narratological level, the reference to the crucifix serves to claim fame in the fight against the Ottomans on a local *and* national level. Catalan encyclopaedias emphasise the Catalan contribution to the victory, obviously silencing the fact that Catalonia was part of the Spanish monarchy at that time, as much as Francoist encyclopaedias praised the monarchy as a “saviour of Christian Europe”. Both interpretations, in the end, rely on the very same logic: the production of history through the reference to and usage of artefacts that are taken as material evidence for unquestioned historical narratives (Lepanto ó Naupaktos 1967: 58–61; Anguela i Dotres 1993: 606; Lepant, Sant Crist de 1987 [1974]: 436; Lepant, batalla de 1987 [first edition I 1974]: 435–436).

If we continue to talk about the Battle of Lepanto as a “Christian victory”, which is allegedly evident in objects such as the crucifix in Barcelona, we miss the chance to problematise the political implications of the production of history in reference to the material heritage of the past. As the narrative of a “Christian victory” makes Lepanto one of the most important reference points for neo-fascist groups throughout Europe today (Betz and Meret 2009), historians have to face the challenge and necessity to reveal the political implications of stories that surround early modern material culture. The *Sant Crist de Lepant* became a symbol for his multiplied shadows (García Lorca 2001: 54–55) that have to be addressed themselves. If historians take the narratives surrounding this artefact simply for granted, our responses will always tell the same stories of masked faces (García Lorca 1998: 128). Material microhistories of particular objects associated with the battle, however, decentre the prevalent narratives of the victory as much as they reveal the shockingly unquestioned continuity of material references that shaped history:

The Lepanto crucifix of Barcelona, for example, coined the iconography of illustrations in fascist publications as much as the iconography of amulets sold in the cathedral still today.

In 2011, Ai Weiwei painted a Coca Cola logo on the surface of a two-thousand year old Chinese vase from the period of the Han Dynasty (fig. 11, *Sotheby's* 2014). Widely seen as the destruction of ancient heritage, the performance problematises the relationship between craft and mass consumption as much as it created an emotional response to the material layers of history. In fact, the very act of painting also illustrated the caricaturing violence and imperial implications of the production of narratives about history by the usage of materials from the past. Historians may take this piece of art/history as a starting point to reconsider the performative aspects of past materials and the production of history. Instead of simply referring to the *Sant Crist de Lepant* in order to state that Lepanto was a Christian victory, it is time to examine how people throughout history experienced the past in relation to its material heritage. For this purpose, it is necessary to experiment with new narrative forms that present the past and its material culture(s) (Bernbeck 2010; 2015). This approach helps to historicise an historian's as well as an archaeologist's perspective on objects, too. Why is this crucifix praised so much by devout Christians throughout the centuries? It is praised as it is thought to exemplify God's action in the "heroic deeds" (Solà i Moreta 1950: 19) of Don John of Austria and his soldiers. Exactly these "heroic deeds", however, are nothing more and nothing less than the killing of thousands of people in the name of God. It is the precarious status of life that has to be problematised in such narratives about history (Butler 2006). Such power relations, both enacted and concealed in the object-centred act of the production of history, are the reasons why we have to reconsider the ability of objects to shape history.



**Fig. 11:** Ai Weiwei, *Coca Cola Vase* (2011), 30 x 30 x 27 cm. © Sotheby's, <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/lot.56.html/2014/contemporary-art-evening-auction-114024>, 17 October 2014/ 20 July 2017.

The only efficient way to do so is to "mak(e) things public" (González-Ruibal 2007: 203; González-Ruibal 2016): The stories surrounding this object deserve visibility in public space. It is worthy and necessary to think about possibilities to inform believers and visitors to the Cathedral in Barcelona as well as Notre Dame de la victoire de Lépante (St Raphaël, France), which holds a copy of the Lepanto crucifix (fig. 12). Information should be provided on how *Sant Crist de Lepant* was used by various protagonists throughout history – by clerics, fascists, and local patriots – in order to claim the legitimacy of power by talking about an allegedly "Christian Europe". In that

sense, a material microhistory of how objects shape(d) history may help to name those responsible for ideological misinterpretations of history and their severe, bloody consequences. As the veracity of the narrative of a “Christian victory” was staged by the usage of objects, the display of the *Sant Crist de Lepant* should also be related to the commemoration of the people killed throughout the battle, both of Christian and Muslim faith. It is time to address the material presence of the *Sant Crist de Lepant* and its impact on the production of history in different terms, most suitably in those that Walter Benjamin used to describe Paul Klee’s *Angelus Novus* (fig. 13):

“A Klee painting named ‘Angelus Novus’ shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. The storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress” (Benjamin 2015: Theses on the Philosophy of History, IX).

The eyes and mouth of the *Sant Crist de Lepant* are still closed, yet he is similarly facing the catastrophes of the past, with arms widely spread, whilst his back is turned to the future. It is upon us to open our eyes to the “pile of debris” that accumulated whilst the crucifix staged past futures throughout history (Benjamin 2015: Theses on the Philosophy of History, IX; Koselleck 1979).



**Fig. 12:** (left) A copy of the Barcelona crucifix on display in Notre Dame de la victoire de Lépante, St Raphaël, France. © Beraudo 2017, <http://www.saintraphael-catho.com/2011/bilan-du-1er-colloque-de-saint-raphael-et-de-la-fete-de-saint-raphael/>, 19 July 2017. **Fig. 13:** (right) Paul Klee, *Angelus Novus* (1921), The Israel Museum, Jerusalem. © wikimedia commons, [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Klee,\\_paul,\\_angelus\\_novus,\\_1920.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Klee,_paul,_angelus_novus,_1920.jpg), 19 July 2017.

### Acknowledgements

Claudia Ulbrich was the first who made me aware of Lepanto amulets sold in Barcelona. As this was only one of countless invaluable comments regarding Lepanto during the last years, my special thanks go to her. Also Reinhard Bernbeck deserves special thanks for thought-provoking and truly interdisciplinary conversations and for his encouragement to write a contribution to the *Forum Kritische Archäologie*. The journal’s peer reviewers provided me with important comments, and Susan Pollock kindly improved the editing of the manuscript. Beatriz Marín-Aguilera not only made me aware of the references to Lepanto in Francoist schoolbooks, but also was the best person to talk to when I felt the wish to discuss general observations and interdisciplinary details of this article. I first presented some of the theoretical ideas regarding a material microhistory during the roundtable discussion *What is Microhistory Now?* at the *Cambridge Festival of Ideas*, St John’s College, in October 2016. My warm thanks also to Alejandra Galmés for her support in dealing with Catalan image rights.

## Bibliography

- ACB, Arxiu de la Catedral, Barcelona.
- AGS, Archivo General de Simancas.
- AHCB, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona.
- AL, Arcadian Library, London.
- ASFi, Archivio di Stato di Firenze.
- ASGe, Archivio di Stato di Genova.
- AST, Archivio di Stato di Torino.
- ASV, Archivio di Stato di Venezia.
- BAV, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- BC, Biblioteca de Catalunya, Barcelona.
- BMB, Biblioteca de Montserrat, Barcelona.
- BVR, Biblioteca Vallicelliana, Rome.
- HHStA, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Vienna.
- ÖNB, Österreichische Nationalbibliothek, Vienna.
- RAH, Real Academia de la Historia, Madrid.
- UB, CRAI, Universidad de Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva.
- ABC Sevilla* (9 October 1971).
- Álvarez Pérez, Antonio. 1962. *Enciclopèdia. Tercer grado*. Valladolid: Miñón.
- Andermann, Ulrich. 2000. Geschichtsdeutung und Prophetie: Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. In Bodo Guthmüller and Wilhelm Kühlmann, eds.: *Europa und die Türken in der Renaissance*, pp. 29–54. Tübingen: Niemeyer.
- Anguela i Dotres, Antoni. 1993. Lepant, batalla de. In Jesús Mestre i Campi, ed.: *Diccionari d'Història de Catalunya*, p. 606. Barcelona: Edicions .
- Anonym (“Gonlor”). 2010. Acto de regreso del “Santo Cristo de Lepanto” en la Catedral de Barcelona (1939). *Fotos y vídeos de la guerra civil española*. <http://rayosycentellas.net/guerracivil/?p=231>, 7 March 2010/ 30 September 2014.
- Anonym. 1571a. *COPIA D’VNA LETTERA DELLA SIGNORIA DI VENEZIA*. s.l. AL, Turcica VI.94./15853.
- Anonym. 1571b. *RELACION VERdadera dela victoria que Dios nuestro Señor ha sido seruido dar a la armada de la sancta liga contra la del Turco comun enemigo dela christiandad ala boca de Lepa[n]to a siete de Octubre. Año .M. D. LXXI*. Barcelona. UB, CRAI, B-59/3/42-1.
- Appadurai, Arjun, ed. 2010 [1986]. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aronna, Michael. 2009. The Mapping of Empire: Evolving Notions of Christendom and Europe in the Poetry of Fernando de Herrera Commemorating the Battle of Lepanto. In Andrew Davison and Himadeep Muppidi,

- eds.: *Europe and its Boundaries: Words and Worlds, Within and Beyond*, pp. 145–170. Lanham: Lexington Books.
- Benedetti, Mario. 2009 [1984]. *Geografías*. Madrid: Alfaguara.
- Benedetti, Rocco. 1571. *SERENISSIMO IOANNI AVSTRIACO, Inuictissimo foederis Christianorum Imperatori. PSALMVS (...)*. Venice. AGS, Estado, Venecia e Islas Jónicas, leg. 1501, doc. 211.
- Benjamin, Walter. 2015. *Illuminations*. With an Introduction by Hannah Arendt. London: The Bodley Head .
- Benzoni, Gino, ed. 1974. *Il Mediterraneo nella seconda metà dell '500 alla luce di Lepanto*. Florence: Olschki.
- Beraudo, Marie-Josèphe. 2017. Bilan du 1<sup>er</sup> Colloque de Saint-Raphaël et de la fête de Saint-Raphaël, *Paroisses Catholiques à Saint-Raphaël: Diocèse de Fréjus-Toulon*, <http://www.saintraphael-catho.com/2011/bilan-du-1er-colloque-de-saint-raphael-et-de-la-fete-de-saint-raphael/>, 19 July 2017.
- Bernbeck, Reinhard. 2010. “La Jalousie” und Archäologie: Plädoyer für subjektloses Erzählen. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 51: 64–86.
- Bernbeck, Reinhard. 2015. From Imaginations of a Peopled Past to Recognition of Past People. In Ruth M. Van Dyke and Reinhard Bernbeck, eds.: *Subjects and Narratives in Archaeology*, pp. 257–276. Boulder: University Press of Colorado.
- Bernbeck, Reinhard. 2017. *Materielle Spuren des nationalsozialistischen Terrors: Zu einer Archäologie der Zeitgeschichte*. Bielefeld: transcript.
- Betz, Hans-Georg and Susi Meret. 2009. Revisiting Lepanto: The Political Mobilization against Islam in Contemporary Western Europe. *Patterns of Prejudice* 43: 313–334.
- Bicheno, Hugh. 2003. *Crescent and Cross: The Battle of Lepanto 1571*. London: Cassell.
- Blanco Hernando, Quiliano. 1963. *Enciclopedia escolar: Faro. Período de perfeccionamento*. Plasencia: Sánchez Rodrigo.
- Borofsky, Robert. 1987. *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyd, Carolyn P. 1997. *Historia Patria: Politics, History, and National Identity in Spain, 1875–1975*. Princeton: Princeton University Press.
- Brabo, Cristobal. 1572. *La gloria y honra de nuestro saluador Jesu Christo, y de su sanctissima madre, la virgen sancta Maria. Aqui se co[n]tiene vna obra muy vtil y prouechosa, sobre la sancta hystoria de los quatro Coronados de Roma, co[n] vnos versos alcabo, sobre vna letra q[ue] dize. Salud al alma q[ue] su Dios le embia. Co[m]puesto por Christoual Brabo, priuado dela vista corporal, natural d' Cordoua: y co[n] lice[n]cia impresso*. s.l. UB, CRAI, B-59/3/42-5.
- Braudel, Fernand. 2001 [1949]. *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Bynum, Caroline W. 2011. *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Caminete, Francisco. s.a. *Coplas y relacion verdadera dela victoria que Dios nuestro señor ha sido seruido dar ala armada dela sancta liga, con la presa del estandarte con vn romance ala fin ala boca de Lepanto a siete de octubre. Año .M. D. LXXI. Compuestas por Francisco caminete estudiante*. s.l. UB, CRAI, B-59/3/42-3.
- Carignano, Scipione. s.a. *LA FELICE VITTORIA DE LA SANTA LEGA FATTA PER L'ALTEZZA DI DON GIOVANNI D'AVSTRIA (...)*. Naples. AL, Turcica V.86/15845).

- Carrero Blanco, Luis. 1948. *La victoria del Cristo de Lepanto*. Madrid: Ed. nacional.
- Carrero Blanco, Luis. 1971. *Lepanto (1571–1971)*. Madrid: Alianza.
- Cazorla Sánchez, Antonio. 2015. *Franco: biografía del mito*. Madrid: Salvat, Alianza .
- Christian, William A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Christian, William A. 1992. *Moving Crucifixes in Modern Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- Conforti, Luigi. 1886. *I napoletani a Lepanto: ricerche storiche*. Naples: Casa Editrice Artistico-Letteraria.
- Corry, Maya, Deborah Howard and Mary Laven, eds. 2017. *Madonnas & Miracles: The Holy Home in Renaissance Italy*. London: Philip Wilson Publishers.
- Davis, Natalie Z. 2011. Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World. *History and Theory* 50:188–202.
- De la Fay, Antonio. 1623. *TRES FAMOSISSIMOS ROMANCES. El primero, de la memorable y triunfante victoria que tuuo el señor Don Iuan de Austria contra la armada Turquesca, en el Golfo de Lepanto a siete de Octubre, Año 1571. El segundo, el presente que embió el gran Turco al señor Don Iuan. Y el tercero, otro presente que hizo el señor Don Iuan al Turco, con muy sabias respuestas. Compuestos por Antonio de la Fay, &c.* Barcelona. UB, CRAI, B-59/3/42-4.
- De Ribadeneira, Pedro. 1688. *FLOS SANCTORVM, Ó LIBRO DE LAS VIDAS DE LOS SANTOS (...)*. Barcelona. BMB, CXLIIIB 4º 12.
- De Rosers, Miguel. 1589. *COPLAS EN LOOR DE LA SACROSANCTA CRVZ DE CHRISTO REDEMPTOR NVESTRO, ESCRIVE MIGVEL DE ROSERS VEZINO DE BARCELONA*. Barcelona. UB, CRAI, B-59/3/42-20.
- Di Febo, Giuliana. 2002. *Ritos de guerra y victoria en la España franquista*. Bilbao: Universitat de València.
- Dietz, Bernhard. 2012. *Neo-Tories. Britische Konservative im Ausland gegen Demokratie und politische Moderne (1929–1939)*. Munich: Verlag.
- Dragonetti de Torres, A. 1931. *La Lega di Lepanto nel carteggio diplomatico inedito di Don Luys de Torres, nunzio straordinario di S. Pio V a Filippo II*. Turin: Bocca .
- Fedele, Pietro. 1903. *Lo stendardo di Marco Antonio Colonna a Lepanto*. Perugia: Unione Tipografica Cooperativa.
- Fenlon, Iain. 2007. *The Ceremonial City: History, Memory and Myth in Renaissance Venice*. New Haven: Yale University Press.
- Figuerola, Lope de. 1571a. *RELACION DELA IORNADA SVCCEDIDA ALOS Siete del mes de Octubre mil Quinientos setanta y vno*. Rome. BVR, S. Borr. Q. I. 301(9).
- Figuerola, Lope de. 1571b. *RELATIONE FATTA IN ROMA A SUA SANTITA Dal S. Maestro di Campo del Terzo di Granata DON LOPES DI FIGHEROA Imbasciatore del Signor Don Giouanni d’Austria. MANDATO ALLA CATOLICA MAESTA Del Re Filippo*. Florence. BAV, R.G.Miscell.III.806(int.5).
- Findlen, Paula. 2016. Afterword: How (Early Modern) Things Travel. In Anne Gerritsen and Giorgio Riello, eds.: *The Global Lives of Things: The Material Culture of Connections in the Early Modern World*, pp. 241–246. London: Routledge.
- García Bernal, José J. 2007. Velas y estandartes: imágenes festivas de la Batalla de Lepanto. *Revista científica de información y comunicación* 99: 178–217.
- García Lorca, Federico. 1998. *Antología comentada (Poesía, teatro y prosa)*. Eutimio Martín, ed. Madrid: Ediciones de la Torre.
- García Lorca, Federico. 2001. *Selected Poems*. Christopher Maurer., ed. London: Penguin.

- Gatalani, Luigi. 1845. *Le chiese di Napoli*. Vol. 1. Naples: stamperia del genio tipografico.
- Gobierno de España, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. 2017. *Premio Nacional de Literatura “José Antonio Primo de Rivera” (1940–1975)*, [http://www.mecd.gob.es/premiado/busquedaPremioParticularAction.do?cache=init&layout=premioNacLiteraturaJoseAntonioPrimoRiveraLibro&params.id\\_tipo\\_premio=7048&language=es&TOTAL=35&POS=30&MAX=15&action=goToPage&PAGE=1](http://www.mecd.gob.es/premiado/busquedaPremioParticularAction.do?cache=init&layout=premioNacLiteraturaJoseAntonioPrimoRiveraLibro&params.id_tipo_premio=7048&language=es&TOTAL=35&POS=30&MAX=15&action=goToPage&PAGE=1), 19 July 2017.
- González, Christian. 2014. *La Barcelona más oscura: los años de posguerra*. *Público.es*. <http://blogs.publico.es/fuera-de-foco/2013/04/19/la-barcelona-mas-oscura-los-anos-de-posguerra/>, 30. September 2014.
- González-Ruibal, Alfredo. 2007. Making Things Public: Archaeologies of the Spanish Civil War. *Public Archaeology* 6: 203–226.
- González-Ruibal, Alfredo. 2012. Against Post-Politics: A Critical Archaeology for the 21<sup>st</sup> Century. *Forum Kritische Archäologie* 1: 157–166.
- González-Ruibal, Alfredo. 2016. *Volver a las trincheras: una arqueología de la Guerra Civil Española*. Madrid: Alianza .
- Granado, Juan. 1571. *COPLAS Y VERA RELACION NVEVAMENTE COMPVESTAS Por Ioan Granado Elandaluz, autor de Comedias y natural de Baeça, SOBRE LA FAMOSISSIMA VITORIA QVE Elarmada de la Santa liga a tenido, vistas y examinadas por los Señores Inquisidores, y con priuilegio de Su Excelencia por dos Meses. Son las mas copiosas y largas de qua[n]tas an salido hasta aqui*. Barcelona. UB, CRAI, B-59/3/42-2.
- Grimaldi, Francesco C. 1857. *Della città di Napoli al tempo della sua fondazione sino al presente*. Naples: Stamperia e Calcografia Vico Freddo Pignasecca.
- Hankins, James. 1995. Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II. *Dumbarton Oaks Papers* 49: 111–207.
- Hanß, Stefan. 2011. “Per la felice vittoria”: Venezianische Reaktionen auf die Seeschlacht von Lepanto (1571). *Frühneuzeit-Info* 22: 98–111.
- Hanß, Stefan. 2017a. *Die materielle Kultur der Seeschlacht von Lepanto (1571): Materialität, Medialität und die historische Produktion eines Ereignisses [The Material Culture of the Battle of Lepanto (1571): An Event’s Materiality, Mediality and its Historical Production]*. 2 vols. Würzburg: Ergon.
- Hanß, Stefan. 2017b. *Lepanto als Ereignis: Dezentrierende Geschichte(n) der Seeschlacht von Lepanto (1571) [Lepanto, the Event: Decentering the History of the Battle of Lepanto (1571)]*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht unipress.
- Hanß, Stefan. In press. “The Catholic Ambassador will Sing the Mass”: Ambassadorial Service and Venetian Festivities after the Battle of Lepanto (1571). In Michael Hüttler and Hans E. Weidinger, eds.: *Culture of Politics or Cultural Politics: Ambassadors as Cultural Actors in the Ottoman-European Relations*. Vienna: Hollitzer Wissenschaftsverlag.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad and Sari Wastell, eds. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge .
- Hobsbawm, Eric J. and Terrence O. Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Höfert, Almut. 2003. *Den Feind beschreiben: “Türkengefahr” und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450–1600*. Frankfurt am Main: Verlag.
- Huntington, Samuel P. 1997. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Verlag.
- Imber, Colin. 1996. The Reconstruction of the Ottoman Fleet after the Battle of Lepanto. In Colin Imber, ed.: *Stu-*

- dies in Ottoman History and Law*, pp. 85–102. Istanbul: Isis Press.
- Ivanic, Suzanna. 2016. Early Modern Religious Objects and Materialities of Belief. In Catherine Richardson, Tara Hamling and David Gaimster, eds.: *The Routledge Handbook of Material Culture in Early Modern Europe*, pp. 322–337. London: Routledge.
- Kopytoff, Igor. 2010 [1986]. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In Arjun Appadurai, ed.: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 64–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koselleck, Reinhart. 1979. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- La Vanguardia* 55 (12 March 1939).
- La Vanguardia* 56 (31 March 1940).
- La Vanguardia* 57 (25 March 1941).
- La Vanguardia* 60 (8 April 1944).
- La Vanguardia* 87 (10 October 1971).
- La Vanguardia* 87 (7 October 1971).
- La Vanguardia* 87 (8 October 1971).
- Lannon, Frances. 2002. *The Spanish Civil War: 1936–1939*. Oxford: Osprey .
- Leopoldo Eijo y Garay 2017: ‘Leopoldo Eijo y Garay’, *Wikipedia: la enciclopedia libre*, [https://es.wikipedia.org/wiki/Leopoldo\\_Eijo\\_y\\_Garay](https://es.wikipedia.org/wiki/Leopoldo_Eijo_y_Garay), 4 July 2017.
- Lepant, batalla de. 1987 [first edition I 1974]. *Gran Enciclopèdia Catalana*. Vol. 13, 2<sup>nd</sup> ed. (11<sup>th</sup> reprint), pp. 435–436. Barcelona: Enciclopèdia Catalana .
- Lepant, Sant Crist de. 1987 [1974]. *Gran Enciclopèdia Catalana*. Vol. 13, 2<sup>nd</sup> ed. (11<sup>th</sup> reprint), p. 436. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Lepanto ó Naupaktos. 1967. *Enciclopedia vniversal ilvstrada Evropeo-Americana*. Vol. 30, pp. 58–61. Madrid: Espasa-Calpe.
- Magazin Estafeta literaria: revista quincenal de libros, artes y espectáculos* 477 (1971).
- María de Solá, Víctor. 1947. *Lepanto y Don Juan de Austria*. Madrid: Escelicer.
- Mas, Josep. 1906. *Notes històriques del Bisbat de Barcelona*. Vol. 1. Barcelona: J. Vives.
- Mauelshagen, Franz. 2000. Verbreitung von Wundernachrichten als christliche Pflicht: Das Weltbild legitimiert das Medium. In Franz Mauelshagen and Benedikt Mauer, eds.: *Medien und Weltbilder im Wandel der Frühen Neuzeit*, pp. 133–154. Augsburg: Wißner .
- Medick, Hans. 1997. *Weben und Überleben in Laichingen, 1650–1900: Lokalgeschichte als Allgemeine Geschichte*. 2<sup>nd</sup> ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Metropolitan Cathedral Basilica of Barcelona. 2017. Holy Christ of Lepanto. *Catedral de Barcelona*, [http://www.catedralbcn.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=32&Itemid=85&lang=en](http://www.catedralbcn.org/index.php?option=com_content&view=article&id=32&Itemid=85&lang=en), 2 July 2017.
- Nueva enciclopedia escolar. Grado segundo*. 1975. Burgos: Hijos de Santiago Rodríguez.
- O’Malley, Michelle and Evelyn Welch, eds. 2007. *The Material Renaissance*. Manchester: Manchester University Press.

- Olivari, Michele. 2012. Los discursos festivos en Barcelona tras la batalla de Lepanto: alcance e implicaciones de un gran acontecimiento sentimental. *Historia Social* 74: 145–166.
- Orwell, George. 2000 [1938]. *Homage to Catalonia*. London: Penguin.
- Parker, Geoffrey and I. A. A. Thompson. 1992. The Battle of Lepanto, 1571: The Costs of Victory. In I. A. A. Thompson, ed.: *War and Society in Habsburg Spain: Selected Essays I*, pp. 13–21. Aldershot: Variorum.
- Payne, Stanley G. 1987. *Fascism in Spain, 1923–1977*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Payne, Stanley G. 2004. *The Spanish Civil War, the Soviet Union, and Communism*. New Haven: Yale University Press.
- Payne, Stanley G. 2006. *The Collapse of the Spanish Republic, 1933–1936: Origins of the Civil War*. New Haven: Yale University Press.
- Payne, Stanley G. 2012. *The Spanish Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pierson, Peter. 1999. Lepanto, Battle of. In Paul F. Grendler, ed.: *Encyclopedia of the Renaissance*. Vol. 3, p. 413. New York: Scribner.
- Ribas, Francisco. 1571. *SVMA DE DOS SERMONES HECHOS POR EL MVY REdo PADRE FRAY FRANCISCO RIBAS, De la Horden de los minimos de S. Franco. de Paula, El vno en la diputacio[n] de Barcelona, bispera de todos Santos, deste año de 1571. Da[n]do gracias a Dios, por la vitoria q[ue] nuestro Señor dio al Inuitissimo Señor Don IOAN Daustria, Contra el gran Turco. Y el otro hecho enel Asseu, dela dicha Ciudad, En las honras que los Señores Consejeros hizieron, por los Caualleros, hidalgos, y Soldados, que en la dicha jornada, murieron*. Barcelona. BC, F.Bon. 2375.
- Riello, Giorgio. 2009. Things that Shape History. Material Culture and Historical Narratives. In Karen Harvey, ed.: *History and Material Culture. A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*, pp. 24–46. London: Routledge.
- Robisheaux, Thomas et al. 2017. Microhistory Today: A Roundtable Discussion. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 47: 7–52.
- Rublack, Ulinka. 2013. Matter in the Material Renaissance. *Past and Present* 219: 41–85.
- Sánchez-Marcos, Fernando. 2012. Don Juan de Austria in European Historical Culture. The Twentieth-Century Metamorphosis of a Popular Hero. In Barbara Korte and Sylvia Paletschek (eds.), *Popular History Now and Then: International Perspectives*, pp. 203–230. Bielefeld: transcript.
- Saramago, José. 1991. *O evangelho segundo Jesus Cristo: romance*. Lisbon: Ed. Caminho.
- Schwartz y Luna, Frederich and Francesch Carreras y Candi, eds. 1896. *Manual de Novells Ardits volgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*. Vol. 5. Barcelona: Imprempta de'n Henrich y Companyia.
- Seiano, Publico P. 1572. *ODE AD BEATISS. PIVM QVINTVM PONTIFICEM MAXIMVM, (...)*. Cremona. AL, Turcica XII.186/15977.
- Solà i Moreta, Fortià. 1950. *El Sant Crist de Lepanto: Prodigiosa imatge venerade a la Catedral de Barcelona (monografia històrica)*. Barcelona: M<sup>a</sup> Montserrat Borrat.
- Sotheby's. 2014. Ai Weiwei, Coca Cola Vase. <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/lot.56.html/2014/contemporary-art-evening-auction-114024>, 17 October 2014/ 20 July 2017.
- Subrahmanyam, Sanjay. 1997. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies* 31: 735–762.
- Trivellato, Francesca. 2011. Is There a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? *California Italian Studies* 2.

- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Mass: Beacon Press .
- Tusell, Javier. 1993. *Carrero. La eminencia gris del regimen de Franco*. Madrid: Verlag.
- Ulbrich, Claudia. 2005. *Shulamit and Margarete: Power, Gender, and Religion in a Rural Society in Eighteenth-Century Europe*. Leiden: Ed. Temas de Hoy.
- Van Dyke, Ruth M. 2015. *Practicing Materiality*. Tucson: University of Arizona Press.
- What is Truth. 2010. The Chapel and Crucifix of Christ of Lepanto, 19 April 2010, <http://jn1838.blogspot.co.uk/2010/04/crucifix-of-lepanto.html>, 2 July 2017.
- Wolter, Michael. 1992. Der Gegner als endzeitlicher Widersacher: Die Darstellung des Feindes in der jüdischen und christlichen Apokalyptik. Franz Bosbach (ed.), *Feindbilder: Die Darstellung des Gegners in der politischen Publizistik des Mittelalters und der Neuzeit*. Köln: Böhlau, 23–40.

Archaeology of the Contemporary Past:  
An Interview with Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting and Laurent Olivier

**Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier and the Editorial Collective of *Forum Kritische Archäologie***

Zitiervorschlag

Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier and the Editorial Collective of Forum Kritische Archäologie. 2018. Archaeology of the Contemporary Past: An Interview with Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting and Laurent Olivier. Forum Kritische Archäologie 7: 47–66

URI [http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018\\_7\\_3\\_Gonzalez-Ruibal\\_et\\_al.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018_7_3_Gonzalez-Ruibal_et_al.pdf)

DOI <https://doi.org/10.6105/journal.fka.2018.7.3>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

## Archaeology of the Contemporary Past: An Interview with Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting and Laurent Olivier

### Prologue

Some time ago, Laurent Olivier sent a request to *Forum Kritische Archäologie*, asking if we would be willing to review a book he and his colleagues had edited. *Clashes of Time* (2017) is a collection on the theme of archaeology of modern times. Since we do not publish book reviews, we came up with the idea of interviewing him and the editors of two other books on similar topics: Thomas Kersting from the Brandenburg State Heritage Office who co-edited the book *Archäologie und Gedächtnis. NS Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* (2016) and Alfredo González-Ruibal from the Spanish National Research Council (CSIC), the editor of *Rethinking Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity* (2013). This approach seemed attractive to us because the three interviewees work in different intellectual and disciplinary cultures. Thankfully, all three agreed to respond to a series of seven identical interview questions that we posed to them in writing. Following their answers, we have added a short commentary by the FKA editorial collective.

### Reference volumes

Blaising, Jean-Marie, Jan Driessen, Jean-Pierre Legendre, and Laurent Olivier (eds.). 2017. *Clashes of Time: The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.

González-Ruibal, Alfredo (ed.). 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. London, New York: Routledge.

Kersting, Thomas, Claudia Theune, Axel Drieschner, Astrid Ley and Thomas Lutz (eds.). 2016. *Archäologie und Gedächtnis. NS-Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* (Denkmalpflege in Berlin und Brandenburg, Arbeitsheft 4/2016). Petersberg: Imhof Verlag.

**We ask you to briefly introduce your book. What were the reasons for soliciting these contributions? Which are the guiding ideas in the collected papers?**

#### *Laurent Olivier:*

As shown in our last book, *Clashes of Time. The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*, the archaeology of contemporary times is an expanding field of research throughout the western world. For the last ten to fifteen years, a large number of books and papers have been published, mainly in the English-speaking countries and above all in the U.S. This growing production is dominated by speculative approaches, which are focused on more philosophical issues than archaeological ones, such as those addressing the so-called “ontological” nature of contemporary archaeological remains. But if one looks at the events that have dramatically changed the course of human history during the last century, continental Europe is certainly one of the very best spots to excavate. The last World Wars took place primarily there and have left – especially in France and Germany – extensive remains that are now excavated by archaeologists in the frame of rescue operations (Schnitzler and Landolt 2013; Bernbeck 2017). This is not the case elsewhere, even in Britain for instance. What kind of archaeological knowledge does such research bring concerning historical facts that seem to be well enough known through a variety of archives and stories? Does it bring any? These are the first legitimate questions to address.

Then, you have in Europe, and especially in France and Germany, people who have been thinking about the deep changes that have transformed – and are still altering – the relationship of the present with the past: Reinhard Koselleck, François Hartog (2003), Hans Ulrich Gumbrecht (2013), and many others, including Ulrich Beck (1992)

and Bruno Latour (2015). People are still arguing when this “new regime of historicity” began – after 1945 or much earlier? – and how to call it – presentism? Anthropocene? – but, for sure, the conventional boundaries between the various fields of historical enquiry are cracking. The rise of contemporary archaeology is a symptom of these “tectonic” movements, which are bringing in the present as the ground for any approach to the past – as the Italian historian Benedetto Croce wrote, “all history is contemporary history” (Croce 1949: 110). So we may say in the same way that any archaeology is an archaeology of the contemporary.

So, to answer to the question posed, we editors wanted to bring all of this together, in order to show to the Anglophone audience that research carried out in continental Europe bears both a great deal of potential and diversity, no matter what the ancient field boundaries were, as long as people are looking at their subject from the perspective offered by the present: archaeology of WW I and WW II, archaeology of the most recent past, archaeology of the landscape – what the French school calls “archéogéographie” (Chouquer 2008) – ethno-archaeology, study of presentism, etc.

### **Alfredo González-Ruibal:**

*Reclaiming Archaeology* intends to do exactly that: to reclaim the intellectual relevance of archaeology on an equal footing with other social sciences. Since the nineteenth century, the discipline has basically foraged ideas in other fields and has been slow at developing its own theories, that is, theories that are strictly archaeological and not derived from anthropology, philosophy or the natural sciences. This explains why archaeologists have had, until very recently, very little influence in other disciplines. And ours is still a marginal field in the humanities and social sciences. At the same time, archaeology has fascinated philosophers, artists and writers, who at times have been able to do more interesting stuff with our materials than we have ourselves (like Freud or Benjamin). Yet the archaeological tropes that other practitioners use tend to be very narrow and revolve around a few ideas which are often very modernist.

Thus, the contributors to the volume were asked to do two things: first, to criticize the prevalent tropes that shape the image of the archaeological, outside and inside the discipline, and second, to show how archaeology can be reshaped and pushed forward using its own intellectual resources – although always in dialogue with other fields of knowledge. Some authors focused more on the productive side (Olivier, Witmore, Olsen, Shanks and Svabo), others on the critical (Gnecco, Haber, Hernando), but I think they complement each other nicely. A third group of contributors were people from outside the discipline (an artist, an anthropologist, a documentary photographer), whose work evinces a strong archaeological sensibility, some consciously (Fluxá), others less so (Gordillo, Vergara). They are proof that archaeology can give and not just take.

It is important to bear in mind that this is not a volume about the archaeology of the contemporary past, but the subfield figures very prominently in it. It is difficult to reclaim archaeology if archaeology keeps detaching the past from the present and producing historicist narratives about the more or less remote past. The contemporary plays a crucial role in *Reclaiming Archaeology*, because it expands the field to encompass the present, because it dissolves the past/present divide, and because it asks the past questions that are relevant to the present.

### **Thomas Kersting:**

Among the editors of the book *Archäologie und Gedächtnis. NS Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln (Archaeology and Memory. Nazi Camps – Research – Preservation – Presentation)*, I am the person who represents the archaeological heritage preservation sector. My co-editors from the fields of university research and teaching, from the staff of memorial sites, and from specialist firms working in historic preservation would certainly offer quite different responses. My approach to the topic you ask about is decidedly the highly pragmatic and rather “theory-distant” one of archaeological heritage preservation.

Our volume is the result of a conference with the same name held in September 2015. The research field often referred to in practice as the “archaeology of camps” represents the interface between archaeology, historic preservation, and memorial sites, with their respective perspectives and approaches. This was also reflected in the conference, which brought together speakers from those three sectors of heritage. A conference on this uncomfortable

topic would have been unthinkable ten or fifteen years ago, but the response from the more than 120 guests from seven nations demonstrated that the time was ripe.

After almost 20 years of excavations of sites from the Nazi years, it was time to try to draw results together. We asked for problem-oriented, synthetic contributions that would reflect the current state of research and treatment of original, architectural monuments and their presentation to the public. The conference targeted colleagues working at the interfaces of archaeology, architectural research, history, and commemoration. In view of the enormous increase in the number of archaeological projects and the advances in knowledge in recent years, we wished to highlight the impact on the handling of monuments and further effects of this growth in the public sphere. The focus was on the remnants of the Nazi camp system, and especially on forced labor performed by concentration camp inmates, foreign civilians, and prisoners of war, which are omnipresent evidence of Nazi tyranny, not only in the German state of Brandenburg. Brandenburg<sup>1</sup> was not the center of attention at the conference; the emphasis went well beyond, with contributions from Thuringia, Saxony, Lower Saxony, Bavaria, Austria, and Poland.

From the beginning it was planned to publish the conference proceedings in a publication of the Brandenburg State Office for Preservation of Archaeological Heritage and the State Archaeological Museum (*Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege und Archäologisches Landesmuseum*). We thank the EVZ Foundation, the foundations of Brandenburg Memorials and of the Topography of Terror, the University of Vienna and the Archaeological Society in Berlin and Brandenburg e.V. for their generous support.

**An archaeology of the contemporary past in the hands of its various practitioners emphasizes, albeit in different ways, issues of memory, present-past relations, and multi-temporalities. What are the implications of these topics for archaeologists' understandings of the relationship between past and present? Is it enough to say that material remains incorporate the traces of memories that are constantly reworked in the (changing) present? Or is there still a place for investigating the lives of people in the past, however recent that past is?**

*Thomas Kersting:*

The theme of memory is reflected in our conference proceedings. We purposely used the ambivalent word *Gedächtnis* in the title in order to draw attention to its broad semantic field, which includes both (collective or individual) memory and remembrance.

In the archaeological heritage protection sector, the decisive factor in order for material remains to be considered heritage is that they tell us something about the “history of humanity”, as it is usually formulated in historic preservation laws. Among historic monuments are the so-called authentic places of the Nazi dictatorship, which are bestowed with a high status in historical presentations and in the culture of remembrance. In addition to eyewitnesses – and in the future as substitutes for them, as only a few are still alive – these places authenticate and illustrate historical events based on their materiality. In order, however, to access the meaningfulness of things that do not by themselves speak to us, we need further evaluation of such sources. Likewise, it is necessary to speculate on the various possible meanings inscribed in material things and to interpret them. Sources must always be critically questioned, and this process of critical reflection must also be laid open to visitors to memorial sites and to the recipients of our research. With respect to the questions, “what do we preserve? what do we convey? what do the material remains tell us?” and thus also indirectly the question “what is at the core of our research?”, the aspect of a narrative should be foregrounded. One cannot leave visitors alone with the task of making sense of and interpreting what they see. Reconstructed elements are often found next to (or on top of) original architectural remains, leading to a patchwork of temporal windows and traces. When it comes to conservation and presentation, all temporal layers of a place must be shown. An open-ended interpretation is indispensable from the perspective of heritage preservation: the current interpretations – themselves temporally bound – must always be characterized as the result of unfinished process. In this sense, archaeology can definitely approach the task of tracing lives and fates.

<sup>1</sup> Since 1990 the so-called capital region around Berlin is in the middle of the „new federal states“ as well as the core of the old political structure of Prussia.

**Laurent Olivier:**

This is indeed a key issue. What is being asked about is the archaeological knowledge that can be extracted from the archaeological evidence – a knowledge that would not be shared by other disciplines, such as history or sociology, but would come entirely out of the field as such. I would say that what such an archaeology brings to light is the “real stuff”; I mean the materiality of historical contexts that do not exist anymore around us: when you dig WW I trenches, for instance, what you find is what the soldiers – whether German, French, British, Canadian, etc. – used, wore, made, transformed, and finally lost or threw away. And this is not what is directly described by the military sources or people’s memory. That is something peculiar, something that documents daily life. Their waste, for instance, is amazing: what you find tells you about the beginnings of industrial mass consumption, providing you with archaeological contexts of that time that you would not find elsewhere.

**Alfredo González-Ruibal:**

That the present incorporates traces of the past continuously reworked in the present was first proposed by post-processual archaeologists in the 1980s. This realization led to the development of the very productive field of the sociopolitics of the discipline, which was crucial to do a more self-reflective and critical archaeology, as it made clear that we could no longer hold to the idea that our research as archaeologists in the present working with remains in the past had no consequence whatsoever in the present. After three and a half decades of sociopolitical critique, however, I have the impression that there are not many new ideas coming up from that direction. Now under the banner of heritage studies, people keep repeating the mantra that such or such monument or ruin or archaeological site is manipulated by nationalism, the State, neocolonialism, elites, interest groups, etc. One can write the conclusions of these papers after only reading the title. I do not mean that disciplinary critique is no longer needed. It is, but we need more imagination, more political radicalism, and new ideas. These are coming mostly from the South, as proven by some of the contributors to *Reclaiming Archaeology* (Haber, Gnecco).

It is also worrying that heritage studies and sociopolitical critique have occupied a large part of the space of archaeology. It is the triumph of metadiscourse: there is a proliferation of discourses on discourses. It is all about representation. How people in the present regard, rework, reject the past. That was the move, in fact, of the linguistic turn: from fact to representation. It seems so very old fashioned to be interested in the past qua past. Thus, more and more people are abandoning archaeology for heritage studies because they find them more interesting and more in tune with present concerns and social demands. Of course, scholars are also interested in them (not necessarily consciously) because there is more to be gained in academic terms (positions, prestige, grants, networking, policy-making) in the field of heritage than in the field of archaeology. We should ask ourselves why: *cui bono*?

I find the move from past to present (which is the move from archaeology to heritage) dangerous for ethical and political reasons. It is morally wrong to be concerned only with ourselves, with our era. This collective narcissism is but another symptom of the excessive and troubled ego of supermodernity, as Marc Augé (2002) noted.

To focus only on the present is also politically wrong: the proliferation of studies about the effects of the past on the present is a symptom of the triumph of presentism, which is the temporal regime of neoliberalism (Hartog 2003). The only time that matters is now. Archaeology can offer a counterbalance to this situation and show that the past matters, too. *Reclaiming Archaeology* is also about the politics of temporality, about the relevance of an archaeological take on time: this is very clear in the chapters by Olivier, Witmore and Verdesio. What I am saying now probably seems contradictory with what I said before about the relevance of the archaeology of the contemporary past. The subdiscipline, indeed, can become another ally of presentism. But it can be just the opposite: its fiercest enemy. To challenge presentism, it has to make the most of the temporal regime of archaeology at large and reclaim the long-term, the blurring of the present-past divide, the notion of heterochrony, of open pasts, etc. (as shown by the contributors to the volume mentioned above).

I particularly like the paper of Mark Leone and his students in the book because it is precisely about this: they are profoundly interested in the people of the past, in the slaves who lived in Wye House in the 18th and 19th century, but it is this concern for the past qua past that makes it absolutely relevant for the present. Because the traumas and hopes that they investigate archaeologically still resonate in the 21st century.

**What is the role of methodology in an archaeology of the contemporary past? Does such an archaeology require new or different methods, for example, those from other disciplines such as forensics? Is an apparent preoccupation with methods part of a perception that archaeology of the recent past requires special legitimation? And if so, does this necessity for legitimation emerge from an insecurity within the discipline, or is it a reaction to how other disciplines perceive such an archaeology?**

*Laurent Olivier:*

This is precisely the question we wanted to target and to look at carefully in the book. There is a basic fact, regarding archaeology: when you excavate sites of ancient periods – such as those of the Neolithic for instance – you have no idea of what this remote past really looked like, what happened in, let's say, the 20th century BCE, and so what people were confronted with. You know all of that when you are digging a 20th century CE site – very often, you even know what this site was about, who was living there, and what they were doing. But in a very disturbing way, knowing that story, you soon realize that you would be absolutely unable to deduce it from the evidence you have recovered from the ground (Bonnichsen 1973). The gap between what you find and what has happened there is widening incredibly depending on the preservation of organic remains – fabric, paper, cardboard. They disappear, and the site tells you quite a different story. In other words, the archaeology of the contemporary past may work as a lab, in which one can test and observe the relationship between activity or occupation and the production of remains as well as their transformation over time. This is what makes it special and unique.

So, the idea of the book was to take the present – in which we are standing – as a starting point from which to look at archaeological evidence, I mean the materiality of human activity. This is the reason why we have included the so-called ethnoarchaeology in our survey of contemporary archaeologies: ethnoarchaeology being the contemporary archaeology of “non-industrial” or so-called “archaic” societies. And here again, you realize in a quite painful way that what the use or the identity is of what you see is not what you would have deduced from that kind of feature if you would have found it at home in similar kind of sites – such as those of the Bronze Age, for instance. Again, there is a huge gap between what looks basically alike – similar kinds of long houses, for instance – and the interpretation we usually attribute to such sorts of features, when they belong to remote periods of our own prehistory. To put it otherwise, the “contemporary past” may be used as an arena in which our conventional interpretation of the past may be constructively challenged.

*Alfredo González-Ruibal:*

Archaeological methodology is crucial. It is one of the tropes of the discipline, which might seem a drawback but is actually an advantage. We have a fascinating methodology and people from other fields love it. They have often appropriated it metaphorically. What I suggest in *Reclaiming Archaeology* is that we reappropriate our own tropes, that we push forward the potential of our methods to do things that we have never done before or to come up with radically new ideas. This is what Douglass Bailey does in the volume, for instance. He reappropriates the trope of cutting the earth, which is something we routinely do in our fieldwork, to explore the symbolic ramifications of such an act.

As for using methods from outside archaeology, I think that this is often a question of convergence with other sciences, as happens with forensics. We both resort to the natural sciences to interpret what happened in the past, for example. But archaeology was using palynology decades before forensic palynology developed. So it is not necessarily that we have to learn from others, but rather to look at the past of our own discipline. In fact, excavation was borrowed by forensic science from archaeology, rather than the other way around. This is something that is usually forgotten but should be emphasized. It is one of the few cases when a hard science takes a very specialized technique from a humanistic discipline.

For me the issue of methodology is not so much about legitimation but about doing something that is both interesting and unique to our discipline. Some people have criticized the use of archaeological techniques as restrictive and prefer to use psychogeography, ethnography or other approaches. As for psychogeography, you can call it as you wish, but it is pretty much what antiquarians and later landscape archaeologies have been doing for centuries (Shanks 2012). Ethnography, in turn, is often presented as a panacea, the ultimate solution for doing a more ethical

and radical form of research. My position in this is that anthropologists are better at ethnography than we are, whereas they do not do field survey, geochemical analyses or stratigraphic sondages. I do not find it very useful to have yet another practitioner doing (often bad) ethnography. There is a plethora of researchers doing that already, coming from anthropology, sociology, urban studies, cultural studies, human geography, performance studies, oral history, etc. Only we, archaeologists, do archaeology. It would be ill-advised, I think, to squander all the creative and radical potential of archaeological techniques. Instead of saying that excavation is old-fashioned, let us reinvent archaeological excavation! Let us reimagine field walking or isotopic analyses! The advantage of the archaeology of the contemporary past is that one often only needs to apply the usual methodology to modern stuff to see anew both methodology and stuff. You take a side scraper, put a scale next to it, and take a photo, and it is boring. You pick up a rusty hand grenade, put a scale next to it, and take a photo, and then it is uncanny: both the grenade and the archaeological act. And you can take this further: put together a side scraper and a hand grenade, put in a scale, take a photo. This is what is called parataxis in art theory, and it works. Reclaiming archaeology, then, means first of all reclaiming confidence in our own discipline – which does not mean that we have to reject other methodologies, of course. Our methods should not be taken as a defensive shield against other disciplines or as a way of policing academic limits, but rather as a creative and powerful way of engaging with the past and the present, as a point of departure as well to start productive dialogues with other fields – from genetics to music.

**Thomas Kersting:**

As already mentioned, archaeological heritage preservation is not much concerned with methodology, because it is its job to protect existing monuments, which have first to be known. Heritage preservation offices are responsible for them. The impetus for our reactive activities usually comes from the outside: construction plans at locations of former camps often become known only at the moment when they are being realized; changes in museal (and ideological) conceptions of memorial places “require” new designs, usually involving breaking ground in one or another way; work camps with the best pedagogical objectives engage in excavations; illegal excavations at scenes of crimes (for example, Carinhall, the former manor of Hitler’s deputy Hermann Goering, who collected stolen art from all over the world; after the war – and even up to today – some people still suspect that treasures may be found there, and illegal searches for them still occur); clarification of facts at Nazi crime scenes; private parties request the right to search war-related hide-outs; local initiatives want to research and excavate, etc. Ultimately, compiling a list of protected monuments is a task of systematic inventory for which heritage preservation offices are responsible.

In Brandenburg, in the immediate vicinity of Berlin, the capital of the former “Reich”, the density of material traces of the recent past that are protected monuments is extraordinarily high. Only since the beginning of the 1990s have the legacies of the Nazi era moved into the purview of heritage protection – first, because of the definition of below-ground monuments as having no age limit “upwards” according to the Brandenburg Monument Protection Act of 1991, and secondly due to the changed conception of memorial sites at former concentration camps. After the fall of the Berlin Wall in 1989 and the end of divided Germany – before which the “Iron Curtain” between capitalism and communism ran through the middle of Germany – a change in the focus of memorialization was inevitable. After all, this was a profound political change that ultimately had ideological consequences. It was a change that understandably manifested itself immediately in construction work and therefore went hand in hand with breaking ground. In this context, the then state archaeologist, Jürgen Kunow, remarked: “We first had to understand that up until then only the 1950s memorial design of the GDR was under heritage protection, but not the original remains of the camps in the ground” (oral quote from a departmental discussion in the 1990s).

Gradually, heritage preservation offices were able to sensitize other players engaged in this field to the importance of ephemeral structures and to convince them to expand their methodological framework. The Brandenburg archaeological heritage offices faced up to a completely new type of responsibility and took on a kind of pioneering role in the particular treatment of these kinds of monuments in Germany (Kunow 2001). Even though methodological experience in dealing with recent monuments has further developed, the efforts to protect, preserve, and exhibit them continue to raise questions. A central aspect is the “mass problem”: how are we to deal with the large number of sites and finds? In continuous dialogue between memorial sites and archaeological specialists, practical standards for the exposure and preservation of archaeological monuments must be developed, with the involvement of lay people anchored in the work of communication and presentation. In the long run, continuous archaeological care of memorial sites is indispensable, especially if those working in pedagogical sectors of these

sites plan to excavate archaeological structures and their associated finds in order to make history literally “comprehensible” – something that runs counter to any concept of heritage protection!

It is common to emphasize that the archaeology of the Nazi era has to deal with so-called atypical sources (which, when we look closely, are actually quite typical): “Wherever rules are violated, where something illegal happens, there are gaps in the documentation” (Oebbecke 1995, transl. FKA). There is no doubt about the scientific value (along with a protection value) of buried remains due to “documentation gaps”: from non-archaeological sources, hardly any further increase in evidence can be expected (although, given all of the unexamined archival materials, this is difficult to judge). Additional value accrues to archaeological findings as documentation because of war losses and deliberate destruction of files and maps. For this reason, archaeological information attains the status of a primary source that supplements knowledge from other sources and leads to completely new questions.

From a conservationist point of view, a fundamental methodological question arises: (how) can one preserve sites? Primary protection means preservation in situ. Remains can be made “visible”, resulting in the problem of presentation and preservation after excavation. Or they can stay “invisible” as permanently preserved structures, often located just below the surface. In the latter case, refraining from exposure of the original architectural or other substance can be replaced by markings on the surface. Archaeological findings often provide data relevant for ensuring primary protection. Secondary protection means preservation in the form of documentation and finds, but sacrificing of the original substance. Previously unknown kinds of finds are recovered, some of them even involving new materials, in an unusually narrow dating framework for archaeological objects, a short “lifetime”. In addition, we encounter problems of restoration and conservation. However, preservation and storage of mass finds must not be thought about “in anticipatory obedience” in terms of the limited capacities of state offices.

The analysis of the finds is difficult given the gaping absence of archaeologists specializing in this field, although first approaches employing standard archaeological methods on these materials exist (asking when and where objects appear for the first time). However, in this case, we do not deal with centuries or decades, but with an exactness at the level of a year or an even finer dating. Accurate dating can in some circumstances be decisive for the identification of a location as a Nazi camp. The goal is to clarify the questions: what were specific places used for, how are they to be interpreted? Here the problem of *Nachnutzung* or “post-use” often arises, especially by the Allied (or, in our case in Brandenburg, Soviet) military that demolished or destroyed the camps and built new military facilities on top of them. In some locations, this led to the emergence of new perpetrator-victim constellations (so-called Soviet “NKVD special camps”), which produce their own commemoration problems (a “double history”, as this is called in German).

These circumstances can ultimately add up to the status of a place as an official heritage monument. To put places of collective suffering under archaeological heritage protection is no longer met with opposition in Germany. No one wants to be suspected of sympathy with the erstwhile perpetrators; there is, of course, no category of “victims’ places” in heritage protection law. So-called “perpetrator sites” – for example, the sectors in camps where guards lived – were, for racist reasons, usually better built and are therefore better preserved. Such remains can also have heritage character and value. But they are problematic as places for general display since there is less acceptance among the public, as that would imply a kind of solidarity with perpetrators. To what extent this situation may change in the future remains to be seen, as new political parties that relativize Nazi history enter the stage in Germany.

