

Susanne Krasmann

Architektur als Lebensform im Anthropozän

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Susanne Krasmann
Architektur als Lebensform im Anthropozän

Susanne Krasmann

Architektur als Lebensform im Anthropozän

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft
(DFG) – 457229233.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-SA 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z.B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaber.

© Susanne Krasmann
Publikation: Velbrück Wissenschaft
Erste Auflage 2026
Velbrück Wissenschaft in der Velbrück GmbH Verlage, 2026
Meckenheimer Str. 47 · 53919 Weilerswist-Metternich
info@velbrueck.de
www.velbrueck.de

Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-449-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Inhalt

Einführung: Mit Architektur leben	7
1. Architektur in der Theorie	17
2. Architektur im Anthropozän	31
3. Architektur als Medium der Zerstörung	45
4. Der Stachel des Lebens	60
5. Urbizid in der Ukraine	71
6. Die Bornplatzsynagoge zwischen Erinnerung und Neuanfang.	85
7. Epilog: Leben mit Architektur denken	108
Dank.	110
Literatur	111

Einführung: Mit Architektur leben

Szene 1: Am zweiten Tag nach Beginn der russischen Großinvasion in die Ukraine im Februar 2022 präsentiert sich Präsident Wolodymyr Selenskyj in einem Selfie-Video vor dem »Haus mit den Chimären« in Kyjiw. Das im Jahr 1903 erbaute, üppig dekorierte Jugendstilgebäude ist mit seinen zahlreichen Fabelwesen und Tierfiguren, die sein Dach, die Säulen, Simse und Kapitelle bevölkern, unverwechselbar. Entgegen anderslautender Falschmeldungen beweist das Video, dass sich der Präsident in der Hauptstadt befindet, und Selenskyj versichert der Bevölkerung, dass er dort auch bleiben und das Land verteidigen wird.¹ Zusammen mit einem ähnlichen Selfie-Video, das er tags zuvor mit wichtigen Vertretern seiner Regierungsmannschaft am selben Ort aufgenommen hat,² gehen die Bilder um die Welt. Sie werden zum Zeichen des Widerstandswillens des Präsidenten – und seines Landes. Aus Sicht der Architektursoziologie ist das Video noch in einer anderen Hinsicht aufschlussreich,³ denn es zeigt, wie Architektur selbst zu einem Medium der Wahrheit wird: der Wahrheit des Ortes, der räumlichen Lokalisierung sowie der materiellen Präsenz.

Szene 2: Am Montagabend des 15. April 2019 wird die Pariser Feuerwehr alarmiert: Notre-Dame brennt. Es wird ein 15-stündiges Inferno werden. Der Dachstuhl aus 1.500 Eichenbalken geht in Flammen auf. Das Feuer ist von weither sichtbar. An den Ufern der Seine versammeln sich tausende von Menschen. Egal ob jung oder alt, Einwohner von Paris oder Touristin, Französinnen oder Ausländer, sie alle, bestürzt und entsetzt, bangen um die Kathedrale. Aus den Reihen der Umstehenden ist zu vernehmen: »Es ist herzerbrechend, Jahrhunderte von Geschichte und Kultur in Flammen aufgehen zu sehen.«⁴ Als der ikonische Vierungsturm, ein architektonischer Zusatz aus dem 19. Jahrhundert, einknickt, geht ein Aufschrei durch die Menge. Für Ken Follett, der

1 »Zelensky's defiant response to Russian invasion of Ukraine«, *BBC News*, 26.02.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=z3cU9d9ciY4>. Das Haus mit den Chimären geht auf den ukrainisch-polnischen Architekten Władysław Horodecki zurück. Wegen der expressiven Architektur wurde er auch der Gaudí von Kyjiw genannt (Knoch und Johanning 2015, 73).

2 »Zelensky: I'll remain in Kyiv«, *Euronews*, 25.02.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=u0-Yeqh4PFY>.

3 Siehe etwa Ashley Bigham: »Ukrainian Architecture at War«, 31.10.2022, <https://www.youtube.com/watch?v=R1ii17kuy1w>.

4 Charlotte Wilkens: »It's a funeral«. Tears, Prayers and Shock as Paris Mourns Notre-Dame«, *France 24*, 16.04.2019, <https://www.france24.com/en/20190416-notre-dame-funeral-tears-prayers-hymns-paris-mourns>.

das Schauspiel im Fernsehen verfolgt, ist dies der »herzerreißendste Moment des Abends [...], als sich die Turmspitze zur Seite neigte, wie ein Streichholz zerbrach und durch das brennende Dach des Kirchenschiffs krachte.« Zusammen mit den gewichtigen bleiverkleideten Eichenholzbalken stürzen große Teile des steinernen Gewölbes ein. Es schien immer so, räsoniert Follett, als würde Notre-Dame »ewig« bestehen, »doch plötzlich sahen wir, dass sie zerstört werden konnte.« (2019, 6f.) Nur dem beherzten Einsatz der Pariser Feuerwehrleute war es zu verdanken, dass die Gebäudestruktur schließlich gesichert werden konnte und das Kirchenschiff nicht schwerer beschädigt wurde (Poirier 2020, 25ff.).

Bemerkenswert an diesem Ereignis war die enorme Anteilnahme, jenseits religiöser und nationaler Zugehörigkeiten, sowohl unmittelbar vor Ort als auch weltweit. Die Kommentare von Politikern, Journalisten und Kulturkritiker:innen überschlugen sich.⁵ Sie würdigten die Kathedrale nicht nur in ihrer Bedeutung als kulturelles Erbe – »Notre-Dame der Menschheit« (Goetz 2019) sei einer der größten Schätze der Welt –, sondern auch ihre Erscheinung selbst, ihre Aura. Michelle Obama, die sich zur Zeit des katastrophalen Brandes auf einer Buch-Promotiontour in Paris aufhielt, fand für ihre Bewunderung salbungsvolle Worte: »Die Erhabenheit von Notre Dame – die Geschichte, Kunstfertigkeit und Spiritualität – war atemberaubend, sie hat uns zu einem höheren Verständnis dessen geführt, wer wir sind und wer wir sein können.«⁶ Die Journalistin Agnès Poirier bezeichnete die Kathedrale sogar als »ein Lebewesen« und »eine ebenso eindrucksvolle wie gütige Erscheinung im Leben all derer, die sich ihr nähern.« (2019)

Zweifelsohne ist die besondere Bedeutung von Notre-Dame de Paris nicht von ihrer Geschichte und den Geschichten, die sich um sie ranken, zu trennen. Schon Viktor Hugos Roman *Notre-Dame de Paris* (1831) hatte die Kathedrale, in Gestalt von Quasimodos Liebe zu Esmeralda, in die französische Romantik versetzt (Gopnik 2019). Sein Erfolg trug seinerzeit nicht unwesentlich dazu bei, dass das mittlerweile in die Jahrhunderte gekommene und einigermaßen marode gewordene romanisch-gotische »Meisterwerk« vor dem Abriss bewahrt werden konnte (Gille, de Mondenard und Villeneuve de Janti 2020, 3). Notre-Dame de Paris zählt zum UNESCO-Weltkulturerbe,⁷ und in den Zeiten der Massenkultur

- 5 Dieses Buch folgt einer gendergerechten Sprache, macht aber zuweilen aus ästhetischen Gründen eine Ausnahme.
- 6 Associated Press: »Shock, Prayers Around the World for Notre Dame Cathedral«, *WTTW (Window to the World)*, 15.04.2019, <https://news.wttw.com/2019/04/15/shock-prayers-around-world-notre-dame-cathedral>.
- 7 Seit 1991 als Teil des Ensembles der »Ufer der Seine«, <https://whc.unesco.org/fr/list/600/>.

war die Kathedrale längst zu einer Ikone geworden.⁸ Ihr »Kultwert« tat der »Aura«, dem Sinn für ihre »Einzigartigkeit« und »Unnahbarkeit« (Benjamin 2007, 17f.), indes keinen Abbruch, im Gegenteil.⁹ Wohl auch deshalb konnte Christopher Caldwell von der *New York Times* im Entsetzen der Menschen angesichts des Feuers auch einen tieferen Sinn erkennen:

»Der Brand von Notre-Dame ist auf eine Weise erschütternd, die sich religiös anfühlt, weil es religiös *ist*: Dies zwingt uns, Frankreich so zu verstehen wie diejenigen, die es erschaffen haben. Die Menschen, die an den Ufern der Seine weinten, müssen das gespürt haben, auch wenn sie nicht genau in Worte fassen konnten, worüber sie weinten.« (2019)

Architektur, so sah es der Kunstkritiker John Ruskin im 19. Jahrhundert, ist »das wertvollste« und unbedingt zu bewahrende Erbe unter den Künsten (1849, VI, § 2, 225). Denn sie stehe für den »Geist« (*spirit*), den die Erbauer ihr mit ihrer handfesten Arbeit, ihren Fähigkeiten und Fertigkeiten unnachahmlich mitgegeben haben (ebd., § 18, 242). Darin, und darauf spielt auch Caldwell an, liegt die Tragik der Zerstörung historischer Architektur: Mit ihr gehen Geschichte und das »Leben«, das sie verkörpert (Silverman 2015, 72), unwiederbringlich verloren. Auch die Stadtbewohner von Paris müssen es so empfunden haben: Mit dem Wahrzeichen schien ein wesentlicher Teil der Geschichte der Stadt, vielleicht auch ihrer eigenen, zu verschwinden (Nossiter 2019). Die jahrhundertealte Architektur, die ganz selbstverständlich dort zu stehen schien, zeigte sich plötzlich in einer Verletzlichkeit, in der sich die französische Gesellschaft auch selbst wieder erkannte: Sie war Spiegelbild einer zunehmend als fragil empfundenen Nationalität (Peltier u.a. 2019). Vielleicht war aber auch mehr im Spiel, wie die Bemerkung des für die Restaurierung der Kathedrale verantwortlichen Architekten Philippe Villeneuve nahelegt: »Sie ist verletzt, aber wir sind es auch.«¹⁰ In der wahrgenommenen Verletzlichkeit der Kathedrale manifestierte sich eine gesellschaftliche Verbundenheit mit der Architektur, die ihrerseits nur schwer in Worte zu fassen ist.

- 8 Von Monets impressionistischen Bildern und ihren zahlreichen Reproduktionen bis hin zu Kinofilmen wie »Before Sunset« von Richard Linklater (2004), in denen Notre-Dame de Paris ein immer wieder auftauchendes, zentrales Motiv bildet.
- 9 Benjamin (2007, 17) sah durchaus, dass das Kunstwerk in seiner »Einzigkeit« in Traditionen eingebettet ist, die ihrerseits lebendig und veränderlich sind; und dass seine »technische Reproduzierbarkeit« nicht nur einen Verlust darstellte, sondern auch eine neue Zugänglichkeit ermöglichte.
- 10 Arte Dokumentation: »Visite du chantier de Notre-Dame de Paris«, ausgestrahlt am 16. Januar 2020.

Stabilität und Verletzlichkeit der Architektur

So unterschiedlich die Kontexte dieser beiden Szenen sind, so bemerkenswert ist, wie die Architektur dort jeweils in Erscheinung tritt. In der ersten Szene bildet sie in einem Augenblick gesellschaftlicher Erschütterung einen unverzichtbaren Hintergrund für die politische Botschaft, die vermittelt werden soll; in der zweiten Szene rückt sie, selbst in Flammen, ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Beide Male figuriert die Architektur als ein Anker der Stabilität: Das Haus mit den Chimären in Kyjiw signalisiert Kontinuität im Angesicht einer existenziellen Bedrohung; Notre-Dame de Paris präsentiert sich während der unerbittlichen Feuersbrunst als Verkörperung der Geschichte, Kultur und des Lebens einer Weltstadt. Was Architektur für das Leben der Menschen bedeutet, zeigt sich besonders im Augenblick ihres Verlusts, so eine zentrale Ausgangsbeobachtung dieses Buchs. Architektur ist selbst eine Lebensform. Sie verbindet sich mit dem gesellschaftlichen Leben, das sie ihrerseits formt.

Architektur kann demnach nicht nur Aufschluss darüber geben, wie sich Gesellschaften selbst sehen, sich entwerfen und darstellen wollen. Sie repräsentiert sie nicht nur und Menschen identifizieren sich nicht nur mit ihr. Vielmehr schafft Architektur, als Gebautes in seiner Materialität, in vielerlei Hinsicht Orte des Lebens: Sie gewährt lebensnotwendigen Schutz; sie stellt Räume her und ermöglicht soziales Leben; sie gestaltet und prägt ein Lebensgefühl mit; und sie kann – wie jede Kunst, aber vielleicht in besonderer Weise – daran erinnern, dass es noch mehr im Leben als die tägliche Mühsal gibt. Architektur zeigt, was Gesellschaften zusammenhält, aber auch was sie entzweit und verletzlich macht. Sich Gesellschaften über die Architektur zu nähern, heißt, das Soziale und Kulturelle in seinen materiellen Manifestationen zu begreifen. Das vorliegende Buch knüpft damit an die jüngere architektursoziologische Diskussion an – und geht zugleich darüber hinaus. Architektur ist nicht nur konstitutiv für die Weise, wie Gesellschaften leben und sich selbst begreifen (Delitz 2010). Als eine Lebensform wirft sie vielmehr auch grundlegende Fragen darüber auf, was Leben und gesellschaftliches Zusammenleben in der Gegenwart heißen kann. Es sind Fragen, die sich im Zeitalter des Anthropozäns noch einmal grundlegend neu stellen. Das Buch greift die zugehörige kritische Debatte auf, durch deren Linse sich die Bedeutung der Architektur für die Gegenwartsanalyse schärft.

Architektur als anthropozäne Weltfigur

Das Anthropozän markiert jene historische Schwelle, an der sich die Menschheit angesichts des radikalen Klimawandels selbst zu einem fundamentalen Problem geworden ist. Die epistemologische Krise und die

gesellschaftlichen Herausforderungen, die sich mit dem Begriff verbinden, beschränken sich mithin nicht auf ökologische Fragen. Vielmehr stellen kritische Anthropozän-Theorien mit der Figur des Anthropos eine Weltansicht, aber auch eine Lebensweise grundlegend in Frage, die zur unwiderruflichen Zerstörung planetarer Lebensgrundlagen beigetragen hat. Das Anthropozän fordert dazu auf, »den Menschen« als eine spezifisch moderne Denk- und Existenzweise neu ins Verhältnis zu sich selbst und seiner »Mit-Welt« zu setzen; einer Mit-Welt, die nicht länger nur als Umwelt der Menschen, sondern als konstitutiv für ihr Dasein gedacht wird – und der die menschliche Zerstörungsmacht nun zum Verhängnis geworden ist.

Architektur lässt sich als ein Teil dieses Desasters – und dieser Mit-Welt – verstehen. Sie ist der oft schleichenden Gewalt (Nixon 2011) des Klimawandels ausgesetzt ebenso wie den abrupten Formen kriegerischer Gewalt. Sie ist Gegenstand systematischer Zerstörung. Zugleich ist Architektur selbst eine anthropozäne Denkfigur. Denn als ein Artefakt ist sie mehr als ein Produkt menschlicher Schöpfung, nicht nur Kultur, aber auch nicht Natur. Sie tritt den Menschen gegenüber, beeindruckt sie, beherbergt sie, lenkt ihre Wege. Architektur, so der Architekt John Palmesino, »ist eine aktive Verbindung, eine Praxis, die eine Beziehung zwischen materiellen Räumen und der Weise, sie zu bewohnen, herstellt« und arrangiert; »sie strukturiert das, was wir die Beziehung zwischen Raum und Politik nennen«, sie formt das Gemeinwesen (2013, 16), die Weisen des Zusammenlebens selbst. Architektur entzieht sich insofern den etablierten Grenzziehungen modernen Denkens. Sie ist nicht Subjekt, aber auch nicht nur Objekt oder Umwelt der Menschen. Wenn kritische Ontologien des Anthropozäns (Chandler 2018) genau diese »Grenzziehungen« auf den Prüfstand stellen, dann lässt sich sagen, dass die Architektur »eigentlich [...] schon immer ›anthropozän‹ gewesen ist.« (Pohl 2016, 160).

Das vorliegende Buch nimmt beides in den Blick: Zum einen die Frage, wie Architektur zum Gegenstand der Zerstörung wird und was ihr Verlust für die Bevölkerung bedeutet; und zum anderen, wie Architektur als ein Artefakt und eigenwilliges Zwischending selbst zentrale Fragen der Anthropozän-Debatte aufwirft. Den folgenden Analysen liegt somit gleichermaßen ein weiter wie ein spezifischer Begriff von Architektur zugrunde: Architektur ist mehr als Gebautes oder eine Ansammlung von Gebäuden. Sie ist nicht nur »Stoff« (Palmesino 2013, 16), sondern das Zusammenspiel von Material und Form, Konzeption und praktischer Konstruktion, Erfinderschem und Lebensform. Architektur ist öffentlich und sie wird gesellschaftlich hergestellt: aus Gebautem wird Architektur, und wie das unterschieden wird, ist selbst gesellschaftlich kontingent. »Weit davon entfernt, eine Ikonographie oder eine Ideologie zu vermitteln«, so schreibt Paul Veyne (1988, 2) entgegen einer verbreiteten

Auffassung, sind architektonische Monumente »weder Botschaften an jemand anderen noch der ideale Ausdruck der Menschheit und schon gar nicht das Antlitz der Gesellschaft«. Vielmehr zeugten sie, gleich einem Berg, von einer »sozialen Kraft«,¹¹ »die sie aus der Erde hat emporsteigen lassen.« Architektur behauptet sich so gesehen »eher vor der Zeit als vor den Menschen« (ebd., 11). Was sie nach dieser Lesart so besonders macht, ist ihre physische Präsenz, vielleicht auch ihre gesellschaftliche »Allgegenwart« (Delitz 2009, 79). Der symbolischen Aufladung entzieht sie sich nicht nur, weil sie nicht in der ihr zugeschriebenen Bedeutung aufgeht, sondern vor allem, weil sie in der *Materialität ihrer Form* ein Eigenleben entfaltet.

Allerdings begegnen die Menschen der Architektur, wie auch anderen Formen der Kunst, für gewöhnlich mit einer gewissen »Indifferenz«, so Veyne weiter (1988, 1). Sie zögen achtlos an Gebäuden vorüber, nähmen sie nicht wahr oder ihren besonderen Wert als selbstverständlich gegeben hin (ebd., 2). Ganz so wie es dem Historiker und Journalisten Adam Nossiter angesichts des Feuers von Notre-Dame bei sich selbst auffiel: »Notre-Dame war eine Sehenswürdigkeit, der ich nicht viel Aufmerksamkeit schenkte, weil ich das Gefühl hatte, dass ich das nicht nötig hatte. Ich konnte mir immer sicher sein, dass sie da war.« (2019) Oft, so stellt Veyne fest, sind die Ornamente oder Figuren, die Fassaden schmücken, nicht gut zu erkennen – und selbst wenn: Würde man ihre Ikonographie dechiffrieren können? Im Alltag erscheine die Architektur zumeist weitaus profaner als in der Theorie, was sie für die Menschen indes keineswegs unwichtig macht, und genau diesem Umstand müsse die soziologische Analyse Rechnung tragen (1988, 1f.). Eben so lässt sich auch Władysław Horodecki, der Architekt des Hauses mit den Chimären, verstehen, über das er gesagt haben soll: »Das Haus ist natürlich etwas seltsam, aber glauben Sie mir, es wird sich kein Mensch in Kyjiw finden, der es nicht mit seinem Blick auszeichnen wird.«¹²

Architektur im Leben

Nun ist nicht jede Architektur so außergewöhnlich wie Notre-Dame de Paris oder das Haus mit den Chimären in Kyjiw. Architektur definiert sich nicht darüber, dass sie bezaubert. Sie kann auch kalt und abweisend wirken oder Menschen gänzlich kalt lassen. Allerdings muss sie sich auch nicht in die Architekturgeschichte einreihen, um soziale Wertschätzung zu finden. Anders als die Frage der Architekturtheorie,

11 Sowohl im Sinne von *power* als auch von *force*.

12 Discover Ukraine, <https://discover-ukraine.info/de/places/kyiv/kyiv/158>, Übers. modifiziert.

was gute, stimmige oder passende Architektur ausmacht oder was sie als Kunst von »gewöhnlichen Bauten« unterscheidet (Delitz 2009, 19), geht die soziologische Frage, wie sich Gesellschaften mit ihrer Architektur verbunden fühlen, über die Ästhetik des Schönen hinaus. Eine Frage des Sinnlichen, der Wahrnehmung und Empfindung, ebenso wie der Affizierung, ist sie gleichwohl. Architektur kann überwältigend und verzückend sein, und sie kann beklemmend oder erdrückend wirken. Das vorliegende Buch interessiert sich nicht nur für »bedeutende« Architektur, vielmehr fragt es danach, wie Architektur gesellschaftlich bedeutsam wird – und sich selbst bedeutsam macht. »Insoweit Architektur uns selbst übertrifft,« so schreibt Alain de Botton, »fordert sie unseren Respekt.« Während de Botton jedoch »Ideale« wie »Heiterkeit, Stärke« oder »Anmut« im Sinn hat, mit denen sich die Architektur in ihrer Erscheinung vom »gewöhnlichen Leben« absetzt (2010, 138f.), gehen die folgenden Beobachtungen auch dem Außergewöhnlichen nach, das sich im scheinbar Gewöhnlichen zeigt: die Verbundenheit mit der Architektur des Stadtteils, in dem man aufgewachsen ist, die »Schönheit«, die sich gerade in der scheinbar »nutzlosen« Architektur entdecken lässt (Calderoni 2024).

Ereignisse der Zerstörung, wie der Brand von Notre-Dame, reißen die Architektur aus der Selbstverständlichkeit des Gegebenen heraus. Sie erhält dadurch nicht nur besondere Aufmerksamkeit, sondern auch eine neue Bedeutung. Der Verlust, so schreibt Rebecca Elliott, »ist eine erschütternde innere Erfahrung«, eine, die unsere stabilen Lebensbezüge und »unser Gefühl von Identität und Zugehörigkeit« aufbricht (2018, 305). Wo sich ein Gefühl des Verlusts einstellt, manifestiert sich, was im eigenen Leben wichtig war und ist. Zudem »konfrontiert« der Verlust mit einer Welt, die »unverfügbar« (Reckwitz 2024, 56) – und zerbrechlich ist. Der Architektur kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, wenn man mit Hannah Arendt davon ausgehen muss, dass die »Wirklichkeit und Verlässlichkeit der Welt« auf der »Dauerhaftigkeit« der »uns umgebenden Dinge« beruhen »und daß diese Dauerhaftigkeit sogar das Leben ihrer Erzeuger überdauern kann.« (1981, 88) In Ereignissen der Zerstörung von Architektur zeigt sich, so der Ansatzpunkt dieses Buchs, in welcher Weise sich Gesellschaften mit »ihrer« Architektur verbunden fühlen; und es wird zu ergründen sein, was diese Verbundenheit mit ihrem Leben zu tun hat: Wie zeigt sich im Verlust die Verletzlichkeit und wie im Begehren des Wieder- oder Neuaufbaus, wie sich Gesellschaften ihr zukünftiges Leben vorstellen?

Für die Soziologie stellt das »Leben« eine notorisch schwierige Kategorie dar. Einerseits will sie vermeiden, einem tiefenden Essentialismus zu verfallen, der insgeheim schon voraussetzt, was das Leben eigentlich ist und ausmacht. Andererseits sieht sie sich dem Vorwurf ausgesetzt, eine zentrale gesellschaftliche Frage theoretisch zu vernachlässigen

(Delitz, Nungesser und Seyfert 2018). Das vorliegende Buch sucht deshalb den Begriff der *Lebensform* für die Analyse der sozialen und politischen Bedeutung der Architektur fruchtbar zu machen. Dabei erhebt es nicht den Anspruch, der Vielfalt von Architekturen gerecht zu werden. Das Vorgehen ist nicht enzyklopädisch, sondern explorativ. Zwei Fallstudien dienen dazu, die gesellschaftliche Verbundenheit mit Architektur theoretisch und empirisch auszuloten: mit Blick zum einen auf die systematische Bombardierung von Städten im Krieg gegen die Ukraine und zum anderen auf die Diskussion um den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge in Hamburg fast neunzig Jahre nach ihrer Zerstörung durch die Nationalsozialisten. In beiden Fällen manifestiert sich, wie die Destruktion von Architektur unmittelbar auch das Leben der Bevölkerung trifft.

Architektur ist zutiefst politisch. Das zeigt sich *erstens*, sobald darüber gestritten wird, wie in der Stadt gebaut und ob historische Architektur erhalten bleiben oder wieder aufgebaut werden soll. Keineswegs geht es dabei nur um Fragen des guten Geschmacks. Vielmehr verständigen sich Gesellschaften darüber, wie sie sich selbst und ihre Geschichte verstehen und wie sie ihr Zusammenleben gestalten wollen – man denke etwa an das Berliner Schloss, dem der Palast der Republik weichen musste, oder an die Frauenkirche in Dresden, die zum Symbol der Geschichte ihrer Zerstörung geworden ist. Dabei beginnt die Gestaltung des Zusammenlebens bereits mit dem Aushandlungsprozess: Wer hat an dem Prozess teil und wie trägt dieser seinerseits dazu bei, ob und wie sich Gesellschaften zusammenfinden? Politisch ist Architektur *zweitens*, wo sie Macht und Herrschaft repräsentiert beziehungsweise repräsentieren soll. Prominent kritisierte bereits Georges Bataille die einschüchternde Wirkung monumentaler Architektur: historisch nachvollziehbar in der Art und Weise, wie Kirche und Staat in Gestalt ihrer prachtvollen Kathedralen und Paläste die Menge adressierten – um sie letztlich zum »Schweigen« zu bringen (2005). Architekturen parlamentarischer Repräsentationen der Gegenwart, wie etwa das Berliner Kanzleramt, sind davon nicht ausgenommen. Laut Philip Manow stehen sie nach wie vor im »Schatten des Königs« (2008). Auch »demokratische Paläste«, so kann man dies ebenfalls verstehen, wollen gesehen werden (Müller 2026, 58).

