

## Serie: Wissensproduktion in der Archäologie

### 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/repositoriumfka/2018\\_7\\_1\\_Starzmann.pdf](http://www.kritischearchaeologie.de/repositoriumfka/2018_7_1_Starzmann.pdf)

DOI [10.6105/journal.fka.2018.7.1](https://doi.org/10.6105/journal.fka.2018.7.1) ; <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-42411>

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 mitschufen – 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 Kräfteressen. 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 Kräfteressen 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, weltoffen 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 „Orient“ 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 Verkenntungsfunktion 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 Verkennung 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.