Before the start of any excavation involving modern remains, methodological concepts for future handling of the features and objects that may be discovered, including mass finds, must be worked out. Excavations for pedagogical or pure research reasons should be avoided in the future, leaving only those that must be realized for purposes of heritage protection. This precept also applies to the selection of objects for conservation and restoration. There are still no general agreements about rules for dealing with objects of mass culture, although a consensus has emerged that choices must be carefully documented when deciding to dispose of excessive finds. Excavations of recent forced labor camps have to be expertly supervised, but at present only very few archaeologists, especially in the regional offices, specialize in the archaeology of the contemporary past. In memorial places as well, trained personnel are necessary to convey the value of such remains in a professional fashion. However, since the initial fieldwork in “forgotten” camps, heritage preservation services in Brandenburg no longer have a problem of legitimacy.

**An archaeology of the contemporary past is for many of those who practice it heavily focused on the material, whether conceived as material traces of memory, “things,” or features and mobile finds. Where does this leave people, a question that is particularly pressing in light of the “closeness to us” of the “object” of research in an archaeology of the contemporary past?**

***Alfredo González-Ruibal:***

I am not so sure about the relevance of things in contemporary archaeology. It depends on the tradition. There is the neomaterialist school, with Bjørnar Olsen, Christopher Witmore (both of whom contributed to *Reclaiming Archaeology*) and Þóra Pétursdóttir, where materiality does have a very prominent place. It can also be argued that things are important for practical reasons in rescue or preventive archaeology. Grey literature has not much time for people, and most emphasis is put on descriptions of artefacts, features and sites. Yet the opposite problem is also true. In the Anglo-American tradition objects are often (but by no means always!) just a backdrop that you could even remove without noticing it (as Olsen criticizes in his chapter). In the case of the US this is something that comes from historical archaeology, where there is a tendency to produce very lengthy descriptions of historical events, using documentary evidence, including names of people and lots of biographic detail, and then a couple of paragraphs describing a few artefacts. Historical and contemporary archaeology face the challenge of too much and too good written and oral information. It is simply too tempting to forget being an archaeologist and become a historian or an anthropologist (or a philosopher) instead. I see this in an area to which I have devoted quite a lot of time, the archaeology of the Spanish Civil War. People start talking about the soldiers or the military operations using the available documentary evidence and archaeological remains virtually disappear from sight. Archaeology in this way becomes the handmaiden of history again. The difficulty is not so much to strike a balance between things and people, but rather to produce an account where something deep about humanity is revealed in things – I am not interested in things per se, otherwise I would have studied geology or engineering. To mention again the work of Leone and collaborators: they got to the people through the pollen. They are not interested in the biography of pollen or its material qualities. But they do not disregard it, either. It is the foundation of their work, that makes it particularly valuable. They end up telling a very moving, very powerful story of resistance and survival that could not have been told with written documents alone. The fact that we do not see people in an image or a narrative does not mean that they have been disregarded. Consider the case of Camilo José Vergara’s photographs. At some point he stopped taking photos of people, and he focused on the materiality of derelict ghettos. Does this mean that he is interested more in the architecture than in the people? Of course not. He has found a powerful way to expose the situation of the people (their oppression, but also their struggle) without making them the object of his gaze (something which lends itself easily to voyeurism, by the way). However, it is also possible to find an interest in people in more conventional kinds of archaeological research. I am thinking about the work carried out by German, Austrian and French colleagues in sites of violence (e.g. Schnitzler and Landolt 2013; Theune 2018). They also reach people through things, often in very poignant ways.

***Laurent Olivier:***

This is a very deep question, since it addresses the relationship we enjoy with “things” and more generally the material environment of our “culture” or “civilization”. In other words, the archaeology of the contemporary past basically deals with that question: what is the archaeological identity of our present times (González-Ruibal 2008; Olivier 2013)? Is it something special – a complete turn compared to previous periods of time? And what kind of archaeological processes are at work today, right in front of our eyes? Is, for instance, the spread of urbanization all over the world an irreversible movement, such as that of “Neolithization”?

***Thomas Kersting:***

Archaeology inevitably deals with material remains. This corresponds to its disciplinary definition, and archaeology does not need a “material turn” in order to engage in historical research. It has been emphasized sufficiently that our topic is “the people and not the pots”. The fact that we, as archaeologists of the contemporary world, know the fate of our “research objects” (i.e. subjects of the 20th century) can be emotionally stressful for some people,

but it is a great opportunity for heritage preservation, especially in terms of the public's perception. Archaeological heritage preservation takes place in the public interest in a purely legal sense, but the interest of the public in the subject of contemporary archaeology is quite different from topics offered by conventional archaeology, at least if it is not a matter of a proverbial treasure trove (gold always draws attention, Nazi gold is best).

Material remains are always directly linked to people and their destinies. This is not only true for an archaeology of the contemporary past, but in this field one knows the precise context of the material. Forced laborers, separated into groups by political and racist criteria, spent a significant part of their daily lives in the camps. The built environment, the fittings, and the organization of the camps had a direct bearing on their chances of survival. Therefore, the camps' structures, spatial arrangement, and internal functional differentiation must be examined. The finds themselves are emotionally loaded to a degree highly unusual for archaeology, and in many cases they are even personalized (i.e., with etched names) and thereby assignable to individuals and their fates. Until recently, they could even be relevant for compensation claims, something that unfortunately will no longer be the case in the near future. Things do not speak to us "on their own". To access their significance, we will need, as already mentioned, to evaluate additional sources.

**Archaeologists tend to rely quite heavily on illustrations, both drawings and photographs, in the presentations and interpretations of their work. The existing, often unspoken conventions almost always result in photos that are highly aestheticized. But in the case of an archaeology of the contemporary past, is the dissemination of "intimate imagery" and aestheticized pictures of contexts of crimes and cruelty – especially of mass graves or of individual corpses – or of the details of known persons' lives justifiable? Should limits be set, and if so, on what basis? Should there be a right to intransparency, meaning the right to refuse intrusion into the particulars of someone's life or death?**

**Alfredo González-Ruibal:**

There is the idea that aesthetics and trauma should not go together, as if the former trivialized the latter. But artists do create art on trauma. Indeed, it is one of the most productive lines in contemporary art and it has done a lot to create a critical consciousness in relation to crimes against humanity and despotic regimes. Forensic Architecture (Weizman and Franke 2014) for instance produces highly aestheticized work which is at the same time very political and very radical. The art of trauma is in no way a banalization of evil. Quite the opposite, they force us to see evil in a new way, and the most powerful works do stick in our minds. And this is something that predates the Holocaust: consider Agee and Evans' *Let Us Now Praise Famous Men* (1941), which is a powerful statement on the situation of poor sharecroppers in the American south. Aesthetics and politics are not at odds. In fact, aesthetics, and the aesthetical regime of art, as Jacques Rancière (2013) has described it, can be extremely radical. Aesthetics are about everything that affects the senses. The effects that they elicit can be positive or negative: it can be shame, fear or horror, or it can be empathy and love. The great photos (and great writing) in Jason de León's book forces one to empathize with undocumented immigrants (de León 2015). If he had chosen to write in a more report-like way and use more neutral photographs, the message of the book would probably not have been so powerful.

There should definitely be a right to intransparency, but we have to be very cautious with this. It is a right, not an obligation. The problem with ethics is that rights often become universal norms, with no sensitivity to context. The universal rejection of the Nazi regime, which has been elevated to the quintessential definition of evil, would have not been so strong if the images of corpses and emaciated bodies in extermination camps had not been widely circulated. The statement that six million people were murdered is less powerful than a single photo of a *Muselmann*. I feel that the rejection of seeing abject images has less to do with higher ethical concerns than with new sensibilities that abhor everything that is abject and crude (and real: no problem with dramatized violence in film or videogames). But we have the obligation to see. We owe it to the victims of history. Of course, the victims of history have the right to refuse our gaze, to remain anonymous and invisible. But we cannot impose invisibility as an ethical rule. In Spain, relatives of those killed during the Civil War and after by right-wing militia or the dictatorship demand that their remains be publicly shown. It was the dictatorship that wanted the bodies to be concealed. The circulation of forensic images has done more to change the preconceptions of many Spaniards as to the supposed leniency of the Franco regime than many history books. And we have to remember that the mother of Emmett Till,

a fourteen-year old killed in a racist crime, wanted the disfigured body of her son to be shown in an open casket so that the world would bear witness to racist brutality. This was crucial in changing political sensibilities (Harold and DeLuca 2015).

Should there be limits to visualization? Definitely. I would point out three simple limits: first, the wishes of the victims or their relatives; second, images should not be exploitative, they should not emphasize gruesome details for their own sake; third, we have to be cautious to not saturate the public with images of violence; anything that we show has to have a very clear purpose.

Now, the first point is more complicated than it seems and brings us back to the issue of our concern for the people of the past. Because the wishes of the victims and their living relatives do not have to coincide necessarily. We see this all the time in the archaeology of the contemporary past: rabbis who ban the exhumation of Jews in extermination camps, even if we know that many Jews were secular and in all probability would have desired an exhumation and proper reburial, or relatives who give a Catholic funeral to militant atheists killed during the Spanish Civil War. So, who decides whether images can be shown or not?

**Thomas Kersting:**

Decisions about using imagery in archaeology – whether of features or of objects – must focus on the purpose of documentation. Imagery must first and foremost be correct and detailed, plain and neutral. Scenes of crime – and most of the places where we work include such elements – are also meticulously documented. This does not mean that all of the images we produce have to be made accessible to the public.

The same also applies to finds, especially skeletal remains. A major exhibition on a mass grave of the Thirty Years' War ("1636 – Their Last Battle") focused on the results of physical anthropological investigations. Even so, the State Archaeological Museum explicitly refrained almost entirely from presenting skeletal remains.

Scientists must not and cannot express in their every statement their disapproval of the crimes committed in the past or their sympathy with the victims. Such a positioning goes without saying. A concentration on the fates of those individuals one can identify does not automatically mean that one loses sight of the much more numerous other cases or suppresses the memory of them. Limits of representation are ultimately only defined by the rights of the individual, which can also apply to anonymous persons. This issue also arises for personal data of members of the perpetrators, as evident, for example, for identifiers from engineering firms once involved in the war industry (finds of ADREMA plates and company identifications of the "*Gefolgschaft*").

The administration of the companies to which camps were assigned usually recorded all of the workers – the complete workforce, in today's parlance, and in the hierarchizing diction of the time, including the "*Gefolgschaft*" (with reference to a "leader principle") – on identification plates of sheet metal such as the ADREMA ("addressograph") ones. Whether these were forced laborers or party members, Hitler Youth or female "war emergency helpers" made no administrative difference, and these data are often preserved, similarly to the only recently discovered finds of factory ID cards of the ARADO aircraft plants, including those of both involuntary and regular members of the workforce.

**Laurent Olivier:**

Ethics are indeed playing a crucial role here. This is the very reason why such research cannot be undertaken without the agreement, but also the active support of families and relatives, as we show in the book. What we experienced on such occasions – when we suddenly brought to light the body of someone who was a grandfather, an uncle, or just a close friend – was unexpected, at least for us: people were just grateful. They were relieved that we brought the solution to an enigma – where had they disappeared? Moreover, the uncovering allowed the mourning process to be achieved. The body of their relative had finally been found and was soon to be properly buried, with the family they belong to. That is the best tribute we can get, I believe, the one that comes from people: archaeology uncovers what was hidden, lost, and forgotten. This is the main thing we do, by the way, and this is our very social role.

**Archaeologies of the recent past – or more specifically recent violence and war – seem to be a “hip” new field that captures attention in the media and from the public. Is the growing number of archaeological studies of recent violence and war simply an opportunistic move because it promises attention and reputation, or does it point towards deeper changes within the self-understanding of archaeology, in particular in regard to its temporal scope and its relation to other humanities?**

**Thomas Kersting:**

Archaeology (as well as the discipline of history) has always been concerned with testimonies of war and violence, simply because in (almost?) all ancient societies this sphere of life played such an important role, e.g. in the form of warrior elites that immortalized themselves in tombs and fortifications. Such material remains have met with the full and unquestioned interest of older generations of researchers who were used to the same issues of violence in their own political and social structures. Such topics have only lately become taboo, because of the abuse of archaeology in recent German history and the experiences of World War II in particular, that were incomparable to any previous “normal” wars.

Fortunately, today we approach the topic with a different set of conceptions, of admonition and reflection. The archaeology of the recent past seems at present to be limited to the topic of war, violence, Nazi domination, and in Germany sometimes also to the time of the dictatorship thereafter in the GDR. However, there is no reason why we could not mobilize archaeological means to explore other aspects of the 20th century.

From the viewpoint of heritage preservation, material remains must be present in an area in order for the offices to act – according to the historical monument protection law in Brandenburg, they must be covered by soil or water – and they must have an historical and scientific value in order to be deemed worthy of protection. This applies, for example, to camps for refugees and persons displaced after the Second World War, but also to abandoned industrial relics of a bygone era such as the GDR regime.

For the heritage preservation office in Brandenburg, the objects of the war and the Nazi period lead to practical action insofar as they can (finally) be researched, excavated, and placed under protection without public resistance. Not only does the legal side of a formalized “public interest” – as a kind of commissioning agent – mandate such research, but also a real public interest exists. This interest may also include a certain creepiness attraction: as I mentioned, for the press, “gold is good, but Nazi gold is even better.”

The so-called “authentic places” and their material legacies are indispensable mediators in the political (and indeed human) education of future generations, precisely because of their connections to violent crimes and associated suffering. The desire for a direct, perceptible material presence has led to the “rediscovery” of a large number of hitherto neglected places. Local community initiatives have contributed to a significant extent to this search for material traces. The literal, but also the social function and effect of archaeology consist precisely and above all in making hidden things once again visible and recognizable. Locations of camps and their history(ies) are thereby re-anchored in public consciousness. The value of visualization and “graspability” of original camp remains has been successfully functionalized in the context of work camps as an entry point into the subject for young people. From my point of view, therefore, archaeology does not just contribute to a fashionable boom in the history of war and violence, but addresses (at last!) real social concerns.

**Laurent Olivier:**

It is true that a lot of archaeological studies of the contemporary past are presently focused on traumatic and violent events, such as, of course, those caused by the Nazi regime, the Spanish Civil War, or even more recent mass murders. I do not think this is because these events are spectacular and quite shocking. I rather believe it is answering a social demand – a demand for truth and justice, since these terrible events have not only strongly affected collective memory, but they have also been kept hidden for a long time. And on the other hand, one also has the arrival of a new generation of people, the first ones to have nothing to do with those events, which was not the case for their parents or grandparents. They want to know what happened at that time and to understand objectively why, in an historic perspective. This is what happened in the late 1990s and early 2000s with the Nazi period, and this

is what is happening with the fascist Spanish regime that lasted until the 1970s. So again, such an archaeology of the recent past cannot be separated from its historical conditions – this is what makes it highly political, in the best way: enquiring about the collective traumas of society and contributing to care and healing.

***Alfredo González-Ruibal:***

Again, I think that there are regional differences here. In my opinion, the interest in the traumatic past in countries like Germany, Spain or Argentina has deep historical and political motivations, and many young practitioners enter this field not because of the practical opportunities that it may offer (none in the case of Spain!), but out of a genuine interest and political commitment. In the UK conflict archaeology is more associated with warfare and military history, which have a long tradition in the country. War and violence have always fascinated the public (particularly men) as seen in the tens of thousands of popular books, films, and documentaries on the Second World War. Conflict archaeology brings together two issues that attract people: modern warfare and archaeological research.

I do think that the increasing concern with modern conflict in archaeology is indicative of deeper changes within the discipline. It indicates a greater willingness among archaeologists to engage with issues that are of contemporary relevance, which is in the last instance an echo of the post-processual critique that started in the 1980s. It also indicates a greater willingness to break the boundaries of archaeology and work with other fields, not just the natural sciences, but also literature, cultural studies, theater or the visual arts. All of these are fields concerned with memory, temporality, presence, and traumatic pasts.

I also believe that conflict has a lot of potential for rethinking the social and the political in archaeology, but for that we have to see conflict not so much as an anomaly but as constitutive of human society.

**Do the lessons of an archaeology of the contemporary past have implications – and if so, which ones – for archaeologies that focus on the more distant past? To what extent is an archaeology of the 20th/ 21st century political, and perhaps more politicized than other kinds of archaeology? What is its relation to general “activist” tendencies in archaeology? Should politicization be restrained, avoided, or promoted, and why?**

***Laurent Olivier:***

There are three different questions here. What does the archaeology of the contemporary past bring to archaeologies of the more distant past? Something enormous that surely a lot of us do not wish to acknowledge: we can't really reconstruct “what happened there” and “what people were doing there” from the archaeological remains we find in the ground. So what is it that we can do? A *memory*, the material memory of the past, which is not the *account* of the past (Olivier 2011). This is a huge difference. Second, is it normal that the archaeology of the contemporary past is so politicized? Yes, and it is basically unavoidable: when history recalls “what has happened,” archaeology brings to light what people have experienced in their own life – it is the voice of the “voiceless of history,” as Walter Benjamin would have said. And third, what should we do about that? Well, what can you do about something that is inescapable? Stay fair and decent, as much as you can. The ideological exploitation of archaeological data, which was undertaken by the Nazis, for instance, taught us that the past may be used as a weapon of mass destruction. We are somewhat like the nuclear physicists: we cannot pretend we have nothing to do with that and are just doing science. But what we can say is that, as much as we can, we will not contribute to anything that could harm anyone. It is an ethical issue, a matter of personal and collective consciousness. Perhaps is this the very definition of activism, isn't it?

***Thomas Kersting:***

Of course, the archaeology of the 20th and 21st centuries is more aware of its political implications than other archaeologies: it knows the political contexts and personal destinies of its research “objects” and can provide

reflections on them in terms of current issues (war crimes, marginalization and exclusion, camps, mass graves all over the world).

Against the background of this knowledge, the archaeologies of older periods have long since extended their principal (obsessive?) fixation on antiquarian analyses – required by the kinds of evidence they deal with – and try to take the possible fates of “their” people into consideration. Flint daggers and bronze swords are not only symbols of power, but real tools of murder.

When archaeology in the Nazi period or in the GDR positioned itself politically, that often happened in anticipatory obedience, whether voluntary or forced, in submission to the existing system. Today, in the field of archaeology of the contemporary past, heritage preservation has the opportunity to take up and support citizens’ initiatives. Often, even usually, especially in Brandenburg, these initiatives work in the broadest sense against the political right. Municipalities with sites of former camps and potential memorial sites in their jurisdiction also come under increasing pressure, if attention has been drawn to them because of activities of right-wing extremists. Whether matters will continue to develop in this way is questionable, given the changes in the spectrum of today’s political parties.

I see and welcome the politicization of archaeology, especially of heritage preservation, if this happens within the framework and in the service of political education.

There is widespread agreement that memorial sites as providers of political education on this subject as well as state archaeology share a common interest in conservation and presentation of remains; they also agree that interdisciplinary cooperation and the strengthening of archaeology at memorial sites are indispensable. However, there cannot and should not be a hierarchy of interests. On the one hand, the memorial sites should not “use up” their original resources – the authentic remains of the past – in day-to-day activities, jeopardizing them through “educational” exposure and excavations in the framework of workcamps. For its part, state archaeology must also take into account the special status of these “non-normal” buried features. Archaeology benefits from the emotional quality of these remains – the direct relation of archaeology to social realities with regard to political education is new and valuable. A new and successful path is being taken in Brandenburg in the cooperation between memorial sites and the heritage monuments office.

Finally, politicization has a positive effect on the perception of archaeology, which has, as a rule, only the status of a cultural curiosity, mentioned “before the weather report”. If there has been up to now consensus that conflicts should be resolved peacefully, that marginalization is bad and integration good, an archaeological contribution to preserving these traditional values would be welcome.

### **Alfredo González-Ruibal:**

The issue of politics is complicated. Not all the archaeology of the contemporary past is political or has political implications. This is all right. It does not have to be. Although I do not usually find such kinds of work interesting, it does not mean that I find it worthless. We need a diverse and rich contemporary archaeology that explores a variety of themes from a variety of angles. Now the problem comes when we try to define what is political and what is activism in archaeology. Are they the same, are they different? Is political and politicized archaeology the same thing? For me archaeology becomes political when it deals consciously with an issue that is controversial – because politics is about conflict and disagreement (Mouffe 2013) – and takes a stance, it refuses to be neutral. Simply by choosing a specific topic of research we adopt a political stance. Thus, when I study a concentration camp of the Spanish Civil War instead of, say, a Roman villa, I am making a political statement. What makes the work political is not so much the excavation itself, but the decision to make the excavation. If I am a contract archaeologist and I am commissioned by the local heritage authorities to do the excavation, the work is no longer necessarily political, it can even be antipolitical – the aim of the authorities may be to neutralize the potential of the site by transforming it into a bland heritage display. Many of the contributors to *Reclaiming Archaeology* take an overt political perspective by selecting certain themes and by asking political questions: interestingly, these include all the contributors from Latin America and Spain (Haber, Gnecco, Verdesio, Gordillo and Hernando) and North American historical archaeologists (Leone et al., Orser).

I think that politicization has to be restrained, if for that we understand the incorporation of the field of scientific practice into the field of party politics. Politically-committed archaeology, in turn, has to be expanded, that is, the

archaeology concerned with the political. I am using here the distinction between politics and the political as outlined by Chantal Mouffe (2005). If we employed these conceptual apparatuses more in archaeology there would be less risk of conflating true politics and post-politics or even simple policy.

I see a politically-motivated archaeology and an activist archaeology as different things. I do archaeology of the Spanish Civil War and the Franco dictatorship. I do this as a choice and I have selected this field of research for political as much as for scientific reasons. I find it unbearable that distorted, authoritarian visions of the war and the dictatorship still prevail in my country. I want to contribute to construct a new master narrative about the past that has political effects in the present. But I am not an activist. I am a scientist. I say this not because I do not like activism, but because I respect it too much. Because activists are killed in Brazil and Mexico, because they go to jail or are fined in Spain. Because they devote their lives to activism. It is a full-time job. I know very few scholars who can be properly described as activists, and none is an academic archaeologist. Committed scholars – archaeologists who are politically engaged and want to effect a change in the world – should, as I see it, produce work that can be used by both activists and politically-mobilized citizens in their struggles. A good example is provided by one of the contributors to *Reclaiming Archaeology*, Almudena Hernando. I would not consider her a feminist activist and do not think that she sees herself as such. Yet her intellectual work has been of enormous importance in the feminist movement in South America and Spain. She develops complex ideas in a plain style, which has allowed people outside academia to appropriate her ideas for their own struggles.

Whatever our choice, I believe that it is crucial to distinguish the internal and external discourses of the discipline. It is all right to write in an academic journal that the archaeology of the contemporary past has to be political, activist, committed, or what have you, but it is not a good idea to say so in public (or in certain public arenas), because the statement “all archaeology is/should be political” requires a lot of explanation and nuance. Most people outside academia will understand that you are defending a partisan archaeology that abides by a specific party politics and is not interested in truth. When you are dealing with neonazis or neofascists, it is not a good idea to say that you do activist science or that truth is relative and everything is political. You better present yourself as a scientist with hard facts. Here lies part of the success of Forensic Architecture (Weizman and Franke 2014). They have a clear political agenda, but they emphasize methods and facts. These are their strongest weapons.

### **Comment by the FKA Editorial Collective<sup>2</sup>**

We are pleased that the three book editors have responded to our questions in such detail. Their contributions inspired us to engage in our own intensive discussions, which we continue here briefly in written form. We note that we are in agreement with much of what our three respondents have written. Archaeology of the contemporary past poses a multitude of new questions and challenges which our interviewees as well as the other authors in the three edited books address. Our brief statement here comments on three themes in the field of contemporary archaeology that appear as central elements in all three responses, and which we think merit further discussion. These are issues of the self-understanding of an archaeology of the contemporary past, the relevance of sources used, and the political dimensions of this disciplinary direction.

#### **On the self-understanding of contemporary archaeology**

Our three colleagues present their understandings of contemporary archaeology without an apparent desire for binding definitions. All are of the opinion that the aim of such an archaeology is not to explore the materiality of a specific time period; rather, it is ultimately about the fates of people in the past. In this way, the authors position themselves clearly in an anthropocentric context. Contemporary archaeology operates in a chronological horizon in which the constellation of specific social groups is to a significant extent known, making it possible to engage with individual as well as group fates.

<sup>2</sup> Reinhard Bernbeck, Stefan Burmeister, Christoph Forster, Johannes Greger, Barbara Hausmair, Barbara Huber, Susan Pollock and Stefan Schreiber.

However, the reasons our respondents cite for dealing with the materiality of recent times diverge to a considerable extent. Laurent Olivier sees contemporary archaeology as a way to provide aids to memory and an opportunity for affected individuals to have a personal access to past events. Thomas Kersting – surely due in part to the specific way of dealing with archaeology in the context of historic preservation – highlights the safeguarding of existing archaeological remains as well as pedagogical work involving this evidence: materiality stands for past events, above all for crimes against humanity. Kersting's aim is to protect this materiality from destruction and transformation through rebuilding, in order to preserve it as a testimony of past injustice and as a means for political education. Alfredo González-Ruibal rightly writes against the instrumentalization of the past in the present when he sharply criticizes heritage studies. At the same time, he argues that references to the past are an acceptable political means of mobilizing scholarly arguments to intervene in current discourses.

Particularly in González-Ruibal's response and to a lesser extent in Olivier's, there are repeated reflections on disciplinary boundaries that to some extent sound defensive. Why should archaeology, especially contemporary archaeology, not draw on other academic disciplines, from philosophy to art history and geology, to reach its goal of critically engaging with the recent past? We are of the opinion that archaeology should not and need not be limited to a systematic survey and interpretation of material culture. Archaeology has indeed the potential to open up past material worlds by recovering physical remains. But materiality alone does not yield any interpretation that transcends itself. That emerges only from the reconstruction of specific social contexts. For this reason, archaeology is neither methodologically nor theoretically sufficient in and of itself but relies on an integrative approach, an inter- or a transdisciplinarity. This brings us to the second topic, the evidence.

### **What kinds of data exist for a contemporary archaeology?**

The relevance of evidence in general and written documents in particular is treated differently by our interviewees. Thomas Kersting points – rightly, in our opinion – to the gaps in archives and the false impression of factuality of written documents. He calls for a comparison between sources that are traditionally divided into historical (written) and archaeological (objects) ones. On the other hand, Laurent Olivier is concerned mainly about the effects of selective decay of material remnants. He focuses on erroneous historical reconstructions that result from these natural processes. Alfredo González-Ruibal draws on a very different kind of source for historiography – traditionally not regarded as such – when he considers that intellectual resources have not been fully exploited.

We are astonished that the significance of traditional sources used to write contemporary history is only marginally discussed in the responses. Apart from official written documents, they include private archives, collections of photographs, and, above all, oral history. Why should a contemporary archaeology be methodologically limited to the world of things and examine only marginally a wealth of other available information – or even suppress other sources for methodological reasons?