Gerade in Zeiten fundamentaler, sich wechselseitig überlagernder und verstärkender Krisen – vom radikalen Klimawandel über die Ausweitung kriegerischer Auseinandersetzungen bis hin zum Aufstieg autokratischer Regime –, gewinnt die Architektur, so der Einsatzpunkt dieses Buchs, an Bedeutung. Sie ist Anker der Stabilität, wie das Haus mit den Chimären in Kyjiw, oder sie wird erneut zum Vehikel einer Zurschaustellung von Macht, wie bei der Initiative des amerikanischen Präsidenten Trump, Regierungsgebäude durch die Förderung klassischer anstelle moderner Architekturstile »wieder großartig« zu machen (Small 2025). Wenn die »Ästhetisierung der Politik« (Benjamin 2007, 50) kennzeichnend für die

Architektur totalitärer und autokratischer Regime ist – mit ihrer Idealisierung der Vergangenheit, ihrer »uniformierten Schönheit« und ihrem Monumentalismus –, so befinden sich diese politischen Formen heute jedoch, wie Friedrich von Borries festhält, »längst in Auflösung« (2025). Wo sich ein Präsident die Kleider des Königs anzieht, soll wiederbelebt werden, was nicht mehr so ist und vielleicht niemals so war. Macht desavouiert sich selbst in dem Versuch, als Macht zu erscheinen (Baudrillard 2007, 63). Dass Architektur politisch ist, zeigt sich *drittens*, wenn sie zur Zielschreibe systematischer Zerstörung wird. Beispiele wie die Sprengung der Buddha-Statuen von Bamiyan in Afghanistan oder der Anschlag auf die Twin Towers von New York – auch darauf wird einzugehen sein – zeugen nicht nur davon, wie Architektur in einer globalisierten Welt andauernder Machtverteilungskämpfe zum Vehikel der Selbstbehauptung wird. Vielmehr sind sie auch als ein Angriff auf Lebensformen zu verstehen: auf die Weise, wie Menschen leben, und auf die Dinge, mit denen sie leben, in denen sie wohnen und die für ihr Leben wichtig sind. In der Gegenwart wird somit *viertens* erneut die politische Frage virulent, wer sich die Architektur in welcher Weise zu eigen macht und machen kann – wem gehört das architektonische Weltkulturerbe? Die moderne Architekturge-schichte, so lautet in diesem Zusammenhang eine Kritik, ist selbst kolonial. Politisch ist Architektur *füntens* in ihrer grundlegenden Bedeutung, und hier verknüpfen sich die vorliegenden Beobachtungen mit den sozialtheoretischen Fragen der Anthropozän-Debatte. Denn Architektur gibt Auskunft darüber, wie sich Gesellschaften ihre Welt, buchstäblich wie im übertragenen Sinne, bauen; wie sie ihr Leben leben und ihr Leben sehen; und nicht zuletzt wie sie sich im Verhältnis zu ihrer Mit-Welt, den nicht-menschlichen Lebewesen, aber auch den scheinbar nicht-lebendigen Dingen selbst definieren. Wie zu zeigen sein wird, erweisen sich diese Unterscheidungen in der Architektur als fließend.

Zum Aufbau

Das erste Kapitel vermittelt ein erstes Verständnis für die Beziehung zwischen Architektur und Lebensform, indem es Architektur in ihrer eigenen Weise begreift, sich in der Materialität ihrer Form zu präsentieren. Als »Mauerfaltungen« (Seitter 2002, 146), die Räume begrenzen, isolieren und verknappen, aber auch »buchstäblich« schaffen (Delitz 2010, 20), ermöglicht Architektur nicht nur bestimmte Formen des Zusammenlebens. Sie wird vielmehr in gewisser Weise selbst lebendig, indem sie sich erst in der Bewegung, in der architektonischen Schritt- und Blickführung, sinnlich erfahrbar macht. Im Rekurs auf die kritische Anthropozän-Theorie lotet das zweite Kapitel aus, inwiefern »das Leben« in der Gegenwart grundlegend problematisch geworden ist und wie sich

darüber auch das Verständnis der Architektur, ihre Bedeutung für die und in der Gesellschaft, verändert. Daran anschließend ergründet das dritte Kapitel, wie Architektur zu einem *Medium* systematischer Zerstörung und somit auch zu einem Phänomen der anthropozänen Gegenwart wird. Ihre Destruktion ist als eine medienwirksame Demonstration der Macht lesbar; vor allem aber ist sie ein Angriff auf den Gesellschaftskörper, bei dem die Architektur in ihrer Materialität aktiv mitwirkt beziehungsweise dazu gezwungen wird. Die gesellschaftliche Erschütterung wirkt durch die Architektur hindurch. In Verpflichtung auf eine kritische Ontologie entwickelt das vierte Kapitel schließlich einen Lebensbegriff, der sich weder auf eine Wesensbestimmung noch auf die Reduktion auf einen bloßen Machteffekt einlässt. Er hält sich so einen Sinn für das politische Moment der Frage nach dem Leben und seiner Gestaltbarkeit offen. Ein solches Verständnis wird für die beiden Fallstudien einschlägig sein, die die aufgeworfenen Fragen entlang der beiden Pole der Zerstörung von Architektur und dem Begehren ihres Wiederaufbaus weiter ausbuchstabieren. Das fünfte Kapitel erörtert, wie die Kriegsstrategie der gezielten Destruktion von Architektur, Infrastruktur und ganzen Städten in der Ukraine gerade deshalb wirksam ist, weil Architektur und Stadtleben unauflöslich miteinander verwoben sind. Zudem zeigt sich in diesem für das Anthropozän bezeichnenden Urbizid (wörtlich: Stadtmord), wie architektonische, ökologische und soziale Fragen miteinander verklammert sind. Die Beobachtungen legen nahe, etablierte Unterscheidungen von Kultur und Natur sowie von menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen und Dingen erneut zu überdenken. Das sechste Kapitel führt den analytischen Nutzen der Lebenskategorie am Beispiel der Diskussion um die Bornplatzsynagoge in Hamburg weiter aus. So ist der erstrebte Wiederaufbau der einstigen Synagoge aus der Vorkriegszeit, anders als die Diskussion auf den ersten Blick nahezulegen scheint, nicht nur symbolisch bedeutsam: Er hat nicht nur die Funktion, ein Zeichen der Zugehörigkeit jüdischer Gemeinschaften zur Stadtgesellschaft zu setzen. Vielmehr erweist sich die Architektur als die Verkörperung dessen, wie ein Leben zukünftig gelebt werden kann.

Im Verständnis von Architektur als Lebensform bringt das Buch verschiedene Theoriedebatten miteinander ins Gespräch, die in ihrer subdisziplinären Verankerung in der Architektur- und Lebenssoziologie, der Affekttheorie und den Neuen Materialismen, der Gewalt- und Rechtssoziologie sowie der Soziologie der Sicherheit häufig isoliert bleiben. Wenn Architektur ein Teil der menschlichen Mit-Welt ist, dann gehört sie neben den Mitmenschen, Tieren und Pflanzen zu den Dingen, die soziale Beziehungen bestimmen. Architektur, so der Epilog, bietet einen Schlüssel für die zentrale Frage der Gegenwart, was gesellschaftliches Leben und Zusammenleben heißen kann.

I. Architektur in der Theorie

Architektur, so schreibt die amerikanische Architekturkritikerin Louise Huxtable, »ist wie keine andere Kunstform.« Sie sei die »komplexeste«, allerdings auch die »kompromittierteste aller Künste«: Gegenstand von Interessenkonflikten und stets mit der Herausforderung konfrontiert, »die Grenze zwischen Kunst und Nützlichkeit zu finden.« (1990, 461) Doch als Kunstform habe sie ein besonderes Potenzial, unser Leben zu bereichern und uns Welten zu eröffnen (ebd., 464). Architektur, so beschreibt der Philosoph Ludger Schwarte ihre Besonderheit, ist »die ontologische Kunst par excellence; sie bringt Welten hervor [...] Von ihr hängt ab, was etwas ist, wie etwas existieren kann und was als Grundlage dieses Seinkönnens zählt. Architektur zieht auch die Grenze zum Nichts, zum Unmöglichen, zum bloßen Schein.« (2015, 37f.; 2023b, 265) Nun hängt, wie etwas in Erscheinung treten kann, auch von den Parametern der »Wahrnehmbarkeit« ab (2015, 38), von gesellschaftlichen Diskursen ebenso wie von ästhetischen Empfindungen oder Perspektiven der Betrachtung. Doch Schwarte geht es darum, dass Architektur »Ereignisse möglich macht« (2009, 18), sie ist »Ermöglichung« sozialer Begegnungen und sozialer Welten. Indem sie Räume konfiguriere, Dinge anordne und in bestimmter Weise zueinander in Beziehung setze, entfalte sie selbst eine »Aktivität«. Sie ist performativ in ihrer Wirkung (ebd., 20) und keineswegs ein statisches Gebilde.¹ In die Analyse sozialer Prozesse der Planung und Gestaltung von Architektur gelte es deshalb, ihre ontologische Kondition, gleichsam das, was sie selbst in die Welt setzt, einzubeziehen (2015, 38).

Worauf Huxtable und Schwarte anspielen, wenn sie Architektur als die »komplexeste« und »ontologische Kunst par excellence« bezeichnen, ist die ihr eigene Materialität, die sie für die Analyse der Gegenwart aufschlussreich macht. In der *Materialität ihrer Form*, so der Ansatz hier, entzieht sich Architektur der sprachlichen Fassbarkeit und behauptet sich zugleich im Sozialen. Sie verweist Gesellschaften auf ihre materielle Verfasstheit. Architektur als Lebensform, so das weitergehende Argument, gestaltet nicht nur das Zusammenleben. Vielmehr zeigt sich an ihr, wie Gesellschaften das

1 Architektur, und Schwarte beruft sich hier auf die Etymologie des Begriffs, *räumt* einen Anfang *ein*. In seiner Zusammensetzung aus den griechischen Wörtern *arché* und *techné* beziehungsweise den Verben *archein* und *tektainomai* verweise der Begriff selbst auf das Anfahren, Veranlassen, auch Vorgehen, Anführen ebenso wie auf das Prinzip, den Grund, die Ursache und verbindet sich so mit der Tätigkeit oder Praxis des Herstellens und Gestaltens, der Kunst, dem Handwerk, dem Bauen (2009, 17). Architektur sei das »Bauen von Grundlagen« (Schwarte 2023b, 260).

Leben verstehen – und das heißt, mit Schwarte, auch, wie sie sich über ihre ontologischen Unterscheidungen zwischen Menschlichem und Gemachtem, Lebendigem und dem Nicht-Lebendigem definieren.

Dieses Kapitel unternimmt eine erste theoretische Annäherung an die Architektur als Lebensform. Architektur ist in gewisser Weise selbst lebendig, denn sie ist nie fertig, niemals abgeschlossen, sie ist veränderlich und auch vergänglich. Dabei erscheint sie stets *in Beziehung*, in einer sinnlichen Erfahrbarkeit, die ihrerseits immer schon *in Bewegung* ist. Wie sich zeigen wird, bildet dieser Umstand einen ersten Anhaltspunkt für den Begriff von Architektur als Lebensform.

Eigenleben

In der Theorie, sei es in der Soziologie oder der Philosophie, ist Architektur nicht immer wohl gelitten; dies insbesondere, wenn sie als *Ausdruck von Macht* und Herrschaft gedacht wird. Architektur, so etwa der Soziologe Paul Jones, ist keineswegs eine »neutrale« kulturelle Ausdrucksform (2011, 166). Dies sei schon an ihrer historischen Bedeutung für die Nationenbildung und Identitätsstiftung ablesbar, und Jones hat hierbei vor allem die monumentale, politische Architektur des 19. Jahrhunderts im Sinn. Insbesondere historisierende Architekturstile wie Neogotik oder Neoklassizismus, die jeweils für bestimmte Epochen stehen, würden sich als »Materialisierungen« einer Vergangenheit präsentieren, die sich in die Gegenwart hinein fortschreibe (Jones 2020, 67). Der Westminster-Palast in London beispielsweise verweise auf die glorreiche Vergangenheit und Gegenwart Großbritanniens als zivilisatorische Nation. Im Zeichen einer »repräsentativen Kulturpolitik« (ebd., 70) gebe Architektur jedoch notwendig nur »partielle« Weltansichten wieder (ebd., 68) – in diesem Fall die einer stolzen Kolonialmacht. Jones erfasst damit einen wichtigen Punkt der Machtkritik, der indes in der Fokussierung auf ihre *symbolische Funktion* für die Gesellschaft die Eigensinnigkeit der Architektur verfehlt.

»Bauwerke«, so auch der Schriftsteller Alain de Botton,

»mögen eine moralische Botschaft zum Ausdruck bringen, nur fehlt der Architektur die Kraft, sie auch durchzusetzen. Statt anzuordnen, bietet sie Andeutungen. Und statt zu befehlen, lädt sie uns ein, ihrem Geiste nachzueifern, kann aber auch ihren Missbrauch nicht verhindern.«
(2010, 20)

Um verstanden zu werden, bedarf Architektur demnach der Übersetzung, zuweilen auch der Fürsprecher, etwa wenn sie vor dem Abriss bewahrt werden soll. Wo Architektur zum Streitpunkt darüber wird, wie gebaut werden soll, zeigt sich zugleich, wie wichtig sie für die gesellschaftliche

Selbstverständigung ist (Göbel 2015). Städte und Gemeinden, Institutionen und Unternehmen schmücken sich gern mit Architektur, mit traditionellen Prachtbauten ebenso wie mit funktional-modernen oder avantgardistischen Kreationen. Architektur soll Zeichen setzen und zum Aushängeschild oder Standortfaktor werden. Man denke nur an das Guggenheim-Museum von Frank Gehry in Bilbao (1997), die Hamburger Elbphilharmonie von Jacques Herzog und Pierre de Meuron (2016) oder das Grand Théâtre de Rabat von Zaha Hadid (2021). Architektur wird selbst zum Statement.²

Auch Nelson Goodman sieht in der Architektur das Potenzial, Welten zu erzeugen. Darin liege ihre Bedeutung als Kunstform: »Ein Bauwerk ist nur insofern ein Kunstwerk, als es auf irgendeine Weise bezeichnet, bedeutet, Bezug nimmt, symbolisiert.« (2013, 129) Unter anderem an Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (2010) anschließend geht Goodman davon aus, dass Welten nichts Gegebenes sind. Versionen von Welt werden vielmehr konstitutiv hervorgebracht durch Symbolsysteme unterschiedlichster Art, wobei Wörter, Zahlen, Bilder oder auch Klänge »in irgendeinem Medium« zum Einsatz kommen könnten (1990, 117). So können Bauwerke dynamisch und sogar musikalisch – »jazzig« – wirken, und sie können Gefühle oder auch Ideen zum Ausdruck bringen. Da die Architektur aber selbst weder denken, empfinden, sprechen noch singen könne, sei ihre Bedeutung nur in einem metaphorischen Sinne »wahr« (Goodman 2013, 133). Sie kommt nicht ohne menschliche »Beschreibungsweisen« aus (Goodman 1990, 15). Dabei ist Welterzeugung selbst ein kreativer Prozess (Ammon 2005), denn Wahrnehmen und Erkennen heiße immer auch Hervorbringen, Erfinden, Entwerfen: »Begreifen und Schöpfen gehen Hand in Hand.« (Goodman 1990, 37) In der Begegnung mit Architektur, in diesem Zwischen, entsteht also durchaus etwas Neues. Doch bleibt der Mensch in seinem bedeutungsgebenden Verhältnis zur Welt bei Goodman die entscheidende Instanz.

Zweifellos gibt es ohne den Willen, sie zu errichten, ohne den menschlichen Erfindungsgeist und eine entsprechende Könnerschaft keine Architektur, die moderne Gesellschaften als solche bezeichnen würden. Doch dieses Verhältnis kann man auch andersherum lesen. Denn der architektonische Entwurf entsteht nicht aus dem Nichts, vielmehr ist er selbst einer Erfahrung und Praxis des Bauens geschuldet (Ingold 1983). Und auch wenn das Baumaterial einen »Überschuss an Form« aufweist (Gleiter 2023) – es lässt sich bearbeiten und in eine Form bringen –, verlangt es doch die Mit-Wirkung (Latour 2018): Nicht nur muss es beschafft – das Holz gefällt, der Marmor abgebaut – werden; vielmehr muss die Bearbeitung auch seiner Beschaffenheit Rechnung tragen. Die

2 Zur Bedeutung ikonischer Gebäude als architektonische Ausdruckform einer globalisierten Gegenwart siehe auch Jencks (2005).

Form lässt sich nicht beliebig aufzwingen (Deleuze und Guattari 1992, 564), wobei sich die Anforderungen freilich mit den Techniken selbst verändern. Architektur ist so gesehen selbst im Prozess: in der Praxis der Herstellung, des Ausprobierens und Experimentierens, wie etwas passt (Yaneva 2022; Müller und Reichmann 2015), sowie in der Entwicklung von Techniken und Könnerschaft.

Architektur, so formuliert es der Soziologe Thomas Gieryn, »tut« etwas, und sie kann ganz Unterschiedliches tun. So könne sie Schutz oder Stauraum bieten, Menschen am Eindringen oder Verlassen hindern, Eigentum begründen und Architekt:innen reich machen oder auch eine Idee von gutem Geschmack vermitteln: »Gebäude stabilisieren das soziale Leben. Sie geben sozialen Institutionen Struktur, sozialen Netzwerken Beständigkeit und Verhaltensmustern Kontinuität.« (2002, 35) Winston Churchill brachte die gesellschaftsgestaltende und traditionsbildende Kraft der Architektur einst prominent auf den Begriff, als er im Oktober 1943 vor dem Parlament für den originalgetreuen Wiederaufbau des House of Commons nach seiner Bombardierung durch die deutsche Luftwaffe plädierte: »Erst formen wir unsere Gebäude, und dann formen unsere Gebäude uns.« Für Churchill war das Unterhaus in seiner Tradition ein Garant der Demokratie. Es habe die politischen »Angelegenheiten aus dem Bereich des Mechanischen in den Bereich des Menschlichen erhoben.« Der Premierminister hatte die imaginative Kraft, aber auch die gebietende Macht der Architektur im Sinn, als er für eine dem »Gesprächsstil« angemessene, eher intime Größe des Sitzungssaals plädierte. Nur so, und nicht wenn ein halbleerer Saal eine »deprimierende Atmosphäre« ausstrahle, könne ein Gefühl für die Bedeutung der Angelegenheiten entstehen – die dann entsprechend konzise verhandelt würden.³

Architektur tut also etwas, ohne zu sprechen. Oder anders ausgedrückt: Sie spricht ihre eigene Sprache. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn sie Räume auf einem Territorium ausfaltet, verteilt und unterteilt, die zu sozialen Räumen der Unterscheidbarkeit, etwa zwischen Zentrum und Peripherie werden; wenn architektonische Anordnungen Sichtbarkeiten erzeugen, die zugleich Hierarchien des Sehens und Gesehenwerdens errichten (Foucault 1976, 251ff.); wenn die Stadtgestaltung der Versorgung ebenso wie der Kontrolle der Bevölkerung dienen kann (Foucault 2004, 27ff.); wenn sich Architektur als ein Zeichen ihrer Zeit präsentiert und an ihrer Erscheinungsform ablesbar ist, ob Gesellschaften einst selbstbewusst und stolz oder eher verhalten in die Zukunft blickten; und nicht zuletzt wenn sie mit eher geschlossenen Räumen zugleich Lebensräume einschränkt oder aber ihre Gestaltung buchstäblich aufatmen lässt.

3 UK Parliament: »House Of Commons Rebuilding«, HC Deb 28 October 1943 vol 393 cc403-73, <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1943/oct/28/house-of-commons-rebuilding>.

Architektur als eine Form der Kunst zu betrachten, heißt für Schwarze, das theoretische Feld für grundlegendere philosophische Fragen zu öffnen, was Architektur überhaupt ist und sein kann (Schwarze 2023a 249; 2023b, 14). Denn als Baukunst müsse sich Architektur nicht an gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit und Funktionalität messen lassen.⁴ Im Gegenteil sei sie »Negation der Kultur« (Schwarze 2023a, 261), sie entziehe sich einer kulturellen oder ethischen Vereinnahmung. Weder diene sie in ihrer Funktionalität, zum Beispiel als Kirche, der Gemeinschaftsstiftung, wie Harries (1998) meint; noch verweise sie in ihrer Ästhetik auf eine höhere Ordnung wie bei Scruton (2013). Auch bestehe ihre Aufgabe und Funktion nicht darin, bleibende Sinnangebote zu vermitteln, wie Illies (2019) insistiert (Schwarze 2015, 33-36; 2023a, 258ff.). Als »die ontologische Kunst par excellence« werfe Architektur vielmehr selbst grundlegende Fragen auf, »was es heißt, ein Mensch zu sein, einen Körper zu haben, seine Sinne zu gebrauchen, in der Welt zu leben« (Schwarze 2015, 37f.).

Die Soziologie kann diese Lesart teilen, ohne die Architektur von vornherein als eine Form der Kunst einstuft zu müssen. Wenn sie sich für die gesellschaftliche Bedeutung interessiert (Delitz 2009, 19; 2010), dann fragt sie vielmehr danach, wann und wie Unterscheidungen zwischen Baukunst und bloß Gebautem vorgenommen werden und wie sich die »große Architektur« mit dem vermeintlich Profanen ihrer gesellschaftlichen Funktionalität sowie der technischen Infrastruktur verbindet.

Drei zentrale Elemente bestimmen die hier zugrunde gelegte Auffassung von Architektur: Als ein Artefakt entwickelt Architektur *erstens* ein Eigenleben. Sie ist zwar menschengemacht, doch sie verweigert sich immer wieder dem menschlichen Zugriff und einer bestimmten Bedeutungsgebung. Um dies zu verstehen, ist Paul Veynes Begriff von Architektur als einer *sozialen Kraft* instruktiv (1988, 11). Kräfte, so erläutert Christoph Menke, zeichnen sich dadurch aus, dass sie »von selbst« wirken. Sie sind »nicht gewußt«, das heißt, »ihr Wirken« geht nicht auf ein Subjekt zurück, das sie führt (2013, 13). Im Hinblick auf Architektur heißt das beispielsweise: Nicht die Erbauer sind es, die die Kräfte zu ihrer Errichtung eingesetzt haben, vielmehr *werden* Kräfte beim Bauen wirksam. Kräfte sind subjektlos und sie sind »formlos«. Sie vermitteln keine Bedeutung, aber sie sind »formierend« (ebd.).⁵ Sie können etwas hervorbringen und in Form bringen, sie können freilich auch zerstörerisch wirken. Ihre Wirksamkeit erweist sich immer nur im Verhältnis:

- 4 Kants Ästhetik des Schönen folgend kann Architektur aufgrund ihrer Funktionalität und Zweckmäßigkeit traditionell kaum als Kunst gelten (Gleiter 2023, 41).
- 5 Menke (2013, 13) unterscheidet Kräfte von dem »Vermögen«, das »uns zu Subjekten« macht: zu Subjekten, die etwas eingeübt haben und nun etwas »können«, wie etwa »erfolgreich an sozialen Praktiken teilnehmen« und diese in ihrer allgemeinen Form zu »reproduzieren«.

in Beziehung zu einem Gegenstand oder Widerstand, welche die Kräfte sich entfalten und Form annehmen lassen; sowie im Auge der Betrachter, die die Wirkung als produktiv oder destruktiv erachten. Der Begriff der Kraft, darauf wird später zurückzukommen sein, eignet sich überdies, um sich dem theoretisch schwer fassbaren Begriff des Lebens zu nähern.

In der *Materialität ihrer Form* entwickelt Architektur, wie gesagt, *zweitemens* ihre eigene Sprache. Zwar gibt es Architektur nicht ohne Theorie, die sie gesellschaftlich erst als solche lesbar und zum Beispiel vom bloß Gebauten unterscheidbar macht. Auch verändert sich Architektur in der und mit ihrer Geschichte – so wie sich Geschichte nicht einfach entwickelt, sondern entsteht und sich verändert, indem sie gelesen, erzählt und geschrieben wird (Younés 2003, 252). Architektur hat eine Formensprache, in der sie über Grenzen hinweg kommuniziert (Gubkina 2023, 52; Tallis 2019; Vos, Stolk und Bak McKenna 2025). Gleichwohl *ist* Architektur, wie Schwarte hervorhebt, »keine Sprache.« Der verbalen Sprache gehe sie vielmehr »voraus wie das Sich-Einlassen auf ein Gespräch, wie das Sich-Einander-Zuwenden, das ein Schweigen eröffnet, in das die Worte eintreten können.« (2009, 26) Architektur könne insofern den nicht unwesentlichen Teil einer »Szene« bilden (ebd., 181), die Situationen der Begegnung ermöglicht.⁶ Wenn sie dabei in der Materialität ihrer Form in Erscheinung tritt, dann heißt das indes nicht, dass sie qua Materie ihre eigene Energie entwickelt (Bennett 2020). Ihre Wirkung ist vielmehr stets relational zu denken.

Dies gilt schließlich *drittens* auch für den Begriff der Architektur als *Lebensform*. Weder ist damit gemeint, dass Architektur »das Leben« verkörpert, noch dass sie in einem essentialistischen Sinne selbst lebendig ist. Vielmehr gibt sie dem Leben – dem menschlichen wie dem gesellschaftlichen Leben – in zweifacher Hinsicht Form: Zum einen gestaltet sie das soziale Leben mit, ermöglicht und begrenzt es. Als ein Teil der menschlichen Mit-Welt ist die Architektur zum anderen unauflöslich mit dem Gesellschaftskörper, wenn man so will: dem Leben der Bevölkerung verbunden. Um dies besser nachvollziehen zu können, gilt es zunächst noch einen Schritt zurückzutreten und die der Architektur eigene materielle Form der Bedeutungsgebung in Augenschein zu nehmen.

Architektonische Zeichen und ihre Bedeutung

Wie jedes Zeichen verweisen auch die architektonischen Zeichen – die Tür, die Säule, der Spitzbogen – »auf etwas Abwesendes«, so der

6 Schwarte grenzt sich hier von Erving Goffmans Konzept der Situation ab, das allein auf die Beziehung zwischen den Menschen abhebt, die in Kontakt treten.

Architekturtheoretiker Jörg Gleiter. Doch sei dies »eine andere Art von Abwesenheit« als die der Repräsentation (2014, 11). In seiner »materiellen Präsenz« weise das architektonische Zeichen eine doppelte Indexikalität auf. Es zeige sein »Gemachtsein« an ebenso wie seinen »möglichen Gebrauch« (ebd., 8). In die Architektur ist damit, das ist Gleiters Punkt, eine doppelte Zeitlichkeit eingeschrieben: In der Form, in der sie *sich zeige*, verweise sie auf eine Vergangenheit, eben auf das Gemachte; und indem sie *anzeige*, dass und wie sie gebraucht werden kann (die Tür, der Türgriff), verweise sie auf eine Zukunft, auf ihren *möglichen* Gebrauch (ebd., 19). Allerdings seien diese Zeichen keineswegs immer oder in erster Linie indexikalisch, so wenn die tragende Säule ihren »realen« Bezug in baulichen Anforderungen finde (ebd., 14). Umgekehrt könne das Ornament, als eine frei einsetzbare Figur und »Metapher« der Architektursprache, die Wahrnehmung der baulichen Struktur selbst destabilisieren (Ruhl 2022, 42f.). Von einer ikonischen beziehungsweise symbolischen Bedeutung lasse sich sprechen, wenn beispielsweise die Säule mit der architektonischen Formensprache spiele (als tragendes Element deutet sie sich im Wandvorsprung nur noch an) oder ein Gebäude für eine bestimmte Architektur zu stehen beginne. Dabei ließen sich indexikalische, ikonische und symbolische Bedeutung nicht einfach voneinander trennen, als gäbe es eine reine Funktionalität – oder gar eine objektive Zweckmäßigkeit – und eine davon ablösbare Bedeutungsschicht. In dem Moment etwa, in dem die Funktionalität moderner Architektur als Ausdruck einer Weltanschauung, als Bruch mit einer früheren Architekturauffassung oder auch nur eines Stilbewusstseins gelesen werde, werde sie selbst bild- beziehungsweise zeichenhaft (Gleiter 2014, 16).

Gleiter erläutert dies am Beispiel des Eiffelturms: Anfangs sei das stählerne Gebäude vor allem in seiner technischen Konstruktion und mithin indexikalisch als Ingenieurskunst »gewürdigt« (2014, 15) und erst später *als Architektur* wahrgenommen worden, gleichsam in diesen »symbolischen Deutungsraum« eingezogen (ebd., 16). Solche Beispiele zeigen, wie Gebautes überhaupt erst *zu Architektur* wird und sich architektonische »Motive« verselbständigen (ebd., 15). Gebäude können so auch zu populären Ikonen werden. Laut Bernadette Collenberg-Plotnikov sind Ikonen, religiöse wie säkulare, »Schlüsselwerke« eines kulturellen »Bildgedächtnisses«. Dabei seien sie »in besonderer Weise bedeutsame Objekte«, denn Ikonen bedeuten *mehr* »als sie darstellen«. Sie verweisen nicht »zeichenhaft auf etwas«, stehen also nicht für etwas anderes, vielmehr machten sie »etwas sinnlich präsent [...], das *prinzipiell* nicht darstellbar ist«. Sie *sind* »für ihr Publikum das, was sie bedeuten.« (2009, 286f.; Herv. i.O.) Mit Roland Barthes lässt sich so auch verstehen, wie der 1889 fertiggestellte Eiffelturm eine »Fähigkeit zur unendlichen Chiffre« entwickeln konnte (2015, 10f.) – zu beobachten in den 1960er Jahren:

»Zu Anfang hat man aus ihm, so paradox die Idee eines *leeren* Monuments ist, einen ›Tempel der Wissenschaft‹ machen wollen; doch ist das nur eine Metapher. In Wirklichkeit ist er *nichts*, er verwirklicht eine Art Nullzustand des Monuments; er hat an nichts Sakralem teil, nicht einmal an der Kunst. Man kann ihn nicht wie ein Museum besichtigen. In ihm gibt es nichts zu sehen. Und doch hat dieses leere Monument in jedem Jahr doppelt so viele Besucher wie das Louvre-Museum und wesentlich mehr als das größte Pariser Kino.« (ebd., 17f., Herv. i.O.)

In seiner filigranen und schmucklosen Form, seiner Sichtbarkeit in der Stadt und der Aussicht, die er bot, in seiner Begehbarkeit und Erfahrbarkeit, seiner ebenso materiellen wie imaginären Präsenz habe der Eiffelturm jenseits aller kanonischer Lesart, so die Pointe bei Barthes, »die tiefe Nutzlosigkeit zurückgewonnen, die ihn in der Imagination der Menschen leben läßt.« (ebd., 17) Indem der Eiffelturm, bar eines semantischen Gehalts, zu einem leeren Zeichen wurde, habe er sich mit dem Stadtleben verbunden – und »reale Bedeutung« erhalten (Martin 2009, 154).

Architektur im Gesellschaftskörper

Als ein *Medium* des Sozialen, so Heike Delitz in ihren für die Architektursoziologie richtungsweisenden Arbeiten, ist die Architektur der Gesellschaft keineswegs »äußerlich« (2010, 86, 122), sondern konstitutiv in einem materiellen Sinne. Um sich selbst als solche zu begreifen, müssten Gesellschaften sich, Cornelius Castoriadis (1990) oder auch Claude Lefort (Lefort und Gauchet 1999) folgend, immer erst als solche imaginieren. Sie bedürfen der symbolischen Formen, in denen sie sich konstituieren, wobei die Architektur in ihrer »Materialität« zu den besonderen symbolischen Formen zähle (Delitz 2010, 26). Jede Gesellschaft schaffe sich, so die zentrale These, »in ihrer Architektur eine expressive, sicht- und greifbare Gestalt«, in der sie sich »erst als *diese bestimmte* Gesellschaft« erkenne (ebd., 13; Herv. i.O.). Architektur, so kann man diese Formulierung auch verstehen, ist selbst bedeutungstiftend: Sie ermöglicht und *verschafft* Gesellschaften ihre Selbstdeutung. Architekturen sind so gesehen nicht nur »materielle Objektivationen« von Gesellschaft, »soziale Tatsachen« im Sinne Durkheims, nur dass sie »sichtbar, anfassbar und spürbar sind« (Steets 2017, 129; 2015). Vielmehr lasse sie sich als ein *Modus* begreifen, der das Soziale *mit erzeugt* (Delitz 2010; 2018).

Zu fragen wäre folglich, wie dieser Modus funktioniert, das heißt, »mit welchen Sinnen« Architektur, etwa im Unterschied zur Musik oder Literatur, wahrgenommen wird, und welche Art von »Aussagen« diese Sinne ihrerseits zulassen. Mit anderen Worten, auf welche Weise wird

»Architektur verstanden« (Delitz 2010, 194)? In ihrer »Expressivität« und »Affektivität« erschließe sie sich nicht zuerst sprachlich, sondern körperlich-sinnlich: visuell, taktil, kinästhetisch (Delitz 2009, 18). Aufgrund ihrer besonderen Beziehung zum Spirituellen (Fischer 2017, 64) liefern Sakralbauten ein anschauliches Beispiel. Die Kathedrale, konstatiert Schwarte, ist gewissermaßen »auf die Füße gestellte Theologie«. In der schlanken Flucht ihrer Kreuzgewölbe nach oben sei sie eine Manifestation der Verbindung von Körper und Seele im religiösen Sinn. Sie lasse Spiritualität fühlbar und erfahrbar werden (2009, 185) – und bringe »die gläubigen Subjekte« so gesehen selbst hervor (Delitz 2009, 79). Die Symbolizität der Architektur ist von der Sinnlichkeit ihrer Materialität demnach nicht zu trennen (ebd., 86), und zugleich geht beides nicht ineinander auf. Die sinnliche Erfahrbarkeit der Architektur drängt nicht allein ins Zeichenhafte, und sie lässt sich darüber nicht einhegen.

Nun kann sich die Bedeutung von Gebäuden auch auf ihre gesellschaftliche Funktion reduzieren: der Schlachthof, das Mausoleum, die Fabrik, das Gefängnis. Goodman spricht dann von einer buchstäblichen »Exemplifikation«, im Unterschied zur metaphorischen Bedeutung (2013, 133). Auch kann die Bedeutung von Architektur, wie von Orten, über sie selbst hinausweisen, zum Beispiel wenn sie für ein bestimmtes historisches Ereignis stehen (ebd., 136) – wie die Bastille, die ehemalige Stadttorburg im Osten von Paris als symbolischer Ort des Beginns der Französischen Revolution. Umgekehrt kann Architektur aufgrund ihrer Bedeutung zum Schauplatz der Geschichte werden, wie Notre-Dame de Paris als bevorzugter Ort monarchischer Selbstdarstellung (Poirier 2020, 93ff.) oder eben begehrtes Objekt revolutionsambitionierter Demolierung (Gamboni 1997, 41ff.). Auch ohne ihr Zutun kann Architektur zur Projektionsfläche von Wünschen, Ängsten oder Hoffnungen werden. Wenn sie daher auch in Kategorien gesellschaftlicher Machtverhältnisse lesbar ist, dann heißt das im Umkehrschluss indes nicht, dass sie ein »Instrument« von Herrschaft oder Klassenkampf (kritisch: Schwarte 2009, 19) oder gar ein Abbild von Gesellschaft ist. Das Soziale geht der Architektur nicht voraus, von dem sie dann nur noch eine Funktion oder Ableitung ist. Architektur vermittelt keine Botschaft und sie hat keinen verborgenen Sinn (Delitz 2010, 26). Hinter ihrer materiellen Erscheinungsform oder, mit Pierre Macherey gesprochen: »hinter dem Vorhang« (1991, 185) ist – nichts.

Architektur hat einen affektiven Eigensinn, und sie hat ein *Eigenleben*. Architekturen sind folglich weder nur Lebenswelten und Formen des Wohnens, die sich Menschen praktisch zu eigen machen (Hahn 2017); noch sind sie als Lebensformen Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse: »materielle Manifestationen« von Praktiken (Jaeggi 2013), die sich dann ihrerseits habitualisieren und als »Existenzweisen« auch individuell verkörpert werden (Luis 2020, 141). Architektur als eine Lebensform

zu begreifen, heißt vielmehr davon auszugehen, dass sie *in den Gesellschaftskörper eingeschrieben* und ein elementarer Teil des sozialen Lebens ist. Sie ist also auch nicht nur »materielle Kultur« (Delitz i.E.) und mithin eine Weise, in der sich Gesellschaften in materiellen Formen symbolisch Gestalt geben. Wenn Architektur »Falten« im »Stoff« des Sozialen aufwerfen kann (Delitz 2010, 26; Deleuze 2000), dann gibt sie dem Zusammenleben bestimmte Formen. Sie lässt das Leben dabei auf bestimmte Weise in Erscheinung treten. Mit Gilles Deleuze und seinem Schüler Bernard Cache lässt sich nunmehr nachvollziehen, wie sich Architektur dabei selbst als ein bewegliches Gefüge darstellt.

Leben in und mit bewegender Architektur

Auch für Deleuze and Félix Guattari ist Architektur »die erste der Künste«, denn sie setze den »Rahmen« für andere Künste. Das »Haus« ist demnach nicht zuerst eine Behausung oder Gründung, sondern rahmgebend: das Museumsgebäude, das Bilder ausstellt, das Kino, in dem Filme gezeigt werden, oder die Kirche, die mit ihren Fresken und Glasfenstern religiöse Motive präsentiert. Als eine Form dränge sich der Rahmen »den anderen Künsten, von der Malerei bis zum Film«, auf (2000, 222). Doch anders als das Gemälde oder Bild, das von Anfang an aus seinem Rahmen heraustrete (ebd., 224), verweise die Architektur nicht auf etwas anderes als sich selbst. Im Unterschied vor allem zur realistischen Malerei (Delitz 2010, 194), aber ähnlich der Musik (Goodman 2013, 128), bildet sie nicht etwas ab. Wie gesehen kann sie in der Materialität ihrer Erscheinungsform gleichwohl *bedeuten*.

Im Begriff der Rahmung, aber auch der Affekte, erscheinen Architekturen als bewegliche »Gefüge«: Rahmungen wie das Fenster sind einfassend und formgebend, auswählend und ausschließend, aber auch verbindend. Sie geben eine Sicht frei und eröffnen Perspektiven; sie lassen Licht einfallen und stellen eine Beziehung zwischen innen und außen her; sie laden selbst dazu ein, eine bestimmte Perspektive einzunehmen und lenken die Aufmerksamkeit. Die Mauern und Flächen, die Architekturen einziehen – der Fußboden, das Dach, der Vorsprung – können auf diese Weise Rahmen bilden, die sich ineinanderfügen, miteinander verklammern, übereinander schieben (Deleuze and Guattari 2000, 222ff.; Delitz 2010, 129ff). Sinnigerweise bezeichnet Cache diese Rahmen als »Intervalle« (1995, 22): Gleich Einschüben stellen sie räumlich wie zeitlich Abstände und Taktungen, Unterbrechungen und Verbindungen her. Sie bilden Kontaktpunkte ebenso wie Flucht- und Kontrapunkte der Wahrnehmung, Bewegung und Empfindung (Deleuze and Guattari 2000, 222, 224). Rahmen schaffen »Wahrscheinlichkeiten« (Cache 1995, 22) – und *Affekte* (Delitz 2009, 78), »Empfindungskomplexe«

(Deleuze und Guattari 2000, 224). Dabei erzeugen auch die eingesetzten Materialien wie Marmor, Metall, Keramik oder Glas mit den ihnen eigenen Oberflächen, Wärme- und Lichteffekten je spezifische sinnliche Wirkungen – wie Cache es ausdrückt: »unsere Wahrnehmungen sind auf die Oberfläche der Dinge eingeschrieben« (1995, 2).

Ohne Bewegung erschließt sich Architektur mithin nicht. Sie versetzt in Bewegung und ist selbst in Bewegung. Sie ist rahmengebend und erscheint immer wieder anders – ohne je ein geschlossenes Ganzes zu bilden. Insofern entzieht sich Architektur auch der Fotografie, die sie festhalten und eine bestimmte Perspektive einfangen will – und die Architektur dabei auf das Zweidimensionale und das Visuelle reduzieren muss. Hartmut Böhme zufolge besteht die Herausforderung für die Architektur fotografie daher darin, »etwas darstellen [zu müssen] an Architektur, das man eigentlich nicht sieht« (2013, 116) – das Atmosphärische, die Aura, die sich nicht nur über den Anblick, sondern multisensual und eben kinästhetisch, in Bewegung erschließt.⁷

Der Architekt Peter Zumthor nennt es die »Magie des Realen« (2006, 19). »Atmosphären« entstünden im Zusammenspiel einer Reihe von Momenten, die mitunter nur schwer fassbar sind: durch den »Körper der Architektur«, das heißt die »materielle Präsenz« und Anordnung der Dinge (ebd., 21); die Art und Weise, wie sich das Licht im Raum ausbreite und verteile könne; wie sich ein Farbenspiel, die Temperatur, der Klang entwickelten; und nicht zuletzt wie die Architektur ihre sinnliche Wahrnehmung und die Bewegung im Raum führe, zum Schlendern und Verweilen, zum Hinschauen oder Sinnieren einlade (ebd., 43) – und man kann hinzufügen, wie sie in ihrer einschüchternden, abstoßenden oder unheimlichen Erscheinungsform auch zur Eile mahnen kann. Ein Architekt könne wohl auf einzelne Momente Einfluss nehmen, ohne indes vorhersehen zu können, was daraus entsteht. Gelungen ist Architektur für Zumthor, wenn sich Dinge ineinanderfügen, »zu sich« kommen und »stimmig« sind. Auch wenn Architektur für den Gebrauch bestimmt sei (ebd., 69), sei letztlich die »schöne Gestalt«, die »anrührt«, entscheidend (ebd., 73).

Wenn Architekturen rahmengebend sind, so ohne je »weder den konkreten Inhalt noch die Funktion« eines Gebäudes zu »präjudizieren« (Deleuze und Guattari 2000, 222). Auch insofern entzieht sich die Architektur der Bedeutung. So können Parkhäuser Tanzflächen bilden, Synagogen als Warenhäuser zweckentfremdet werden, leerstehende Gebäude besetzt und zu rechtsfreien Räumen erklärt werden. Dabei ist die

7 Bedeutung kommt der Architektur fotografie gleichwohl zu, um einen bestimmten Aspekt ihrer Gestalt herauszustellen und nicht zuletzt um ein Gebäude oder einen Baustil über seine Ortsgebundenheit hinaus bekannt zu machen.

Architektur, die Intervalle arrangiert und choreographiert, die Sinneseindrücke und Atmosphären erzeugt, eben nicht nur gegebene Form, sondern selbst formgebend, sie ist nicht nur hergestellt, sondern bringt selbst Wirkliches hervor (Cairns und Jacobs 2014, 67). Sie erlaubt »menschlichen Aktivitäten, Gestalt anzunehmen.« (Cache 1995, 24) Architektur lässt sich so gesehen als eine Weise verstehen, menschlichem Leben eine – vielleicht auch unerwartete – Form zu geben.

Architekturen

Architektur nicht als das Gebäude, also das bereits Gebaute zu verstehen, sondern über die Begriffe der Faltung (Deleuze 2000), der Affizierung und des Gefüges, erlaubt es, sie in ihrer Beweglichkeit und Veränderlichkeit in den Blick zu nehmen. Als eine Faltung, im Gerundivum, ist die Architektur eine Setzung und zugleich rahmensetzend in einem materiellen Sinne. So scheidet die Mauer nicht nur ein Innen von einem Außen, in ihrem Erscheinungsbild und der Fassade nimmt sie überdies eine materielle Form an, in der sie sich in Beziehung zu ihrem Umfeld setzt. Indem sich der Rahmen »selbst vom Inneren [löst]«, so formuliert es Deleuze, »[realisiert] er die Architektur im Städtebau« (ebd., 201). Sie verwebt sich mit der Stadt und prägt das Stadtbild.

Architektur ist so gesehen stets im Plural zu denken; zum einen, um ihrer Vielfalt Rechnung zu tragen: Architekturen können Wohnhaus oder Wohnanlage, Kirche oder Krankenhaus, architektonisches Meisterstück oder Gebäudekomplexe sein. Zum anderen sind Architekturen selbst multiple und offene Gefüge: Verbindungen von Körpern, die mit anderen Körpern Verbindungen eingehen; Bündel von Kräften, die ihrerseits Kräften ausgesetzt sind. So verändert sich Architektur mit den Witterungsverhältnissen, die das Baumaterial mürbe machen, und sie verbindet sich mit den Lebewesen, dem Moos, den Schimmelpilzen, den Spinnen, die sich bei ihr einnisten. Architektur kann verfallen, und sie kann mutwillig zerstört werden. Sie kann ihre Form verlieren und zur Ruine werden, in einen anderen Zustand übergehen und sich auf das bloße Material reduzieren – wie das Bergson'sche Zuckerstück, das in dem Moment, in dem es sich im Kaffee auflöst, nicht mehr es selbst ist. Architektur kann zu einem Teil von etwas anderem werden – und zumindest für einen Moment auch zu einem Teil von jemand anderem: von Menschen, die sie affiziert und die sich mit ihr verbunden fühlen.

Der Begriff der Affekte erfasst solche Momente der Verbundenheit an der Schwelle, an der sie noch nicht zur Sprache gekommen sind, sich noch nicht artikuliert haben. Affekte wohnen den Menschen oder Dingen nicht inne. Sie bilden sich in Resonanzen zwischen ihnen aus, in

Prozessen wechselseitiger Affizierung, in denen sich Gefühls- oder Erfahrungszustände verändern (Ahmed 2014; Massumi 2010); etwa wenn Atmosphären spürbar werden oder der Anblick eines Kunstwerks ergreifend ist. Affekte sind vorsubjektiv und vorsprachlich, denn sie können fühlbar werden, noch bevor man sie benennen kann – wenn wir vor einem Gebäude stehen bleiben, weil es betörend ist, dann hat es uns bereits in seinen Bann gezogen; wenn wir intuitiv zurückweichen, können wir später vielleicht einen Grund dafür nennen. Gleichwohl sind Affekte stets kulturell geprägt (Seyfert 2012) – wir finden schön, was wir verstehen, schön zu finden; Kunst bleibt uns verschlossen, weil sie uns kulturell unzugänglich ist. Affekte sind momenthaft, sie geschehen und sie ereignen sich. Aber sie sorgen auch für Kontinuität, denn sie erlauben, eine »Verbindung zwischen Ideen, Werten und Objekten« herzustellen (Ahmed 2010, 29). So können Orte Erinnerungen wachrufen oder Architektur kann an Bedeutung gewinnen, indem ihre Würdigung ihr zusätzlich Glanz verleiht.

Wenn sich Affizierungen im Gefühl der Verbundenheit (*attachment*) (Scheidecker 2019, 73) auch auf Dauer stellen können, so zeigt sich solche Verbundenheit gleichwohl stets nur im Aktivum: in der Verzückerung über eine Architektur, die sich bei jedem Besuch erneut einstellt; in der Realisierung eines Verlusts angesichts ihrer Zerstörung; oder in dem Begehren, Architektur wiederaufzubauen. Umgekehrt ist auch jede Erinnerung, die ein Mahnmal wachruft, nicht einfach nur ein Abrufen, sondern immer auch Herstellung einer Erinnerung (Golańska 2020). Laut Deleuze handelt es sich um Momente »einer fundamentalen *Begegnung*«, wenn sie das Denken anstoßen, gleichsam zum Denken nötigen (1992, 182; Herv. i.O.). Begegnungen sind ereignishaft.

Affekte können sich verstärken, indem sie zirkulieren, und sie können buchstäblich entfacht werden, wie beim erwähnten Feuer von Notre-Dame de Paris.⁸ Zweifelsohne trug das temperierende Element, die gleißende, aufsteigende und niederreißende Kraft des Feuers, dazu bei,⁹ dass die lodernde Kathedrale zu einem derart emotional aufwühlenden kollektiven Ereignis wurde, das Entsetzen, Schock und Trauer auslöste (Krasmann 2021). »Weil der Schock der Geschichte katastrophische Ereignisse in etwas Intimes verwandelt,« so schreibt die Architekturwissenschaftlerin Christine Boyer, »lässt er die Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem verschwimmen und zwingt sie, in unerwarteter Weise miteinander zu verschmelzen.« (2002, 110) Architektur *ereignet* sich (Crouch 2015, 178), im Moment ihrer Zerstörung.

8 Siehe die Einleitung.

9 Zu einer Soziologie, die über die »Temperierung« zugleich die »Akteurwerdung« von Körpern beziehungsweise Objekten und Dingen in den Blick nimmt, prominent Beregow (2021).

Wenn Agnès Poirier Notre-Dame de Paris als »ein Lebewesen« beschreibt (2019), dann bringt sie damit eine Bewunderung zum Ausdruck, die über den kulturellen, also gesellschaftlich artikulierten Wert der Kathedrale hinausweist. Architektonische Beigaben wie die seltsamen Fabelwesen, die das Haus mit den Chimären in Kyjiw bevölkern, oder die »schaurigen oder grotesken, aber liebenswerten« Wasserspeier, mit denen Eugène Viollet-le-Duc die Fassade von Notre-Dame de Paris im 19. Jahrhundert zieren ließ, täten dabei ihr Übriges. Sie machen die Architektur nicht nur unverwechselbar, sie beleben sie buchstäblich. Laut Poirier trugen die Wasserspeier dazu bei, dass die Kathedrale »in der kollektiven Vorstellungswelt zu einer Figur aus Fleisch und Blut« wurde (2020, 17). Die steinernen Figuren, die selbst Lebendigkeit ausstrahlen, unterstreichen demnach die Kraft der Architektur, andere für sich einzunehmen – und tragen zudem zu ihrer Popularisierung bei.