Clear differences were evident in our own discussions of the importance of different kinds of evidence. While some members of the FKA editorial board see the focus of contemporary archaeology as directed toward material remains and consider this to be the core of this branch of archaeology, for others the material is less central: the origin and kind of evidence do not matter for research on the recent past. Rather, everything can be included that proves valuable for the matter at hand. However, we all agreed that for the reconstruction of an individual issue or locally specific conditions, a sustained critique of ideology that scrutinizes all types of sources is more important than a simple assembling of many different kinds of evidence. How did this evidence – except for oral history, invariably with a material component – come into being, how did it survive up to the present? More importantly, which material remains that must once have existed are no longer available, and why not? Careless discard, barely reconstructible dispersal among diverse administrative institutions, the suppression of remembrance, but also cunning hiding or deliberate destruction of evidence must be taken into account. Here is a difference between traditional and critical archaeology, to apply Horkheimer's well-known scholarly distinction to archaeology. Rather than investing in positivist data collection, a critical archaeology or historical discipline must analyze relevant material remains of all kinds in terms of the politics of their genesis. Again, we as editors are not all of the same opinion: some of us consider the field of archaeology as primarily (cultural) anthropological, others as material history. In any case, a critique of ideology investigates how in concrete cases specific, often individual interests have been (and are) transformed into those of a larger group and how intentions and antagonisms have structured the body of evidence with which we work. There are no "innocent" contexts from which material remains emerge.

## The Political

Our remarks on sources and evidence as well as their political constitution lead directly into the wider field of the political dimensions of contemporary archaeology. Here, too, we encountered differences of opinion in our own circle. On the one hand, some of us did not think that, as Alfredo González-Ruibal put it, a single photograph of an emaciated prisoner in a concentration camp might be more effective than the statement that six million people were murdered. Others amongst us argued that while single images and individual stories are much better suited than abstract numbers to arouse empathy and convey the core of the Shoah as profound suffering, a metonymic approach is first and foremost an ethical issue, not one of emotion or of the capacity of the human mind to grasp quantities. Metonymic thinking is incompatible with a history of injustice, mass crime, and repression – the legacies of which are undoubtedly the main areas of concern of a contemporary archaeology.

Following Walter Benjamin, the unfulfilled desires and longings of every single historical person must be integrated into a real history. Accordingly, there are no *pars pro toto* solutions. In the case of the Nazi period, this could be used to derive the – purely hypothetical – demand for a systematic evaluation of all still existing features and finds, even if there were once more than 40,000 Nazi camps throughout Europe.

We end up with a paradox: The memory that comes along with the frequently murderous elements in contemporary archaeology requires an illustrative reduction for purposes of presentation, but doing so destroys one of its basic principles, namely that the remembrance of suffering cannot be satisfied with a *pars pro toto* solution.

This problem reveals the dual character of contemporary archaeology. On the one hand, a part of the repertoire of contemporary history is its investigation and sometimes establishment of facts that broaden our knowledge of the past. An archaeological approach allows us to obtain information on specific contexts, such as individual camps, which are often not known from historical documents or statements by eyewitnesses. But on the other hand, when we engage with the crimes of the last century, we are confronted with another dimension of history that is far less relevant for other periods: that of indictment, not in the legal but in the moral sense. Contemporary archaeology is directly concerned with crimes against humanity, most of which have remained unpunished. They have a significant ethical dimension, and they are of immense political importance in contemporary society. Even if an indictment is not pronounced by archaeologists and historians, they gather the necessary data for it and are thus inevitably part of the process.

Olivier and Kersting see the tasks of a contemporary archaeology mainly in the context of remembrance, one at the individual level, the other at the level of a societal “political education”. Since this kind of memory is less a personal matter and more a social remembrance, a commemorative and therefore a political dimension is always present. Remembering, however, cannot be so easily confined to a positive realm because every memory, even of specific victims of a war crime or genocide, brings with it a forgetting of others. There is no memory without the shadow of its negation. The confident affirmative consensus about the political influence of an archaeology of the contemporary past need not end in another aporia. It could be one of its primary tasks – just as it is for the history of contemporary times – to expose the buried, the repressed, and the forgotten.

Forgetting penetrates into this archaeology at other points as well. Kersting remarks that everyday relationships have thus far hardly been of any concern. Contemporary archaeology in continental Europe is fixated on a few manifestations of violent events and relations, on detention facilities of all kinds and battlefields. Other areas that contribute to what Johan Galtung called structural violence are left out. Are not excessive material consumption and the discard of undamaged things part of a violent system? Doesn't this desire for “up-to-date” styles that is propagated by capitalism lead to tremendous suffering, for example among those who work on huge garbage dumps? Contemporary archaeology is already dealing with industrial plants the vast scale of which exceeds anything known from earlier periods, rendering traditional archaeological methods completely inadequate. And what about the political dimension of a temporality that intertwines the future and the past? The increased stream of goods since the industrial revolution, reaching unprecedented dimensions since the 1920s as part of a strategy of planned obsolescence, should also be incorporated into an archaeology of the contemporary past, as these conditions threaten the future of humanity as a whole (Edgeworth et al. 2014).

A final aspect raised in the interviews concerns the question of whether the political character of this kind of archaeology should be discussed in the same way within and outside the academy. We agree with González-Ruibal that the discourses oriented towards a larger public need not precisely mirror specialized internal ones. Apart from

the self-evident issue of a technical, discipline-specific vocabulary that is partly obscure to laypeople, the main problem lies in the extent to which we assert truth claims. Since the linguistic turn, language and persuasiveness, detached from any factuality, have been considered responsible for the acceptance (or rejection) of truth claims. In view of the current public discourse, which often seems to distance itself from the factual, we argue for an “evidential turn”, based among other things on material evidence. This applies equally to an archaeology of the contemporary past.

Objects are inevitably evidence of past conditions. The narrative that can be woven around them is by no means arbitrary, as Alison Wylie makes clear in many of her papers (e.g., Wylie 1992). Nevertheless, as scholars, we know quite well how we draw narrative connections that are assumed but not documented. Every historical-anthropological debate consists of networks of factual elements, the “mute things,” as Kersting calls them. Nevertheless, we believe that it is also important in public discourse to make the process of knowledge production transparent as a dynamic one that turns facticity and inferred relationships into a narrative.

## Responses from the Interviewees

### *Alfredo González-Ruibal:*

I would like to thank the editors for the opportunity to discuss with them matters of shared concern, for their thoughtful comments, and for the opportunity to read the equally thought-provoking replies of the other interviewees, Laurent Olivier and Thomas Kersting. While we disagree in some points, I do believe that we coincide more than it might seem in others.

Thus, I totally agree with the editors that archaeology “should not and need not be limited to a systematic survey and interpretation of material culture” and in my work I have never limited myself to just excavate and interpret stuff. Neither have I defended that we have to disregard or even suppress other sources or not engage with other disciplines. My writings are full of references to sociologists, historians, art historians, anthropologists, philosophers and political scientists. My point is that we have to engage with other disciplines and other sources on an equal footing. Archaeology is not the handmaiden of history. And this is true whether we talk about the Late Iron Age or the 21st century.

My emphasis on the material is only because this is what makes archaeology unique and therefore this is where the most original contribution from archaeology can come from, in my opinion. It is not that I believe that things are the panacea or superior to other sources. I am painfully aware of their limitations. But things are what define archaeology, as opposed to history or sociology. There are many colleagues already working primarily (or solely) with documents and oral or audiovisual sources. There are none, outside archaeology, that work on the archaeological record of the recent past.

I am concerned with the fact that archaeologists working on the contemporary era or even historical periods are often so fascinated by the rich sources at their disposal and with the possibility of being able to talk to living people, that they end up forgetting about the potential of material culture. I am tired of reading papers where things are a mere illustration of an argument that is 95 % based on oral and written sources. We can become historians, for sure. But there are plenty of marvelous contemporary historians already out there. My interest in discerning the realm of the archaeological is not driven by a desire of policing the field or establishing boundaries. The question is: what can we specifically contribute to debates of general interest?

As for the critique of ideology with respect to extant evidence I agree that this is definitely an important task of a critical archaeology, especially for those of us who work on the remnants of political violence. Nevertheless, I do not see this task as incompatible with a focus on materiality. In fact, working on the material traces of victims is a way of denouncing their violent suppression from documented history.

Regarding the politics of suffering, this is again not an issue of either/or nor am I espousing a *pars pro toto* approach to crimes against humanity. For me, it is not about either discussing numbers or showing single individuals as representatives of the whole. We need both and they serve different, though related, ethical, political and

epistemic purposes. From a pedagogical point of view, it is easier to empathize with specific people who suffer than with statistics. We should be wary of trusting that numbers or historical explanations alone will have a critical political effect in society. Numbers can be described as exaggerations (as denialists do) and historical explanations distorted, opposed or ridiculed. But few people would make fun of the image of a raped woman after a pogrom. This is why Holocaust museums and memorials have these kinds of images and exhibits. This is why the shoes of Auschwitz are so powerful and have such an enormous pedagogical value. In my view, they are not incompatible with a history of injustice, as the editors argue. They are *essential* for a history of injustice. Totalitarian regimes tried to erase anything that was human in their victims. They preferred to deal with statistics through the bureaucratization of death. We need to bring the specifically, uniquely human back into the history of political violence. And this has to be done, needless to say, along with reasoned, empirical arguments (historical explanations and quantitative history).

Finally, I totally agree with the editors in that we have to expand the notion of violence. By focusing only on war or overt forms of political repression (camps, mass graves), we run the risk of considering conflict as something somewhat exceptional and forgetting that capitalism is structurally violent. Indeed, this is for me one of the main issues that we have to address: the making visible and the rematerialization of the continuum of violence in which our societies are based, a violence that more often than not happens in places remote from Western consumers (the sweatshops of Bangladesh, the coltan mines of Congo or the devastated Gran Chaco in South America). Consumption studies in anthropology have tended to produce a blissful, colorful image of capitalism. By considering the archaeology of capitalism as part of a wider archaeology of violence, we can do much to change this view.

**Thomas Kersting:**

The editors' statement explores the self-understanding and the sources of an archaeology of the recent past. The two aspects are closely linked: archaeology of the recent past is an independent discipline as long as it deals with sources for which it is "responsible," – that is, with material culture. In an overall assessment of sources, archaeology becomes a partner science for all other disciplines working in this field. Regarding the political connotation of an archaeology of the recent past, heritage management and protection always has to operate within the legal framework prescribed by heritage legislation and thus mandated by "public interest", as it is legally defined by law. From a purely scientific point of view, many everyday things outside camp contexts may provide information about relations of (political) power and violence when evaluated archaeologically. However, researching such contexts and relationships is beyond the scope of heritage offices as long as they have not (yet) been declared "worthy of heritage protection" in a legal sense. The same holds true for the things with which we engage today – they first had to be recognized as relevant heritage. Maybe we just need to wait and see.

**Laurent Olivier:**

It is amazing to see how these comments from the FKA editorial board reveal, once again, the "great fault" which appeared clearly among the speakers during the Metz conference. What is it about? On the one hand, some of us consider that the Archaeology of the Contemporary Past opens a new area of field research, previously almost unexplored: our first task should therefore be to analyze and interpret the innumerable new material remains with which this most recent period of the past provides us. This is, roughly, the position of most of our French – or French-speaking – colleagues. They believe that theory and knowledge are going to emerge out of practice and experience in a quasi-natural way. Of course, the risk is that nothing of that is really going to happen; reducing the Archaeology of the Contemporary Past to a poor material illustration of a past far better known by history or sociology. On the other hand, there are some other people among us who consider that theory and knowledge should come first, in order to give a proper and sharp interpretation of what the Archaeology of the Contemporary Past is bringing to light. This is, approximatively, the position of most of our American – or English-speaking – colleagues. And here again, the risk is that this won't really happen, shrinking the theoretical debates of this new field in the discipline of archaeology to a dull sub-product of a poor philosophy or anthropology.

Obviously, this "fault line" runs as well through the FKA editorial board, as it appears in the comments on our discussion. So what to do? I believe that the balance lies between these two opposing approaches. I don't mean mixing a bit of this with a bit of that – a handful of rigorous field practice plus a handful of creative theoretical

thinking. Everybody knows that it doesn't work like that. Following Gadamer, I mean that any serious approach to the past – even the most immediate – should take into account its own historical background or, to put it differently, its own “conditions of knowability” as Michel Foucault would have said. In other words, what does the Archaeology of the Contemporary Past do? How does it challenge the practice and thought of archaeology, as we tried to investigate in *Clashes of Time*? What does it do to us, as archaeologists and as people, and what does it do to the entire society? This is the kind of approach that I share, together with the other editors of the book, with Alfredo González-Ruibal. I am very surprised to discover that the question of the present ideological framework of the Archaeology of the Contemporary Past hasn't been seriously addressed in any of the comments of the FKA editorial board – as if such a thing has never existed.

Yes, our own ideological implication as archaeologists: We aren't the good guys, shaking our heads responsibly, when unearthing all that evidence of the horrors committed during the previous century, including industrial war, extermination camps, genocides and city bombings. Let's try not to forget that nothing would be worse than converting all these sufferings into some inoffensive academic discourse. Yes, this is political, but political right now. Where do we stand? As Europeans, we enjoy the privilege of knowing how deep ideology could penetrate the archaeological discipline: you Germans had Hitler, we had the Vichy Regime, the Spaniards had Franco and the Italians Mussolini. Further East, they had Stalin. We should remember that if archaeology may so easily be manipulated by ideology, it is also because archaeology is a social product; that is to say it is fully impregnated with ideology. What do we want, as a collective fate? What do we have in common, what do we share with each other? These are political questions, but also ideological ones that directly address the issue of the building of a European archaeological thought. Obviously, a long way has still to be walked. And perhaps it is already too late.

## References

- Agee, James and Walker Evans. 1941. *Let Us Now Praise Famous Men*. Boston: Houghton Mifflin & Co.
- Augé, Marc. 2002 [1992]. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Translated by M. Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. New Delhi: Sage.
- Bernbeck, Reinhard. 2017. *Materielle Spuren des nationalsozialistischen Terrors. Zu einer Archäologie der Zeitgeschichte*. Bielefeld: Transcript.
- Blaising, Jean-Marie, Jan Driessen, Jean-Pierre Legendre, and Laurent Olivier (eds.). 2017. *Clashes of Time: The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- Bonnichsen, Robert. 1973. Millie's Camp: an Experiment in Archaeology. *World Archaeology* 4(3): 277–291.
- Chouquer, Gérard. 2008. *Traité d'archéogéographie. La crise des récits géohistoriques*. Paris: Errance.
- Croce, Benedetto. 1949. *Contribution à ma propre critique*. Transl. Jules Chaix-Ruy. Paris: Nagel.
- De León, Jason. 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
- Edgeworth, Matthew, Jeffrey Benjamin, Bruce Clarke, Zoe Crossland, Ewa Domanska, Alice Claire Gorman, Paul Graves-Brown, Edward Cecil Harris, Mark James Hudson, Jason M. Kelly, Victor Joaquin Paz, Melisa Anabella Salerno, Christopher Witmore and Andrés Zarankin. 2014. Archaeology of the Anthropocene. *Journal of Contemporary Archaeology* 1(1): 73–132.
- Gadamer, Hans Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Le Seuil.
- González-Ruibal, Alfredo. 2008. Time to Destroy. An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology* 49(2): 247–279.

- González-Ruibal, Alfredo (ed.). 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. London, New York: Routledge.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2013. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Harold, Christine and Kevin Michael DeLuca. 2005. Behold the Corpse: Violent Images and the Case of Emmett Till. *Rhetoric & Public Affairs* 8(2): 263–286.
- Hartog, François. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences*. Paris: Le Seuil.
- Kersting, Thomas, Claudia Theune, Axel Drieschner, Astrid Ley and Thomas Lutz (eds.). 2016. *Archäologie und Gedächtnis. NS-Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* (Denkmalpflege in Berlin und Brandenburg, Arbeitsheft 4/2016). Petersberg: Imhof Verlag.
- Kunow, Jürgen. 2001. Neuzeitarchäologie. In Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege und Archäologisches Landesmuseum, ed.: *Denkmalpflege im Land Brandenburg 1990–2000. Bericht des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums* (Forschungen und Beiträge zur Denkmalpflege im Land Brandenburg 5.2), p. 620. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Oebbecke, Janbernd. 1995. Bodendenkmäler aus neuerer Zeit in den deutschen Denkmalschutzgesetzen. *Ausgrabungen und Funde* 40(1): 53–61.
- Olivier, Laurent. 2011. *The Dark Abyss of Time. Archaeology and Memory*. Lanham MD: Altamira.
- Olivier, Laurent. 2013. Nous sommes à l'âge de la dévastation. In Jan Driessen, ed.: *Destruction. Archaeological, Philological and Historical Perspectives*, pp. 27–36. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Rancière, Jacques. 2013. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. London: Verso.
- Schnitzler, Bernadette and Michaël Landolt (eds.). 2013. *À l'est du nouveau! Archéologie de la Grande Guerre en Alsace et en Lorraine*. Strasbourg: Musées de la Ville de Strasbourg.
- Shanks, Michael. 2012. *The Archaeological Imagination*. Walnut Creek CA: Left Coast.
- Theune, Claudia. 2018. Clothes as Expression of Action in Former Concentration Camps. *International Journal of Historical Archaeology* 22: 1–19.
- Weizman, Eyal and Anselm Franke (eds.). 2014. *Forensis: The Architecture of Public Truth*. Berlin: Sternberg.
- Wylie, Alison. 1992. The Interplay of Evidential Constraints and Political Interests: Recent Archaeological Research on Gender. *American Antiquity* 57(1): 15–35.

## Archäologie der Zeitgeschichte:

Ein Interview mit Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting und Laurent Olivier

**Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier und das Herausgeber\_innenkollektiv des *Forum Kritische Archäologie***

## Zitiervorschlag:

Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting, Laurent Olivier und das Herausgeber\_innenkollektiv des Forum Kritische Archäologie. 2018. Archäologie der Zeitgeschichte: Ein Interview mit Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting und Laurent Olivier. *Forum Kritische Archäologie* 7: 67–88

URI [http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018\\_7\\_4\\_Gonzalez-Ruibal\\_et\\_al.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositorium/fka/2018_7_4_Gonzalez-Ruibal_et_al.pdf)DOI <https://doi.org/10.6105/journal.fka.2018.7.4>

ISSN 2194-346X



Dieser Beitrag steht unter der Creative Commons Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung) International. Sie erlaubt den Download und die Weiterverteilung des Werkes / Inhaltes unter Nennung des Namens des Autors, jedoch keinerlei Bearbeitung oder kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen zu der Lizenz finden Sie unter: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>.

## Archäologie der Zeitgeschichte:

### Ein Interview mit Alfredo González-Ruibal, Thomas Kersting und Laurent Olivier

#### Vorbemerkung

Vor einiger Zeit sandte Laurent Olivier eine Anfrage an das *Forum Kritische Archäologie*, ob wir nicht das von ihm und Kollegen herausgegebene Buch mit Themen der Neuzeit-Archäologie, *Clashes of Time*, rezensieren wollten. Da wir keine Standard-Rezensionen im Programm haben, verfielen wir auf die Idee, mit ihm und zwei anderen Herausgebern mit ähnlichen Themen ein schriftliches Interview zu diesem Themenkreis durchzuführen. Dabei handelt es sich um Thomas Kersting vom Landesdenkmalamt Brandenburg bei Berlin, der den Band *Archäologie und Gedächtnis. NS Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* mitherausgegeben hat, und Alfredo González-Ruibal vom Spanish National Research Council (CSIC), Herausgeber von *Rethinking Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. Reizvoll schien uns dieses Vorgehen deshalb, weil die drei Interviewpartner in unterschiedlichen Wissenschaftskulturen beheimatet sind. Dankenswerterweise stimmten alle drei zu, und wir stellten ihnen sieben identische Fragen. Am Ende der Interviewsektion schließt sich ein Kurzkomentar des FKA-Kollektivs an.

#### Referenzbände

Blaising, Jean-Marie, Jan Driessen, Jean-Pierre Legendre, und Laurent Olivier (Hrsg.). 2017. *Clashes of Time: The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.

González-Ruibal, Alfredo (Hrsg.). 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. London, New York: Routledge.

Kersting, Thomas, Claudia Theune, Axel Drieschner, Astrid Ley und Thomas Lutz (Hrsg. in.). 2016. *Archäologie und Gedächtnis. NS-Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* (Denkmalpflege in Berlin und Brandenburg, Arbeitsheft 4/2016). Petersberg: Imhof Verlag.

#### **Bitte stellen Sie als (Mit-)Herausgeber Ihr Buch kurz vor. Welche Ideen standen am Anfang? Worum geht es in dem Sammelband? Welches sind die Leitgedanken?**

##### **Laurent Olivier:**

Wie unser Buch *Clashes of Time. The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology* zeigt, ist die Archäologie der jüngeren Vergangenheit ein wachsendes Forschungsfeld in der ganzen westlichen Welt. In den letzten 10 bis 15 Jahren wurden eine große Anzahl an Büchern und Artikeln veröffentlicht, v. a. im englischsprachigen Raum und hier insbesondere in den Vereinigten Staaten. Diese Beiträge werden von spekulativen Ansätzen dominiert, die sich mehr mit philosophischen als mit archäologischen Problemen befassen – etwa mit der „ontologischen“ Natur von Überresten der jüngeren Vergangenheit. Wenn man aber auf die Ereignisse blickt, die im letzten Jahrhundert den Verlauf der Menschheitsgeschichte so dramatisch verändert haben, befinden sich die prädestiniertesten Orte für Ausgrabungen sicherlich in Kontinentaleuropa. Beide Weltkriege spielten sich primär hier ab und haben – v. a. in Frankreich und Deutschland – eine enorme Zahl an Relikten hinterlassen, die nun von Archäolog\_innen im Rahmen von Rettungsmaßnahmen ausgegraben werden (Schnitzler und Landolt 2013; Bernbeck 2017). Anderswo, etwa in Großbritannien, ist dem nicht so. Was für eine Art von Wissen steuert eine solche archäologische Forschung zu historischen Fakten bei, die scheinbar bestens durch eine große Menge von Archivalien und Berichten überliefert sind? Hat sie überhaupt einen Mehrwert? Das sind die ersten legitimen Fragen, die es zu diskutieren gilt.

In Europa, besonders in Frankreich und Deutschland, haben zudem viele über die tiefen Veränderungen nachgedacht, die das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit transformiert haben und bis heute auf dieses Verhältnis einwirken – Reinhard Koselleck, François Hartog (2003), Hans Ulrich Gumbrecht (2013), sowie Ulrich Beck (1992) und Bruno Latour (2015). Immer noch wird darüber diskutiert, wann dieses „neue Regime der Historizität“ begann – nach 1945 oder schon früher? – und wie man es nennen sollte – Präsentismus? Anthropozän? Fakt ist, dass die konventionellen Grenzen zwischen verschiedenen Disziplinen, die sich mit der Geschichte auseinandersetzen, aufbrechen. Die Entstehung der zeitgeschichtlichen Archäologie ist ein Symptom dieser „tektonischen“ Verschiebungen, die die Gegenwart als Ausgangspunkt für jegliche Annäherung an die Vergangenheit verankern. Der Historiker Benedetto Croce hat dies so beschrieben: „Jede Geschichte ist Zeitgeschichte“ (Croce 1949: 110). Man könnte also in selber Weise sagen, dass jede Archäologie eine Archäologie der Zeitgeschichte ist.

Um nun auf die eigentliche Frage zurückzukommen: in unserem Buch wollten wir all diese Aspekte zusammenführen, um dem englischsprachigen Publikum zu zeigen, dass die Forschung in Kontinentaleuropa ein großes Potential hat und sehr vielfältig ist – durch das Aufbrechen traditioneller Disziplingrenzen – solange Forscher\_innen sich ihrem Thema aus der Perspektive annähern, die die Gegenwart anbietet: die Archäologie des Ersten und des Zweiten Weltkriegs; die Archäologie der jüngsten Vergangenheit; Landschaftsarchäologie; was die Französische Schule „archéogéographie“ (Chouquer 2008) nennt; Ethnoarchäologie; Forschung zum Präsentismus; etc.

### **Alfredo González-Ruibal:**

*Reclaiming Archaeology* möchte die Archäologie wieder auf intellektuelle Augenhöhe mit anderen Sozialwissenschaften zurückbringen. Seit dem neunzehnten Jahrhundert hat die Archäologie hauptsächlich in anderen Fächern nach Konzepten gestöbert und erst langsam ihre eigenen Theorien entwickelt, also Theorien, die rein archäologisch sind und nicht aus der Anthropologie, Philosophie oder den Naturwissenschaften stammen. Das erklärt, warum Archäolog\_innen bis vor kurzem nur sehr wenig Einfluss auf andere Disziplinen hatten und unser Fach noch immer eine Randdisziplin in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist. Gleichzeitig hat die Archäologie Philosoph\_innen, Künstler\_innen und Schriftsteller\_innen fasziniert, die manchmal sogar interessantere Dinge mit „unserem Material“ anstellten (wie Freud oder Benjamin) als wir selbst. Doch die archäologischen Sprachbilder, die von Nicht-Archäolog\_innen bemüht werden, sind meist nur sehr eng gefasst und drehen sich zudem hauptsächlich um wenige, oft modernistische Ideen.

Deshalb wurden die Autor\_innen des Bandes gebeten zwei Dinge zu tun: erstens, die vorherrschenden Tropen zu kritisieren, die das Bild der Archäologie innerhalb und außerhalb der Disziplin prägen, und zweitens zu zeigen, wie die Archäologie mit ihren eigenen intellektuellen Ressourcen umgestaltet und vorangetrieben werden kann – das jedoch im Dialog mit anderen Disziplinen. Einige Autor\_innen heben eher auf produktive (Olivier, Witmore, Olsen, Shanks und Svabo), andere auf kritische Aspekte (Gnecco, Haber, Hernando) ab, aber ich denke, dass sich das gut ergänzt. Eine dritte Gruppe steht außerhalb der Disziplin (eine Künstlerin, ein Anthropologe, ein Dokumentar Fotograf). Ihre Arbeiten weisen jedoch einen starken archäologischen Bezug auf, von einigen beabsichtigt (Fluxá), von anderen weniger bewusst (Gordillo, Vergara). Diese Beiträge zeigen deutlich, dass Archäologie auch geben und nicht nur nehmen kann.

Ich möchte betonen, dass es sich bei *Reclaiming Archaeology* nicht um einen Band zur zeitgeschichtlichen Archäologie (*contemporary archaeology*) handelt, dieses Feld im Band aber sehr prominent vertreten ist. Es ist schwer die Archäologie zurückzugewinnen, wenn sie die Vergangenheit immer wieder von der Gegenwart löst und historisierende Narrative über eine mehr oder weniger entfernte Vergangenheit produziert. Das Gegenwärtige spielt eine entscheidende Rolle bei der Rückgewinnung der Archäologie, weil es die Archäologie auf die Gegenwart ausdehnt, weil es die Trennung von Vergangenheit und Gegenwart auflöst und weil es die Fragen an die Vergangenheit stellt, die für die Gegenwart relevant sind.

### **Thomas Kersting:**

Da ich im Herausgebenden-Gremium den Part der Archäologischen Denkmalpflege vertrete, wären von meinen Mitherausgeber\_innen aus den Feldern Universität/Forschung und Lehre, Gedenkstätten und in der Denkmalpflege tätige Fachfirma bestimmt auch ganz andere Antworten zu erwarten. Mein Zugang zu diesem Thema ist also dezidiert immer der meist sehr pragmatische und eher „theorieferne“ der Archäologischen Denkmalpflege.

Der Band *Archäologie und Gedächtnis. NS Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* ist Ergebnis einer gleichnamigen Tagung im September 2015. Der in der Praxis oft als „Lagerarchäologie“ bezeichnete Forschungs- und Arbeitsbereich stellt die Schnittstelle von Archäologie, Baudenkmalpflege und Gedenkstätten mit ihren jeweiligen Sicht- und Vorgehensweisen dar. Dies spiegelt sich auch in der Tagung, die Referenten und Referentinnen aus allen drei Disziplinen vereinte. Eine Tagung zu diesem bisher als unbequem angesehenen Thema galt noch vor zehn oder 15 Jahren als undenkbar – die Resonanz von mehr als 120 Gästen aus sieben Nationen beweist, dass die Zeit reif war.

Nach fast 20 Jahren Grabung war es an der Zeit zu versuchen, Ergebnisse zu verknüpfen. Angefragt waren problemorientierte, bilanzierende Beiträge, um sowohl den aktuellen Forschungsstand als auch den derzeitigen Umgang mit originaler Denkmalsubstanz bei der Vermittlung zu reflektieren. Die Konferenz richtete sich an Kolleginnen und Kollegen, die an den Schnittstellen von Archäologie, Bauforschung, Geschichte und Gedenken arbeiten. Angesichts der in den letzten Jahren enorm angewachsenen Zahl an archäologischen Maßnahmen und Fortschritten in der Erkenntnis wurde deren Wirkung im Umgang mit den Denkmälern, sowie bei weiteren damit verbundenen Effekten in der Öffentlichkeitswirkung beleuchtet. Schwerpunkt waren die Reste des NS-„Lagersystems“, die nicht nur in Brandenburg als Zeugnisse der NS-Gewaltherrschaft – insbesondere der Zwangsarbeit von KZ-Häftlingen, ausländischen Zivilist\_innen und Kriegsgefangenen – omnipräsent vertreten sind. Inhaltlich stand daher nicht Brandenburg<sup>1</sup> im Zentrum, sondern es wurde deutlich darüber hinaus ausgegriffen, was mit Beiträgen aus Thüringen, Sachsen, Niedersachsen, Bayern, Österreich und Polen eindrucksvoll gelang. Von Anfang an war geplant, in einer Publikation des Brandenburgischen Landesamts für Denkmalpflege und Archäologisches Landesmuseum die Tagungsbeiträge zeitnah bereit zu stellen. Großzügige Förderung verdanken wir der Stiftung EVZ, den Stiftungen Brandenburgische Gedenkstätten und Topographie des Terrors, der Universität Wien und der Archäologischen Gesellschaft in Berlin und Brandenburg e.V.

**Eine zeitgeschichtliche Archäologie betont in unterschiedlicher Weise Fragen des Gedächtnisses, der Beziehungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit und der Multi-Temporalität. Was sind die Konsequenzen dieser Konstellation für ein archäologisches Verständnis der Beziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart? Reicht es aus festzustellen, dass materielle Überreste die Spuren von Erinnerungen in sich tragen, die jedoch in einer (sich verändernden) Gegenwart ständig neu be- und verarbeitet werden? Hat die Archäologie überhaupt die Möglichkeit, das Leben von Menschen in der Vergangenheit zu untersuchen, wie jung diese Vergangenheit auch sei?**

**Thomas Kersting:**

Dem Thema Gedächtnis tragen wir mit unserem Tagungsband Rechnung, dem wir absichtlich im Titel das ambivalente Wort „Gedächtnis“ hinzufügten, um uns sein Bedeutungsfeld von Erinnerung und Gedenken zu Nutze zu machen.

Für die Archäologische Denkmalpflege ist es ja der entscheidende, denkmalbegründende Faktor, dass „Materie“ etwas über die „Geschichte des Menschen“ aussagt, wie es meist in den Denkmalschutzgesetzen formuliert wird. Dazu gehören die sogenannten authentischen Orte der NS-Diktatur, die in der Geschichtsvermittlung und der Erinnerungskultur einen hohen Stellenwert genießen. Ergänzend und in Zukunft stellvertretend für die Zeitzeug\_innen, von denen nur noch wenige leben, beglaubigen und veranschaulichen sie das historische Geschehen anhand und durch ihre Materialität. Um die Aussagekraft der Dinge zu erschließen, die ja nicht „von sich aus“ zu uns sprechen, benötigen wir aber weitere Quellenauswertungen, um ihr Wesen zu verstehen. Ebenso ist es notwendig, über die unterschiedlichen möglichen Bedeutungen, die den materiellen Dingen eingeschrieben sind, zu spekulieren und sie zu interpretieren. Quellen sind immer kritisch zu hinterfragen und dieser Reflexionsprozess muss auch für das Publikum der Gedenkstätten und die Rezipient\_innen unserer Forschungen offen gelegt werden. Bei den Fragen „Was erhalten wir? Was vermitteln wir? Was erzählen uns die Relikte?“ und damit auch indirekt der Frage „Was erforschen wir?“ sollte der Aspekt der Erzählung im Vordergrund stehen. Man kann die Besucher\_innen der Orte nicht mit Versinnbildlichung und der eigenen Interpretation alleine lassen. Dabei stehen häufig Rekonstruktion-

<sup>1</sup> Die sogenannte Hauptstadt-Region um die Bundeshauptstadt Berlin in der Mitte der seit 1990 „neuen Bundesländer“, gleichzeitig Kern des alten politischen Gebildes „Preußen“.

nen neben (bzw. auf) originalen baulichen Überresten, was in einem vielfach zu beobachtenden „Flickenteppich aus Zeitfenstern und Nachzeichnungen“ zum Ausdruck kommt. Denkmalpflegerisch und vermittlungsorientiert sind unbedingt sämtliche Zeitschichten eines Ortes zu zeigen. Eine ergebnisoffene Interpretation ist aus Sicht der Archäologischen Denkmalpflege unverzichtbar, die derzeitigen – zeitgebundenen – Deutungen müssen stets als Ergebnis eines offenen Prozesses gekennzeichnet werden. In diesem Sinne kann sich die Archäologie auf jeden Fall erfolgreich der Nachzeichnung von Leben und Schicksalen annähern.

#### **Laurent Olivier:**

Das ist in der Tat eine Schlüsselfrage. Es geht um archäologisches Wissen, das nur aus archäologischer Evidenz generiert werden kann – eine Art von Wissen, die nicht mit anderen Disziplinen wie der Geschichte oder Soziologie geteilt wird, sondern vollkommen aus unserem Feld erwächst. Ich würde sagen, dass eine solche Archäologie die „wahren Dinge“ ans Licht bringt, damit meine ich die Materialität historischer Kontexte, die eigentlich nicht mehr existieren. Wenn man etwa Laufgräben aus dem Ersten Weltkrieg ausgräbt, findet man das was die Soldaten – egal ob Deutsche, Franzosen, Briten, Kanadier, etc. – benutzt, getragen, gemacht oder transformiert und letztendlich verloren oder weggeworfen haben. Weder in militärischen Unterlagen noch in der Erinnerung von Soldaten wird das beschrieben, es ist etwas Eigentümliches, das das tägliche Leben dokumentiert. Der Abfall der Soldaten, zum Beispiel, ist beeindruckend: was man hier findet erzählt uns von den Anfängen industriellen Massenkonsums in einem archäologischen Kontext dieser speziellen Zeit, den man nirgendwo sonst finden würde.

#### **Alfredo González-Ruibal:**

Dass die Gegenwart Spuren der Vergangenheit enthält, die in der Gegenwart kontinuierlich neuformuliert werden, haben erstmals postprozessuale Archäolog\_innen in den 1980er Jahren vorgebracht. Diese Erkenntnis führte zur Entwicklung einer sehr produktiven Soziopolitik in der Archäologie, die für eine selbstreflexive und kritische Archäologie entscheidend war. Diese machte deutlich, dass wir nicht länger an der Vorstellung festhalten können, unsere archäologischen Forschungen, also die Arbeit mit den Überresten der Vergangenheit, hätte keinerlei Auswirkung auf die Gegenwart. Nach dreieinhalb Jahrzehnten gesellschaftspolitischer Kritik habe ich jedoch den Eindruck, dass aus dieser Richtung nicht mehr viele neue Ideen zu erwarten sind.

Unter dem Banner der *Heritage Studies* wiederholen die Leute nun stets das Mantra, dass dieses oder jenes Monument, diese oder jene Ruine oder archäologische Stätte von Nationalismus, Staat, Neokolonialismus, Eliten, Interessengruppen usw. manipuliert werden. Das Fazit solcher Artikel kann man bereits nach dem Lesen ihrer Titel schreiben. Ich meine nicht, dass Kritik an der Disziplin nicht mehr nötig ist. Sie wird benötigt, aber wir brauchen auch mehr Phantasie, mehr politischen Radikalismus und neue Ideen. Dass diese hauptsächlich aus dem Globalen Süden kommen, zeigen einige Autoren mit ihren Beiträgen in *Reclaiming Archaeology* (Haber, Gnecco).

Es gibt auch zu denken, dass *Heritage Studies* und soziopolitische Kritik einen solch großen Raum in der Archäologie eingenommen haben. Das ist der Triumph des Metadiskurses: Es gibt eine Vielzahl Diskurse über Diskurse und alles dreht sich um Repräsentation, wie Menschen in der Gegenwart die Vergangenheit betrachten, aufarbeiten oder ablehnen. Diese Perspektive geht auf den *Linguistic Turn* zurück: vom Fakt zur Repräsentation. Inzwischen scheint es altmodisch zu sein, sich für die Vergangenheit als solche zu interessieren, so dass immer mehr Kolleg\_innen die Archäologie für *Heritage Studies* verlassen, da sie diese interessanter finden und angemessener für die gegenwärtigen Sorgen und sozialen Anforderungen. Natürlich interessieren sich auch die Wissenschaftler\_innen dafür (nicht unbedingt bewusst), weil es auf dem Gebiet der *Heritage Studies* akademisch mehr zu gewinnen gibt (Positionen, Prestige, Zuschüsse, Vernetzung, Politik) als in der Archäologie. Wir sollten uns selbst fragen warum: *cui prodest?*

Ich halte die Hinwendung von der Vergangenheit zur Gegenwart, den Schwenk von der Archäologie zum Kulturerbe, aus ethischen und politischen Gründen für gefährlich. Es ist moralisch falsch, sich nur mit sich selbst, mit seiner Zeit, zu befassen. Dieser kollektive Narzissmus ist schlicht ein weiteres Symptom des exzessiven und aufgewühlten Egos der Supermoderne, wie Marc Augé (2002) feststellte. Sich nur auf die Gegenwart zu konzentrieren, ist politisch falsch: Die starke Zunahme von Studien über die Auswirkungen der Vergangenheit auf die Gegenwart ist ein Symptom für den Triumph des Präsentismus, des Zeitregimes des Neoliberalismus (Hartog 2003).

Die einzige Zeit, die zählt, ist das Jetzt. Archäologie kann ein Gegengewicht zu dieser Position bieten und zeigen, dass auch die Vergangenheit von Belang ist. *Reclaiming Archaeology* geht es auch um die Politik der Temporalität, um die Relevanz einer archäologischen Zeitrechnung, was in den Beiträgen von Olivier, Witmore und Verdesio sehr deutlich wird.

Was ich jetzt sage, scheint wahrscheinlich im Widerspruch zu dem zu stehen, was ich zuvor über die Relevanz der Zeitgenössischen Archäologie gesagt habe. Diese Subdisziplin kann in der Tat zum weiteren Verbündeten des Präsentismus werden, aber sie kann auch genau das Gegenteil sein: sein schärfster Gegner. Um dem Präsentismus etwas entgegenzusetzen, muss Archäologie in seiner gesamten zeitlichen Tiefe in den Fokus gestellt werden, mit dem Ziel, die Langzeitperspektive, die Aufhebung der scharfen Trennung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die Vorstellung der Heterochronie, das Weiterleben von Vergangenheiten usw. neu zu beleben (wie die Autor\_innen des Bandes zeigen). Ich mag besonders die Arbeit von Mark Leone und seinen Student\_innen in *Reclaiming Archaeology*, weil es exakt darum geht: Sie sind ganz konkret an den Menschen der Vergangenheit interessiert, an den Sklav\_innen, die im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert in Wye House lebten, aber es ist das Interesse an der Vergangenheit als Vergangenheit, die sie so relevant für die Gegenwart macht. Denn die Traumata und Hoffnungen, die sie archäologisch untersuchen, hallen im 21. Jahrhundert immer noch nach.

**Welche Rolle spielt die Methodologie in einer Archäologie der Zeit-Geschichte? Braucht eine solche Archäologie neue oder andere Methoden, zum Beispiel solche aus anderen Disziplinen, etwa der Forensik? Ist die anscheinend überaus intensive Beschäftigung mit Methoden einer eventuellen Legitimationsnotwendigkeit einer Archäologie der jüngeren Vergangenheit geschuldet? Wenn es einer solchen Legitimation bedarf, geht diese aus einer Unsicherheit innerhalb der Disziplin hervor oder ist dieser Fokus eine Reaktion darauf, wie andere Disziplinen eine solche Archäologie wahrnehmen?**

**Laurent Olivier:**

Genau mit dieser Frage wollten wir uns in unserem Buch im Detail beschäftigen. Wenn man die Archäologie betrachtet, gibt es eine sehr grundlegende Tatsache: gräbt man Befunde aus lange zurückliegenden Perioden aus, etwa aus dem Neolithikum, dann hat man keine Ahnung davon, wie diese Vergangenheit tatsächlich ausgesehen hat, was sich – sagen wir, im 2. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung – ereignet hat und womit die damaligen Menschen konfrontiert waren. Wenn man Befunde aus dem 20. Jahrhundert ausgräbt, ist das alles bekannt – sehr häufig weiß man sogar genau, worum es sich bei diesem Ort einst handelte, wer dort gelebt hat und was diese Menschen gemacht haben. Aber genau das Wissen um diese Geschichte führt einem in fast verstörender Weise sehr schnell vor Augen, dass man vollkommen unfähig wäre, diese Geschichte alleine aus dem herzuleiten, was man ausgegraben hat (Bonnichsen 1973). Die Lücke zwischen archäologischen Befunden und dem, was an diesem Ort einst passierte, kann unvorstellbar groß werden, denkt man an den Erhaltungszustand von organischem Material: Textilien, Papier, Karton. Wenn all diese Materialien vergangen sind, erzählt die Fundstelle eine sehr andere Geschichte. Um es anders auszudrücken: die Archäologie der Zeitgeschichte kann ein Labor sein, in dem man das Verhältnis zwischen ehemaligen Aktivitäten oder Siedlungstätigkeiten und dem Entstehen von Überresten und deren weitere Veränderungen im Laufe der Zeit beobachten und testen kann.

Unsere Idee war also die Gegenwart – in der wir uns befinden – als Ausgangspunkt zu nehmen, von dem aus wir auf archäologisches Material, und damit meine ich die Materialität menschlicher Aktivität, blicken. Dies ist auch der Grund, warum wir die sogenannte Ethnoarchäologie in unsere Rundumschau der Archäologie der Zeitgeschichte miteingeschlossen haben. Ethnoarchäologie ist die zeitgenössische Archäologie „vorindustrieller“ oder „archaischer“ Gesellschaften. Auch hier realisiert man auf nahezu schmerzhaft Weise, dass der tatsächliche Nutzen oder die Bedeutung von Dingen nicht der Interpretation entspricht, die man für dieselbe Art von Dingen, fände man sie etwa in einer europäischen Bronzezeit-Siedlung, liefern würde. Zwischen dem was grundsätzlich gleich aussieht – etwa Langhäuser mit einem bestimmten Grundriss – und unserer Interpretation solcher Befunde, wenn sie aus fernen Epochen unserer eigenen Urgeschichte stammen, existiert eine enorme Lücke. Um es anders auszudrücken: die „Zeitgeschichte“ kann als Arena fungieren, in der wir unsere konventionellen Interpretationsansätze lange vergangener Epochen konstruktiv in Frage stellen.

**Alfredo González-Ruibal:**

Archäologische Methodik ist entscheidend. Es ist eine der archäologischen Tropen, der wie ein Nachteil erscheint, tatsächlich aber ein Vorteil ist. Wir haben eine faszinierende Methodik und Leute aus anderen Bereichen lieben sie – oft haben sie sie sich metaphorisch angeeignet. Was ich in *Reclaiming Archaeology* anrege ist, dass wir uns unsere eigenen Tropen wieder aneignen, dass wir das Potential unserer Methoden voranbringen, um Dinge zu tun, die wir noch nie zuvor getan haben, oder um radikal neue Ideen zu entwickeln. Das zum Beispiel macht Douglass Bailey in dem Band. Er eignet sich die Trope des Einschnitts in die Erde an, den wir routinemäßig in unserer Feldforschung durchführen, um die symbolischen Auswirkungen einer solchen Handlung zu erforschen.

Was den Einsatz solcher Methoden anbelangt, die nicht aus der Archäologie selbst stammen, ist dies wie im Fall der Forensik oft eine Frage der Konvergenz mit anderen Wissenschaften. Beide Disziplinen greifen auf Naturwissenschaften zurück, um die Vergangenheit auszuwerten, aber die Archäologie nutzte z. B. die Pollenanalyse bereits Jahrzehnte bevor sich die wissenschaftliche Palynologie als eigene Disziplin entwickelte. Es ist also nicht unbedingt notwendig, von anderen zu lernen, es reicht schon die Vergangenheit unserer eigenen Disziplin zu betrachten. Tatsächlich hat die Forensik aus der Archäologie die Grabungstechnik übernommen, nicht umgekehrt. Dies wird gewöhnlich vergessen und sollte deshalb hervorgehoben werden. Es ist einer der wenigen Fälle, in denen eine exakte Wissenschaft eine sehr spezialisierte Technik aus einer geisteswissenschaftlichen Disziplin anwendet.

Für mich geht es bei der Methodologie weniger um die Legitimation unserer Disziplin als darum, etwas zu machen das interessant und zudem ein Alleinstellungsmerkmal für die Archäologie ist. Einige Leute kritisieren die Verwendung von archäologischen Techniken als restriktiv und präferieren Psychogeographie, Ethnographie oder andere Ansätze. Was die Psychogeographie anbelangt, nennt es wie ihr wollt, ist es genau das, was bereits seit Jahrhunderten von Antiquar\_innen und später in der Landschaftsarchäologie gemacht wurde (Shanks 2012). Ethnographie wiederum wird oft als Allheilmittel dargestellt, als die ultimative Lösung für eine ethischere und radikalere Forschung. Mein Standpunkt ist, dass (Sozial-/Kultur-)Anthropolog\_innen mit der Ethnographie besser arbeiten können als wir, wohingegen diese keine Surveys, geochemischen Analysen oder stratigraphischen Grabungen durchführen. Ich finde es nicht sinnvoll, wenn ein/e Fachfremde\_r (oft schlechte) Ethnographie betreibt, und es gibt bereits eine Unmenge an Forscher\_innen aus der (Sozial-/Kultur-)Anthropologie, der Soziologie, der Urbanistik, den Kulturwissenschaften, der Humangeographie, den Performance Studies, der Oral History usw., die genau das tun. Nur wir Archäolog\_innen machen Archäologie.

Ich denke, wir wären schlecht beraten, das ganze kreative und radikale Potential archäologischer Techniken zu verschleiern. Anstatt zu sagen, dass Ausgrabungen altmodisch sind, lasst uns archäologische Ausgrabungen neu erfinden! Lasst uns die Feldforschung oder Isotopenanalysen neugestalten! Der Vorteil der zeitgeschichtlichen Archäologie besteht darin, dass man oft nur die gängige Methodologie auf moderne Dinge anwenden muss, um beides, die Methodologie und die Dinge, neu zu sehen. Nimmst du einen Schaber, legst einen Maßstab daneben und machst ein Foto, dann ist das langweilig. Nimmst du eine rostige Handgranate, legst einen Maßstab daneben und machst ein Foto, dann ist das unheimlich – sowohl die Granate als auch die archäologische Handlung. Und du kannst das noch weitertreiben; bringe den Schaber und die Handgranate zusammen, lege einen Maßstab daneben und mache ein Foto. Das ist dann das, was man in der Kunsttheorie Parataxe nennt – und es funktioniert.

*Reclaiming Archaeology* bedeutet also zunächst das Vertrauen in unsere eigene Disziplin zurückzugewinnen. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir andere Methoden ablehnen müssen. Archäologische Methoden sollten nicht als Schutzschild gegen andere Disziplinen oder als Mittel zur Aufrechterhaltung akademischer Grenzen verstanden werden, sondern als kreative und weiterführende Art, sich mit der Vergangenheit und Gegenwart auseinanderzusetzen, als Ausgangspunkt, um produktive Dialoge mit anderen Bereichen zu beginnen – von der Genetik bis zur Musik.

**Thomas Kersting:**

Wie erwähnt, beschäftigt sich die Archäologische Denkmalpflege zunächst kaum mit Methodologie, denn es ist ihre Aufgabe, vorhandene Denkmale zu schützen, wobei sie diese natürlich erst einmal (er)kennen muss, und auch den Umstand, dass sie dafür zuständig ist. Die Anlässe für unsere reagierende Tätigkeit kommen in der Regel von außen: Bauplanungen an Standorten ehemaliger Lager wurden oft erst bei Realisierung bekannt; der Wandel der musealen (und ideologischen) Konzeption der Gedenkstätten „erfordert“ neue Gestaltungen, in der Regel mit

Bodeneingriffen; Workcamps mit bester pädagogischer Zielsetzung greifen in den Boden ein; Raubgrabungen an bestimmten Orten der Täter (z. B. Carinhall, der ehemalige Landsitz von Hermann Göring, an dem der Stellvertreter Hitlers Raubkunst aus aller Herren Länder gesammelt hatte, und wo nach dem Kriege – bis heute – immer noch Schätze vermutet wurden und immer wieder auch illegal Suchaktionen stattfinden); Sachverhaltsaufklärung an NS-Tatorten; Nachsuch-Genehmigungen nach kriegsbedingten Einlagerungen von privater Seite werden beantragt; lokale Initiativen wollen forschen und graben... etc. Schließlich ist die Denkmalliste systematische Inventarisierungsaufgabe der Archäologischen Denkmalpflege.

In Brandenburg als dem unmittelbaren Umfeld der damaligen Reichshauptstadt Berlin ist die Dichte zeitgeschichtlicher Spuren mit Denkmalcharakter außergewöhnlich groß. Erst seit Beginn der 1990er Jahre sind die Hinterlassenschaften der NS-Zeit in den Blick der Archäologischen Denkmalpflege gerückt – erstens aufgrund der Definition des Bodendenkmalbegriffs ohne Altersbegrenzung „nach oben“ im Brandenburgischen Denkmalschutzgesetz 1991, zweitens infolge der veränderten Konzeption der Gedenkstätten bei ehemaligen Konzentrationslagern. Nach dem Fall der Mauer 1989 und dem Ende der deutschen Teilung, während der der „Eiserne Vorhang“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus mitten durch Deutschland verlaufen war, also nach einer tiefgreifenden politischen Wende war nämlich, letztlich aus ideologischen Gründen, auch ein Wechsel der Schwerpunkte in den Gedenkperspektiven unausweichlich. Ein Wechsel, der sich natürlich sofort und unbedingt in Baumaßnahmen manifestieren musste, und daher mit Bodeneingriffen einherging. In diesem Zusammenhang formulierte der damalige Landesarchäologe Jürgen Kunow: „Wir mussten erstmal verstehen, dass bis dahin lediglich die Gedenkstattengestaltung der DDR aus den 50er Jahren unter Denkmalschutz stand, nicht aber die originalen Reste der Lager im Boden“ (mündliches Zitat aus einer Dezernatsbesprechung in den 90er Jahren).

Erst nach und nach konnte die Archäologische Denkmalpflege auch den Blick der anderen Verantwortlichen für die Bedeutung der vergänglichen Strukturen schärfen und ihr eigenes Methodengerüst ausbauen. Die brandenburgische Archäologische Denkmalpflege hat sich der zunächst völlig neuartigen Verantwortlichkeit gestellt und dabei in Deutschland früh eine gewisse Vorreiterrolle beim spezifischen Umgang mit diesen Denkmalgattungen erarbeitet (Kunow 2001). Trotz mittlerweile gewachsener methodischer Erfahrungen im Umgang mit zeitgeschichtlichen Denkmälern wirft das Bemühen um Schutz, Erhaltung und Präsentation weiterhin Fragen auf. Ein zentraler Aspekt dabei ist das „Problem der Masse“: Wie ist mit der Vielzahl der Fundplätze und des Fundmaterials umzugehen? Dabei müssen im ständigen Dialog zwischen Gedenkstätten und Facharchäologie praktikable Standards für die Freilegung und den Erhalt archäologischer Denkmale mit Lai\_innen und ihrem Einsatz in der Vermittlungsarbeit entwickelt und verankert werden. Perspektivisch ist eigentlich eine kontinuierliche facharchäologische Betreuung der Gedenkstätten unverzichtbar, wenn dort aus Gründen pädagogischer Arbeit (Geschichte buchstäblich begreifbar machen) weiterhin Freilegungen archäologischer Strukturen und Bergungen archäologischer Funde stattfinden sollen – was jedem Denkmalschutzgedanken zuwider läuft!

Gerne wird betont, dass es die Archäologie der NS-Zeit mit einer sogenannten atypische Quellenlage zu tun habe (die bei genauem Hinsehen eigentlich gerade eine typische Quellenlage ist): „Überall wo Regelverstöße vorkommen, wo Illegales passiert, gibt es Dokumentationslücken“ (Oebbecke 1995). An der wissenschaftlichen Bedeutung (neben dem Denkmalwert) der Reste im Boden besteht gerade wegen der „Dokumentationslücken“ kein Zweifel, denn von anderer Seite (als der archäologischen) ist kaum Quellenzuwachs mehr zu erwarten (was allerdings angesichts ungesichteter Archivmaterialien schwer zu beurteilen ist).