Wie sich das Verständnis von Architektur in solchen Grenzbeziehungen zwischen Menschengemachtem und ihrem Eigenleben verschiebt, ist Gegenstand des folgenden Kapitels zum Anthropozän, in dem der Mensch als Denkfigur und Handlungsmacht in eine fundamentale Krise geraten ist.

2. Architektur im Anthropozän

Das Anthropozän markiert eine neue Epoche – und, wie Deborah Dawsonski und Eduardo Viveiros de Castro befinden, zugleich »das Ende der ›Epochalität‹ als solche« (2019, 11). Mit ihrem gravierenden Eingriff ins Erdsystem habe sich die Menschheit als eine »geologische Kraft« erwiesen, die einen »planetarischen Fußabdruck« hinterlässt (Chakrabarty 2018; Chernilo 2017). Die gesellschaftliche Verunsicherung angesichts der systematischen Zerstörung von Lebensgrundlagen geht somit weit über die Folgen des Klimawandels hinaus, also gestörte Ökosysteme, massives Artensterben und der Verlust von Biodiversität, der Anstieg des Meeresspiegels aufgrund der Erderhitzung sowie Extremwetterereignisse, die Lebensräume unbewohnbar machen. Der Neologismus ist selbst Ausdruck einer Suchbewegung, die Problematisierung (Foucault 2008) einer neuen – erdgeschichtlichen und gesellschaftlichen – Situation, die es erst noch zu begreifen gilt.¹

Die Rede vom Menschen als einer »Naturgewalt« (Bajohr 2019, 65) zeigt beispielhaft, wie ein Weltbild aus den Fugen geraten ist (Scherer 2022). Denn der Begriff verkehrt die im modernen Denken verankerte Gegenüberstellung von Kultur und Natur: Kultur verstanden als das Menschengemachte und Kultivierte im Unterschied zur unberührten und ungezähmten Natur, die den Menschen als ihre Umwelt dennoch selbstverständlich zur Verfügung steht (Flores und Rouse 2018, 176) – die »Natur« ist selbst der Effekt einer Naturalisierung, die ihre Beherrschung ermöglicht (Horkheimer und Adorno 1971). In Gestalt

1 Der Begriff, der bereits in den 1980er Jahren kursierte, wurde zu Beginn des Millenniums von den Naturwissenschaftlern Paul Crutzen und Eugene Stoermer (2000) in die wissenschaftliche Debatte eingeführt, um die von Menschen geprägte »geologische Epoche« in ihren Auswirkungen auf die »globale Umwelt« auf die politische Agenda zu heben. Das Anthropozän löst das erdgeschichtliche Zeitalter des Holozäns ab, das für die immerhin vor etwa 12.000 Jahren beginnende Zeit der Erderwärmung nach der Eiszeit steht. Erste Anzeichen für die erdgeschichtliche Veränderung weisen Crutzen (2002) zufolge auf das späte 18. Jahrhundert zurück, als sich erstmals die steigende und sich fortan beschleunigende Konzentration von Kohlendioxid und Methan geologisch nachweisen ließ. Der eigentliche Beginn wird jedoch gemeinhin mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der sogenannten Great Acceleration angesetzt: dem enormen Anstieg von Konsum und Energieverbrauch, insbesondere von Erdöl als wichtigstem Energieträger, der Globalisierung der Märkte sowie einem rasanten weltweiten Bevölkerungsanstieg (Steffen u.a. 2015; Horn und Bergthaller 2019).

der Menschheit erscheint die Naturgewalt nun als eine zerstörerische Kraft, die das moderne Denken in seinen Grundfesten erschüttert.

Die Architektur ist von diesen Verwerfungen nicht verschont geblieben und selbst Zeichen der fundamentalen Krise. So steht nicht nur die Stadt als Bauform und Lebensweise aufgrund des Klimawandels zur Disposition. Vielmehr ist die mutwillige, systematische Zerstörung von Architekturen als ein Teil der anthropozänen Misere zu sehen. Bevor darauf zurückzukommen sein wird, seien zunächst zentrale Motive der kritischen Anthropozän-Debatte eingehender inspiziert.

Weltverlust

Wenn das Projekt der Moderne heute erneut auf dem Prüfstand steht – und mit ihm die Idee des Fortschritts, die Vorstellung einer offenen Zukunft (Koselleck 1989) sowie das Versprechen von Sicherheit –, so heißt das, dass die Welt nunmehr radikal von ihrem möglichen oder gar zwingenden Ende her gedacht wird (Flores und Rousse 2018). Die »Zukunft als Katastrophe« bezeichnet ein Lebensgefühl, in dem sich, Eva Horn zufolge, zwei Vorstellungen von der Zukunft als »Kontinuität und Bruch« miteinander verbinden (2014, 17): Die Katastrophe werde einerseits nicht mehr als ein Ereignis »in einem Prozess« gedacht, sondern als ein sich fortschreibender Zustand (Horn 2014, 16) – so wie Walter Benjamin es in der Gestalt des Engels beschreibt, der im Blick zurück auf die »Trümmer« der Geschichte vom Fortschritt »unaufhaltsam in die Zukunft« fortgerissen wird (1977, 255). Andererseits werde gerade in der »Fortführung des Gegenwärtigen« der Umschlagpunkt gesehen, der sichere Eintritt einer Katastrophe (Horn 2014, 17) – der aber möglicherweise doch noch aufzuhalten ist. Wir haben es, so Valerie Waldow, Pol Bargaúes und David Chandler in einem weitaus grundlegenden Sinne, mit einem »ontologischen Verlust« zu tun, dem unwiderstehlichen Verlust jener Welt (2024, 2), in der sich moderne Lebensweisen eingerichtet hatten. Dabei sei »das Ende der Welt« keineswegs nur metaphorisch zu verstehen, sondern durchaus »real«: Es »hat sich bereits ereignet« (ebd., 6), ohne dass wir die Tragweite dessen bereits verstanden hätten.

Chandler zufolge hat sich somit jede Form aufklärerischer Kritik erschöpft. Diese sei noch von der Hoffnung auf Veränderung und Verbesserung beseelt und letztlich darauf ausgerichtet gewesen, »die Vernunft und die Welt der Menschen zu retten« (2018, 203). Dabei geht es Chandler nicht darum, menschliche Vernunft in Abrede zu stellen – das wäre nur ein metaphysischer Gestus – oder die elementaren Einsichten einer Kritik des modernen Denkens rundheraus zu verwerfen (2018, 202). Man müsse sich jedoch der Tatsache stellen, dass

die Moderne eine Geschichte der fortgesetzten Vernichtung von Leben ist, die im Anthropozän nun ihren Kulminationspunkt finde.² Die Gegenwart werfe mithin in aller Schärfe die Frage auf, »wie wir in der Einsicht in unsere unhintergehbare Komplizenschaft in die Desastrosität dieser Welt weiterleben können« (Waldow, Bargués und Chandler 2024, 3; Shotwell 2016). Damit der notwendige Bruch mit dieser »Welt nicht endender Gewalt« hinreichend radikal sein kann (Chandler 2024a, 11), müsse er, in nihilistischer Tradition, an ihren ontologischen Voraussetzungen selbst ansetzen. Das bedeute, Behauptungen darüber, wie die Welt *ist*, systematisch in Frage zu stellen. Vertraute Formen der Kritik, die stets noch auf eine Veränderung zum Guten hin angelegt sind, greifen demnach nicht mehr. Weder sei die Versöhnung mit dieser Welt länger denkbar, noch funktionierten Prinzipien des Anders-Denkens oder Anders-Werdens, die dieser Welt immer noch verpflichtet bleiben. Denn sie sehen die Möglichkeiten der Veränderung in ihr selbst gegeben (ebd., 6f.; 2024b, 7). Wenn Chandler im Konzept der Negation gleichwohl ausdrücklich an Theodor W. Adorno (1975) und Walter Benjamin (1977) anknüpft, so in einer theoretischen Suchbewegung, die am »Abgrund« der Gewalt ihren Ausgangspunkt nimmt (Chandler 2024a, 11f.; Pugh und Chandler 2023), um das vom modernen Denken systematisch ausgeschlossene zu erfassen.³ Wohin solche ontologische Arbeit führen könne, die die Welt, wie sie ist, gedanklich untergräbt, ist folglich in einem fundamentalen Sinne ungewiss (Chandler 2024b).

Man muss einer solchen Perspektive nicht in ihrer Radikalität folgen, um die subvertierende Kraft zu sehen, mit der das Anthropozän ein ganzes Weltbild – und eine Existenzweise – herausfordert: von der Frage, wie gesellschaftliches Zusammenleben in der Gegenwart überhaupt noch politisch gestaltbar ist (Garcés 2019, 94), bis hin zur Möglichkeit, sich von der Welt der Modernen, ihrer Weise des Denkens und ihrer Lebensweise verabschieden zu müssen (Colebrook 2023). War Foucaults Rede vom Verschwinden des Menschen »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (1974, 461) noch epistemologisch als Historisierung der humanistisch-modernen Denkfigur des Menschen zu verstehen gewesen, so erscheint dieses Verschwinden im Anthropozän nun als eine reale Möglichkeit

- 2 Ohne die unterschiedlichen Formen dieser Zerstörung und Vernichtung gleichsetzen zu wollen, sehen Waldow, Bargués und Chandler (2024, 3) eine Systematik am Werk, die sich von der Sklaverei über den Völkermord im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart des Rassismus und der Ausbeutung planetarer Ressourcen abzeichnet.
- 3 Chandler bezieht sich hier auf die Literatur des Afropessimismus (exemplarisch: Wilderson 2020) und die Erfahrung des Schwarzseins in Geschichte und Gegenwart.

– im doppelten Sinne des Aussterbens wie des Verlusts, diese Welt der Modernen weiterhin noch denken zu können.

*Posthumanistische Interventionen auf der Suche
nach neuen Ontologien*

In der Anthropozän-Debatte wird die »Menschheit« als eine wirkmächtige Denkfigur zu einer theoretischen wie politischen Herausforderung. Mit Dipesh Chakrabarty muss man sich den Anthropos als eine eigentlich »absichtslose«, aggregierte Kraft menschlichen Handelns oder Verhaltens vorstellen (2018; 2022), die stets in einem »Gefüge« von Wissensformen, Technologien und kulturellen Praktiken wirksam wird (Horn und Bergthaller 2019, 92). Die Zerstörung planetarer Lebensgrundlagen ist so gesehen weder bewusst intendiert noch allein auf kapitalistische Ausbeutungsverhältnisse zurückzuführen. Sie ist menschengemacht und keineswegs ein zufälliger Effekt. Daher sehe es ganz danach aus, als habe sich das anthropozäne Desaster »hinter dem Rücken der politischen Vernunft« eingestellt (Chandler 2024a, 5; unter Bezug auf Chakrabarty 2022) – um dann nachträglich »die Zustimmung des Verstandes« zu erhalten (Danowski und Viveiros de Castro 2019, 12): Dass die Naturwissenschaften die dramatisch fortschreitenden Umweltschäden und -störungen erkennen und bestätigen, die ihren Verursachern offenbar eine beträchtlich lange Zeit entgangen sind oder sein wollten, macht die Lage nicht weniger bestürzend. Politisch gelte es deshalb, »die unkontrollierte Kraft« des Anthropos mit der Vorstellung vom *Homo faber*, dem Menschen als einem kollektiv gestaltenden Wesen, wieder in Einklang zu bringen, *force* gleichsam in *power* umzumünzen, um politische Steuerungsfähigkeit zurückzugewinnen (Horn 2024, 74).⁴

In ihrem Anliegen, die humanistisch geprägte Vorstellung vom Menschen zu dezentrieren, sind posthumanistische Ansätze als eine Antwort auf das Anthropozän lesbar.⁵ So rütteln sie an der Auffassung, der

- 4 Alternativen Konzepten zum Anthropozän gerät diese Problematisierung humanistischen Denkens und menschlicher Zerstörungsmacht aus dem Blick (Weinstein und Colebrook 2017, xix f.). Sie suchen dem Missverständnis entgegenzuwirken, mit der Menschheit seien alle Menschen gleichermaßen verantwortlich für das anthropozäne Desaster oder auch nur gleichermaßen davon betroffen. So konzentriert sich das »Kapitalozän« (Moore 2016) auf die Produktionsweise und insistiert dabei auf der Prozesshaftigkeit anstatt der Ereignishaftigkeit des Anthropozäns; das »Eurozän« (Grove 2019, 79ff.) sieht das Problem modernen Denkens historisch und räumlich lokalisiert; das »Chthuluzän« (Haraway 2018) wiederum will über ein Spezies-Denken hinausgehen.
- 5 Dazu auch Krasmann (2024).

Mensch sei eine überlegene Spezies und Ausnahmerecheinung (*human exceptionalism*) – das vernunftbegabte und dadurch zugleich »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) mit Handlungs- und Gestaltungsmacht –, ebenso wie an einer anthropozentrischen Perspektive, in der der Mensch zum Ausgangspunkt einer Lesbarkeit der Welt und letztlich zum Maß aller Dinge wird. Ferner verwahren sie sich gegen einen universalistischen Begriff der Menschheit, der deren Vielfalt notorisch ausblendet und zudem unterschlägt, dass die Menschheit als Denkfigur selbst schon eine machtvolle Unterscheidung ist, die Rassismus, Kolonialismus, Ausbeutung und Vernichtung mitbegründet hat. Schließlich folgen sie, emanzipatorisch motiviert, dem Credo eines enthierarchisierenden Denkens jenseits dualistischer Gegenüberstellungen wie Mann und Frau, Mensch und Tier oder Geist und Körper, die die moderne, liberale politische Philosophie maßgeblich hervorgebracht hat (Esposito 2010, 29ff.). »Minoritär werden« lautet das Motto, um vorherrschende Denkweisen und Machtverhältnisse zu unterlaufen (Deleuze und Guattari 2002, 147f.).

Im Kontext der Anthropozän-Debatte sind zwei Ansätze aufschlussreich, die eine Dezentrierung des Menschen mit einer ontologischen Rekonfigurierung verbinden: Auf der einen Seite setzen neo-materialistisch, affekttheoretisch oder auch ökologisch inspirierte »relationale Ontologien« menschliche Existenzweisen neu in Beziehung zu einer »Mit-Welt«, die von einer Vielzahl »mehr-als-menschlicher« Lebewesen (Whatmore 2002, 1361) bevölkert ist.⁶ Auf der anderen Seite erkennen neostrukturalistische Ansätze der Anthropologie eine »ontologische Wende« (*ontological turn*) darin, dass außereuropäische Denk- und Seinsweisen die Existenz einer Vielfalt von Welten oder »Kosmologien« (Descola 2022) nahelegen, die sich nicht länger nur auf unterschiedliche kulturelle Auffassungen der Welt zurückführen lassen.⁷

Wo menschliche Existenzweisen in der Perspektive relationaler Ontologien als konstitutiv auf ihre Mit-Welt angewiesen und verwiesen gedacht werden (Hoppe 2025), verschieben sich auch die Grenzen zwischen menschlichen und mehr-als-menschlichen Entitäten. Anstelle der besonderen Spezies muss man sich den Menschen als eine historisch kontingente Denkfigur sowie sozial, räumlich und zeitlich je spezifische Lebensform vorstellen, die sich im Zusammenwirken unterschiedlichster Kräfte und Äußerungsformen erst herausgebildet hat. Solche Kräfte

6 Wie Joseph Pugliese betont, schließt der Begriff der mehr-als-menschlichen Lebewesen keineswegs aus, auch von »anderen« Wesen zu sprechen: sofern auf diese Weise angezeigt sein soll, dass der, die oder das Andere stets als das Unverfügbare, sich der Identifizierung Entziehende zu denken und zu behandeln ist (2020, 3).

7 Dazu etwa Delitz (2023); für eine explizite Kontextuierung dieser Perspektiven in der kritischen Anthropozän-Debatte siehe Randazzo und Richter (2021).

manifestieren sich zum Beispiel, wie in Donna Haraways feministisch-ökologischer Vision, in symbiotischen Verbindungen einer mal freiwilligen, mal eher unfreiwilligen Ko-Habitation und Ko-Evolution verschiedener Spezies. Das Zusammenleben mit Bakterien und Viren, die den menschlichen Körper bewohnen, oder mit Tieren, die das menschliche Leben begleiten, führe zu Formen des »Mit-Werdens« (2018), die Subjekt und Objekt, Natur und Kultur ununterscheidbar machen. Bei Rosi Braidotti wiederum sind es in der »Struktur des Lebendigen selbst« angelegte, immanente vitale Kräfte (2014, 8), die unterschiedliche Lebensformen in ein ständiges Werden versetzen. Körper konstituieren sich dieser prozessontologischen Lesart zufolge wechselseitig, während sich die Grenzen zwischen ihnen potenziell immer wieder verschieben. In einer kulturanthropologischen Perspektive schließlich sind es die Techniken und Praktiken der Lebensbewältigung, die Menschen erst zu solchen werden lassen. So zeigt Anna Lowenhaupt Tsing in ihrer Studie zum Mitsuake, wie sich in Zeiten der ökologischen Krise das Leben der Menschen in Japan um diesen nicht-kultivierbaren Pilz herum organisiert. Der Pilz, der sich nach dem Abwurf der Atombombe auf Hiroshima als überlebensresistent erwiesen hat, wird zum Sinnbild einer Gegenwart, in der das Leben prekär geworden ist, was heiÙe, »immer auch von anderen abhängig« zu sein (2018, 47) und »ohne das Versprechen der Stabilität« (2018, 14).

Die ontologische Wende wiederum beschreibt eine radikale Umkehr traditioneller Perspektiven der Anthropologie. Anstatt die Existenz einer Welt vorauszusetzen, die sich in verschiedenen Kulturen nur je unterschiedlich darstellt und beschrieben wird, sei mit Blick auf außereuropäische Lebensweisen davon auszugehen, dass eine Vielzahl unterschiedlicher Welten beziehungsweise Naturen nebeneinander existieren. Dass dies keineswegs nur eine Frage der Sichtweise, sondern der Ontologie ist, zeige sich daran, wie in diesen Welten vergangene und gegenwärtige, menschliche und nicht-menschliche Lebewesen und Dinge unauflöslich miteinander verwoben und gleichzeitig gegenwärtig sind (Kohn 2023; Povinelli 2023). Auch hier lösen sich somit dichotome Gegenüberstellungen von Subjekt und Objekt, Kultur und Natur auf. Kritiker:innen halten der ausgerufenen ontologischen Wende indes *erstens* entgegen, sie kehre das gedachte Verhältnis von Natur und Kultur lediglich um. So werde abermals ein homogenes Bild alternativer Welten gezeichnet, mit einer Tendenz zur Idealisierung beziehungsweise Veränderung indigener Gemeinschaften und Wissensformen, als seien diese nicht längst mit der westlichen Welt verwoben (Bessire und Bond 2014). Während »mit Wäldern denken« *zweitens* zur Aufgabe der Dekolonialisierung westlichen Denkens erhoben wird (Kohn 2023, 36; Herv. i.O.), werde durch die Hintertür doch wieder das Primat des Logos eingeführt. Nicht den Lärm anderer »Existenzformen« will man vernehmen, vielmehr müssten

sich deren Stimmen erneut in die hiesigen politischen Denk- und Sprachformen einfügen (Povinelli 2023, 214, 228). Anstatt europäisches Denken rundheraus zu verwerfen, bestehe die Herausforderung schließlich *drittens* darin, die Logik der Repräsentation – ebenso wie den Glauben, man könne sie einfach umgehen – einer grundlegenden Kritik zu unterziehen (Heywood 2023, 7; Weinstein und Colebrook 2017, xx).

Auch die relationalen Ontologien sehen sich in eine Reihe inhärenter Widersprüche verstrickt. So wäre *erstens* ein Denken falsch verstanden, das sich zwar gegenüber der Verletzlichkeit der Mit-Welt öffne (Gear 2017), nur um die Menschen dann aber stillschweigend doch wieder in die herausgehobene Position zu versetzen, anderen Lebewesen gleiche Rechte zu verleihen (kritisch etwa Schweitzer 2021), oder aber sich einer paternalistischen Ethik der Sorge (*care*) um das planetare Leben zu verschreiben (Harrington und Shearing 2017). Wer die menschliche Lebensform in dieser Weise als die privilegierte betrachte, bleibe einem humanistischen Selbstverständnis und einer anthropozentrischen Perspektive verhaftet (Wolfe 2009). *Zweitens* laufe die ökologisch inspirierte Vorstellung einer nicht-hierarchischen Allverbundenheit ohne »Zentrum« (Gear 2017, 18) ihrerseits Gefahr, sich der Verantwortlichkeit für die katastrophalen Folgen des menschengemachten Klimawandels zu entziehen. Die paradoxe Herausforderung bestünde vielmehr darin, einerseits die kontingente Grenzziehung zwischen Mensch und Mit-Welt anzuerkennen und andererseits auf einer gewissen Differenz, »vielleicht sogar Vorrangigkeit des Menschen« zu beharren, um Verantwortung weiterhin übernehmen zu können (Philippopoulos-Mihalopoulos 2017, 136). Wo *drittens* ein fröhlicher Vitalismus oder ein gedeihliches speziesübergreifendes Miteinander gefeiert werde, seien relationale Ontologien wiederum affirmativ, indem sie die Steigerung von Lebenskräften und -potenzialen erneut zum Programm erhöhen (Dekeyser und Jellis 2021) oder aber von inklusiven, gemeinschaftlichen Lebensformen träumten, die sich noch in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2018) einzurichten wüssten (Swarbrick und Tremblay 2024). Sie übersähen dabei die Asymmetrie der Kräfteverhältnisse zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebewesen (Petersmann 2022, 793) sowie den zerstörerischen Charakter, der diesen Beziehungen immer schon innewohne (Hoppe 2025). »Unruhig bleiben« (Haraway 2018) heiße stattdessen, sich einer unhintergebar unverfügbaren Welt zu stellen und gleichwohl Antworten zu geben – die notwendig unabschließbar bleiben müssen (Hoppe 2017). Während relationale Ontologien *viertens* die menschliche Daseinsform durch die Anerkennung mehr-als-menschlicher Lebewesen lediglich erweiterten, bleibe die unhintergebbare Verstrickung modernen Denkens in die Gewalttätigkeit seiner Geschichte und Gegenwart indes unhinterfragt (Chandler 2024b). Der Ansatz einer negativen Ontologie müsse vielmehr darin bestehen, sich mit der Nicht-Lesbarkeit der

Welt und folglich auch ihrer Nicht-Gestaltbarkeit auseinanderzusetzen (Swarbrick und Tremblay 2024). Das heiße, nicht nur von einer letztlichen Unverfügbarkeit, sondern auch von der Möglichkeit einer gänzlichen Nicht-Verbundenheit auszugehen, die nicht lediglich das Resultat einer Entkoppelung von der Welt ist. Sie setzt die Beziehung nicht voraus, sondern ist bar jeder Beziehung – und kann insofern strenggenommen nicht einmal gedacht werden (Dekeyser u.a. 2022, 7). Einer anthropozentrischen Perspektive könnte man sich allerdings *fünf*tens nicht einfach entziehen. Schon seine radikale Infragestellung setze den Menschen selbst voraus: den Menschen, der da spricht und in der Negation seiner Existenzweise zugleich Aussagen über den Menschen trifft (Colebrook 2012, 197; Weinstein und Colebrook 2017, xxiv). Wer die Welt, so wie sie gegeben ist, radikal in Frage stellen wolle, müsse sich vielmehr auf ein Denken *nach* den Menschen einlassen, und das heiße auch: Das Ende der Menschheit bedeutet keineswegs »das Ende der Welt«. Die Menschheit erscheint verzichtbar, denn das Leben auf diesem Planeten kommt auch ohne sie aus, und ohne ihre Zerstörungsmacht womöglich besser (Colebrook 2023, 18).

Die »ontologische Endlichkeit« (Flores und Rousse 2018), die im Anthropozän auch ein Lebensgefühl beschreibt, markiert mit dem Ende der Visionen der Moderne also zugleich einen mannigfaltigen Einbruch: in die Vorstellung vom Menschen als Subjekt seiner Geschichte und von der Geschichtlichkeit irdischen Lebens; in die Ambition, die Welt humaner und sicherer zu machen; und nicht zuletzt in die Vorstellung der Gestaltbarkeit und Lesbarkeit der Welt. Auf dem Spiel stehen somit wohl erprobte Motive eines kritischen Denkens, das nun jedoch unerbittlich an seine Grenzen gestoßen ist. Das bedeutet, sich nicht einmal auf etwas Unverfügbares verlassen zu können, aus dem sich ein kritisches Potenzial schöpfen ließe. Ebenso wenig genügt es, auf die Erweiterung menschlicher Horizonte in der mehr-als-menschlichen Mit-Welt zu setzen. Vielmehr sieht es ganz danach aus, als sei der Welt »im Augenblick ihres Sturzes« (Adorno 1975, 400) jegliches metaphysische Momentum abhandengekommen.

Solange sich die Negation, also die Verneinung dieser Welt in ihrer Gewaltsamkeit, jedoch noch mit einer Hoffnung, als dem letzten Anker der Kritik (Chandler 2024a), verbindet, solange bleibt sie ein gedankliches Ringen. Weder wird sie sich von dem Ort, von dem aus sie spricht – dem Menschen, dem europäischen Denken –, vollständig lösen können, noch wird die Negation absolut sein können. Der anvisierte Bruch mit dieser Welt ist selbst noch eine Form der Weltherstellung (*worldmaking*). Nur so lässt sich auch Claire Colebrooks Vorschlag verstehen, nicht mit, sondern *nach* dem Menschen grundlegend neu über das *Leben* nachzudenken: Wenn »der Mensch« nicht länger als das vernunftbegabte Tier auftrete, das auch andere Lebensformen achten und anerkennen könne,

sondern »so etwas wie ein geologisches Ereignis« markiere, dann sei dies kein »Ereignis innerhalb des Lebens« mehr, sondern ein »Bruch in der Figur des Lebens selbst« (2012, 188).⁸

Foucault sah die »biologische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft« einst genau in dem Moment erreicht, in dem das Leben der Menschen »als Lebewesen« ins Zentrum der Politik – und »der bewußten Kalküle« – rückt. In der Gegenwart steht nun offenbar nicht mehr nur das Leben der Menschen »auf dem Spiel« (1983, 170f.). Vielmehr ist das Leben selbst zu einem fundamentalen Politikum geworden, das die Welt, wie sie ist, untergräbt. Im Augenblick seines Entschwindens, in dem es sich radikal der Kontrolle entzieht, wird das Leben zu einem zentralen Fluchtpunkt – und damit dann doch wieder zu einem leisen Hoffnungsträger der Kritik.

Auch wenn das vorliegende Buch die Perspektive einer negativen Ontologie als eine willkommene Herausforderung des Denkens annimmt, ist sein Anspruch deutlich bescheidener – oder wenn man so will: weltzugewandter. Architektur als Lebensform zu begreifen, heißt zunächst einmal, sie als einen Teil der Mit-Welt in den Blick zu rücken, auf die menschliche Existenzweisen vielleicht mehr und anders als bisher gedacht verwiesen und angewiesen sind.⁹ Gerade indem die Architektur ein eigenwilliges Zwischendasein pflegt – sie ist weder Natur noch ausschließlich ein kulturelles Produkt; ein elementarer Bestandteil der Lebenswelt und doch häufig aus dem alltäglichen Bewusstsein verbannt; ein Artefakt, das menschliches Vermögen übersteigt, aber auch menschliche Existenzweisen in ihre Schranken weisen kann –, reflektiert sie zentrale Fragen der Anthropozän-Debatte. Wenn sich also *an ihr* zeigt, wie sich Gesellschaften buchstäblich wie im konzeptionellen Sinne ihre Welten bauen, dann ist dies indes nur *in Beziehung* möglich: Architektur kann responsiv nur in der Affizierung sein. Wenn sie dabei ihre eigene Sprache spricht und durchaus anders antwortet als erwartet, ist keineswegs sicher, ob sich daraus produktive Resonanzen ergeben (Rosa 2019). Architektur ist nicht von sich aus versöhnlich.

8 Während das *posthumane* Denken den »Tod« auf den Menschen bezieht, konzentriert sich *posthumes* Denken auf die Frage, wie der »Tod des Lebens« und somit ein Nach-dem-Leben (*afterlife*) überhaupt denkbar ist (Weinstein und Colebrook 2017, 6).

9 In der Lesart relationaler Ontologien ist diese Verwiesenheit freilich nicht existenzialontologisch zu verstehen, anders als bei Martin Heidegger, der das Wohnen »immer schon« als einen »Aufenthalt bei den Dingen« bestimmt (2000, 153). Auch wenn der, auch begriffsgeschichtlich hergeleitete Zusammenhang von »Bauen« und »Wohnen« (ebd., 148f.) Wolfgang Schirmacher zufolge »wenig anthropozentrisch« gedacht war (1982, 406) – eben als unhintergehbare Verwiesenheit menschlicher Existenz auf die Dinge –, so misst Heidegger dem Wohnen als einer elementaren Weise »des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde« (2000, 151) doch existenzielle Bedeutung zu.

In der Architektursoziologie und insbesondere der kritischen Forschung zum Kulturerbe beziehen sich explizit oder implizit Diskussionen, die Themen der Anthropozän-Theorie aufgreifen, bislang hingegen vor allem auf die Frage, wie Architekturen in pluralen Welten neu zu denken sind und wo die Grenzen und neue Möglichkeiten des Bauens und der Gestaltung des Urbanen liegen.

Architektur dezentrieren

»Wir« haben ein neues Zeitalter für den Planeten geschaffen, mit dem »wir« in allen seinen Widersprüchlichkeiten und Verletzlichkeiten leben müssen,« so schreiben Rodney Harrison und Colin Sterling (2020, 20) programmatisch und ausdrücklich unter Bezugnahme auf die Anthropozän-Debatte für die *Critical Heritage Studies*. In dieser Situation über Architekturerbe nachzudenken, bedeute nichts weniger als den klassischen Ansatz, wie das Vergangene für die Zukunft bewahrt werden könne, gänzlich neu aufzurollen.¹⁰ Bei der Sorge um das Kulturerbe stelle sich deshalb zuerst die Frage, wessen Geschichten über welche Vergangenheiten überhaupt Gehör finden. Welche Geschichten werden erzählt und welche warten vielleicht erst noch darauf, erzählt zu werden (ebd., 27)? Mit den mehr-als-menschlichen Entitäten, mit denen sich menschliche Gemeinschaften in »alternativen« Ontologien (Harrison 2015, 24) in Geschichte und Gegenwart unauflöslich verwoben sehen, verschiebe sich auch die exklusive Fokussierung auf Kulturstätten beziehungsweise einzelne Objekte (Harrison und Sterling 2020, 28). Von einer Vielzahl und Vielfalt von Welten auszugehen, heißt Sterling zufolge überdies, sich der Uneindeutigkeit und Unsicherheit zu stellen, was jeweils als gegeben anzunehmen ist (2021, 81). In diesem Anspruch lässt sich durchaus auch eine Lebensauffassung erkennen.

Entsprechende Verschiebungen zeichnen sich seit einigen Jahren im *politischen Verständnis von Architekturerbe* ab. So ist nicht nur rechtlich eine stärkere Verschränkung der Bewertungskriterien von Kultur- und Naturerbe zu verzeichnen (Bangstad und Pétursdóttir 2021),¹¹ sondern auch konzeptionell eine Bewegung von monumentalen Visionen hin zu

- 10 Klassisch beschreibt Derek Gillman das Konzept des Kulturerbes als die Frage, »wie über menschliche Gemeinschaften über Raum und Zeit hinweg nachgedacht und gesprochen wird, die durch gemeinsame Praktiken, Konventionen und Normen miteinander verbunden sind.« (2010, 21)
- 11 Bereits in den 1990er Jahren wurde unter Federführung des Internationalen Rats für Denkmalpflege (ICOMOS) der Begriff des Kulturerbes auf »Kulturlandschaften als Orte markanter Mensch-Umwelt-Interaktionen« ausgedehnt, um einer elitären, eurozentrischen Bestimmung entgegenzuwirken (Brumann 2024, 25).

integrativeren Konzepten, die natürliche Stätten und Orte von anthropologischem, ästhetischem und ethnologischem Wert einbeziehen (Forrest 2010; Arregui, Mackenthun und Wodianka 2018). Anstelle der exklusiven Sorge um herausragende Bauten von »außergewöhnlichem universellem Wert«¹² wird die Bedeutung der Architektur für das Alltagsleben hervorgehoben, von dem das Außergewöhnliche nicht zu trennen sei (Kalaycioglu 2020). Gegenüber dem unbedingten Credo einer möglichst authentischen Rekonstruktion des Welterbes (Mager 2019) werden ferner offenere Konzepte favorisiert, die der gesellschaftlichen Umstrittenheit und damit dem politischen Moment der Bestimmung von Architekturerbe Rechnung tragen (Lixinski 2022). Was als ästhetisch und historisch wertvolles Architekturerbe gilt, sei nicht nur kulturell variabel, sondern auch kontingent, nämlich Gegenstand keineswegs vorhersehbarer institutioneller Aushandlungsprozesse: So wie Architektur und Architekturerbe gesellschaftlich hergestellt sind (Silverman 2015), so sei auch der universelle Wert einem Prozess der Universalisierung, der institutionellen Aushandlung und Durchsetzung *als* ein universeller Wert geschuldet (Schäfer 2016). »Weltkulturerbe« als ein politisches Programm trage seinerseits zu einem globalen Transformationsprozess bei, dem das Konzept erst seine Entstehung zu verdanken habe (Harrison 2015; Holtorf 2018). Während Architekturerbe schließlich, angetrieben vom Menschenrechtsdiskurs, zunehmend über seine ästhetische und historische Bedeutung hinaus in seinem kulturellen Wert für lokal spezifische Lebensformen und -praktiken gewürdigt wird (Franconi und Lixinski 2017), erhält das »Erbe der Menschheit« als etwas, das niemandem wirklich gehören kann, zugleich eine neue Bedeutung (Lostal 2017). Fast scheint es so, als bereite sich die Menschheit bereits darauf vor, für die Zeit nach dem Menschen ein Zeichen ihrer selbst zu hinterlassen (Krasmann 2023).

Aus *architektursoziologischer* Sicht drängt sich zunächst eine dekoloniale Neuschreibung der Architekturgeschichte auf. Diese von einer »ungleichen Gegenwart« aus zu rekapitulieren, heiße anzuerkennen, dass die westliche Architekturauffassung erst unter »kolonialen Möglichkeitsbedingungen« weltweit Bedeutung erlangen konnte (Göckele 2017, 15; James-Chakraborty 2014). Zu beobachten sei ferner, dass die je auferlegte Bauweise bis heute das Stadtbild und das Leben der Menschen in den einstigen Kolonien prägt (Osayimwese 2024, 18). Um die moderne Architektur zu dezentrieren, sei es schließlich von elementarer Bedeutung, auch Formen des Bauens und Wohnens jenseits vertrauter Horizonte zu

12 Gemäß der regelmäßig überarbeiteten Richtlinien zur Durchführung der Welterbekonvention: »Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention«, WHC.25/01, 16. Juli 2025, <https://whc.unesco.org/en/guidelines/>.

erforschen. So zeuge nomadische Architektur in ihrer anderen Stofflichkeit und Zeitlichkeit – das Zelt, die Hütte, das Schneehaus – von Existenzweisen, die buchstäblich nicht in Stein gemeißelt sind (Delitz 2018; 2019).

In der *Architekturpolitik* sieht sich der gigantomanische Städtebau, wie er sich noch im Aufwind des modernistischen Fortschrittsdenkens des 20. Jahrhunderts durchsetzen konnte (Lampugnani 2023), längst diskreditiert.¹³ Aber auch die jüngeren Ambitionen eines sozialen, ökologischen oder gerechten Bauens sind nicht mehr vom Fortschrittsoptimismus und Gestaltungswillen der modernen Schule, etwa eines Le Corbusier (2015),¹⁴ beseelt. Vielmehr gelte es, das Zerstörerische des Bauens selbst zu gegenwärtigen (Barber 2016). Und während man die Grenzen des Urbanen als erreicht ansieht (Cox 2026), erfindet sich das »Recht auf Stadt« (Lefèbvre 2016) neu. Habitate zählen nun zu den gefährdeten planetaren Lebensgrundlagen (Müller 2024), die ökologische Stadt soll die lebenswerte Stadt »für alle« werden. So wird sie in der Zeitschrift *Arch+*, wiederum ausdrücklich im Anschluss an Theoretikerinnen wie Haraway (2018) oder Tsing (2018), programmatisch zum prädestinierten Ort der »Kohabitation« verschiedener Lebewesen erkoren, von Menschen, Pflanzen und Tieren, jenseits »purer« Nützlichkeits- und Verwertungserwägungen (Hiller u.a. 2022, 4). Architektur wird in solchen Entwürfen indes keineswegs als »Mit-Welt« angesehen. Sie bleibt auf die Rolle des Ortes und der Kulisse des Zusammenlebens verwiesen.

Die *Architekturtheorie* hat unterdessen eine Vorliebe für unentschiedene Zwischenzustände, für das »Unfertige« (Borries 2024), Unvollendete und »Unvollständige« (Arboleda 2019) entdeckt. Als Abfall postindustrieller Landschaften (Edensor 2005), Überbleibsel der Moderne (Hell und Schönle 2010) oder vergessener Ort in den Trümmern des Kapitalismus (Habeck und Schmitz 2023; Borries 2024; Bücking 2023, 40ff.) wird die Ästhetik der Ruine zu einem neuen Paradigma: »Now everyone wants to get dirty with ruins.« (Cairns und Jacobs 2014, 182) Die absichtliche und systematische Zerstörung von Architekturen erkennen indes vor allem die Critical Heritage Studies und War Studies als ein Problem der Gegenwart; während der Urbizid mittlerweile, wie noch zu erörtern sein wird, ein eigenes Forschungsfeld zur Zerstörung der Stadt darstellt.

Im Hinblick auf die Erschütterung, die die Zerstörung architektonischer oder planetarer Welten hervorruft, findet sich bei Chakrabarty, angelehnt an Ludwig Wittgenstein, ein erhellender Vergleich. In dessen

13 Das schließt freilich nicht aus, dass Städte global immer noch gleichsam auf dem Reißbrett in der Landschaft hochgezogen oder spektakuläre Bauten errichtet werden.

14 Ausführlich dazu Delitz (i.E., Kap. 4).

Traktat über die »Gewißheit« heißt es: »Wir sehen Menschen Häuser bauen und zerstören und werden zu der Frage geleitet ›Wie lange steht dieses Haus schon?‹. Aber wie kommt man darauf, dies von einem Berg, z. B., zu fragen?« (1970, 10) Die fundamentale Verunsicherung, die diese Frage aufwirft, bringt für Chakrabarty den Verlust von Weltvertrauen im Anthropozän zum Ausdruck, denn eben diese Selbstverständlichkeit stehe jetzt zur Disposition: dass die Erde und der Himmel über uns einfach da sind, dass wir über lebensnotwendige Ressourcen wie Trinkwasser verfügen und nicht zuletzt, dass menschliches Leben fortbestehen wird. Geologische Fragen seien zu einem zentralen Bestandteil kritischen gesellschaftstheoretischen Denkens geworden (2018, 31f.).

Begreift man die Zerstörung von Architektur hingegen als einen Teil der anthropozänen Misere, nämlich als ein grundsätzliches Problem menschengemachter Zerstörung von Lebensgrundlagen, dann wäre der Verlust von Weltvertrauen durchaus tiefergehend als von Chakrabarty gedacht. Hannah Arendts Beobachtungen sind hier aufschlussreich. Unter dem Eindruck von Faschismus und Totalitarismus war das Dasein für sie von Anfang an keine Frage der unverbrüchlichen Selbstverständlichkeit mehr, »auf der Welt« zu *sein* (Liebsch 2015, 270; Herv. i.O.). Die Beziehung zur Welt war vielmehr von der Erfahrung geprägt, keinen Ort, keine »Bleibe« mehr zu haben (ebd., 273). Das bedeutete, gleichsam weltlos zu sein – oder in den Worten Jean Améry's: aus der Welt gefallen zu sein (2002). Weltlosigkeit ist bei Arendt vom Verlust eines »Zwischen« bestimmt, das gleichermaßen »verbindet und trennt« (1981, 52). Es ist der Verlust von Beziehung beziehungsweise der Möglichkeit, in Beziehung zu treten und eine gemeinsam bewohnte Welt auch tatsächlich zu teilen. Weltverlust ist somit eine genuin politische Frage, denn »Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb* des Menschen.« (Arendt 1993, 11; Herv. i.O.) Wenn dieses Zwischen, das nicht auf die einzelnen Menschen zurückgeht, also Bestand haben soll, dann wäre es mit Arendt, wie eingangs erwähnt, auch in Abhängigkeit der »uns umgebenden Dinge« zu sehen. Sie sind es, die in ihrer Beständigkeit ein Gefühl der »Verlässlichkeit der Welt« vermitteln (1981, 88). Gerade in diesem Sinne ist die Zerstörung von Architektur – als einem Artefakt, das »Welten« hervorbringt und Begegnungen ermöglicht (Schwarte 2015, 37; 2009, 20) – politisch.

In dem Maße, in dem solche Zerstörung, mit Reckwitz, als Verlust eines Teils des eigenen Lebens erlebt wird, »konfrontiert [...sie] mit einer radikalen Kontingenz der Welt« (2024, 56) – und der eigenen Verwiesenheit auf die Dinge. Die systematische Destruktion – sei es im Kontext des menschengemachten Klimawandels oder gewaltsamer Konflikte – markiert zudem einen ontologischen Verlust, wie ihn Waldow, Bargués und Chandler (2024) beschrieben haben: den vollständigen Zusammenbruch der modernen Welt als Idee und Lebensform. Wie im folgenden Kapitel

weiter zu erörtern sein wird, gewinnt diese Frage nach der Lebensform, die sich mit Architektur verbindet, im Maß ihrer systematischen Zerstörung an Dringlichkeit. Dabei wird ihre mutwillige Zerstörung zumeist als ein symbolischer Akt gelesen. Vergessen wird unterdessen, wie Architektur mit dem Leben der Menschen verbunden ist. Erst im Moment der Zerstörung wird erkennbar, dass etwas Elementares verlorengeht.

3. Architektur als Medium der Zerstörung

Ortsnamen wie Sarajewo, Vukovar, Bamiyan, Palmyra, Aleppo, Grosny oder Mariupol stehen heute sinnbildlich für die Zerstörung von Architektur und die Auslöschung ganzer Städte in der jüngeren Geschichte. Architektur, so formuliert es Robert Bevan, befindet sich im Krieg (2006). Sie sei zur Waffe gewaltsamer Konflikte geworden, ihre mutwillige Zerstörung ein Vehikel der »Demonstration von Macht« in einem »globalen Schauspiel« (Dainese und Staničić 2022, 3). Oft meint man, darin rationale Strategien zu erkennen, die auch symbolisch ihre Wirkung nicht verfehlen. So sei das Ziel, Gebietsansprüche in Frage zu stellen und eine neue politische Ordnung zu etablieren; ein Regime oder eine Bevölkerung zu bestrafen, zu erniedrigen, zu provozieren; ihren Widerstands- und Kampfeswillen zu brechen; oder mit dem Gebauten die Erinnerung und Identität einer Bevölkerungsgruppe auszulöschen. Die Plünderung von Kulturgut ist lukrativ, Gebautes dem Boden gleichzumachen ein Akt des Triumphs (Brosché u.a. 2017; Clack and Dunkley 2023). Solche Erklärungen sind nicht falsch, erfassen jedoch nicht die der Zerstörung eigene Dynamik und verfehlen vor allem die besondere Rolle der Architektur dabei. Denn Architektur ist keineswegs nur ein Mittel der Gewalt, um bestimmte militärische oder politische Ziele zu erreichen, und ihre Zerstörung ist nicht lediglich »Kollateralschaden«. Verstörend ist vielmehr, wenn sie selbst zum »Ziel« wird (Bevan 2006, 8) – von destruktiven Kräften, die sich in Zeiten massenmedialer Aufmerksamkeitsproduktion zudem wirksam in Szene setzen lassen. Was also macht die Zerstörung von Architektur so »attraktiv«, wäre mit Martin Coward zu fragen, was genau geht mit ihr verloren (2010, 187)? Wenn Architektur hier als ein *Medium* der Gewalt verstanden wird, dann deshalb, weil sie in ihrer Materialität aktiviert wird. Genauer gesagt wird sie zur Mitwirkung gezwungen. Ihre Zerstörung ist demnach nicht nur symbolischer Natur, sondern schmerzhaft, fühlbar – ein Angriff auf den Gesellschaftskörper.

Diese Beobachtung lässt sich zunächst anhand dreier bekannter Ereignisse, die weltweit Aufmerksamkeit erregt haben, illustrieren: die Sprengung der Buddha-Statuen von Bamiyan durch das Taliban-Regime in Afghanistan im März 2001, die Flugzeug-Attacke auf die Zwillingstürme von New York am 11. September 2001 sowie die Zerstörung der Alten Brücke von Mostar, der Stari Most, während des Krieges im ehemaligen Jugoslawien im November 1993.

Die imposanten in Sandsteinfelsen gemeißelten, jahrhundertealten Buddha-Statuen zählten einst zu den wichtigsten kulturellen Schätzen Afghanistans (Francioni und Lenzerini 2003, 625). Sie galten als

Manifestationen zentralasiatischer Kultur und wurden als ein architektonisches »Wunderwerk« (Gillman 2010, 10) weit über die buddhistische Welt hinaus verehrt (Lostal 2017, 55). Ihre Zerstörung war ein Weltereignis und bedeutete kulturpolitisch zugleich eine Zäsur, denn sie warf die grundlegende Frage neu auf, wem das Weltkulturerbe eigentlich gehört (Gillman 2010, 12). Die herrschenden Taliban jedenfalls verschmähten es, während das Entsetzen der »Weltgemeinschaft« auf ihre Wertschätzung schließen ließ.

Die Anschläge vom 11. September 2001 auf das World Trade Center und das Pentagon sowie die vereitelte Attacke auf Camp David wurden als Versuch verstanden, eine »Supermacht zu demütigen«, die sich zum ersten Mal von außen auf eigenem Territorium angegriffen sah. Erschüttert wurde eine geglaubte Unverwundbarkeit sowie, mit der Weltstadt New York, die Selbstverständlichkeit eines Lebensstils. Die dramatischen Umstände, unter denen die Menschen den Tod fanden, die in den Twin Towers arglos ihren Jobs nachgegangen waren, bekräftigte diese Botschaft der Verletzbarkeit noch, wobei die Auswahl der drei Ziele als Angriff auf die ökonomische, militärische und politische Hegemonie der USA lesbar war (Bevan 2006, 62).

Die Zerstörung der historischen Brücke von Mostar wiederum markierte das Ende einer langewährenden multiethnischen Koexistenz in Bosnien und Herzegowina. Jenseits der Unterbindung unmittelbar militärischer Zwecke wie dem Versorgungsnachschub wurden damit die Verbindung zweier Stadtteile diesseits und jenseits des Flusses Neretva sowie verschiedene Lebenswelten zertrennt, die der bosnischen und der kroatischen, der muslimischen und der christlichen Gemeinschaften (Francioni und Lixinski 2017, 25). Das architektonische Meisterwerk aus dem 16. Jahrhundert war der Inbegriff einer einst kosmopolitischen Stadt (Bevan 2006, 10). Nachträglich, im Juli 2005, in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen, wurde die historische Brücke zum Symbol eines brutal geführten Vernichtungskampfs.¹

Schon vom historischen Kontext her weisen diese Beispiele freilich wesentliche Unterschiede auf. So ist es für die soziale Wirkung einer Attacke nicht unwichtig, ob sie unmittelbar Menschenleben fordert, wie beim Anschlag auf das World Trade Center; ob die Zerstörung Teil der Durchsetzung eines repressiven Regimes ist (Bamiyan), während eines andauernden ethnischen Konflikts (Bosnien und Herzegowina) oder in Friedenszeiten stattfindet und als eine Art Kriegserklärung zu verstehen ist (9/11); ob ein Gebäude oder Monument teilweise beschädigt oder bis auf den Grund niedergerissen wird; und nicht zuletzt, ob und wie die

1 Der von der Weltbank und der UNESCO angeführte und von ausländischen Unternehmen durchgeführte Wiederaufbau galt als Beispiel einer misslungenen Versöhnungspolitik (Lostal 2021, 20).

Zerstörung medial vermittelt wird. Das Ziel der folgenden Analyse besteht nicht darin, eine Systematik dieser Aspekte zu entwickeln, sondern nachzuvollziehen, wie sich die gesellschaftliche Verbundenheit mit der Architektur im Moment der Zerstörung manifestiert. Allen drei Fällen gemein ist, dass die destruktive Gewalt Kräfte nach außen wie nach innen mobilisierte. Sie richtete sich an die »Weltgemeinschaft« wie gegen die lokale Bevölkerung vor Ort.

Bereits bei Georg Simmel findet sich die ambivalente Bedeutung der Zerstörung von Architektur im Begriff der Ruine extrapoliert. Die Ruine versinnbildlicht den Widerstreit zweier Kräfte: die der menschlichen Schöpferkraft, die das Gebäude errichtet hat, und die des verbauten Materials, das im natürlichen Verfall wieder zur Erde hinabgezogen wird. Der Verfall erscheine wie eine »Rache« der Natur, »als sei die Formung nur eine Gewalttat des Geistes gewesen, der sich der Stein widerwillig unterworfen hat«. Zugleich liegt der »Reiz der Ruine« für Simmel gerade darin, dass sie die »Spannung« zwischen »Natur und Geist, Vergangenheit und Gegenwart« bewahrt (1907). Sie erinnert an die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Gestaltungsmacht. Die mutwillige Zerstörung, so ließen sich diese Beobachtungen weiterdenken, wäre eine Steigerung. Denn sie erzwingt und beschleunigt den Verfall, und sie bedeutet eine bewusste Kränkung oder Verletzung, indem sie zunichtemacht, was Gesellschaften errichtet haben. Sie ist ein Angriff auf das kulturelle Selbstverständnis und ein Eingriff in das Leben, das sich mit der Architektur verbindet.