Auch wegen Kriegsverlusten und absichtlicher Vernichtung von Akten und Plänen kommt archäologischen Erkenntnissen dokumentarischer Wert von Primärquellen zu. Archäologische Informationen ergänzen den Kenntnisstand aus anderen Quellengattungen und werfen auch völlig neue Fragestellungen auf.

Methodisch-konservatorisch stellt sich grundsätzlich die Frage: (Wie) kann man die Fundplätze erhalten? Primärschutz bedeutet den Erhalt *in situ*, dies kann z. B. „sichtbar“ geschehen (daraus ergibt sich die Frage nach Präsentation und Erhaltung nach der Ausgrabung) oder „unsichtbar“: in dauerhafter Erhaltung der meist nur knapp unter der Oberfläche verborgenen Strukturen ohne Offenhaltung originaler Substanz (eventuell mit Markierung an der Oberfläche). Archäologisch gewonnene Erkenntnisse liefern häufig planungsrelevante Daten für den Primärschutz. Sekundärschutz bedeutet den Erhalt in Form von Dokumentation und Funden, unter Opferung der Originalsubstanz. Fundmaterialien neuen Typs fallen an, teilweise neue Materialien, in einem für archäologische Objekte ungewöhnlich engem Datierungsrahmen bzw. kurzer „Laufzeit“. Dazu kommt allerdings das Problem der Restaurierung und Konservierung. Das Problem der Erhaltung/Aufbewahrung eventueller Fundmassen darf nicht („in vorauseilendem Gehorsam“) von den begrenzten Kapazitäten der Landesämter her gedacht werden.

Die Analyse des Fundmaterials ist bei weitgehendem Fehlen spezialisierter Archäolog\_innen schwierig, erste Ansätze einer antiquarischen Fundansprache, also einer archäologischen Materialkunde (wann kommen welche Gegenstände wo erstmalig vor) sind vorhanden – hier geht es nicht Jahrhunderte oder Jahrzehnte, sondern um jahrgenaue, möglichst noch schärfere Datierungen. Eine genaue Datierung kann unter Umständen erst zur Deutung als NS-Lager führen. Ziel ist die Klärung der Frage, Wozu dienten die Plätze; wie sind sie zu interpretieren? Hier stellt sich oft das Problem der Nachnutzung, insbesondere durch alliiertes (bei uns in Brandenburg sowjetisches) Militär, das Lager abgetragen bzw. zerstört und durch Neubau militärischer Anlagen überprägt hat. Stellenweise traten auf diese Weise neue Täter-Opfer-Konstellationen ein (sowjetische „Speziallager“), die zudem eine eigene Gedenkproblematik aufwerfen („doppelte Geschichte“).

Diesen Umständen kann letztlich eine denkmal-begründende Wirkung zukommen. Orte des Leidens (von Gruppen) von Menschen unter (archäologischen) Denkmalschutz zu stellen, stößt in Deutschland derzeit nicht mehr auf Widerspruch, weil niemand in den Verdacht der Sympathie mit den Tätern geraten will, wenngleich die Kategorie „Opfer-Orte“ natürlich als Denkmalkriterium im Denkmalschutzgesetz nicht vorgesehen ist. Sogenannte Täter-Orte – also z. B. die Bereiche von Lagern wo die Wachtruppen untergebracht waren, die in der Regel aus rassistischen Gründen qualitativ besser gebaut und daher auch besser erhalten sind – können selbstverständlich Denkmalcharakter und -wert haben, sind aber in ihrer Vermittlung problematisch und schwierig, da hier weniger Akzeptanz in der Öffentlichkeit zu erwarten ist, die quasi als eine Art Solidarisierung mit den Tätern bedeuten würde. Ob sich dies vielleicht zukünftig ändert, in Zeiten wo in Deutschland „neue“ Parteien die NS-Geschichte relativieren bleibt abzuwarten.

Vor Beginn von Ausgrabungen – die künftig möglichst nicht mehr aus pädagogischem oder reinem Forschungsinteresse sondern nur noch aus Gründen des Denkmalschutzes durchgeführt werden (sollten) – sind methodische Konzepte über den späteren Umgang mit den freiliegenden Befunden sowie eventuellen Fundmassen zu erarbeiten. Dies betrifft auch die Auswahl für Erhalt und Restaurierung (*sampling*). Ein *common sense* zum Umgang mit Objekten der Massenkultur besteht noch nicht, Einigkeit herrscht insoweit, dass bei Entscheidung zur Entsorgung überzähliger Fundmaterialien die Auswahl sorgfältig dokumentiert werden muss. Zeitgeschichtliche Ausgrabungen von Zwangslagern müssen fachkundig begleitet werden, jedoch sind derzeit nur sehr wenige Archäologen und Archäologinnen, besonders in den Landesämtern, darauf spezialisiert. Auch in Gedenkstätten selber ist geschultes Personal notwendig, um bauliche Relikte fachgerecht zu vermitteln.

Ein Legitimationsproblem hat die Archäologische Denkmalpflege in Brandenburg dabei nicht (mehr) seit der Durchsetzung von ersten Maßnahmen an „vergessenen“ Lagerstandorten.

**Eine Archäologie der rezenten Vergangenheit ist für viele derer, die sie praktizieren, stark auf das Material fokussiert, ob als materielle Erinnerungsspuren, als „Dinge“ oder als Befunde und mobile Funde gedacht. Unter diesen Umständen fragt es sich, welche Position hier Menschen einnehmen, eine Frage, die angesichts der zeitlichen Nähe des „Objekts“ der Forschung besonders drängend ist.**

#### **Alfredo González-Ruibal:**

Ich bin mir der Relevanz der Dinge in der zeitgeschichtlichen Archäologie nicht so sicher. Es hängt von der Tradition ab. Es gibt die neo-materialistische Schule mit Bjørnar Olsen, Christopher Witmore (beide wirken bei *Reclaiming Archaeology* mit) und Þóra Pétursdóttir, bei denen die Materialität einen sehr prominenten Platz einnimmt. Es wird auch argumentiert, dass Dinge aus praktischen Gründen wichtig sind, wie bei Rettungsgrabungen oder der Präventiven Archäologie. Die graue Literatur nimmt sich nicht viel Zeit für Menschen, und ihr Schwerpunkt liegt auf Beschreibungen von Artefakten, ihrer Funktion und ihrer Lage. Umgekehrt gibt es das Problem jedoch auch. In der anglo-amerikanischen Tradition sind Objekte oft (aber keineswegs immer!) nur eine Kulisse, die man sogar entfernen könnte, ohne dass es bemerkt würde (wie Olsen in seinem Kapitel kritisiert).

Im Falle der USA ist das ein Phänomen der Historischen Archäologie. Dort gibt es die Tendenz, sehr lange Beschreibungen historischer Ereignisse zu produzieren, indem dokumentarische Belege einschließlich Personennamen und vieler biographischer Details verwendet werden, und dann werden in ein paar wenigen Absätzen eine Handvoll Artefakte beschrieben. Die Historische und die zeitgeschichtliche Archäologie stehen vor der Heraus-

forderung mit zu vielen und zu guten schriftlichen und mündlichen Quellen konfrontiert zu sein. Es ist einfach zu verlockend, zu vergessen ein/e Archäolog\_in zu sein, und stattdessen zur Historiker\_in, Anthropolog\_in oder Philosoph\_in zu werden. Ich sehe das auf einem Gebiet, dem ich sehr viel Zeit gewidmet habe, der Archäologie des Spanischen Bürgerkriegs. Die Leute beginnen über die Soldat\_innen oder die Militäroperationen zu sprechen, indem sie nur die verfügbaren Dokumente nutzen, wobei die archäologischen Überreste praktisch untergehen. Die Archäologie wird auf diese Weise wieder zum „Dienstmädchen“ der Geschichte. Die Schwierigkeit besteht jedoch nicht so sehr darin, ein Gleichgewicht zwischen Dingen und Menschen herzustellen, sondern etwas zu berichten, in dem sich etwas zutiefst Menschliches anhand der Dinge offenbart – ich bin nicht an den Dingen an sich interessiert, denn dann hätte ich Geologie oder Ingenieurwesen studiert.

In diesem Zusammenhang wäre noch einmal die Arbeit von Leone und seinen Mitarbeiter\_innen zu erwähnen: Sie kamen durch den Pollen zum Menschen. Sie interessieren sich nicht für die Biografie von Pollen oder deren Materialeigenschaften, aber sie ignorieren sie auch nicht. Das ist die Grundlage ihrer Arbeit, die sie so besonders wertvoll macht. Am Ende erzählen sie eine sehr bewegende, sehr kraftvolle Geschichte von Widerstand und vom Überleben, die anhand schriftlicher Dokumente allein nicht erzählt werden konnte. Die Tatsache, dass wir einen Menschen nicht auf einem Bild sehen oder von ihm lesen, bedeutet nicht, dass er keine Bedeutung hatte.

Nehmen wir den Fall von Camilo José Vergaras Fotografien. Eines Tages hörte er auf, Fotos von Menschen zu machen, und konzentrierte sich auf die Materialität heruntergekommener Ghettos. Aber bedeutet das, dass er nun mehr an der Architektur interessiert ist als an den Menschen? Natürlich nicht. Er hat einen kraftvollen Weg gefunden, um die Situation der Menschen (ihre Unterdrückung, aber auch ihren Kampf) aufzudecken, ohne sie zum Objekt seines Blickes zu machen (übrigens etwas, das leicht zum Voyeurismus verleitet). Man kann das Interesse an Menschen aber auch in konventionelleren archäologischen Forschungen finden. Ich denke an die Arbeiten deutscher, österreichischer und französischer Kolleg\_innen an Orten der Gewalt (z. B. Schnitzler und Landolt 2013; Theune 2018). Sie kommen nahe an die Menschen auch durch die Dinge, oft in sehr ergreifender Weise.

#### **Laurent Olivier:**

Diese Frage ist sehr tiefgründig, denn sie betrifft unsere Beziehung zu „Dingen“ und – allgemeiner formuliert – der materiellen Umwelt unserer „Kultur“ oder „Zivilisation“. Die Archäologie der jüngeren Vergangenheit befasst sich quasi mit dieser Frage: Was ist die archäologische Identität unserer Gegenwart (González-Ruibal 2008; Olivier 2013)? Ist sie etwas Besonderes, komplett Verändertes im Vergleich zu früheren Epochen? Was für archäologische Prozesse spielen sich heute, direkt vor unseren Augen ab? Wird zum Beispiel die global voranschreitende Urbanisierung nie mehr reversibel sein, wie einst die „Neolithisierung“?

#### **Thomas Kersting:**

Archäologie beschäftigt sich nun mal zwangsläufig mit Material, das entspricht ihrer Fachdefinition – sie braucht keinen *material turn* um Geschichte zu erforschen. Dass unser Thema aber „die Menschen sind und nicht die Töpfe“ ist schon oft betont worden. Der Umstand, dass wir als zeitgeschichtliche Archäolog\_innen die Schicksale unserer „Forschungsobjekte“ kennen, kann für einzelne zwar auch emotional belastend sein, ist aber für die Archäologische Denkmalpflege eine große Chance, nämlich in Bezug auf die Publikumswahrnehmung. Archäologische Denkmalpflege findet zwar rein rechtlich gesehen im „öffentlichen Interesse“ statt, das *Interesse der Öffentlichkeit* aber ist bei den Themen der zeitgeschichtlichen Archäologie ein ganz anderes als bei den sonst von der „herkömmlichen Archäologie“ angebotenen Themen, wenn es sich nicht um die sprichwörtlichen Schatzfunde handelt (Gold zieht immer, Nazi-Gold ist am besten).

Die materiellen Reste sind immer unmittelbar mit den Menschen und ihren Schicksalen verknüpft – dies gilt nicht nur für die zeitgeschichtliche Archäologie, nur kennt man hier den Kontext eben ganz genau. In den Lagern verbrachten die nach politischen und rassistischen Kriterien unterschiedenen Gruppen von Zwangsarbeiter\_innen einen wesentlichen Teil ihres Lebensalltags. Die bauliche Beschaffenheit, Ausstattung und Organisation der Lager beeinflussten ihre Überlebenschancen unmittelbar. Deshalb werden die baulichen Befunde der Lager, ihre räumliche Verteilung und funktionale Differenzierung in den Blick genommen.

Die Funde selber sind in einem bisher für die Archäologie unbekanntem Ausmaß „emotionalisierend“, und vielfach sogar personalisierbar (z. B. mit Inschriften versehen etc.), nämlich Individuen und Einzelschicksalen zuweisbar, in vielen Fällen in der jüngeren Vergangenheit sogar bis hin zur „Entschädigungsrelevanz“ – diese Möglichkeit wird in naher Zukunft leider entfallen.

Zum Erschließen der Aussagekraft der Dinge, die nicht „von sich aus“ zu uns sprechen sind wie erwähnt stets weitere Quellenauswertungen nötig, um sie zu verstehen.

**Archäolog\_innen neigen dazu, sich in Präsentationen und Interpretationen ihrer Arbeit stark auf Illustrationen – Zeichnungen und Fotografien – zu stützen. Gängige, meist unausgesprochene Konventionen führen fast immer zu hochästhetischen Fotos und anderen Darstellungsformen. Kann eine Archäologie der rezenten Vergangenheit die Verbreitung von „intimen“ und ästhetisierten Bildern verantworten, etwa von Kontexten des Verbrechens und der Grausamkeit, insbesondere von Massengräbern oder gar einzelnen Leichen? Weiter gefragt, bis zu welcher Nähe ist die Darstellung von Details des Lebens bekannter oder anonymen Personen vertretbar? Sollten dem Grenzen gesetzt werden, und wenn ja, auf welcher Grundlage? Sollte es ein Recht auf Intransparenz geben, d.h. das Recht, das Eindringen in die Einzelheiten des Lebens oder des Todes eines Menschen zu verweigern?**

**Alfredo González-Ruibal:**

Es gibt die Vorstellung, dass Ästhetik und Trauma nicht zusammengehören, weil ersteres letzteres trivialisieren würde. Aber Künstler\_innen schaffen Kunst über Traumata. Tatsächlich ist dies eine der produktivsten Bewegungen in der zeitgenössischen Kunst und diese hat viel dazu beigetragen, ein kritisches Bewusstsein in Bezug auf Verbrechen gegen die Menschheit und despotische Regime zu schaffen.

*Forensic Architecture* (Weizman und Franke 2014) brachte zum Beispiel eine hoch ästhetisierte Arbeit hervor, die gleichzeitig sehr politisch und sehr radikal ist. Die Kunst des Traumas ist in keiner Weise eine Banalisierung des Bösen. Im Gegenteil, sie zwingt uns das Böse auf eine neue Art zu sehen und ihre kraftvollsten Werke bleiben in unseren Köpfen. Und das ist etwas, das schon älter als der Holocaust ist. Nehmen wir Agee und Evans' *Let us now praise famous men* (1941), das kraftvolle Statement über die Situation armer Pächter im amerikanischen Süden. Ästhetik und Politik stehen nicht im Widerspruch zueinander. Tatsächlich können Ästhetik und das *aesthetical regime of art*, wie Jacques Rancière (2013) es beschrieben hat, extrem radikal sein. Ästhetik ist alles was die Sinne beeinflusst. Die Effekte, die sie hervorrufen, können positiv oder negativ sein: Scham, Angst, Entsetzen oder Empathie und Liebe. Die großartigen Fotos (und der großartige Text) in Jason de Leóns Buch (de León 2015) zwingen einen dazu, sich in die Schicksale von Migrant\_innen einzufühlen, die undokumentiert geblieben sind. Hätte er sich entschieden einen Report zu schreiben und neutrale Fotos zu verwenden, wäre die Botschaft seines Buches wahrscheinlich nicht so kraftvoll gewesen.

Es sollte definitiv ein Recht auf Intransparenz geben, aber wir müssen sehr vorsichtig damit umgehen. Es ist ein Recht, keine Verpflichtung. Das Problem der Ethik besteht darin, dass Rechte oft zu universellen Normen werden, ohne auf den Kontext einzugehen. Die allgemeine Ablehnung des Nazi-Regimes, die zur grundlegenden Definition des Bösen erhoben wurde, wäre nicht so stark gewesen, wenn die Bilder von Leichen und ausgezehrten Körpern in Vernichtungslagern nicht weit verbreitet worden wären. Die Aussage, dass sechs Millionen Menschen ermordet wurden, ist weniger kraftvoll als ein einzelnes Foto eines bis auf die Knochen abgemagerten KZ-Häftlings. Ich habe das Gefühl, dass die Ablehnung, abartige Bilder zu sehen, weniger mit höheren ethischen Bedenken zu tun hat, als mit einer neuen Befindlichkeit, die alles Abstoßende und Grobe (und Reale: da es kein Problem mit dramatisierter Gewalt in Filmen oder Videospielen gibt) verabscheut. Aber wir haben die Pflicht hinzusehen. Das sind wir den Opfern der Geschichte schuldig. Aber natürlich haben die Opfer der Geschichte auch das Recht, unseren Blick abzuweisen und anonym und unsichtbar zu bleiben.

Wir können jedoch intentionelle Unsichtbarkeit nicht als ethische Regel aufstellen. In Spanien *fordern* Angehörige von Opfern, die während des Bürgerkriegs und danach von rechten Milizen oder der Diktatur getötet wurden, deren sterblichen Überreste öffentlich auszustellen. Es war die Diktatur, die die Leichen verbergen wollte. Die Verbreitung forensischer Bilder hat mehr dazu beigetragen, die Vorurteile vieler Spanier\_innen hinsichtlich der

vermeintlichen Milde im Umgang mit dem Franco-Regime zu ändern, als viele Geschichtsbücher. Und wir müssen uns daran erinnern, dass die Mutter von Emet Till, eines vierzehnjährigen, der bei einem rassistischen Verbrechen getötet wurde, wollte, dass der entstellte Körper ihres Sohnes in einem offenen Sarg ausgestellt wird, damit die Welt Zeuge dieser rassistischen Brutalität wird. Das war entscheidend dafür, politische Befindlichkeiten zu ändern (Harold und DeLuca 2015).

Sollte der Visualisierung Grenzen gesetzt sein? Bestimmt. Ich möchte auf drei einfache Grenzen hinweisen: erstens die Wünsche der Opfer oder ihrer Angehörigen; zweitens sollten Bilder nicht ausbeuterisch sein, sie sollten nicht um ihrer selbst willen gruselige Details betonen; drittens müssen wir darauf achten, die Öffentlichkeit nicht mit Bildern von Gewalt zu übersättigen. Alles, was wir zeigen, muss einen klaren Zweck haben. Nun, der erste Punkt ist komplizierter als es scheint und bringt uns zurück zu unserer Sorge um die Menschen der Vergangenheit. Denn die Wünsche der Opfer und ihrer lebenden Verwandten müssen nicht unbedingt kongruent sein. Wir erleben so etwas in der zeitgeschichtlichen Archäologie ständig: Rabbiner\_innen, die die Exhumierung von Jüdinnen und Juden in Vernichtungslagern ablehnen, obwohl wir wissen, dass viele Jüd\_innen weltlich eingestellt waren und höchstwahrscheinlich eine Exhumierung und angemessene Wiederbestattung gewünscht hätten. Oder militante Atheist\_innen die während des Spanischen Bürgerkrieges getötet wurden und dann von ihren Verwandten katholisch beigelegt wurden. Wer entscheidet also ob Bilder gezeigt werden können oder nicht?

### **Thomas Kersting:**

Bei Bildern in der Archäologie – egal ob von Befunden oder Funden – muss der Zweck der Dokumentation im Vordergrund stehen, dazu müssen sie in erster Linie korrekt und detailreich sein, nüchtern und neutral. Auch Tatorte von Verbrechen – und die meisten unserer Befunde haben einen solchen Aspekt – werden akribisch dokumentiert. Das bedeutet nicht, dass alle diese Bilder dem Publikum zugänglich gemacht werden müssen.

Das gleiche gilt übrigens auch für Funde, gerade Skeletteile. In einer großen Ausstellung zur Erforschung eines Massengrabes des 30jährigen Krieges („1636 – Ihre letzte Schlacht“), mit Schwerpunkt auf den Ergebnissen der Anthropologie verzichteten wir als Archäologisches Landesmuseum bewusst fast vollständig auf die Präsentation von Skeletteilen.

Wissenschaftler\_innen müssen und können nicht in jeder Äußerung ihre Missbilligung der damaligen Verbrechen oder Mitgefühl mit den Opfern zum Ausdruck bringen, das darf doch ohnehin vorausgesetzt werden. Auch die Konzentration auf nachvollziehbare Einzelschicksale bedeutet ja nicht automatisch, dass man die anderen, ungleich zahlreicheren aus dem Blick verliert oder gar die Erinnerung an sie unterdrückt.

Die Grenzen der Darstellbarkeit werden letztlich von den Persönlichkeitsrechten definiert, die auch anonyme Personen in Anspruch nehmen dürfen. Die Frage stellt sich übrigens auch für personenbezogene Daten von Angehörigen der Täter\_innengruppe, wie sie z. B. auf Datenträgern von Maschinenbauunternehmen der Kriegsindustrie sichtbar werden (Funde von ADREMA-Tafeln und Werksausweisen der „Gefolgschaft“).

In der Verwaltung der Betriebe, denen die Lager ja praktisch immer zugeordnet waren, erfasste man alle Mitarbeiter\_innen – die komplette Belegschaft, wie man heute sagen würde, in der damaligen hierarchisierenden Diktion eben die „Gefolgschaft“ (Führerprinzip) – auf analogen Datenträgern aus Blech wie den ADREMA-Tafeln (Adressiermaschine). Ob dies Zwangsarbeiter\_innen waren oder Parteimitglieder, Hitlerjugend oder „Kriegshilfsdienst-Maiden“ machte verwaltungstechnisch keinen Unterschied, und diese Daten haben sich oft erhalten – ebenso wie erst seit neuestem bekannten Bodenfunde von Werksausweisen der ARADO-Flugzeugwerke, auch diese sowohl von unfreiwilligen wie regulären Mitgliedern der Belegschaft.

### **Laurent Olivier:**

Ethik spielt hier in der Tat eine fundamentale Rolle. Sie ist der Grund, warum diese Art von Forschung nicht ohne das Einverständnis oder die aktive Unterstützung von Familien und Angehörigen erfolgen kann. Die Erfahrungen, die wir in Situationen gemacht haben, als wir unerwartet den Körper von jemand gefunden hatten, der einst ein Großvater, ein Onkel oder ein enger Freund gewesen war, waren unerwartet, zumindest für uns. Die Menschen waren einfach dankbar. Lange wussten sie nicht, warum ihr Angehöriger verschwunden war. Sie waren dankbar

dafür, dass wir ein „Enigma“ gelöst hatten. Die Auffindung des vermissten Toten nach langer Ungewissheit und eine würdige Bestattung im Kreise der Familie ermöglichte es den Angehörigen, ihren Trauerprozess zu einem Abschluss zu bringen. Ich denke es ist die größte Anerkennung, die wir bekommen können! Die Archäologie deckt auf, was verborgen, verloren oder vergessen war. Das ist es, was wir hauptsächlich tun und was unsere eigentliche soziale Rolle ist.

**Zeitgeschichtliche Archäologie – genauer gesagt Archäologie rezenter Gewalt und des Krieges – scheint ein „hippes“ neues Feld zu sein, das Aufmerksamkeit in den Medien und der Öffentlichkeit erregt. Ist die wachsende Zahl archäologischer Studien zu Gewalt und Krieg der jüngsten Vergangenheit nur ein opportunistischer Zug, der Aufmerksamkeit und Ansehen verspricht? Oder deutet diese Beschäftigung eventuell auf tiefgreifende Veränderungen im Selbstverständnis der Archäologie hin, insbesondere in Bezug auf ihren zeitlichen Rahmen und ihre Beziehung zu anderen Geistes- und Sozialwissenschaften?**

*Thomas Kersting:*

Eigentlich ist Archäologie (und die Geschichtswissenschaft genauso) immer in weiten Bereichen eine Beschäftigung mit Zeugnissen des Krieges und der Gewalt gewesen, einfach weil in (fast?) allen antiken Gesellschaften dieser Lebensbereich eine so große Rolle spielte, dass sich in Gräbern und Befestigungen eine kriegerische Elite verewigte. Deren Funde und Befunde stießen lange auf das volle und selbstverständliche Interesse der älteren Forschergenerationen, weil diese auch in ihren eigenen politischen und gesellschaftlichen Strukturen nichts anderes gewohnt waren. Erst seit jüngster Zeit waren solche Themen tabu, leicht erklärbar durch den Missbrauch der Archäologie in der jüngeren deutschen Geschichte und die mit vorherigen „normalen“ Kriegen nicht mehr vergleichbaren Erfahrungen des 2. Weltkrieges.

Heute widmen wir uns dem Thema allerdings glücklicherweise mit anderen Vorzeichen. In der Tat scheint sich die Archäologie der Zeitgeschichte derzeit auf das Thema Krieg, Gewalt, NS-Herrschaft, und hierzulande auch manchmal auf die Zeit der Diktatur danach zu beschränken. Theoretisch spräche nichts dagegen, auch andere Aspekte des 20. Jahrhunderts mit archäologischen Mitteln zu erforschen.

Aus Sicht der Archäologischen Denkmalpflege müssen, um tätig zu werden, materielle Hinterlassenschaften im Gelände – laut Denkmalschutzgesetz in Brandenburg von Boden oder Wasser bedeckt – vorhanden sein, denen ein geschichtlicher und wissenschaftlicher Wert und damit eine Schutzwürdigkeit zukommt. Dies trifft z. B. durchaus auch für Standorte von Auffanglagern für Flüchtlinge und Umsiedler\_innen nach dem 2. Weltkrieg zu, aber prinzipiell auch für aufgegebene Industrierelikte einer abgeschlossenen Geschichtsperiode wie der DDR-Zeit.

Für die Archäologische Denkmalpflege in Brandenburg sind die Objekte der Kriegs- und NS-Zeit insofern „praktisch“, als sie derzeit (endlich) ohne öffentliche „Gegenwehr“ unter Schutz gestellt, erforscht, ausgegraben werden können, weil nicht nur das öffentliche Interesse – quasi als Auftraggeber – dies fordert, sondern auch ein echtes Interesse der Öffentlichkeit daran vorhanden ist. Dass dieses Interesse auch einen gewissen „Gruselfaktor“ beinhalten kann, ist nicht auszuschließen: wie gesagt, „Gold ist gut, Nazi-Gold noch besser“ für die Presse...