Inszenierung? Nicht ohne Mit-Wirkung

Die Sprengung der Buddha-Statuen war medienwirksam in Szene gesetzt worden. Sie bildete den finalen Akt eines Dramas, das sich auch aus Gründen der Praktikabilität über fast drei Wochen hinzog: Die kolosalen 55 und 38 Meter hohen Statuen wollten sich nicht so einfach zerstören lassen (Mersmann 2021, 195). Umso spektakulärer war schließlich ihre Sprengung, die eine enorme Explosionswolke produzierte und in Gestalt der übriggebliebenen Silhouetten eine klaffende Leere im Felsstein hinterließ. Der ikonoklastische Akt wurde als Provokation und demonstrative Herausforderung der westlichen Kulturauffassung, insbesondere vertreten durch die Vereinten Nationen, verstanden und auch insofern als ein »gefährlicher« Präzedenzfall angesehen (Francioni und Lenzerini 2003, 619).² Bereits im Jahr 1997 hatte das Welterbekomitee

2 Mersmann sieht in der Sprengung der Buddha-Statuen den »erste[n] Fall eines kombinierten politischen und performativen Ikonoklasmus« (2021, 192).

seine Besorgnis über die Bedrohung der Kulturgüter in Afghanistan und das Schicksal der Buddha-Statuen zum Ausdruck gebracht.³ In der Präambel ihrer »Erklärung zur mutwilligen Zerstörung des Kulturerbes« vom 17. Oktober 2003 hob die UNESCO schließlich prominent hervor, dass die »tragische Zerstörung« der Buddhas von Bamiyan »die internationale Gemeinschaft als Ganze« getroffen habe.⁴ Die Taliban selbst hatten offenbar erst angesichts des weltweiten Protests die enorme Publikumswirksamkeit ihres zerstörerischen Werks erkannt (Rosén 2020, 502) – aus ihrer Sicht wohl mit ambivalenten Folgen: Die Schätze im Bamiyan-Tal erhielten auch »in Reaktion auf die Anschläge« den Status als UNESCO-Weltkulturerbe (Mersmann 2021, 198).⁵

Was in den Augen der Weltöffentlichkeit als ein »Kultur-Massaker« (Mersmann 2021, 196) und »Akt der Barbarei« galt (ebd., 204) – als ging es um menschliches Leben, sprach die *tageszeitung* sogar von einem »Buddha-Massaker« (Heller 2001) –, weitete sich innerhalb des Landes zu einer Strategie des »kulturellen Terrorismus« aus (Francioni und Lenzerini 2003, 625). Die Taliban verknüpften die Zerstörung nicht-islamischer Kulturstätten in Afghanistan, die sie als Götzenverehrung betrachteten und als fremd ansahen, mit einer Politik der ethnischen Säuberung und militärischen Eroberung im Bamiyan-Tal (Mersmann 2021, 199f.). Die Bewohner:innen, eine lokale muslimische Minderheit, die sich dem Regime widersetzt und die Buddha-Statuen durchaus als einen Bestandteil ihres Lebens und Zeichen von »Beständigkeit und Kontinuität« adoptiert hatten, mussten fliehen oder wurden ermordet. Gefangene wurden gezwungen, an der Sprengung der Statuen mitzuwirken

- 3 UNESCO: »Resolution Concerning Cultural Properties in Afghanistan«, Decision 21 COM VII.58, 21st Session of the World Heritage Committee (CONF.208), Naples 1997, <https://whc.unesco.org/en/decisions/2836/>.
- 4 UNESCO-Erklärung zur mutwilligen Zerstörung des Kulturerbes, 17. Oktober 2003, Paris, <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/unesco-declaration-concerning-intentional-destruction-cultural-heritage>.
- 5 UNESCO World Heritage Convention: »Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley«, 2003, <https://whc.unesco.org/en/list/208/>. In der Hoffnung, die Buddha-Statuen würden in die begehrte Liste des Weltkulturerbes aufgenommen, hatte Afghanistan die Statuen bereits vor der Herrschaft der Taliban auf die Vorschlagsliste setzen lassen (Lostal 2017, 55). Dass sie dort zum Zeitpunkt ihrer Zerstörung noch nicht verzeichnet waren, heißt im Umkehrschluss freilich nicht, dass ihre außerordentliche Bedeutung nicht gesehen wurde. Bereits die Welterbekonvention der UNESCO aus dem Jahr 1972 weist in Artikel 12 darauf hin, dass ein Objekt auch unabhängig von einer Listung als ein Kulturerbe von besonderem Wert gelten kann (UNESCO-Welterbekonvention: Übereinkommen zum Schutz des Kultur- und Naturerbes der Welt, 1972, <https://whc.unesco.org/en/conventiontext>).

(Bevan 2006, 125). Ikonoklasmus, das zeigt sich hier, reduziert sich keineswegs auf Bildpolitik.

Auch die Anschläge vom 11. September waren eine medienwirksame Inszenierung der Zerstörung von Architektur gewesen. Vor allem mit den Twin Towers trafen sie bedeutsame Wahrzeichen der Stadt New York. Allerdings wurde viel darüber gemutmaßt, inwieweit die Attentäter den spektakulären Kollaps der Zwillingstürme überhaupt hatten voraussehen können, die Bilder sich nicht vielmehr wie von selbst in Szene setzten. Richard Grusin (2004) spricht angesichts dessen vom 11. September als einem »Medienereignis«, das seine eigene Wirkung entfaltete: Weltweit sei das Attentat, in einer Endlosschleife im Fernsehen übertragen, quasi in Echtzeit erlebbar, das Verstörende des Ereignisses nahezu unmittelbar erfahrbar gewesen.⁶ So konnte unter den Augen der Zuschauenden zur Gewissheit werden, dass die beiden Flugzeuge keineswegs zufällig nacheinander in die Zwillingstürme einschlugen, es sich also nicht um einen Unfall, sondern einen gezielten Anschlag handeln musste. Wenn ihr Zusammenfallen wie eine Choreografie und Ästhetik des Grauens gelesen werden konnte (Becker 2013), dann fügte sich das Ereignis in eine Gesamtchoreografie, an der alle mitwirkten: die Attentäter, die Medien, die Zuschauer:innen, die Adressat:innen – und die Architektur. Es war die Gleichzeitigkeit der Anschläge, die die drei räumlich verstreuten Schauplätze miteinander in Verbindung brachte; es war das architektonisch-mediale Zusammenspiel, das die Zerstörung zu einem globalen Ereignis werden ließ; und es war der Angriff auf eine Ikone, die Zwillingstürme in der Weltstadt New York, der das Land auch deshalb bis ins Mark treffen konnte, weil es sich in dem Sinnbild des Finanzkapitalismus und des American *way of life* selbst wiedererkannte.⁷

Wer ein »System« wie den Kapitalismus treffen will, so insistiert Karl Schlögel, »greift nicht *den* Kapitalismus an, der nur eine Abstraktion ist«. Das System habe einen Ort. »Es wurden Türme getroffen, nicht nur Symbole.« (2003, 31f.; Herv. i.O.) Die Gebäude, die Infrastruktur und die Menschen, die in den Gebäuden lebten, sie bewohnten, betrieben und belebt haben, waren die *Verkörperung einer Lebensweise*. Christine Boyer stellt sogar eine direkte Verbindung zwischen dem Kollaps der Zwillingstürme und dem Gesellschaftskörper her:

- 6 Grusins (2004) Punkt ist, dass das Ereignis auf diese Weise zu einem Teil des kulturellen Registers werden konnte und somit immer schon vorweggenommen ist.
- 7 Zur Reproduktion eines kollektiven Phantasmas beim Anschlag auf die Zwillingstürme von New York, indem die Realität von den Bildern eingeholt wurde, die bereits zum kulturellen Repertoire von Hollywoodfilmen gehörten, siehe überdies Žižek (2002); Koschorke (2005, 93).

»Letztlich sind diese Erinnerungsbilder [...] Surrogate des menschlichen Körpers, dessen Handlungen den Wolkenkratzer erschaffen, ihn vom Boden in den Himmel haben wachsen lassen.« (2002, 110)

Errichtung und Zerstörung, so schreibt sich Simmels Beobachtung zur Ruine hier fort, seien »innig« miteinander verwoben: »Sie verbinden die Skyline mit dem Boden, aus dem sie hervorgegangen ist und zu dem sie zurückkehrt.« Die »Huldigung« der Konstruktion und das »Erleiden« angesichts ihres »Ungeschehen-Machens« verweisen aufeinander (ebd., 110f.). Die Zerstörung der Twin Towers von New York war somit beides: eine Kränkung der menschlichen Schöpferkraft im Allgemeinen und eine Verletzung der betroffenen Gesellschaft, die sich im kulturellen wie im körperlichen Sinne getroffen fühlte – und wurde.

Der Begriff des Ikonoklasmus – aus dem Griechischen von »Bild« und »das Zerbrochene« oder »Bruchstück« – wird oft mit »Bildersturm« übersetzt. Irreführend ist das zumal im Hinblick auf die Architektur, legt dieses Verständnis doch nahe, als Wahrzeichen, Sinnbild oder Ikone hätte der Gegenstand bereits vor seiner Zerstörung eine mehr oder weniger feststehende Bedeutung (Gamboni 1997, 19). Doch wie die Zerstörung sowohl der Buddha-Figuren als auch der Zwillingstürme zeigt, manifestierte sich in diesen Ereignissen nicht lediglich eine gegebene Bedeutung. Vielmehr setzten die Akte selbst Zeichen (Herscher 2010, 91; Weizman und Herscher 2011), sie fügten der Architektur und den Monumenten Bedeutung hinzu. Dabei sind Intention und Wirkung nie dasselbe. Der Akt der Zerstörung muss immer erst gelesen werden, er wird seinerseits mit Bedeutung versehen.

Der Begriff des Iconoclash, dem Bruno Latour den des Ikonoklasmus entgegenstellt, holt das Moment des Unentschiedenen und Uneindeutigen in die Lesbarkeit der Zerstörung hinein. So mache es beispielsweise einen Unterschied, ob das Glas einer Vitrine entweder zertrümmert werde, um den darin befindlichen Kunstgegenstand zu beschädigen oder zu entwenden – oder aber um ihn vor einem drohenden Feuer oder einem Akt des Vandalismus zu retten. Ob es sich um einen produktiven oder destruktiven Akt handelt (2002, 8) – das Erscheinungsbild kann dasselbe sein. Birgit Mersmann zufolge ist diese Doppeldeutigkeit auch auf unterschiedliche bildkulturelle Auffassungen zurückzuführen. Ein wiewohl religiös, kulturgeschichtlich oder politisch motivierter Krieg der Bilder »in einer hochpolitisierten, medial verfassten visuellen Kultur« (2021, 194) erscheint in dieser Lesart vor allem als ein Kampf um die symbolische Bedeutung, letztlich mit dem Ziel, das eigene Weltbild durchzusetzen (Meskeel 2018). Für Frederik Rosén zeigt sich darin überdies ein fundamentales Dilemma der Weltkulturerbe-Politik: Die besondere Wertschätzung eines Objekts und die wiederholte Betonung, wie gravierend sein Verlust für die Menschheit wäre, steigerten nur die Attraktivität seiner

Destruktion (2020, 496). Wenn dem so ist, dann ist das allerdings auch ein Hinweis darauf, dass die Zerstörung von der gesellschaftlichen Verletzbarkeit lebt – der Verlust wird als schmerzvoll erlebt. Freilich ist die Verletzbarkeit ihrerseits kulturell durchformt und politisch-emotional aufladbar – die »Sentimentalisierung« der Mensch-Ding-Beziehung gibt der Zerstörungsambition Auftrieb (Bens 2021, 149). Doch ist das keine einfache Mechanik. Wenn sich Bedeutung je im Akt der Zerstörung herstellt, dann geht das affektive Moment, das dabei ins Spiel kommt, darin nicht auf. Dies gilt umso mehr, wenn die Zerstörung als ein Eingriff ins Leben erfahren wird.

Die »Zerstörung der Dinge«, so schreibt Wolfgang Sofsky, ist eine Kampfansage. Sie ist »ein Mittel, um die Gewalt gegen die Menschen zu steigern.« (1996, 196) Die mutwillige Zerstörung arbeite gegen das Überdauern der Artefakte, die sie »aus der Welt schaffen« wolle (ebd., 193). Wenn sie gleichwohl »Anzeichen« der Zerstörung hinterlasse, dann um ein »Memento« zu setzen, das auf die Macht der Zerstörung selbst hinweise (ebd., 198). Die Destruktion sei »Entgegenständlichung«, sie verkehre den Akt »des Herstellens« und nehme den Dingen ihre individuelle Bedeutung. »Sie entstellt, entweiht und entwürdigt« (ebd., 193) und ist darin verletzend. Sie trifft ein Selbst und ein Selbstwertgefühl. Dabei sei sie gleichermaßen Aufwertung – etwas ist es »wert«, niedrigerissen zu werden – wie Entwertung und Verschwendung: Sie demonstriere, dass etwas überflüssig ist (ebd., 194). Die Zerstörung provoziert daher immer auch Verstörung, sie erschüttert Gewissheiten: Etwas, das von Bestand zu sein schien, erweist sich als zerbrechlich; was intakt war, ist nun versehrt.

Monument und Momentum

Mit der Frage »Wann ist Kunst?«, anstelle von »Was ist Kunst?«, hob Nelson Goodman (1990, 76ff.) einst auf die Kontextabhängigkeit der Geltung von Kunst ab: der alltägliche Gegenstand wird, im Museum ausgestellt, als Kunst erkennbar. In Variation dieser Frage hebt Dario Gamboni auf das bedeutungsgebende *Momentum* der Zerstörung ab: »Gibt es Kunst, wenn sie zerstört wird?« Wird etwas erst in dem Moment zur Kunst und also aufgewertet, in dem es zerstört wird? (1997, 20) Anders gefragt: Inwiefern ist die Architektur selbst momenthaft?

Das Monumentale ist das Große, Beeindruckende, Überwältigende. Wenn Monumentalbauten sich durch ihre Größe auszeichnen, dann in einem physischen, Raum einnehmenden und darin Kraft oder Wucht vermittelnden Sinne; aber auch in einem zeitlichen und – davon nicht zu trennen – sozialen Sinne. Gerade Monumentalbauten verkörpern das Versprechen der Beständigkeit, sie sind Monumente der »Ewigkeit«

(Barshak 2011, 219) – und man muss dabei nicht gleich an die ägyptischen Pyramiden oder die Akropolis in Athen denken. Ihre Errichtung erfordert entsprechende Ressourcen, vom Baumaterial bis hin zur Arbeitszeit und -kraft, und Kenntnisse, von den Bautechniken bis hin zu besonderen Fertigkeiten, was freilich noch nichts über die architektonische Bedeutung aussagt.⁸ Monumentalbauten können protzig, gerade ob ihrer Höhe und Bauweise aber auch filigran erscheinen. Monumental sind sie nie an und für sich, weshalb Jane Jacobs es auch vorzieht, zunächst einmal allgemein von »großen Dingen« zu sprechen (2006, 3). Wenn die gesellschaftliche Bedeutung monumentaler Architektur generell gleichwohl kaum zu unterschätzen ist (Delitz und Levenson 2019, 112), dann ist schon hierin ein Grund zu finden, warum sie ein attraktives Ziel der Zerstörung bildet (Autenrieth und van Boekel 2019, 158) – die ihre Bedeutung wiederum nur unterstreicht.

Die Zwillingtürme von New York konnten, als Teil des 1973 eröffneten Gebäudekomplexes des World Trade Centers, nicht nur ob ihrer Größe zu einem Wahrzeichen der Stadt werden – fast dreißig Jahre lang behauptete sich der Nordturm mit seinen 417 Metern als das höchste Gebäude der Stadt.⁹ Dass die schlanken Türme die Skyline prägen konnten, verdankten sie auch ihrem Umfeld und insbesondere der prominenten Lage Manhattans zwischen dem East River und dem Hudson River: »Keine andere große Stadt bot den Reisenden einen solch ungemein eindrucksvollen Anblick« (Boyen 2002, 111). Und so wie die Zwillingstürme zum Sinnbild der Weltmetropole wurden, so färbte die Aura der Stadt ihrerseits auf die Türme ab. Anders als die frühen Wolkenkratzer New Yorks eroberten sie jedoch nie die Herzen der Menschen, heißt es. Entgegen der Hoffnung ihrer Erbauer erlangten sie keinen mythischen Status (ebd., 117).

Wenn man die Zerstörung der Zwillingtürme auch als einen Angriff auf die »MonuMentalität« der amerikanischen Gesellschaft selbst verstehen will (Autenrieth und Boekel 2019, 168) – von der Gigantomanie des Bauens¹⁰ bis hin zur Gigantomanie einer militärisch-finanzkapitalistischen Supermacht (Boyen 2002, 116) –, dann zeugt die Zerstörung wiederum von der Ereignishaftigkeit der Bedeutung selbst: Der Akt der Zerstörung setzt die Bedeutsamkeit der Architektur voraus und stellt sie

- 8 Das Bauen könne deshalb selbst zu einem *building event* und Statement werden, so Jacobs (2006, 11).
- 9 Er übertraf damit das Empire State Building. Mit seinen 541,3 Metern hat der Nachfolge- und Erinnerungsbau, das One World Trade Center, diese Höhe nun noch übertroffen und ist damit derzeit auch das höchste Gebäude der USA.
- 10 Mit Bevan lässt sich dieses Motiv der Infragestellung menschlicher Hybris, die sich im kompetitiven Bau von Wolkenkratzern artikuliert, bis zur biblischen Geschichte vom Turmbau zu Babel zurückführen (2006, 61).

zugleich sinnlich her. Die Mediatisierung des Ereignisses potenziert diese Wirkung, wenn imposante Monumente wie die Buddha-Statuen oder die Zwillingstürme wuchtvoll und bildgewaltig in sich zusammenfallen, um sich schließlich auf ihre »stoffliche Materialität« zu reduzieren (Mersmann 2021, 201). – Ohne die materiell-asthetische Eigenwilligkeit der Architektur keine kraftvollen Bilder.

Für das Ereignis der Zerstörung der historischen Brücke von Mostar hingegen war weder die physische Monumentalität der Architektur noch eine Medienpräsenz bestimmend. Lediglich ein Amateurvideo, heute noch auf YouTube zu sehen,¹¹ hielt den Artilleriebeschuss und den Zusammenbruch der Brücke fest (Bevan 2006, 10). Umso bemerkenswerter ist der vielbeachtete Vergleich, mit dem die kroatische Schriftstellerin und Journalistin Slavenka Drakulić den schmerzlichen Verlust damals beschrieb. Unter dem Eindruck zweier Bilder – das eine die Leerstelle markierend, welche die eingebrochene Brücke hinterlassen hatte, das andere von einer Frau, die Opfer eines Massakers in einem bosnisch-muslimischen Dorf geworden war – sinniert Drakulić darüber, dass sie ihr Leben mit der Brücke – und nicht mit dem der Frau, mit dem individuellen menschlichen Leben – verbindet:

»Wir erwarten, dass Menschen sterben. Wir rechnen damit, dass unser eigenes Leben endlich ist. Die Zerstörung eines Monuments der Zivilisation ist etwas anderes. Die Brücke, in all ihrer Schönheit und Anmut, wurde gebaut, um uns zu überdauern [...] sie wies über unser individuelles Schicksal hinaus. Eine tote Frau ist eine von uns – die Brücke aber sind wir alle.« (1993)

Offensichtlich geht es Drakulić weniger darum, dass die historische Brücke eine bestimmte Kultur oder ethnische beziehungsweise religiöse Zugehörigkeit *repräsentiert*, als vielmehr um das, was sie *verkörpert*: Die Brücke »sind wir alle«. Als ein Monument der Zivilisation steht sie für das Leben; nicht für »das Leben selbst«, aber auch nicht für das individuelle Leben, sondern für die Formen, die das Leben annehmen kann. Ihre sinnlich erfahrbare »Schönheit und Anmut« erinnern daran, wie das Leben aussehen kann. Drakulić verdeutlicht diese Einsicht anhand einer Postkarte, die ihr Vater ihr Jahre zuvor von der Brücke mit den Worten geschickt hatte: »Ich denke an Dich, während ich über diese wunderschöne Brücke laufe.« Sie imaginiert diese Situation weiter:

»Als seine Hände die Brücke berührten, muss er ihre Geschmeidigkeit und Wärme gespürt haben, als ob er Haut statt Stein berührt hätte. Es war, als hätte die Brücke ein Eigenleben, eine Seele, die ihr von den Menschen gegeben wurde, die sie in den fast 400 Jahren ihres Bestehens überquert hatten.« (ebd.)

11 Bezeichnenderweise lautet der Titel »Execution«, https://www.youtube.com/watch?v=_5tTbXAQ4uA.

Die Brücke ist unwiederbringlich zerstört, weil sie mit dem Leben der Menschen verbunden ist. Die Menschen, die mit ihr gelebt haben, haben ihr Leben eingehaucht; zugleich übersteigt die Brücke das individuelle Leben, dem sie Bedeutung verleiht.

Angesichts der mutwilligen Zerstörung von Städten, dem Urbizid, lässt sich nun weiter ausbuchstabieren, wie Architektur mit den vielfältigen Facetten des menschlichen Lebens verknüpft ist. Allerdings hebt die Literatur zunächst nicht auf diese Verletzbarkeit ab, wie ein kurzer Blick auf die Genealogie des Begriffs zeigt.

Zerstörung des urbanen Lebens

Die Geschichte des Urbizids beginnt nicht erst in der Gegenwart, sie reicht zurück bis in die Antike. So wurde Karthago von den Römern dem Erdboden gleichgemacht, auf den Trümmern der aztekischen Kultur und Stadt Tenochtitlán errichteten die spanischen Eroberer Amerikas das neue Mexiko. Paris konnte gerade noch vor dem nationalsozialistischen Vernichtungswillen bewahrt werden, Hiroshima und Nagasaki sind durch den Einsatz der Atombombe zum Synonym für die ultimative menschliche Zerstörungsmacht geworden. Die Geschichte der Zerstörung der Stadt ist eine ihrer Verehrung, wie in Euripides' Tragödie über Troja (1986),¹² aber auch der Verstörung und Erschütterung, wie beim Erdbeben von Lissabon, das im Verlust des Gottesvertrauens – beispielhaft verarbeitet in Voltaires *Candide* (2010) – einen Scheideweg zur Moderne markierte. Geschichten mutwilliger Zerstörung urbaner Kulturen zeugen von der Brutalität kolonialer und imperialer Eroberungen, der Grausamkeit ethnischer Säuberungen, der Massendynamik von Plünderungen oder eben einem unbedingten Vernichtungswillen. Allerdings ist der Begriff des Urbizids in der Literatur sehr weit gefasst und trifft damit oft nicht das spezifische Moment einer »Form politischer Gewalt« (Coward 2009, 40; 2010, 187), die auf die Stadt, das Stadtleben und ihre Architektur selbst abzielt.

Städte waren also immer schon begehrte Kriegsziele, und sie waren letzte Bastionen der Verteidigung gegen feindliche oder übermächtige Regime, etwa Stalingrad gegen die Nazis oder Madrid gegen die Truppen Francos. Sie einzunehmen oder aber niederzureißen war ein Zeichen der Überlegenheit, wenn nicht des ultimativen Sieges. Neue Machthaber profitierten von der vorhandenen Infrastruktur ebenso wie symbolisch vom Akt der Unterwerfung. Dabei verändert sich die Gestalt der Stadt auch mit den Technologien des Krieges, so wie ihre

12 Siehe ausführlich zu diesen Geschichten der Zerstörung von Städten Bevan (2006).

Attraktivität als Kriegsziel sich mit den Formen des politischen Gemeinwesens wandelt. Mit den Nationalstaaten wird die territoriale Grenze zur entscheidenden Verteidigungslinie, die moderne Stadt ist längst keine mittelalterliche Festungsstadt mehr. Als wirtschaftliche und logistische Zentren bleiben die Städte freilich von eminenter politischer und symbolisch-kultureller Bedeutung für die Kriegsführung. Und während Distanzwaffen wie die Interkontinentalraketen des 20. Jahrhunderts sie plötzlich zu unmittelbaren Zielen machten (Shaw 2004), verschiebt sich der Fokus hybrider Kriegsführung im 21. Jahrhundert zunehmend auf »kritische Infrastrukturen«. Verletzbarkeiten verlagern sich ins Innere der Gesellschaft.

Städten wird selbst ein endemisches Verhältnis zur Gewalt nachgesagt: Sie sind Schmelztiegel sozialer Entwicklungen – und sozialer Konflikte. Die Architektur bildet dabei jedoch eher eine Kulisse als einen Adressaten der Gewalt, etwa beim Kampf rivalisierender Gruppen um Selbstbehauptung im städtischen Raum (Elfversson, Gusic und Höglund 2019). Als kulturelle, wirtschaftliche und politische Zentren, die ihre eigene Aufmerksamkeitsökonomie hervorbringen, sind Städte zudem der prädestinierte Schauplatz für soziale Proteste und Unruhen sowie terroristische Anschläge (Herscher 2010). Städte gelten als Orte der Hochkultur, aber auch der Degeneration (Kishik 2015, 41ff.). Tatsächlich wurde der »Urbizid« zuerst mit solcher Art der Zerstörung städtischen Lebens in Verbindung gebracht.

Der Begriff wurde zunächst in den 1960er Jahren im zivilen Kontext geprägt, angesichts der desaströsen Folgen von Stadterneuerungsprogrammen, die in US-amerikanischen Metropolen zu beobachten waren (Berman 1996; Henckel 2013, 397). Kritische Stimmen beklagten den Verlust eines urbanen Lebensgefühls, sowohl im Sinne der Lebensqualität als auch von Identität und Zugehörigkeit. Soziale Lebensräume würden durch den rasanten Ausbau des Verkehrswegenetzes, von der Metro bis zum Highway, ebenso vernichtet wie durch Großbauprojekte privater Investoren. James Baldwin hatte schon früh darauf hingewiesen, dass die »Stadterneuerung« vor allem die Vertreibung der Schwarzen Bevölkerung aus ihren Häusern und Stadtvierteln bedeutete.¹³ Nicht immer richtete sich die Kritik indes auf die Reproduktion und Verschärfung sozialer Ungleichheit. Sie war zuweilen auch getragen vom Idealbild einer vorgängig integrierten Stadt (Coward 2009, 36).

Erst unter dem Eindruck des brutalen Bürgerkriegs im ehemaligen Jugoslawien in den 1990er Jahren, der verheerende Verwüstungen in den Städten und tiefe Verwundungen in der Bevölkerung hinterließ, wurde

13 »Urban Renewal...Means Negro Removal. ~ James Baldwin (1963)«, Vince Graham, 04.06.2015, <https://www.youtube.com/watch?v=T8Abhj17kYU>.

der Urbizid explizit, wie es Charlie Lawrence Jones formuliert, mit dem »realen Tod« – der Städte wie der Menschen – assoziiert (2018).¹⁴ Der eigens eingesetzte Internationale Strafgerichtshof (ICTY), der »den Angriff auf unverteidigte Städte, Dörfer, Wohnstätten oder Gebäude« als Kriegsverbrechen in seine Satzung aufnahm,¹⁵ konnte sich auch das Verdienst zuschreiben, den Weg für die strafrechtliche Ahndung der mutwilligen Zerstörung von Architekturerbe bereitet zu haben.¹⁶ Fand der Urbizid auf diese Weise erstmals indirekt Eingang in die internationale Rechtsprechung, so wurde das Phänomen gleichwohl bald wieder vom rechtlich etablierten Konzept des Genozids überschrieben.¹⁷

Im neuen Millennium steht der Begriff zunächst für die Einführung kriegsähnlicher Überwachungs- und Abwehrmaßnahmen unter Verweis auf die allgegenwärtige terroristische Bedrohung, die sich nicht nur im Stadtbild manifestiere, sondern auch das urbane Leben elementar einschränke (Graham 2010; Laketa 2025). Ferner würden »architektonische Interventionen«, wie die Errichtung von Mauern und die Zerstörung von Wohnraum, nunmehr ganz unverhohlen auf die Vertreibung und Ausschließung politisch unliebsamer sozialer Gruppen abzielen (Weizman 2016).

Eine Zerstörung ganz anderer Art ist die politisch gewollte oder in Kauf genommene systematische baulich-infrastrukturelle Vernachlässigung bestimmter Stadtteile und Wohngebiete – eine Form der »schleichenden Gewalt« (Nixon 2011), die sich im Fall einer Katastrophe auch disruptiv Bahn brechen kann. So zeigte sich im Sommer 2005 beim Hurrikan »Katrina« in New Orleans, wie erneut die ohnehin sozial benachteiligten Gruppen von den schweren Verwüstungen und dem Verlust

- 14 Der jugoslawisch-serbische Architekt und Essayist Bogdan Bogdanović (1993) bezeichnete die Zerstörung von Vukovar seinerzeit als »urbizidal« (Coward 2009, 37).
- 15 UN: »Updated Statute of the International Tribunal for the former Yugoslavia«, Resolution 827 (1993), Art. 3(c), https://www.icty.org/x/file/Legal%20Library/Statute/statute_septo9_en.pdf.
- 16 Die Verurteilung von Ahmad Al Faqi al-Mahdi durch den Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag im September 2016 war der erste Fall einer Anklage ausschließlich wegen der Zerstörung von Kulturgütern (Lostal 2017; 2021; Krasmann 2023): Al Mahdi Case: *The Prosecutor v. Ahmad Al Faqi Al Mahdi*, ICC-01/12-01/15, <https://www.icc-cpi.int/mali/al-mahdi>.
- 17 So wird der Registrar und Rechtspfleger des Internationalen Strafgerichtshofs John Hocking auf dessen Webseite zitiert: »Wo kulturelle Zerstörung stattfindet, kann es zu Völkermord kommen. Wo kulturelle Säuberung stattfindet, kann es zu ethnischen Säuberungen kommen. Von Dubrovnik bis Timbuktu können wir es uns nicht leisten, Verbrechen gegen das kulturelle Erbe herunterzuspielen.« <https://www.icty.org/en/press/icty-paved-way-for-accountability-for-attacks-on-cultural-heritage>.

ihrer Behausung betroffen waren (Herscher 2006; Pain 2019). Ganze urbane Landstriche würden dem Verfall preisgegeben – ein schleichen-der Urbizid mit fatalen Auswirkungen auf die Lebensbedingungen und insbesondere die mentale wie physische Gesundheit der Bewohner:innen (Golańska 2023). Israels Gaza-Politik steht in diesen Zusammenhängen immer wieder im Fokus der Kritik (Abujidi und Verschure 2006; Chiodelli 2022), wobei angesichts des Krieges nach dem 7. Oktober 2023 zunehmend weniger von Urbizid als von Genozid die Rede ist (Zaki Khalilia 2024).

Unter dem Vorzeichen des Anthropozäns erfährt der Begriff schließlich eine völlig neue Bedeutung. Aufgrund der Folgen des Klimawandels, wie ansteigende Meeresspiegel und immer häufiger auftretende Hitzewellen, drohe die Stadt unbewohnbar zu werden (Wakefield 2021; Swynghedouw 2017). Wenn die Forderung nach einer sozial gerechten, partizipatorischen und nachhaltigen Stadtgestaltung nun erneut aufkommt, so in ausdrücklicher Infragestellung einer fortgesetzten Modernisierung der Städte (Wakefield 2022, 930). Mit Blick auf die schädlichen Auswirkungen von Urbanisierungsprozessen weitet sich die Sorge zudem auf die Umwelt aus. So schreiben Eduardo Kingman Garcés und Susana Anda Basabe:

»Die Stadt muss, um zu existieren, zerstören und sich selbst zerstören. Diese Zerstörung geht über ihre Umgebung hinaus, in der Vernichtung von Wäldern, der Ausrottung irdischer Arten, einschließlich menschlicher Gruppen, sowie der Verschmutzung von Ozeanen und Flüssen.«
(2023, 82)

Zusammenfassend gesagt: Problematisierte der Begriff des Urbizids anfangs eher noch die Beeinträchtigung eines Lebensgefühls und die systematische (Re-)Produktion sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit durch Stadterneuerungsprogramme, so rückt im Laufe der Zeit zunehmend die offene Gewalttätigkeit einer Stadtpolitik in den Fokus der Kritik, die vor allem marginalisierte Bevölkerungsgruppen trifft (De Caeter 2022; Kirk 2024). Sah man anfangs politische und ökonomische Prozesse am Werk, so gesellen sich mit dem Anthropozän unkalkulierbare äußere und global wirkende Kräfte hinzu. Architekturen erscheinen dabei mal als Mittel zur Durchsetzung einer Stadtpolitik, mal als Mittler gewaltsamer Prozesse und mal als ein städtebauliches Gefüge, das diesen Kräften ausgesetzt ist. Doch in ihrer Wirkungsweise ist die Architektur selbst kaum Gegenstand der Betrachtungen, geschweige denn die Frage, was ihre Zerstörung jeweils für das gesellschaftliche Leben bedeutet.¹⁸

18 Für eine literarische Aufarbeitung des »Hamburger Feuersturms« und seiner politischen Bedeutung im deutschen Kontext, jenseits der Begrifflichkeit des Urbizids, siehe aber Sebald (2001); Hage (2003).

Dabei ist die lexikalische Ähnlichkeit der beiden Begriffe des »Urbizids« und des »Genozids« keineswegs Zufall.¹⁹ Wenn Bevan die Zerstörung von Architektur bis hin zur Auslöschung ganzer Städte als eine Form »kultureller Säuberung oder Genozid mit anderen Mitteln« begreift (2006, 8), dann knüpft er damit unmittelbar an Rafael Lemkins (1944) Vorschlag für die Implementierung der Genozid-Konvention an – freilich ohne deren historische Bedeutung schmälern oder »kulturellen Genozid« mit systematischem Massenmord gleichsetzen« zu wollen (Bevan 2006, 209). Bevans Ansatzpunkt ist vielmehr der unabweisbare »Zusammenhang zwischen der Auslöschung aller physischen Spuren eines Volkes und seines kollektiven Gedächtnisses und der Tötung der Menschen selbst« (ebd., 8). »Die gewaltsame Zerstörung von Gebäuden aus anderen als pragmatischen Gründen« (ebd., 11) und von »elementaren Lebensgrundlagen« betreffe, genau dies hatte auch Lemkin im Sinn, »sowohl die körperliche als auch die kulturelle Integrität von Gruppen« (ebd., 210).²⁰ Wo Architektur zum »Medium« der kulturellen Säuberung werde, erhalte sie »eine totemistische Qualität«. Denn für ihre Feinde »repräsentiert« – und man kann ebenso gut sagen: verkörpert – die Architektur, etwa in Gestalt einer Moschee oder einer Synagoge, »die Präsenz einer Gemeinschaft, die es auszulöschen gilt.« So sei die Reichspogromnacht als ein Vorbote der kommenden Vernichtung zu verstehen gewesen (ebd., 8). Die Zerstörung der Synagogen und weiterer jüdischer Orte wie Geschäfte oder Wohnungen, darauf wird später zurückzukommen sein, war ein direkter Angriff auf jüdisches Leben.

Urbizid als eine Form oder auch Komponente des Genozids zu begreifen (Shaw 2007), verkennt indes die spezifische Problematik. Denn der Urbizid, so Cowards wegweisender Ansatz, zielt auf die Stadt als ein Gefüge (*urban fabric*), das die Bedingungen für ein Zusammenleben in Verschiedenheit (*heterogeneity*) gleichermaßen schafft wie hervorbringt (2009, 39; ähnlich Bevan 2006, 210).²¹ Architektur als eine Mauerfaltung (Seitter 2002) bringt das metaphorisch und buchstäblich auf den

19 Der Begriff geht auf das lateinische *urbs* und *caedere*: *Stadt* und *niederschlagen, töten* zurück. Er spielt damit auch auf verwandte Problemstellungen an, die der viel weiter gefasste Begriff des Genozids beziehungsweise Völkermords aufgebracht hat.

20 Unter dem Eindruck des Holocaust sah Lemkin (1944) einen Begriff des Völkermords vor, der beide Elemente, die physische und die kulturelle Auslöschung, enthält. Die Vernichtung einer ethnisch, rassistisch oder religiös definierten Bevölkerungsgruppe sei nicht trennbar von ihrer kollektiven Identität und spezifischen Kultur (ausführlich dazu auch Francioni und Lixinski 2017, 12; Schreiber 2017).

21 Mit Jean-Luc Nancy (2012) versteht Coward (2009, 43; 2006, 421) dies in einem konstitutiv ontologischen Sinne: Sein ist stets Mit-Sein, »singular« *ist* man immer nur im »plural«.

Begriff: Sie bringt Menschen zusammen, indem sie Räume herstellt und Grenzen einzieht, die trennend und verbindend, zerteilend und geteilt zugleich sind. Sie ermöglicht ein heterogenes – und das heißt diverses wie möglicherweise auch konflikthafte – Mit- und Nebeneinander. Der Urbizid trifft daher mehr als menschliches Leben, aber auch mehr als die Architektur im engeren Sinne. In der Kappung von Verbindungen, die die Stadt als Zusammenspiel von Architektur, technischer Infrastruktur, menschlichen Aktivitäten und, nicht zu vergessen, mehr-als-menschlichen Lebewesen herstellt und ausmachen,²² zerstört der Urbizid *Lebensformen* – und reiht sich damit in eine Gegenwart ein, die von menschlicher Zerstörungsmacht gezeichnet ist.

Legt man also den Begriff der Lebensform zugrunde, so kommt in den Blick, dass die Architektur stets verbunden, gewissermaßen stets im Plural zu denken ist; ebenso wie die Stadt kein isoliertes, in sich abgeschlossenes, geschweige denn homogenes Gebilde ist. Architektur ist eingebunden in das Stadtleben und angewiesen auf Infrastrukturen, die das Leben mit und in ihr ermöglichen. Ohne die Energie – von der Heizung bis zum Licht – und ohne die Transportwege – von den Treppenhäusern, die in alle Etagen führen, bis hin zu den Straßen, die den Weg zu ihr bahnen – und nicht zuletzt ohne die Menschen, die sie bewohnen oder auch wertschätzen, ist sie nicht Architektur. Wenn der Urbizid die Verbindungen angreift, die die Stadt ausmachen, dann heißt das zudem, dass die Stadt nicht ohne ihr »Hinterland« (Brenner und Katsikis 2020) denkbar ist. So ist das Stadtleben abhängig von den Lebensmitteln, die auf dem Land produziert werden, von den Kraftwerken, die außerhalb des Stadtkerns angesiedelt sind, und nicht zuletzt von den Erholungsgebieten in der nahen Umgebung. »Urbizid« ist daher ein empirisches Phänomen und ein analytischer Begriff, der die konstitutive Vernetzung menschlichen Lebens und seine Verletzbarkeit sichtbar machen kann. In seinen konkreten Formen gibt er auch Aufschluss über die Lebensformen seiner Zeit, gleichsam über das, was den Lebensnerv trifft.

Es ist an der Zeit, mit dem folgenden Kapitel den Begriff des Lebens als eine kritische Denkfigur ins Spiel zu bringen.

- 22 Im Sinne von Coward ist Infrastruktur konstitutiv für das Zusammenleben, sie bildet das Zwischen (*between us*), in dem sich Verbindungen herstellen (1992). Wie AbduMaliq Simone betont, sind die Menschen, die Zirkulationen arrangieren und bewerkstelligen, Teil dieser Infrastrukturen (2021). Für Maan Barua gehören schließlich auch die nicht-menschlichen Lebewesen dazu, die Einfluss auf die »Dynamiken des Lebens« nehmen (2021).

4. Der Stachel des Lebens

Das »Leben selbst«, schreibt Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge*, existiert nicht, jedenfalls existierte es nicht schon immer. Es handelt sich vielmehr um eine historische Denkfigur, eine bestimmte Weise, das Leben zu denken und zu begreifen. Das Leben tritt stets nur innerhalb bestimmter »Denkraster« in Erscheinung (1974, 168). Seine Ontologie lässt sich von der Epistemologie nicht trennen, also von den Wissensformen und den Techniken, die das Leben sichtbar machen. Wenn das Leben demnach »keine Transzendentalie [ist], die in der Geschichte [nur] verschiedene Formen angenommen hat« (Saar und Vogelmann 2023, 244), dann bedeutet das allerdings nicht, dass es so etwas wie das »Leben« nicht gibt. Eine kritische Ontologie des Lebens will vielmehr beides leisten. Sie muss der Einsicht Rechnung tragen, dass das Leben, von dem wir sprechen, immer schon ein gesellschaftlich, wissenschaftlich, rechtlich und politisch bestimmtes Leben ist (Butler 2010). Zugleich will sie sich offenhalten für das politische Moment und die Fragen danach, »was es heißt, heute lebendig zu sein« (Saar und Vogelmann 2023, 243), wofür wir leben (Worms 2013, 103) oder wie ein lebbares Leben aussehen und gestaltet werden kann. Eine kritische Ontologie müsse zudem den Formen »der Gewalt« (Foucault 2019, 19) nachgehen, die Wahrheitspraktiken hervorbringen, indem sie das Leben als einen Gegenstand des Wissens und der Regierung nur in je bestimmten Daseinsformen auftauchen lassen. Was das Leben *ist*, ist selbst abhängig von Wahrheitsdiskursen (Saar und Vogelmann 2023, 239). Das aber heißt wiederum nicht, dass es sich auf einen Effekt der Macht reduziert.

Wovon also sprechen wir, fragt Didier Fassin, »wenn wir vom Leben sprechen?« (2019, 19) Will man das Leben im Sinne eines kritischen Vitalismus in seiner Eigenwilligkeit und somit als etwas Irreduzibles erfassen, ohne ein Wesenhaftes vorauszusetzen, dann lässt es sich laut Frédéric Worms nur »aus sich selbst heraus« begreifen (2013, 26). Analytisch heißt das, den Begriff je mit einer »Wesensunterscheidung« zu konfrontieren (Worms 2018, 325), ohne die das Leben nicht zu verstehen, auf die es aber eben auch nicht festzulegen ist. Vielmehr gelte es, die dem Konzept inhärenten Spannungen herauszuarbeiten, die ihm zugleich seine vermeintliche Eindeutigkeit nehmen; so etwa die Spannung zwischen dem Vitalen und dem Mortalen (Worms 2013, 26) oder zwischen »der Sorge um [...] und der Macht oder Gewalt über das Leben« (Worms 2018, 325).¹ Die soziologische Analyse interessiert sich

1 Worms ist in diesem Anliegen eines kritischen Vitalismus, einen Lebensbegriff aus den ihm inhärenten Spannungen heraus zu entwickeln, ganz eindeutig. Gleichwohl kritisieren Saar und Vogelmann eine stellenweise zu

dementsprechend dafür, wie der Begriff des Lebens jeweils zum Einsatz kommt: Welche Implikationen führen wir beispielsweise ein, wenn wir das biologische Leben (*zoë*) dem biografischen Leben (*bios*) gegenüberstellen (Fassin 2017, 36),² das für Gestaltbarkeit und die individuelle Lebensführung steht? Mit welcher Selbstverständlichkeit gehen wir davon aus, dass das Leben nur lebenswert ist, wenn es sich auch entfalten kann (Colebrook 2014, 203)? Welchen Wert messen wir dem Leben somit bei und welches Leben halten wir für nicht lebenswert? Warum sind wir es gewohnt, das Leben von seinem Ende und seiner Verletzlichkeit her zu denken, und wie erwächst daraus ein Sinn des Lebens? Angesichts seiner Untersuchungen von Krankheitsverläufen definierte der Anatom Xavier Bichat (1827, 10) im 19. Jahrhundert das Leben nicht essenziell, sondern funktional als die Ansammlung von »Kräften, die sich dem Tod widersetzen« (Rabinow 1998, 198). »Der Vitalismus beruht auf einem ›Mortalismus‹«, schloss daraus Foucault: In der Negation bietet der Tod die »Möglichkeit, dem Leben eine positive Wahrheit zu verleihen.« (1988, 159) Der Tod, so eine weitere Implikation, markiert keineswegs die Grenze der Regierung.

Zusammenfassend gesagt sieht eine kritische Ontologie von einer fundierenden Bestimmung ab, von einem Eigentlichen (Saar und Vogelmann 2023, 243), das das Leben vermeintlich ausmacht: das *Leben selbst* in seiner Vitalität; der Sinn *des Lebens*, der dem einzelnen Leben Bedeutung verleiht; oder das Leben als Grundlage und Voraussetzung unserer Existenz. Der Begriff der *Lebensform* ist genuin relational. Er verweist darauf, dass das Leben nur *in Beziehung* zu denken ist, sei es zu einem Wissen, das es als solches erkennbar macht, zu einem Milieu, in dem es existieren kann, oder zu anderen Lebensformen, von denen es sich unterscheidet. Als eine »Vielfalt nicht aufeinander rückführbarer Modi« (DeLitz, Nungesser und Seyfert 2018, 11) manifestiert sich das Leben je in spezifischen Formen. Weder lässt es sich auf einzelne Dimensionen, Gesetze oder Prinzipien reduzieren noch als ein Ganzes erfassen.

Gerade weil unsere Existenz als *Lebewesen* aber nicht von einem Begriff des Lebens abzukoppeln ist, wird seine Befragung selbst zu einem *Stachel* der Kritik: Eine so verstandene Ontologie des Lebens fordert die Möglichkeiten – und Grenzen – heraus, unsere eigene Existenzweise zu denken. Für eine negative Ontologie, die auf die anthropozäne Situation zu antworten sucht, besteht die Herausforderung dabei in einer

beobachtende fehlende »epistemische Distanz«, etwa wenn Worms in seiner Fokussierung auf irreduzible Begriffskoordinaten bereits »die Polarität von Leben und Tod voraussetzt.« (2023, 244)

- 2 Fassin bezieht sich wesentlich auf Canguilhem (2009), dessen Lebensbegriff im Vergleich zu Foucaults immer noch von einem vitalistischen Denken geprägt ist; ausführlich dazu Muhle (2008).

doppelten Unmöglichkeit: Wo die eigene Lebensweise radikal in Frage steht, muss einerseits auch die Möglichkeit des eigenen Verschwindens, das menschliche Nicht-Sein, denkbar werden; mit der Einsicht in die Grenzen menschlicher (europäischer) Repräsentationsweisen sind andererseits auch die Grenzen der Gestaltbarkeit des Lebens in dieser Welt und auf dieser Erde zu gegenwärtigen.³

Ansätze, die an etablierten Denkweisen des Lebens rütteln und zugleich für eine Perspektive auf die Architektur als Lebensform instruktiv sind, finden sich *erstens* in den einschlägigen Arbeiten Foucaults. Anders als in der gängigen Rezeption setzt das Konzept der Biopolitik die Regierung der Bevölkerung keineswegs mit einer nahtlosen Vermachtung des Lebens gleich. Als eine kritische Denkfigur erscheint das Leben bei Foucault vielmehr als eine Kraft, die im Sozialen unerwartet Form annimmt und sich der Macht notorisch entzieht (Foucault 1983, 170; Anderson 2012). Ähnlich wurde in den vorangegangenen Kapiteln auch die Architektur im Begriff der Kraft als eine Lebensform beziehungsweise in ihrer Verbundenheit mit dem Leben denkbar. *Zweitens* schreibt Elisabeth Povinelli Foucaults Konzept der Biopolitik im Kontext der Anthropozän-Debatte fort, indem sie die fundamentale Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben aus den Angeln hebt. In ihrer Lesart wird einsichtig, wie Architektur als ein Artefakt nicht nur die Unterscheidung von Kultur und Natur, sondern auch von Lebendigem und Nicht-Lebendigem durchkreuzt. *Drittens* inspiziert Arthur Bradley historisch, ebenfalls an Foucaults Konzept der Biopolitik anknüpfend, wie Technologien der Macht noch posthum auf das Leben zugreifen. In dieser Perspektive kommt die Macht der Zerstörung von Architektur in den Blick. Sie ist ein unmittelbarer und mittelbarer Angriff auf menschliche Existenzweisen, sie ist existenziell und betrifft die politischen und kulturellen Lebensformen. Anschlussfähig ist daran *viertens* Jef Huysmans Ansatz, das Leben gerade nicht von seinem Ende her zu denken, sondern als eine Form permanenter Bewegung, die die herkömmliche lineare Zeitvorstellung durchkreuzt. Das Leben ereignet sich, so betrachtet, stets in einem Zwischen, in dem es Form annimmt – ganz so wie die Architektur Faltungen bildet, in denen sich soziales Leben gestaltet. In seiner räumlichen Lektüre der Geschichte bietet Karl Schlögel schließlich *fünftens* eine Analytik an, die das Leben im Moment der Zerstörung von Architekturen fassbar erscheinen lässt – indes ohne je vollständig erfassbar zu sein. Nun also im Einzelnen.

3 Wie im zweiten Kapitel mit Colebrook (2023; Weinstein und Colebrook 2017) dargelegt, sowie mit Steven Swarbrick und Jean-Thomas Tremblay, die das moderne Denken am »Abgrund der Nicht-Bedeutung [sehen], der jeden Anspruch auf Weltgestaltung zunichtemacht.« (2024, 15)

Das Leben als Stachel der Kritik

Für ein Verständnis der Architektur als Lebensform bieten Foucaults Arbeiten mindestens zwei Anhaltspunkte. Auf der einen Seite bringen dessen historische Lektüren architektonischer Anordnungen – als eine Form der Menschenführung sowie der Regulierung der Bevölkerung – verschiedene *Lebensdimensionen* ins Spiel. So dient die Praxis der Quarantäne, die räumliche Absonderung, dazu, die Ansteckung und Ausweitung einer Epidemie zu verhindern. Das Gefängnis als eine Praxis der Justiz trennt nicht nur die gefährlichen von den zu schützenden Menschen, sondern dient auch der Besserung, der Normierung und Normalisierung der Eingeschlossenen, die zur »richtigen« Lebensführung angehalten werden. Hospitäler wiederum setzen die Kranken wieder auf die Spur des Lebens und in die Räder der Ökonomie ein (Foucault 1976), während die Friedhöfe den Tod an die Randzonen der Stadt verbannen und ihn aus dem sozialen Leben ausklammern (Foucault 2005b). An der Stadtgestaltung und insbesondere der Sicherung von Infrastrukturen der »Zirkulation« (Foucault 2004, 41) zeigt sich zudem, wie verschiedene Aspekte des Lebens miteinander verknüpft sind. So ist der Personentransport ebenso wichtig wie der Zugriff auf Geld und Güter; Orte des sozialen Austauschs, von der Schule über die Bar bis zum Parlament, sind ebenso wichtig wie die Orte des Transits, der Bahnhof, die Börse oder der Hafen. Sie alle dienen der Versorgung der Stadt als Lebensform.