Die sogenannten „authentischen Orte“ und ihre materiellen Hinterlassenschaften sind gerade wegen der mit ihnen verbundenen Gewaltverbrechen und des dort angerichteten Leids heute unverzichtbar für eine – letztlich auf archäologischer Forschung basierenden – Vermittlung bei der politischen (eigentlich ja menschlichen) Bildung nachfolgender Generationen. Der Wunsch nach anschaulicher Vergegenwärtigung führte zur „Wiederentdeckung“ einer Vielzahl bislang unbeachteter Orte. Einen wesentlichen Beitrag zu dieser Spurensuche leisteten lokale bürgerschaftliche Initiativen. Die buchstäbliche, aber auch gesellschaftliche Funktion und Wirkung der Archäologie besteht ja gerade und vor allem darin, zwischenzeitlich Verdecktes wieder sichtbar, erkennbar zu machen. Lagerstandorte und ihre Geschichte(n) werden wieder im Bewusstsein der Öffentlichkeit verankert. Der Anschauungs- und Demonstrationswert, die „Begreifbarkeit“ (trotz Klischee zutreffend) originaler Lagerreste wird im Rahmen von Workcamps erfolgreich als Einstieg ins Thema für Jugendliche funktionalisiert.

Es geht also aus meiner Sicht nicht um eine modische Konjunktur der Kriegs- und Gewalt-Thematik, sondern um reale gesellschaftliche Anliegen, zu denen die Archäologie (endlich!) etwas Positives beitragen kann.

**Laurent Olivier:**

Es stimmt, dass sich viele der gegenwärtigen archäologischen Studien zur jüngeren Vergangenheit mit traumatischen und gewaltsamen Ereignissen auseinandersetzen, wie etwa den Verbrechen des Nazi-Regimes, dem Spanischen Bürgerkrieg, oder noch jüngeren Massenmorden. Dies ist aber meines Erachtens nicht allein deshalb so, weil diese Ereignisse besonders spektakulär oder schockierend sind. Ich denke eher, dass hier einem sozialen Bedürfnis nachgekommen wird – einem Wunsch nach Wahrheit und Gerechtigkeit, der nicht nur aus dem schwerwiegenden Einfluss, den diese furchtbaren Ereignisse auf das kollektive Gedächtnis haben, erwächst, sondern eben weil diese Geschehnisse lange vertuscht und verschwiegen wurden. Hinzu kommt, dass sich nun eine Generation von Menschen mit diesen Geschehnissen befasst, die nichts mehr direkt damit zu tun hat – das war nicht der Fall bei der Eltern- und Großelterngeneration. Sie, die junge Generation, wollen wissen, was damals passiert ist und sie wollen das Geschehene in einer objektiven, historischen Weise verstehen. Genau das passierte in den späten 1990er und frühen 2000er Jahren bei der Auseinandersetzung mit der Nazi-Zeit, und es passiert jetzt bei der Auseinandersetzung mit dem faschistischen spanischen Regime, das bis in die 1970er bestanden hat. Ich betone das nochmals, eine Archäologie der jüngeren Vergangenheit kann nicht losgelöst werden von ihren historischen Bedingungen. Das macht diese Archäologie höchst politisch, im besten Sinne: sie befasst sich mit den kollektiven Traumata der Gesellschaft und trägt so zum Heilungsprozess bei.

**Alfredo González-Ruibal:**

Auch hier denke ich, dass es regionale Unterschiede gibt. Meiner Meinung nach hat das Interesse für die traumatische Vergangenheit in Ländern wie Deutschland, Spanien oder Argentinien tiefe historische und politische Beweggründe, und viele junge Wissenschaftler\_innen betreten dieses Feld nicht wegen der praktischen Möglichkeiten, die es bietet (Spanien jedoch ausgenommen!), sondern aus einem echtem Interesse und politischem Engagement heraus.

In Großbritannien ist die *Conflict Archaeology* hauptsächlich mit Kriegsführung und Militärgeschichte verknüpft, die eine lange Tradition im Land hat. Krieg und Gewalt haben die Öffentlichkeit (insbesondere Männer) schon immer fasziniert, wie man anhand zehntausender Bücher, Filme und Dokumentationen über den Zweiten Weltkrieg sehen kann. Und die *Conflict Archaeology* bringt zwei Themen zusammen, die Menschen anlocken: moderne Kriegsführung und archäologische Forschung.

Ich denke, dass das zunehmende Interesse an modernen Konflikten in der Archäologie auf tiefgreifende Veränderungen in der Disziplin hinweist. Es zeigt eine größere Bereitschaft der Archäolog\_innen, sich mit zeitgenössisch relevanten Themen zu befassen, was letztlich ein Echo der postprozessualen Kritik ist, die bereits in den 1980er Jahren einsetzte. Es zeigt aber auch eine größere Bereitschaft, die Grenzen der Archäologie zu überwinden und mit anderen Disziplinen zusammen zu arbeiten, nicht nur mit den Naturwissenschaften, sondern auch mit Literatur-, Kulturwissenschaften, Theater oder bildender Kunst. Denn all dies sind Felder, die sich mit Erinnerung, Temporalität, Gegenwart und traumatischer Vergangenheit beschäftigen. Ich glaube auch, dass *Konflikt* viel Potential hat, das Soziale und das Politische in der Archäologie neu zu denken. Aber das erfordert, Konflikt nicht so sehr als Anomalie zu sehen, sondern als konstitutiv für die menschliche Gesellschaft.

**Haben die Erkenntnisse einer Archäologie der Zeitgeschichte Konsequenzen für Archäologien, die sich mit älteren Epochen beschäftigen, und wenn ja, welche? Inwieweit ist eine Archäologie des 20./21. Jahrhunderts vielleicht stärker politisiert als andere Arten der Archäologie? Was ist Ihre Position zu generellen „aktivistischen“ Tendenzen in der Archäologie? Sollte Politisierung eingeschränkt, vermieden oder gefördert werden und warum?**

**Laurent Olivier:**

Das sind drei verschiedene Fragen hier. Was steuert eine Archäologie der jüngeren Vergangenheit zu Archäologien länger zurückliegender Perioden bei? Etwas Großartiges, was viele von uns sicherlich nicht anerkennen möchten: wir sind nicht in der Lage aus archäologischen Relikten tatsächlich zu rekonstruieren „was wo passierte“ und „was

Leute gemacht haben“. Was können wir also eigentlich herausfinden? Eine *Erinnerung*, eine materielle Erinnerung der Vergangenheit, aber kein *Zeugnis* der Vergangenheit (Olivier 2011). Das ist ein gewaltiger Unterschied.

Zweitens, ist es normal, dass die zeitgeschichtliche Archäologie so politisiert ist? Ja, und das ist grundsätzlich unvermeidbar: Wenn Geschichte erzählt „was passiert ist“, dann erzählt Archäologie wie es Menschen in ihrer eigenen Erfahrung erlebt haben. Archäologie ist die Stimme der „Stimmlosen der Geschichte“, wie Walter Benjamin gesagt hätte.

Die dritte Frage lautet, was sollen wir dagegen tun? Tja, was soll man gegen etwas machen das unvermeidbar ist? Verhalte dich fair und korrekt soweit wie möglich. Die ideologische Ausnutzung archäologischer Evidenz, wie sie etwa von den Nazis betrieben wurde, hat uns gelehrt, dass die Vergangenheit als Massenvernichtungswaffe missbraucht werden kann. In gewisser Weise sind wir wie Atomphysiker\_innen: wir können nicht vorgeben, dass wir nichts damit zu tun haben und einfach nur Wissenschaft betreiben. Aber was wir tun können ist zu sagen, dass wir nach unseren besten Möglichkeiten zu Nichts beitragen werden das jemand anders Schaden zufügen könnte. Es ist eine ethische Frage, eine Angelegenheit der persönlichen und kollektiven Verantwortung. Wahrscheinlich ist das die Definition von Aktivismus, nicht wahr?

### **Thomas Kersting:**

Natürlich ist sich die Archäologie des 20./21. Jahrhunderts stärker der politischen Implikationen bewusst, weil sie die politischen Kontexte und persönlichen Schicksale ihrer „Gegenstände“ kennt, und diese mit aktuellen Kontexten spiegeln kann (Kriegsverbrechen, Ausgrenzung, Lager, Massengräber überall in der Welt).

Vor dem Hintergrund dieses Wissens haben auch die Archäologien älterer Perioden ihre – nach Lage der Dinge, nämlich der Quellen – früher zwangsläufige (zwanghafte?) Fixierung auf antiquarische Analysen längst erweitert und versuchen die möglichen Schicksale „ihrer“ Menschen in den Blick zu nehmen. Auch Feuersteindolch und Bronzeschwert sind nicht nur Machtsymbole, sondern reale Mordwerkzeuge.

Wenn sich die Archäologie in der Vergangenheit politisch positionierte (NS-Zeit, DDR), geschah das oft in voraus-eilendem Gehorsam, freiwillig oder gezwungen, in Zustimmung zum jeweiligen „System“. Heute hat gerade die Archäologische Denkmalpflege auf dem Feld der zeitgeschichtlichen Archäologie die Möglichkeit, bürgerschaftliche Initiativen aufzunehmen und zu unterstützen. Häufig bzw. in der Regel sind dies – gerade in Brandenburg – Initiativen im weitesten Sinne „gegen rechts“, und auch die Gemeinden, auf deren Grund sich die Lagerstandorte und potentiellen Gedenkstätten befinden, haben bisweilen eine Art Legitimationsdruck – wenn sie z. B. in der Vergangenheit durch Aktivitäten Rechtsradikaler aufgefallen sind.

Ob sich dies so weiterentwickeln wird, ist angesichts der Wandlungen im heutigen Parteienspektrum zumindest fraglich. Ich sehe und begrüße eine Politisierung der Archäologie, auch und gerade der Archäologischen Denkmalpflege, wenn sie im Rahmen und im Dienste der *Politischen Bildung* passiert.

Es besteht weitgehende Einigkeit, dass Gedenkstätten (als Träger der *Politischen Bildung* bei dieser Thematik) und Landesarchäologie ein gemeinsames Interesse an Erhaltung und Vermittlung haben, und eine interdisziplinäre Zusammenarbeit sowie die Stärkung der Archäologie in Gedenkstätten unverzichtbar ist. Dabei darf und kann es aber keine Hierarchie der Belange geben. Die Gedenkstätten dürfen einerseits ihre originalen Ressourcen nicht in der täglichen Bildungsarbeit „verbrauchen“, indem sie sie bei „pädagogischen“ Freilegungen und Bergungen durch *workcamps* gefährden. Die Landesarchäologie muss ihrerseits aber auch dem Sonderstatus der eben „nicht ganz normalen“ Bodendenkmale Rechnung tragen, wobei sie von ihrer emotionalen Qualität in der Vermittlung auch selber profitiert – ein solcher direkter Bezug der Archäologie zur gesellschaftlichen Realität bezüglich politischer Bildung ist neu und wertvoll. Bei der Kooperation zwischen Gedenkstätten und Denkmalamt wird in Brandenburg ein erfolgreicher neuer Weg beschritten.

Eine Politisierung hat darüber hinaus einen positiven Effekt für die Wahrnehmung der Archäologie, die sonst in der Regel nur einen Stellenwert als kulturelles Kuriosum „vor dem Wetterbericht“ besitzt.

Wenn es bislang Konsens war, dass Konflikte friedlich gelöst werden sollten, Ausgrenzung schlecht ist und Integration gut, wäre ein Beitrag der Archäologie zur Bewahrung dieser überkommenen Werte nur willkommen.

**Alfredo González-Ruibal:**

Das Thema Politik ist kompliziert. Nicht jede zeitgeschichtliche Archäologie ist politisch oder hat politische Implikationen. Das ist auch in Ordnung so. Und obwohl ich diese Art von Arbeit für gewöhnlich nicht interessant finde, heißt das nicht, dass ich sie für wertlos halte. Wir brauchen eine vielfältige und reichhaltige zeitgeschichtliche Archäologie, die eine Vielzahl von Themen aus verschiedensten Blickwinkeln erforscht.

Das Problem entsteht, wenn wir versuchen zu definieren, was politisch und was Aktivismus in der Archäologie ist. Ist es das Gleiche oder sind sie zu unterscheiden? Ist politische und politisierte Archäologie ein und dasselbe? Archäologie wird für mich politisch, wenn sie sich bewusst mit einem kontrovers diskutierten Thema auseinandersetzt – denn in der Politik geht es um Konflikte und Meinungsverschiedenheiten (Mouffe 2013) – und sich positioniert bzw. es ablehnt, neutral zu sein. Indem wir uns für ein spezifisches Forschungsthema entscheiden, nehmen wir eine politische Haltung ein. Wenn ich also ein Konzentrationslager des Spanischen Bürgerkriegs anstelle einer, sagen wir, römischen Villa erforsche, setze ich ein politisches Statement. Was diese Arbeit politisch macht, ist nicht so sehr die Ausgrabung selbst, sondern die *Entscheidung*, dort Ausgrabungen vorzunehmen. Wenn ich ein/e angestellte Archäolog\_in bin und von der örtlichen Denkmalbehörde beauftragt werde, an einem solchen Ort eine Ausgrabung durchzuführen, ist diese Arbeit nicht unbedingt politisch, sie kann sogar antipolitisch sein – das Ziel der Behörden könnte nämlich auch darin bestehen, das Potential der Stätte zu neutralisieren, indem es in ein fades Denkmal transformiert wird.

Viele der Autor\_innen von *Reclaiming Archaeology* nehmen eine offen politische Perspektive ein, indem sie spezifische Themen auswählen und politische Fragen stellen. Interessanterweise gehören alle Autor\_innen aus Lateinamerika und Spanien ebenso dazu (Haber, Gnecco, Verdesio, Gordillo und Hernando) wie die Historischen Archäolog\_innen aus Nordamerika (Leone et al., Orser). Ich denke, dass die Politisierung zurückgefahren werden muss, wenn wir darunter die Subsumierung wissenschaftlicher Praxis unter parteipolitische Interessen verstehen. Im Umkehrschluss muss die politisch engagierte Archäologie ausgebaut werden; damit meine ich die Archäologie, die sich mit dem Politischen befasst. Ich verwende hier die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischem, wie sie von Chantal Mouffe (2005) umrissen wurde. Würden wir dieses Konzept stärker in der Archäologie anwenden, bestünde weniger Risiko, echte Politik und Postpolitisches oder gar simple politische Grundhaltungen miteinander zu vermischen. Ich sehe in der politisch motivierten Archäologie und in der aktivistischen Archäologie zwei unterschiedliche Felder. Ich betreibe eine Archäologie des Spanischen Bürgerkrieges und der Franco-Diktatur. Ich habe mich bewusst dafür entschieden und dieses Forschungsfeld sowohl für politische als auch für wissenschaftliche Zwecke gewählt. Ich finde es unerträglich, dass in meinem Land immer noch verzerrte und autoritäre Ansichten dieses Krieg und der Diktatur herrschen. Ich möchte dazu beitragen, eine neue Meistererzählung über die Vergangenheit zu entwerfen, die in der Gegenwart politische Auswirkungen hat. Aber ich bin kein Aktivist, sondern ein Wissenschaftler. Ich sage das nicht, weil ich Aktivismus ablehne, sondern weil ich ihn viel zu sehr respektiere. Weil Aktivist\_innen in Brasilien und Mexiko getötet werden, weil sie in Gefängnissen landen oder in Spanien angeklagt werden. Weil sie ihr gesamtes Leben dem Aktivismus widmen. Das ist ein Vollzeitjob. Ich kenne nur sehr wenige Wissenschaftler\_innen, die man wirklich als Aktivist\_innen bezeichnen könnte, und keine/r von ihnen ist ein/e akademische/r Archäolog\_in.

Engagierte Wissenschaftler\_innen – also Archäolog\_innen, die sich politisch engagieren und einen Wandel in der Welt herbeiführen wollen – sollten, so wie ich das sehe, Arbeiten produzieren, die sowohl von Aktivist\_innen als auch von politisch mobilisierten Bürger\_innen in ihren Auseinandersetzungen genutzt werden können. Ein gutes Beispiel hierfür liefert ein Beitrag von Almudena Hernando in *Reclaiming Archaeology*. Ich würde sie nicht als feministische Aktivistin bezeichnen und glaube auch nicht, dass sie sich selbst als solche sieht. Ihre intellektuelle Arbeit ist jedoch von großer Bedeutung für die feministische Bewegung in Südamerika und Spanien. Sie entwickelt komplexe Ideen in einem einfachen Stil, der es Menschen außerhalb der akademischen Welt ermöglicht, diese Ideen für ihre eigenen Kämpfe zu nutzen.

Was auch immer unsere Wahl ist, so halte ich die Unterscheidung zwischen den internen und externen Diskursen unserer Disziplin für äußerst wichtig. Es ist berechtigt, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift zu fordern, dass die zeitgeschichtliche Archäologie politisch, aktivistisch, engagiert oder was auch immer sein muss, aber es ist keine gute Idee, dies in der Öffentlichkeit (oder in bestimmten öffentlichen Bereichen) zu äußern, denn die Aussage „jede Archäologie ist/sollte politisch sein“ erfordert viele nuancierte Erklärungen. Die meisten Leute außerhalb der Wissenschaft werden denken, dass du eine voreingenommene Archäologie verteidigst, die sich an eine bestimmte Parteipolitik hält und nicht an der Wahrheit interessiert ist. Wenn du es mit Neonazis oder Neofaschist\_innen zu

tun bekommst, ist es keine gute Idee zu sagen, dass du eine aktivistische Wissenschaft betreibst oder dass die Wahrheit relativ und alles politisch sei. Präsentiere dich besser als Wissenschaftler\_in mit harten Fakten. Hier liegt auch ein Teil des Erfolges von *Forensic Architecture* (Weizman und Franke 2014). Sie haben eine klare politische Agenda, aber sie betonen die Methoden und Fakten. Das sind ihre stärksten Waffen.

### Ein Kommentar der FKA-Herausgebenden<sup>2</sup>

Wir freuen uns, dass die drei Herausgeber so ausführlich auf unsere Fragen geantwortet haben. Ihre Beiträge inspirierten uns zu einer intensiven Diskussion, aus der sich der Wunsch nach einer Weiterführung einiger Argumente ergab. Mit den meisten der ausgeführten Antworten stimmen wir überein. Zeitgeschichtliche Archäologie bietet eine Vielzahl neuer Fragen und Herausforderungen, denen sich unsere Interviewpartner ebenso wie die Autor\_innen in den drei Sammelbänden stellen. Wir formulieren hier eine kurze Stellungnahme zu drei Themen einer Zeitgeschichtlichen Archäologie, die uns in allen drei Interviews als zentrale Elemente erscheinen und deren Diskussion wir weiterhin für wünschenswert erachten. Dabei handelt es sich um die Frage nach dem Selbstverständnis einer solchen Archäologie rezenter Zeiten, nach dem Stellenwert von Quellen und schließlich nach der politischen Dimension dieser wissenschaftlichen Ausrichtung.

### Zum Selbstverständnis der Zeitgeschichtlichen Archäologie

Unsere drei Kollegen kommen in Bemerkungen zu ihrem Selbstverständnis einer Zeitgeschichtlichen Archäologie erfreulicherweise ohne den Wunsch nach verbindlichen Definitionen aus, sind aber alle der Meinung, dass das Ziel einer solchen archäologischen Ausrichtung nicht die Erschließung der Materialität einer spezifischen Epoche ist, sondern dass es im Kern um die Vergangenheit und Schicksale von Menschen geht. Da die Zeitgeschichtliche Archäologie in einem chronologischen Horizont operiert, in dem die Grundkonstellation der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen weitgehend bekannt ist, ergibt sich notwendigerweise aus den Quellen eine Auseinandersetzung mit Einzel- als auch Gruppenschicksalen. Die Autoren positionieren sich folglich deutlich in einem anthropozentrischen Kontext.

Die Gründe für eine Beschäftigung mit der Materialität rezenter Zeiten sind zum Teil sehr unterschiedlich. Sieht Laurent Olivier etwa die Bedeutung einer Zeitgeschichtlichen Archäologie darin, Erinnerungshilfen und für betroffene Angehörige die Möglichkeit eines persönlichen Zugangs zu vorgängigen Ereignissen zu schaffen, steht bei Thomas Kersting – sicher auch aufgrund des spezifischen Umgangs mit Archäologie im Rahmen der Denkmalpflege – die Frage nach Bestandssicherung und -schutz von Bodendenkmälern sowie die pädagogische Arbeit mit diesen Zeugnissen im Zentrum: Materialität steht für vergangene Ereignisse, hier vor allem für Verbrechen gegen die Menschheit. Kersting geht es darum, diese Materialität vor Zerstörung und Überformung zu schützen, um sie als Zeugnis des vergangenen Unrechts zu erhalten und für die politische Bildung zu erschließen. Alfredo González-Ruibal positioniert sich zu Recht gegen die Instrumentalisierung der Vergangenheit in der Gegenwart, wenn er *heritage studies* scharf kritisiert. Gleichzeitig postuliert er aber einen solchen Vergangenheitsbezug als adäquates politisches Mittel, in gegenwärtige Diskurse mit wissenschaftlichen Argumenten einzugreifen.

Besonders bei Alfredo González-Ruibal, aber auch bei Laurent Olivier scheinen immer wieder Reflexionen zu disziplinären Grenzen auf, die in Teilen defensiv klingen. Warum sollte Archäologie, schon gar eine Zeitgeschichtliche Archäologie, sich nicht bei anderen akademischen Disziplinen von Philosophie bis Kunstgeschichte und Geologie bedienen, um ihr Ziel einer kritischen Auseinandersetzung mit der nahen Vergangenheit zu erreichen? Wir meinen, dass die Archäologie sich nicht auf die Erforschung im Sinne einer systematischen Erschließung und Vermessung von kulturellen Dingwelten beschränken sollte oder gar muss. Die Archäologie hat das Potenzial, vergangene dingliche Welten zu erschließen, in dem sie die materiellen Quellen überhaupt erst einmal birgt. Doch aus der Materialität alleine ergibt sich noch keine diese Materialität transzendierende Interpretation. Diese entsteht erst aus der Rekonstruktion der handlungsspezifischen sozialen Kontexte. Von daher ist die Archäologie hier

<sup>2</sup> Reinhard Bernbeck, Stefan Burmeister, Christoph Forster, Johannes Greger, Barbara Hausmair, Barbara Huber, Susan Pollock und Stefan Schreiber.

methodisch wie theoretisch nicht sich selbst genügend, sondern auf einen integrativen Ansatz, eine tatsächliche Inter- bzw. Transdisziplinarität im positiven Sinne angewiesen. Das bringt uns zum zweiten Thema, den Quellen.

### **Woraus bestehen die Daten für eine Zeitgeschichtliche Archäologie?**

Die Frage nach der Relevanz von Quellen im Allgemeinen, nach schriftlichen Dokumenten im Speziellen wird von unseren Interviewpartnern in unterschiedlicher Weise behandelt. Thomas Kersting verweist unseres Erachtens zu Recht auf die Lückenhaftigkeit der Archive und die oft nur scheinbare Faktizität schriftlicher Dokumente. Er fordert einen Abgleich zwischen Quellen, die traditionell als historisch (schriftliche) bzw. als archäologisch (Objekte) angesehen werden. Hingegen sorgt sich Laurent Olivier hauptsächlich darum, was uns an materiellen Resten durch natürliche Verfallsprozesse verloren geht und damit historische Rekonstruktionen verfälscht. Alfredo González-Ruibal rekurriert auf eine ganz andere Art der Quellen – die traditionell auch nicht als solche angesehen wird – wenn er vor allem die „intellektuellen Ressourcen“ für nicht ausgeschöpft hält.

Letztlich sind wir erstaunt, dass die Bedeutung der traditionell für Zeitgeschichte herangezogenen Belege in den Interviews nur am Rande diskutiert wird: Neben offiziellen Schriftdokumenten gehören dazu Privatarchive, Fotosammlungen und vor allem die *oral history*. Warum sollte eine Zeitgeschichtliche Archäologie sich methodisch auf die Dingwelt beschränken und die zahlreichen Informationen, die aus anderen Richtungen bereit stehen, nur am Rande berücksichtigen, sie gar aus methodischen Gründen unterdrücken?

Bei der Frage nach der Bewertung der unterschiedlichen Quellen zeigten sich allerdings auch in unserer Diskussion deutliche Differenzen. Während ein Teil der FKA-Herausgebenden den Fokus auch einer Zeitgeschichtlichen Archäologie auf den materiellen Überresten sehen möchte und dies für den Kern einer solchen Wissenssparte hält, ist für andere die Frage nach dem Dinglichen weniger zentral: Es spielt keine Rolle, woher die Zeugnisse zur Klärung zurückliegender, aber zeitnaher Sachverhalte kommen, denn jede Art von Evidenz ist einbeziehbar und für die Analyse der historischen Geschehnisse wertvoll. Zunächst sollte hierbei jedoch weniger die Zusammenführung der unterschiedlichen Evidenzen für einzelne Ereignisse oder für lokal detaillierte Verhältnisse im Vordergrund stehen als vielmehr eine Ideologiekritik aller Quellenarten, die für die Untersuchung eines Geschehnisses relevant sind. Wie kamen diese (bis auf die *oral history* immer auch materiellen) Belege zunächst zustande, wie erreichten sie die Gegenwart – und besonders: welche Überreste, die es nach solchen Informationen gegeben haben muss, stehen uns nicht mehr zur Verfügung und warum? Achtloses Wegwerfen, kaum zu rekonstruierende Verstreuung in den unterschiedlichsten Verwaltungsinstitutionen, die Unterdrückung von Möglichkeiten der Erinnerung, aber auch listiges Verstecken oder willentliches Vernichten von Quellen wären hierbei zu berücksichtigen. Hier liegt ein Unterschied zwischen traditioneller und kritischer Archäologie, um Horkheimers bekannte allgewissenschaftliche Unterscheidung auf die Archäologie herunterzubrechen: Statt positivistische Datensammlungen anzulegen, sollten für eine kritische Archäologie oder Geschichts- und Kulturwissenschaft im Allgemeinen relevante Hinterlassenschaften aller Art auf die *Politik ihrer Genese* hin analysiert werden. Auch hier sind wir Kommentator\_innen nicht einer einheitlichen Meinung, da das Umfeld des Archäologischen teils eher kulturanthropologisch, teils eher materiell-historisch verstanden wird. Ideologiekritisches Vorgehen bedeutet jedenfalls, sich im konkreten Fall damit auseinanderzusetzen, wie spezifische, oft individuelle Interessen in diejenigen einer größeren Gruppe umgeformt wurden (und werden), wie Intentionen und Antagonismen den Informationsbestand, mit dem wir arbeiten, strukturiert haben. Es gibt keine „unschuldigen“ Kontexte, aus denen die Hinterlassenschaften hervorgehen.

### **Das Politische**

Unsere Bemerkungen zum Quellenbestand und seiner politischen Konstituierungsgeschichte führen direkt in den weiteren Bereich der politischen Dimensionen einer Zeitgeschichtlichen Archäologie. Auch hier stießen wir im eigenen Kreis zunächst auf Meinungsverschiedenheiten. Denn einige von uns dachten nicht, wie Alfredo González-Ruibal formuliert, dass „ein einziges Foto eines bis auf die Knochen abgemagerten KZ-Häftlings“ wirkmächtiger sein kann als die Feststellung, dass „sechs Millionen Menschen ermordet wurden“. Auf der anderen Seite wurde argumentiert, dass Einzelbilder und -geschichten viel besser geeignet sind als abstrakte Zahlen, Empathie zu wecken und die Shoah nicht nur als historische Tatsache, sondern als tiefes Leid zu vermitteln. Der Grund für die Ablehnung des metonymischen Ansatzes, den Einzelfall stellvertretend für das Ganze zu werten, wurde weniger im emotionalen bzw. im quantitativen Vorstellungsvermögen des Menschen gesucht als im ethischen Bereich: Me-

tonymisches Denken verträgt sich nicht mit einer Geschichte der Ungerechtigkeit, der Massenverbrechen und der Unterdrückung – zweifelsohne in ihren Hinterlassenschaften die Haupttätigkeitsfelder einer Zeitgeschichtlichen Archäologie.

Die – in freier Anlehnung an Walter Benjamin – unerfüllten Wünsche und Sehnsüchte jeder einzelnen historischen Person müssen in eine wirkliche Geschichte eingehen. Demnach gibt es keinerlei *pars pro toto*-Auswege. Daraus könnte man im Hinblick auf den Nationalsozialismus die – rein hypothetische, nicht einzulösende – Forderung nach einer systematischen Auswertung aller Funde und Befunde ableiten, auch wenn es sich um mehr als 40.000 Lager der Nazis in ganz Europa handelt. Wir landen in einer Aporie: Das Gedenken, welches mit den oft, wenn nicht mehrheitlich mörderischen Aspekten der Zeitgeschichtlichen Archäologie einhergeht, erfordert die illustrative Verkürzung als Vermittlungseffekt, zerstört damit aber ein Grundprinzip seiner selbst, dass nämlich Erinnern an Leiden sich nicht mit einem *pars pro toto*-Schema zufrieden geben darf.

Hier wird der doppelte Charakter der Zeitgeschichtlichen Archäologie deutlich: Sie gehört zum Repertoire einer Zeitgeschichtlichen Wissenschaft, die Fakten ermittelt, um unsere Kenntnisse über die vorgängigen Ereignisse zu erweitern. Durch den archäologischen Zugang lassen sich Informationen zu spezifischen Kontexten etwa einzelner Lager gewinnen, die weder durch historische Dokumente noch durch Aussagen von Zeitzeug\_innen so erfahrbar sind. Doch wenn wir uns insbesondere mit den Verbrechen des letzten Jahrhunderts befassen, so sind wir mit einer weiteren Ebene konfrontiert, die in anderen historischen Epochen weit weniger zum Tragen kommt: die der Anklage, nicht im juristischen, sondern im moralischen Sinne. Die Zeitgeschichtliche Archäologie ist unmittelbar mit – meist ungesühnt gebliebenen – Verbrechen gegen die Menschheit befasst, die eine gewichtige ethische Dimension haben und in ihrer gesellschaftlichen Reflexion von immenser politischer Bedeutung in der Gegenwartsgesellschaft sind. Auch wenn die Anklage nicht in erster Instanz von den Archäolog\_innen und Historiker\_innen erhoben wird, stellen sie die hierfür notwendigen Informationen zusammen und sind somit unausweichlich Teil des Prozesses.

Laurent Olivier und Thomas Kersting sehen die Aufgaben einer Zeitgeschichtlichen Archäologie hauptsächlich im Rahmen des Erinnerns; der eine vorrangig auf der individuellen Ebene, der andere auf der Ebene der gesellschaftlichen „politischen Bildung“. Da es sich hierbei weniger um das persönliche, biographische Erinnern handelt als um ein gesellschaftliches „Erinnern an“ ist der gemahnende bzw. gedenkende und damit politische Charakter immer präsent. Erinnern kann jedoch nicht so leicht auf das Positiv-Funktionale begrenzt werden, denn jede Erinnerung, auch die an spezifische Opfer eines Kriegsverbrechens oder Genozids, zieht ein Vergessen anderer nach sich. Es gibt kein Erinnern ohne den Schatten seiner Negation. Der scheinbar so zuversichtlich-affirmative Grundkonsens darüber, was eine Archäologie der Zeitgeschichte politisch zu leisten vermag, muss jedoch in dieser Hinsicht nicht in einer Aporie enden. Es könnte gerade eine ihrer vornehmlichen Aufgaben sein – selbstverständlich ebenso eine Aufgabe der Zeitgeschichte –, das Verschüttete, Verdrängte und bewusst dem Vergessen Überantwortete als nicht mehr Einzuholendes freizulegen.

Das Vergessen dringt in diese Archäologie aber auch an anderer Stelle ein. Alltagsverhältnisse sind bislang, und das zeigt sich in Thomas Kerstings Beitrag besonders deutlich, kaum von Belang. Die zeitgeschichtliche Archäologie ist vor allem in Kontinentaleuropa fixiert auf einige wenige Manifestationen von Gewaltereignissen und -verhältnissen, aber auch auf Inhaftierungsanstalten aller Art und Schlachtfelder. Dagegen bleiben andere Problemfelder ausgespart, die zu dem Phänomen beitragen, welches Johan Galtung als „strukturelle Gewalt“ bezeichnet hat. Sind nicht der übermäßige Objektkonsum, das „Entsorgen“ noch unbeschädigter Dinge, um sie durch „up-to-date“ gestylte zu ersetzen, Teile einer vom kapitalistischen System propagierten Gewalt, an der Menschen leiden, die zum Beispiel auf riesigen Müllkippen arbeiten? Die Zeitgeschichtliche Archäologie ist schon jetzt mit Industrieanlagen beschäftigt, deren Skala jedes bisherige Ausmaß sprengt und traditionelle archäologische Methoden als völlig unzulänglich erscheinen lässt. Und wie verhält es sich mit der hier zutage tretenden politischen Dimension einer Temporalität, die Zukunft und Vergangenheit verschränkt? Der seit der industriellen Revolution beobachtbar wachsende Strom an Waren, der mit der seit den 1920er Jahren eingesetzten Strategie geplanter Obsoleszenz ungeahnte Dimensionen erreicht hat, hätte ebenfalls Teil einer Zeitgeschichtlichen Archäologie zu sein, da diese Verhältnisse die Zukunft der Menschheit insgesamt bedrohen (Edgeworth et al. 2014).

Ein letzter, in den Interviews angeschnittener Aspekt betrifft die Frage, ob der politische Charakter dieser Archäologie innerhalb und außerhalb der Wissenschaft auf gleiche Art zu vertreten sei. Wir stimmen mit Alfredo González-Ruibal überein, dass die nach außen gerichteten Diskurse der Wissenschaft nicht genau den inneren entsprechen müssen. Abgesehen von der Selbstverständlichkeit eines fachlich spezifischen und daher Lai\_innen

teils verschlossenen Vokabulars geht es hier vor allem darum, wieweit wir für unsere Aussagen Wahrheitsansprüche erheben. Durch den *linguistic turn* drängte sich eine Auffassung in den Vordergrund, dass Sprache und Überzeugungsfähigkeit losgelöst von jeder Faktizität verantwortlich für die Akzeptanz (oder Ablehnung) von Wahrheitsbehauptungen seien. Angesichts eines gegenwärtigen öffentlichen Diskurses, der nunmehr tatsächlich oft auf Faktisches meint verzichten zu können, plädieren wir für eine deutliche Hinwendung zu den Quellen, u.a. den materiellen, die gerade auch für eine Zeitgeschichtliche Archäologie gelten sollte.

Objekte sind unweigerlich Zeugnisse vergangener Verhältnisse. Die Narrative, die sich um sie herum spinnen lassen, sind auf keinen Fall beliebig, wie Alison Wylie in vielen ihrer Aufsätze klar macht (z. B. Wylie 1992). Dennoch wissen wir als Wissenschaftler\_innen recht genau, wo unsere Narrative ihre Verbindungen ziehen, die unterstellt, nicht aber mit Daten belegt sind. Jede historisch-anthropologische Auseinandersetzung besteht aus einem derartigen Netzwerk von faktischen Elementen, den „stummen Dingen“, wie Thomas Kersting sie nennt, und erschlossenen Beziehungen zwischen ihnen. Wir meinen dennoch, dass es auch im öffentlichen Diskurs wichtig ist, den Erkenntnisprozess transparent darzustellen als eine Dynamik, die Faktizität und erschlossene Beziehungen in ein Narrativ verwandelt.

## Antwort der Autoren auf den Kommentar der FKA-Herausgebenden

### **Alfredo González-Ruibal:**

Ich möchte den Herausgeber\_innen für die Gelegenheit danken, mich mit ihnen über gemeinsame Themen auseinanderzusetzen, für ihre durchdachten Kommentare und für die Möglichkeit, die ebenso herausfordernden Antworten der anderen Befragten, Laurent Olivier und Thomas Kersting, zu lesen. Obwohl wir in einigen Punkten unterschiedlicher Meinung sind, meine ich, dass wir an mehr Stellen übereinstimmen als es den Anschein hat.

So stimme ich mit den Herausgeber\_innen völlig überein, dass Archäologie „sich nicht auf die Erforschung im Sinne einer systematischen Erschließung und Vermessung von kulturellen Dingwelten beschränken sollte oder gar muss“, denn ich habe nicht die Position vertreten, dass wir andere Quellen ignorieren oder gar in den Hintergrund drängen sollten oder uns nicht mit anderen Disziplinen beschäftigen sollten. In meinen bisherigen Arbeiten habe ich mich immer auf die Soziologie, Geschichtswissenschaft, Kunstgeschichte, Anthropologie, Philosophie und Politikwissenschaft bezogen. Ich argumentiere aber, dass wir uns mit anderen Disziplinen und anderen Quellen auf Augenhöhe auseinandersetzen müssen. Archäologie ist kein Handlanger der Geschichtswissenschaft. Und das trifft zu, egal ob wir über die späte Eisenzeit oder das 21. Jahrhundert sprechen. Ich konzentriere mich nur deswegen auf materielle Kultur, weil diese ein Alleinstellungsmerkmal der Archäologie ist. Meiner Meinung liefert sie den originellsten Beitrag der Archäologie. Ich glaube nicht, dass Dinge ein Allheilmittel oder anderen Quellen überlegen sind und bin mir schmerzlich ihrer heuristischen Grenzen bewusst. Jedoch definieren Dinge das Archäologische, im Gegensatz zur Geschichtswissenschaft oder Soziologie. Viele Kolleg\_innen arbeiten bereits hauptsächlich (oder ausschließlich) mit Schriftquellen und mündlichen oder audiovisuellen Quellen. Außerhalb der Archäologie gibt es jedoch niemanden, der oder die über die archäologischen Spuren der jüngsten Vergangenheit forscht.

Ich bin besorgt darüber, dass Archäolog\_innen, die an Gegenwartsthemen oder selbst an historischen Epochen arbeiten, oft so fasziniert sind von den reichen Quellen, die ihnen zur Verfügung stehen, und der Möglichkeit, mit lebenden Menschen sprechen zu können, dass sie am Ende das Potenzial der materiellen Kultur vergessen. Ich bin es leid, Artikel zu lesen, in denen die Dinge letztlich nur ein Argument illustrieren, das zu 95 % auf mündlichen und schriftlichen Quellen basiert. Wir können natürlich Historiker\_innen werden. Allerdings gibt es schon viele wunderbare Zeithistoriker\_innen. Bei der Betonung des archäologischen Potenzials geht es mir nicht darum, ein disziplinäres Feld abzustecken und dieses unter Kontrolle zu halten, sondern vielmehr um die Frage: Was können wir speziell zu Debatten von allgemeinem Interesse beitragen?

Was die Ideologiekritik der vorhandenen Evidenz angeht, stimme ich zu, dass dies definitiv eine wichtige Aufgabe einer kritischen Archäologie ist, insbesondere für diejenigen von uns, die an den materiellen Hinterlassenschaften politischer Gewalt arbeiten. Trotzdem sehe ich diese Aufgabe nicht als unvereinbar mit einem Fokus auf Materialität. Vielmehr ist die Arbeit an den materiellen Spuren von Opfern eine Möglichkeit, ihre gewaltsame

Ausblendung aus der dokumentierten Geschichte aufzuheben. Was die Politik des Leidens angeht, so ist dies keine Entweder/Oder-Frage, und ich folge auch keinem *pars-pro-toto*-Ansatz in der Annäherung an Verbrechen gegen die Menschheit. Meines Erachtens ist dies weder eine Frage der Diskussion um Zahlen noch geht es darum, einzelne Personen stellvertretend für das Ganze zu betrachten. Wir brauchen beides, mit jeweils unterschiedlichen, wenn auch verwandten, ethischen, politischen und epistemischen Zielen. Aus pädagogischer Sicht ist es leichter, Empathie mit dem Leid bestimmbarer Personen hervorzurufen als über Statistiken. Wir sollten nicht darauf vertrauen, dass Zahlen oder historische Erklärungen einen kritischen politischen Effekt in der Gesellschaft haben. Zahlen können als Übertreibungen dargestellt werden (wie dies Holocaust-Leugner\_innen tun) und historische Erklärungen verzerrt, schlicht abgelehnt oder lächerlich gemacht werden. Demgegenüber würden sich nur wenige Leute über das Bild einer vergewaltigten Frau nach einem Pogrom lustig machen. Aus diesem Grund haben Holocaust-Museen und Denkmäler solche Bilder und Exponate. Deshalb haben die Schuhe von Auschwitz so eine Überzeugungskraft und einen enormen pädagogischen Wert. Meiner Ansicht nach sind sie nicht, wie die Herausgeber\_innen argumentieren, unvereinbar mit einer Geschichte der Ungerechtigkeit. Sie sind von grundsätzlicher Bedeutung für eine Geschichte der Ungerechtigkeit. Totalitäre Regime versuchten, alles Menschliche ihrer Opfer auszulöschen. Sie zogen Statistiken vor und damit eine Bürokratisierung des Todes. Wir müssen das Spezifische, einzigartig Menschliche zurück in die Geschichte der politischen Gewalt bringen. Und dies muss natürlich mit begründeten empirischen Argumenten erfolgen (also historischen Erklärungen und quantitativer Geschichte).

Schließlich stimme ich mit den Herausgeber\_innen vollkommen überein, dass wir den Begriff der Gewalt erweitern müssen. Wenn wir uns nur auf Krieg oder offene Formen der politischen Repression (Lager, Massengräber) konzentrieren, laufen wir Gefahr, Konflikte als etwas Außergewöhnliches zu betrachten und zu vergessen, dass der Kapitalismus strukturell gewalttätig ist. In der Tat ist dies für mich eines der Hauptthemen, mit denen wir uns befassen müssen: das Sichtbarmachen und Aufzeigen eines materiellen Kontinuums von Gewalt, das unsere Gesellschaften durchzieht. Diese Gewalt existiert meist an Orten, die weitab der westlichen Konsument\_innen liegen (die Ausbeutungsbetriebe von Bangladesch, die Coltan-Minen im Kongo oder der verwüstete Gran Chaco in Südamerika). Konsumforschung in der Anthropologie tendiert dazu, ein glückliches, farbenfrohes Bild des Kapitalismus zu erzeugen. Indem wir die Archäologie des Kapitalismus als Teil einer umfassenderen Archäologie der Gewalt betrachten, können wir viel dazu beitragen, dieses Bild zu ändern.

#### **Thomas Kersting:**

Der Kommentar der Herausgeber\_innen arbeitet die Aspekte „Selbstverständnis“ und „Quellen“ der Zeitgeschichtlichen Archäologie heraus – beides ist eng verknüpft: die Zeitgeschichtliche Archäologie ist eine eigenständige Wissenschaft da, wo sie sich mit Quellen befasst, für die sie „zuständig“ ist, der materiellen Hinterlassenschaft. Das bedeutet dass sie bei einer Gesamtwürdigung aller Quellen eine „Partnerwissenschaft“ für alle anderen auf diesem Feld tätigen Wissenschaften ist. Zur „Politischen Konnotation“ ihrer Tätigkeit ist aus Sicht der Denkmalpflege zu bemerken, dass hier immer der Vorbehalt des „Öffentlichen Interesses“ (als Rechtsbegriff aus dem Denkmalschutzgesetz) gegeben ist, in dessen Auftrag sie tätig ist. Rein wissenschaftlich betrachtet sind möglicherweise viele alltägliche Dinge außerhalb der Lagerkontexte in der Lage, nach archäologischer Auswertung Auskunft über (politische) Macht- und Gewaltverhältnisse zu geben. Diese zu erforschen überfordert aber die Denkmalämter so lange, wie sie (noch) nicht in den Fokus des Denkmalschutzes geraten, also „denkmalwürdig“ sind (so wie die Dinge mit denen wir uns heute beschäftigen, ja auch erst diesen [denkmalwürdigen] Status erlangen mussten). Vielleicht einfach mal abwarten.

#### **Laurent Olivier:**

Es ist erstaunlich zu sehen, wie diese Kommentare der FKA-Redaktion erneut die „große Kluft“ offenbaren, die während der Metz-Konferenz bei den Redner\_innen so deutlich wurde. Worum geht es? Einerseits meinen einige von uns, dass die Archäologie der Gegenwart einen neuen Bereich für die Feldforschung erschließt, der bisher kaum erforscht war. Unsere vorrangige Aufgabe sollte es daher sein, die zahllosen neuen Materialien zu analysieren und zu interpretieren, mit denen die jüngste Vergangenheit uns konfrontiert. Dies ist wohl die Position der meisten unserer französischen oder französischsprachigen Kolleg\_innen. Sie glauben, dass Theorie und Wissen sozusagen auf natürliche Weise aus Praxis und Erfahrung hervorgehen werden. Selbstverständlich besteht das Risiko, dass sich dies in keiner Weise realisieren wird. Dann würde sich die Archäologie der Gegenwart auf eine

schlechte materielle Illustration einer Vergangenheit reduzieren, die uns aus Geschichte oder Soziologie weitaus anschaulicher bekannt ist. Auf der anderen Seite stehen diejenigen unter uns, die der Meinung sind, dass Theorie und allgemeines Wissen an erster Stelle stehen sollten, um eine korrekte und scharfsinnige Interpretation dessen zu garantieren, was die Archäologie der heutigen Vergangenheit ans Licht bringt. Dies charakterisiert in etwa die Position der meisten unserer englischsprachigen Kolleg\_innen. Und auch hier besteht die Gefahr, dass dies nicht wirklich geschieht. So schrumpfen theoretische Debatten dieses neuen subdisziplinären Feldes der Archäologie zu einem langweiligen Sekundärprodukt einer schlechten Philosophie oder Kulturanthropologie.

Geht man nach den Kommentaren zu unserer Diskussion, zieht sich diese „Kluft“ offensichtlich auch durch die FKA-Redaktion. Was ist zu tun? Ich glaube, dass das Gleichgewicht irgendwo zwischen diesen beiden gegensätzlichen Herangehensweisen liegt. Ich meine damit nicht einen Mix aus einer Handvoll rigoroser Feldpraxis plus einer Handvoll kreativem theoretischem Denken. Jede und jeder weiß, dass es so nicht funktioniert. Im Anschluss an Gadamer meine ich, dass jede ernsthafte Annäherung an die Vergangenheit – auch die unmittelbarste – ihren eigenen historischen Hintergrund berücksichtigen sollte; anders ausgedrückt, ihre eigenen „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis“, wie es Michel Foucault formuliert hätte. Mit anderen Worten, was macht eine Archäologie der Gegenwart? Wie fordert sie die Praxis und die Reflexionen der Archäologie heraus, eine Frage, die wir in *Clashes of Time* untersuchen wollten? Was macht diese Archäologie mit uns als Archäolog\_innen, als Menschen ganz allgemein und was macht sie mit der ganzen Gesellschaft? Diese Vorgehensweise teile ich ebenso wie die den anderen Herausgeber\_innen unseres Buches mit Alfredo González-Ruibal. Ich bin sehr überrascht, dass die Frage des heutigen ideologischen Rahmens der Archäologie der Gegenwart an keiner Stelle im Kommentar der FKA-Redaktion ernsthaft angesprochen wurde – als ob es so etwas noch nie gegeben hätte.

Ja, unsere eigene ideologische Verstricktheit als Archäolog\_innen: Wir sind nicht die Guten, die verantwortungsbewusst den Kopf schütteln, wenn sie all die Beweise für die Schrecken des vergangenen Jahrhunderts freilegen, wie etwa die industrielle Kriegsführung, Vernichtungslager, Völkermord und Bombardierungen von Städten. Versuchen wir nicht zu vergessen, dass nichts schlimmer wäre, als all diese Leiden in einen harmlosen akademischen Diskurs umzuwandeln. Ja, das ist politisch, aber politisch im Heute, jetzt und hier. Wo stehen wir? Als Europäer\_innen genießen wir das Privileg zu wissen, wie tiefgehend Ideologien die Archäologie als Disziplin durchdringen konnten: Die Deutschen hatten Hitler, wir hatten das Vichy-Regime, Spanien hatten Franco und Italien Mussolini. Weiter östlich hatten sie Stalin. Wir sollten bedenken, dass der Grund, warum Archäologie so leicht von Ideologien manipuliert werden kann, darin liegt, dass sie ein soziales Produkt ist. Sie ist geradezu mit Ideologie vollgesogen. Was wollen wir als kollektives Schicksal? Was haben wir gemeinsam, was teilen wir miteinander? Dies sind politische Fragen, aber auch ideologische, die sich direkt mit der Frage des Aufbaus eines europäischen archäologischen Denkens befassen. Es ist deutlich, dass wir noch einen langen Weg zu gehen haben. Und vielleicht ist es dafür schon zu spät.

## Literatur

- Agee, James und Walker Evans. 1941. *Let Us Now Praise Famous Men*. Boston: Houghton Mifflin & Co.
- Augé, Marc. 2002 [1992]. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Translated by M. Mizraji. Barcelona: Gedisa.
- Beck, Ulrich. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. New Delhi: Sage.
- Bernbeck, Reinhard. 2017. *Materielle Spuren des nationalsozialistischen Terrors. Zu einer Archäologie der Zeitgeschichte*. Bielefeld: Transcript.
- Blaising, Jean-Marie, Jan Driessen, Jean-Pierre Legendre, und Laurent Olivier (Hrsg.). 2017. *Clashes of Time: The Contemporary Past as a Challenge for Archaeology*. Louvain-la-Neuve: Presses Universitaires de Louvain.
- Bonnichsen, Robert. 1973. Millie's Camp: an Experiment in Archaeology. *World Archaeology* 4(3): 277–291.
- Chouquer, Gérard. 2008. *Traité d'archéogéographie. La crise des récits géohistoriques*. Paris: Errance.
- Croce, Benedetto. 1949. *Contribution à ma propre critique*. Transl. Jules Chaix-Ruy. Paris: Nagel.

- De León, Jason. 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
- Edgeworth, Matthew, Jeffrey Benjamin, Bruce Clarke, Zoe Crossland, Ewa Domanska, Alice Claire Gorman, Paul Graves-Brown, Edward Cecil Harris, Mark James Hudson, Jason M. Kelly, Victor Joaquin Paz, Melisa Anabella Salerno, Christopher Witmore und Andrés Zarankin. 2014. Archaeology of the Anthropocene. *Journal of Contemporary Archaeology* 1(1): 73–132.
- Gadamer, Hans Georg. 1976. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Le Seuil.
- González-Ruibal, Alfredo. 2008. Time to Destroy. An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology* 49(2): 247–279.
- González-Ruibal, Alfredo (Hrsg.). 2013. *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. London, New York: Routledge.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. 2013. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Harold, Christine und Kevin Michael DeLuca. 2005. Behold the Corpse: Violent Images and the Case of Emmett Till. *Rhetoric & Public Affairs* 8(2): 263–286.
- Hartog, François. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences*. Paris: Le Seuil.
- Kersting, Thomas, Claudia Theune, Axel Drieschner, Astrid Ley und Thomas Lutz (Hrsg\_in). 2016. *Archäologie und Gedächtnis. NS-Lagerstandorte Erforschen – Bewahren – Vermitteln* (Denkmalpflege in Berlin und Brandenburg, Arbeitsheft 4/2016). Petersberg: Imhof Verlag.
- Kunow, Jürgen. 2001. Neuzeitarthäologie. In Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege und Archäologisches Landesmuseum, Hrsg.: *Denkmalpflege im Land Brandenburg 1990–2000. Bericht des Brandenburgischen Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologischen Landesmuseums* (Forschungen und Beiträge zur Denkmalpflege im Land Brandenburg 5.2), S. 620. Worms: Wernersche Verlagsgesellschaft.
- Latour, Bruno. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2013. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Oebbecke, Janbernd. 1995. Bodendenkmäler aus neuerer Zeit in den deutschen Denkmalschutzgesetzen. *Ausgrabungen und Funde* 40(1): 53–61.
- Olivier, Laurent. 2011. *The Dark Abyss of Time. Archaeology and Memory*. Lanham MD: Altamira.
- Olivier, Laurent. 2013. Nous sommes à l'âge de la dévastation. In Jan Driessen, Hrsg. *Destruction. Archaeological, Philological and Historical Perspectives*, S. 27–36. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Rancière, Jacques. 2013. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. London: Verso.
- Schnitzler, Bernadette und Michaël Landolt (Hrsg\_in). 2013. *À l'est du nouveau! Archéologie de la Grande Guerre en Alsace et en Lorraine*. Strasbourg: Musées de la Ville de Strasbourg.
- Shanks, Michael. 2012. *The Archaeological Imagination*. Walnut Creek CA: Left Coast.
- Theune, Claudia. 2018. Clothes as Expression of Action in Former Concentration Camps. *International Journal of Historical Archaeology* 22: 1–19.
- Weizman, Eyal und Anselm Franke (Hrsg.). 2014. *Forensis: The Architecture of Public Truth*. Berlin: Sternberg.
- Wylie, Alison. 1992. The Interplay of Evidential Constraints and Political Interests: Recent Archaeological Research on Gender. *American Antiquity* 57(1): 15–35.