Wenn das Leben als ein Gegenstand des Wissens »nicht etwas Gegebenes« ist, sondern »von Existenzbedingungen innerhalb und jenseits von Lebensprozessen« abhängt (Lemke 2014, 260), dann heißt das auf der anderen Seite auch, dass die Instrumente, die das Leben sichtbar machen, immer auch von diesen *Lebensprozessen und Kräften* angetrieben sind. Diese Weise, das Leben gleichzeitig epistemologisch und ontologisch zu denken, findet sich bei Foucault (1999) bereits im Konzept der Biopolitik. So konnte die Bevölkerung zu einem Gegenstand der Regierung werden, weil sie selbst statistisch nachweisbare Eigengesetzlichkeiten aufweist – Krankheitsfälle, Kriminalitätsaufkommen, Selbstmordraten, die sich unter bestimmten Lebensumständen häufen. Die Medizin konnte mit der Entwicklung von Impfstoffen und Antibiotika Krankheiten wirksam eindämmen oder bekämpfen, weil sie sich ihr Wissen von den Funktionsweisen des Lebens abschaut. Im Fokus der Sicherheit erscheint das Leben der Bevölkerung als »eine Gegebenheit, die von einer ganzen Serie von Variablen abhängt« (Foucault 2004, 109). Es wird erkennbar in einem »Milieu« (ebd., 40), das gleichermaßen natürlich wie künstlich hergestellt ist.

Moderne Sicherheitsdispositive suchen »auf eine Realität zu antworten« (Foucault 2004, 76), die von außen hereinbricht und die sie mit

ihren Messinstrumenten zugleich mitproduzieren. So lassen Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung die Welt bald als eine Ansammlung von Risiken erscheinen, während die Sicherheit stets noch mit einem unkontrollierbaren Überschuss operieren muss. Sie blickt auf eine Zukunft, die nicht vollständig erfassbar und messbar ist, und muss ständig mit der Möglichkeit rechnen, dass etwas Unvorhergesehenes »geschehen kann« (ebd., 39). Als ein künstlich hergestelltes Interventionsfeld bleibt die Stadt von Unverfügbarkeiten geprägt.

Darüber hinaus produzieren Sicherheit und Biopolitik ihren eigenen Exzess. Denn weitere Erkenntnisse über das Leben bringen auch neue Interventionsfelder hervor, und mit zunehmender gesellschaftlicher Komplexität erscheinen immer mehr Bereiche als sicherungsbedürftig. So hängt das gedeihliche Leben der Bevölkerung in der Gegenwart nicht mehr nur, wie in der nationalstaatlichen Logik, von der Sicherung eines Territoriums ab, sondern wesentlich auch vom Funktionieren »vitaler Systeme« beziehungsweise kritischer Infrastrukturen (Collier und Lakoff 2015; Folkers 2018). Ferner kann die Biopolitik kontraproduktive Effekte zeitigen, wenn sie in Gestalt von Viren Lebensformen entstehen lässt, die anschließend außer Kontrolle geraten (Foucault 1999, 294); oder wenn sie zum Schutz der Bevölkerung eine Nukleartechnologie entwickelt, die nichts weniger als das »Leben selbst« auslöschen kann (ebd., 293).

Vor diesem Hintergrund manifestiert sich das Leben als eine kritische »Denkfigur« bei Foucault schließlich in den Kräften, die sich der Macht entgegensetzen (Drápal und Krasmann 2023). Dies geschieht vor allem in den Akten des Widerstands, die der Geschichte überhaupt erst »Leben« einhauchen (Foucault 2003, 991) – die Erhebung der Menschen »bleibt ein Rätsel« (ebd., 989). Freilich bietet das Unregierbare seinerseits stets einen Einsatzpunkt der Regierung. Eine Genealogie, die sich für die Entstehung und Emergenz von Ereignissen in der Geschichte interessiert, nimmt in den Blick, wie »der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird« (Foucault 2002: 174). Wo der widerständige Leib, der sich der Macht entgegenstellt, »Subjektivität« erlangt und Geschichte schreibt, wird er selbst von dieser Geschichte beschrieben. Die Geschichte der Technologien des Regierens ist zugleich eine Geschichte des Regierbarmachens der mutmaßlich unregierbaren Kräfte. In der Fallstudie zur Ukraine lässt sich in dieser Lesart nachvollziehen, wie Architektur, gerade weil sie ein elementarer Bestandteil des sozialen Lebens ist, zum Medium eines biopolitischen Krieges wird; wie es der urbizidalen Kriegsführung darüber aber gleichwohl nicht gelingt, sich die Bevölkerung gefügig zu machen.

Leben und Nicht-Leben

Mit dem Begriff der Geontologien entwickelt Povinelli (2023) in ihrer Kritik des Siedlerkapitalismus eine Perspektive, in der sich der Gegensatz zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem auflöst. Ausgehend von ihren Feldforschungen in Nordaustralien zeigt sie, wie die indigene Bevölkerung die sie umgebenden Dinge nicht als Objekte, sondern als »Existenten«, als Gesprächspartner begreifen. Nach westlichem Verständnis verschwimmen damit die Grenzen zwischen real Existierendem und bloß Vorgestelltem, zwischen Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem sowie eben zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem.

Der Neologismus der Geontologien lässt sich in drei Bedeutungsfelder übersetzen. Das *Geo* steht für das Geologische, das vermeintlich Nicht-Lebendige des Gesteins, der Kohle oder auch der Seltenen Erden, und für die Ausbeutung dieser irdischen Schätze. »Der Schlüssel zur riesigen Ausweitung des Kapitals«, so schreibt Povinelli, »war die Entdeckung einer Lebenskraft in toter Materie bzw. von Leben in den Resten von Leben: nämlich in Kohle und Erdöl.« Der fatale, damit einhergehende historische Irrtum bestand demnach in der Annahme, der vermeintlich nicht-lebendige Stoff ließe sich schadlos ausbeuten, ohne das Leben auf der Erde zu tangieren: »Der Kapitalismus ist eine gigantische Schmelzhütte und schaufelt das Lebende und das Tote in seinen Hochofen.« (2023, 265) Die Geontologien stehen insofern auch für die geologische Kraft, welche die Menschheit im Sinne Chakrabartys (2018) entfesselt hat.

In Anspielung auf Foucaults (1999) Konzept der Biopolitik spricht Povinelli ferner von einer Geontomacht. Die für die Biopolitik zentrale Unterscheidung zwischen lebenswertem und also schützenswertem und zu förderndem Leben, das im Notfall auch zuerst gerettet werden muss, und weniger oder nicht lebenswertem Leben, das auch sterben kann oder muss, sei für die Probleme einer (post-)kolonialen Gegenwart, so Povinellis Ansatzpunkt, nicht mehr hinreichend. Deren organisierendes Prinzip sei eine Geontomacht, die auf der »Differenz zwischen dem Lebendigen und dem Inaktiven, Unbeteiligten«, dem Nicht-Lebendigen beruht (Povinelli 2023, 17). Allerdings schließen sich die beiden Machtformen der Biopolitik und der Geontomacht nicht gegenseitig aus oder lösen einander historisch ab. Gemein ist ihnen, dass sie immer wieder neue Taktiken und Techniken der Macht im Namen des Lebens hervorbringen und auf diese Weise auch ihr vermeintliches Gegenteil produzieren. »Ohne die Begriffe, ohne die Art, ohne Population, ohne *Leben* und *Nichtleben*«, so Povinelli im Anschluss an Foucault, »gibt es kein Aussterben, kein Massensterben.« (ebd., 276; Herv. i.O.)

Die *Geontologien* schließlich lesen sich wie eine kritische Ontologie des Lebens. Denn das Konzept fordert dazu heraus, die Künstlichkeit, das Menschengemachte und Kontingente der Unterscheidungen

zwischen Leben und Nicht-Leben, lebenswertem und nicht-lebenswertem Leben zusammenzudenken. So wie die Natur selbst nicht weiß, dass sie für das Natürliche steht und als das Andere der Kultur zugleich das Produkt einer künstlichen Unterscheidung ist, die sie dem menschlichen Zugriff anheimstellt, so bildet die der geologischen Materie attestierte Leblosigkeit die Grundlage für einen fundamentalen Eingriffs ins Leben. Mehr noch, schreibt Povinelli: »Das *Nichtleben* hat nämlich das hervorgebracht, was es nicht ist, *Leben*, und es wird mit der Zeit diese Erweiterung seiner selbst in sich zurückfalten.« Die Ausbeutung des nicht-lebendigen Stoffs, die das gedeihliche Leben und den Wohlstand befördern sollte – und tatsächlich sozial ungleich verteilt befördert hat –, führt zur Erschöpfung des Lebens und letztlich auch seiner Vernichtung, indes ohne dass das Überleben des Planeten damit gleich zur Disposition stünde. Povinelli variiert somit ein zentrales Motiv der Anthropozän-Debatte: »Das Leben ist lediglich ein weiteres inneres Organ eines Planeten, der auch dann noch da sein wird, wenn es nicht mehr da ist, wenn wir nicht mehr da sind« (2023, 277; Herv. i.O.) – fast so wie das Architekturerbe zum Überbleibsel der Menschheit werden könnte, deren Ruin es anzeigt. Die Bezüge zur Architektur als Lebensform liegen auf der Hand. So steht das Gebaute, das auf Raubbau beruht und Lebensgrundlagen vernichtet, im Anthropozän in der Kritik: in der Verschwendung von Ressourcen wie Sand, Wasser oder Stahl beim Bauen, im energieineffizienten Betrieb, im ständigen Abreißen und Neu-Bauen statt der zirkularen Wiederverwendung von Material sowie nicht zuletzt in der großflächigen Bebauung, die immer mehr Land in Anspruch nimmt und zur Bodenversiegelung führt. Ferner wird sich angesichts des Urbizids in der Ukraine zeigen, wie die Zerstörung der Architekturen Lebensmilieus trifft und die Abhängigkeit verschiedenster Lebensformen sichtbar macht. Und schließlich ist Povinellis Auflösung der scharfen Trennung zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem weiterführend hinsichtlich der Frage, wie sich Architektur in ihrer Verschränkung mit dem gesellschaftlichen Leben denken lässt, ohne sie auf leblose Materie zu reduzieren oder aber als ein Lebewesen zu idealisieren.

Posthume Macht über das Leben

Mit dem Konzept des »unerträglichen Lebens« sucht Bradley (2019) die wichtige Frage zu beantworten, wie auch eine biopolitische Rationalität dazu kommen kann, Leben zu töten beziehungsweise vernichten zu wollen, im Sinne Foucaults also nicht nur sterben zu *lassen*, sondern sterben zu *machen* (1999, 278). Bradley greift dafür dessen Beobachtung eines »Paradoxons« auf, nämlich dass die Souveränitätsmacht in dem Moment, in dem sie über den Tod eines Untertans entscheidet, zugleich

dessen Existenz zur Erscheinung bringt. Die Macht über Leben und Tod besteht also darin, dass sie »das Subjekt in eine Lage versetzt, in der es politisch nicht einmal als *lebendig* angesehen werden kann«, bevor der Souverän darüber befindet (2019, 6; Herv. i.O.). Souverän ist demnach, wer entscheidet, ob ein Leben überhaupt in Erscheinung treten kann, rechtlich anerkannt wird und insofern leben – und getötet – werden kann.

Der Begriff des unerträglichen Lebens steht somit für eine »Biopolitik der Auslöschung«, die Bradley historisch und theoretisch vom antiken Rom bis in unsere Gegenwart, von Hobbes über Benjamin bis hin zu Foucault und Agamben rekonstruiert. Sie umfasst sowohl die physische Vernichtung von Leben als auch die Ausradierung seiner politischen Existenz: das Ungeschehen- und Unsichtbar-Machen, die Vernichtung jeglicher Spur, als hätte dieses Leben niemals auf der Welt existiert (2019, 3). Die Zerstörung von Architektur findet genau hierin ihre Bedeutung: Sie trifft Existenzen und soziale Lebensformen, sie verwandelt Gebautes und kulturelle Bedeutung in Schutt, sie macht Lebensräume zunichte und hinterlässt zugleich Zeichen der Zerstörungsmacht. Wie im Krieg gegen die Ukraine zu beobachten, wird das Leben in zweierlei Hinsicht unerträglich: indem der Souverän (Putin) es als unerträgliches dekretiert, um es auszulöschen; und indem es angesichts des Vernichtungswillens und der Vernichtungsarbeit unerträglich: unlebbar (gemacht) wird.

Leben in Bewegung

Wie bei den relationalen Ontologien gesehen, lässt sich das Leben in einer spinozistischen Lesart als ein fortwährender Prozess der Affizierung und des Affiziertwerdens von Körpern beschreiben, deren Grenzen sich dabei unerlässlich gegeneinander verschieben – ganz so wie die Architektur im Auge des Betrachters immer wieder anders erscheint und *ist*. Leben wird demnach in der Weise fassbar, wie sich Kräfte materialisieren, während es sich dieser Fassbarkeit aber auch immer wieder entzieht: Was sich materialisiert hat, mag als ein Zeichen von Leben lesbar sein, aber es ist nicht das »Leben selbst«.

Huysmans geht noch einen Schritt weiter, indem er das Leben von den Formen seiner Verkörperung und so auch vom Denken seiner Endlichkeit her abzulösen sucht. Als das, was permanent in Bewegung ist,⁴

4 Die Gleichung, die Huysmans mit Ingold (2011) aufmacht, ist denkbar simpel: »Wenn das Leben stillsteht, hört es auf zu existieren.« (Huysmans 2023, 268) Mit Bergson lässt sich das Leben indes auch als eine Bewegung begreifen, die sich nicht »der Immobilität gegenübersteht«, sondern »die sich einer anderen entgegenseetzt und eine Art von Sein [ist], die einer anderen in

entfalte sich das Leben vielmehr in einer Zeitlichkeit, die gleichsam »unzeitgemäß« ist (2023, 263). Sie folgt nicht der linearen Vorstellung eines Vorher und Nachher. So zeige sich das Vergangene in der Gegenwart »nicht als das Vergangene als solches, sondern als ein Unterschied, der die Gegenwart in Veränderung hält.« (ebd., 279) Mit Deleuze (1992) gesprochen bringt die Wiederholung – die Aktualisierung des Vergangenen – nie ein Gleiches hervor, sondern markiert immer schon eine Differenz (Huysmans 2023, 279).⁵ Leben ist demnach nicht gebunden an Entitäten und nicht per se organisch. Als Bewegung spielt es sich vielmehr in einem Zwischen ab, in dem es, auch in seinen politischen Formen, »gelebt« (ebd., 265) und lebbar wird – ebenso wie der architektonisch strukturierte Raum ein Zwischen bildet, das soziales Leben ermöglicht, aber auch begrenzt oder unterbindet.

Huysmans verbindet mit dieser Perspektive eine emphatische Form der Kritik. In der Blickverschiebung »vom Leben-bis-zum Tod zum Leben-in-Bewegung« (2023, 264) wendet er sich zunächst gegen eine Sicherheitslogik, die das Leben über seine Gefährdung regierbar macht. Wo das Leben an einen Körper gebunden ist, erscheint es genau dort als bedroht, wo feindselige Elemente (von den Viren bis zur tödlichen Kugel) die Grenzen dieses Körpers durchdringen. Stattdessen gelte es, die vielfältigen »Unterschiede und Möglichkeiten« in den Blick zu nehmen, »die dem gelebten Leben immer schon innewohnen« (ebd., 269), – und so, mit Foucault, »die Zeichen der Existenz« zu vervielfachen (2005a, 132; Übers. modifiziert). Um das Leben nicht essentialistisch zu fassen, gibt Huysmans allerdings einen individuellen Lebensbegriff auf.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist diese Perspektive auch deshalb interessant, weil sie erlaubt, das Leben in der Bezugnahme auf historische Architektur »unzeitgemäß« zu denken. So zeigt sich in der Studie über den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge in Hamburg, wie die Vernichtungserfahrung immer wieder die Gegenwart einholt, wie die zerstörte Synagoge aber auch für eine Lebensform steht, die mit dem Wiederaufbau in die Gegenwart hineingeholt werden soll. Nicht Nostalgie bildet dabei den Impuls, sondern der Wille zur Erneuerung. Der Rekurs auf das Gebaute in der Vergangenheit verändert Gegenwart und Zukunft.

allen Lebewesen gegenübersteht.« (Worms 2013, 101) Die Bewegung zeigt sich in der Begegnung und der Markierung einer Differenz.

- 5 Das gleiche gilt für die Zukunft, die bereits gegenwärtig ist, als solche indes immer erst aktiviert werden muss, um ihre Potenzialität, wiederum im Sinne von Deleuze, real werden zu lassen (Huysmans 2023, 280).

Negation von Lebensformen

»Der 11. September 2001«, so schreibt Schlögel über die räumliche Lesbarkeit der Zeit,

»hat uns an einen Raum erinnert, den wir längst vergessen hatten, dessen Bewältigung aber zu den Voraussetzungen unserer Zivilisation gehört. Es ist die Erinnerung an das Selbstverständliche. Erinnerung an die Ozeane, die überquert werden müssen und täglich von Millionen überquert worden sind, die aber nicht mehr überquert werden können, wenn der Luftraum gesperrt ist. Wir sind alle Bewohner eines globalen Raums, der über Jahrzehnte hinweg produziert worden ist. Nun hat er einen Riß bekommen. Es stellt sich heraus, daß Räume zerfallen können, wenn »Nervenstränge« oder Verkehrslinien unterbrochen werden.« (2003, 30)

Durch die Zerstörung wird auch der Raum in der Zeit lesbar, während der Verlust, das ist für den vorliegenden Zusammenhang aufschlussreich, stillschweigend spürbar wird. Der globale Raum ist als solcher ein Abstraktum, er existiert in der Vorstellung. Hergestellt aber wird er, indem er gelebt wird, und ermöglicht wird er durch die zugehörigen Infrastrukturen, von der Technologie des Fliegens bis hin zur Logistik des Flugbetriebs. Der globale Raum habe sich auf diese Weise »über Jahrzehnte hinweg« etabliert. Wenn dieser Raum nun in der Unterbrechung des Luftverkehrs »einen Riß bekommen« hat, dann beinhaltet das auch die Erschütterung einer selbstverständlich gewordenen Lebensweise. Für einen Augenblick ist sichtbar geworden, was normalerweise nicht wahrnehmbar ist: das, was verbindet.

Der 11. September ist in dem Moment zu einem Ereignis geworden, in dem er gesellschaftlich als eine Katastrophe verstanden und beschrieben wurde. Der Schrecken im Angesicht der Anschläge und die nachfolgende Verunsicherung haben Namen bekommen, sie sind gleichsam ins Soziale eingetreten. In ihrer Deutung als ein Angriff auf die USA und die freie Welt wurden die terroristischen Anschläge überdies zu einem politischen Ereignis. Der Zerfall des globalen Raums hingegen, wie Schlögel ihn beschreibt, ist ein Ereignis von anderer Qualität. Es ist die Markierung einer Abwesenheit, eine Negation: Plötzlich ist *nicht* mehr *da*, was zuvor existierte, weil es gelebt wurde. Es handelt sich um eine Form der Negation, die keine Zeichen setzt. Anders als das Zusammenbrechen der Zwillingstürme des World Trade Centers entzieht sich dieser Verlust der Medialisierung. Gleichwohl war der Zerfall registrierbar und keineswegs nur abstrakt. »Ground Zero«, so Schlögel weiter,

»ist der Punkt, an dem etwas zum Stillstand und zum Einsturz gebracht worden ist, der Punkt, von dem aus die Welt, in der wir von nun an leben, neu vermessen wird.«

Für »nur eine historische Sekunde« habe der Zusammenbruch »den Raum sichtbar werden lassen, in dessen Zentrum die Türme stehen.« (2003, 31) Für den winzigen Augenblick seiner Negation, so lässt sich diese Beobachtung weiterdenken, ist das Leben, das einst gelebt wurde, fühlbar geworden. An seine Stelle tritt die Leere der Abwesenheit: dieses Lebens und dieser Architekturen, die es verkörpert haben. Die übriggebliebenen Trümmer mögen Erinnerung sein, jedoch nicht an das Leben, sondern an die Zerstörung. – Am Beispiel des Kriegs gegen die Ukraine zeigt sich nun, wie die Architektur zum Medium einer Gewalt wird, die in unterschiedlichster Weise in das Leben der Bevölkerung eingreift.

5. Urbizid in der Ukraine

Das Drama-Theater

Am 16. März 2022 legten zwei 500-Kilogramm-Bomben das Drama-Theater von Mariupol in der Oblast Donezk in der Ukraine in Schutt und Asche. Das markante weiße Gebäude im neoklassischen Stil, mit rotem Dach und umgeben von einem Park, war ein kulturelles Zentrum der Stadt gewesen. Im Zuge der russischen Großinvasion setzte der Angriff ein weiteres Zeichen in einem Krieg, der nicht erst am 24. Februar begonnen hatte, sondern bereits mit der Annexion der Krim im Jahr 2014. Nach Angaben von Amnesty International wurden bei dem Luftangriff mindestens ein Dutzend Menschen getötet, wahrscheinlich aber sehr viel mehr. Schätzungen gingen von bis zu 600 Opfern aus.¹ Vor den anhaltenden Bombardierungen der Stadt hatten viele Menschen aus der Zivilbevölkerung in dem Theater Zuflucht gesucht. Es war zu einer Drehscheibe für die Versorgung mit Lebensmitteln und Informationen geworden. Augenzeugen zufolge gab es »zum Zeitpunkt des Angriffs oder in den Tagen davor keine nennenswerte Militärpräsenz im oder in der Nähe des Theaters« und keinerlei Anzeichen dafür, »dass das ukrainische Militär das Theater als Operationsbasis, als Waffenlager oder Startbasis für Angriffe nutzte«, wie es in dem Bericht der Menschenrechtsorganisation hieß (2022a, 5). Dass es sich um ein ziviles Objekt handelte, war auch aus der Luft deutlich erkennbar. Auf dem Vorplatz und der Rückseite des Theaters stand in großen kyrillischen Buchstaben das Wort »Kinder« geschrieben. Mit anderen Worten, abgesehen von der Völkerrechtswidrigkeit der russischen Invasion kam Amnesty International zu dem Schluss: »Das Theater war kein zulässiges militärisches Ziel«, der Angriff ein Kriegsverbrechen (ebd., 4f.).

Die Zerstörung des Theaters war eine der ersten Operationen auf dem Weg zur nahezu vollständigen Zerstörung der Stadt am Asowschen Meer gewesen, die fast eine halbe Million Einwohner gezählt hatte. Mariupol war eine wichtige Hafenstadt und ein Wirtschaftszentrum des Landes. In den ersten Monaten der russischen Belagerung starben Tausende

1 »AP evidence points to 600 dead in Mariupol theatre airstrike«, *Associated Press*, 04.05.2022, <https://apnews.com/article/Russia-ukraine-war-mariupol-theater-c321a196fbd568899841b506afcac7a1>. Laut weiteren Recherchen hielten sich zum Zeitpunkt des Angriffs mehr als eintausend Menschen in dem Theater auf, so Victoria Butenko, Olga Voitovych, Andrew Carey, James Frater und Jeevan Ravindran: »Survivors emerge from rubble of Mariupol theater bombed by Russia«, *CNN*, 17.03.2022; Forensic Architecture: »Mariupol Drama Theatre«, <https://theater.spatialtech.info/en>.

Zivilist:innen, viele wurden verletzt und traumatisiert. Mitte Mai wurden im Zentrum der Stadt 54 Prozent der Gebäude als beschädigt registriert, davon 93 Prozent der mehrstöckigen Wohnhäuser (Human Rights Watch, SITU und Truth Hounds 2024). Im Mai sahen sich schließlich auch die letzten ukrainischen Soldaten, die im Asowstal-Werk beharrlich Widerstand gegen die Einnahme der Stadt geleistet hatten, zur Kapitulation gezwungen.²

Mariupol sollte zum Exempel einer Kriegsstrategie des Urbizids in der Ukraine werden, die das Leben der Bevölkerung in verschiedenster Weise trifft. Die systematische Zerstörung »der zivilen Infrastruktur und der gebauten Umwelt, von der das moderne Leben abhängt« (Clemens-Hunt 2022), ist eine Form des Terrors, und sie erschüttert das Vertrauen der Bevölkerung, in dieser Welt eine Bleibe und eine lebenswerte Zukunft zu haben. Die wiederkehrenden Angriffe halten das Alltagsleben in Schach, sie zerstören elementare Lebensgrundlagen, von der Behausung bis zur Versorgung, und mit der steigewordenen Geschichte werden Kultur, Erinnerung und Identität ausradiert. Der Urbizid ist existenziell, und er ist symbolisch. Er markiert das Leben der Bevölkerung als nichtig.

Im europäischen Kontext bedeutete der Überfall auf die Ukraine eine politische Zäsur, denn es handelte sich um den ersten offenen Angriff einer Großmacht auf einen Nachbarstaat seit dem Zweiten Weltkrieg. Die Invasion hat uns, so konstatiert Karl Schlögel mit Blick auf die deutsche Situation, »auf die Höhe der Gegenwart katapultiert und einen Erfahrungsraum eröffnet, auf den wir nicht vorbereitet waren.« (2023, 247) Dabei zielte der zwischenstaatliche Krieg von Anfang an keineswegs nur auf die Eroberung von Territorium. Der russische Präsident machte kein Geheimnis aus seinem biopolitischen Vorhaben,³ das Land von der Weltkarte zu tilgen und die Ukraine als Nation auszulöschen (Snyder 2022).⁴ Die Großinvasion war geschichtsrevisionistisch motiviert, imaginiert als Rückkehr zu einem Russland der Einheit und früherer Größe (Kappeler 2021). Vor allem aber richtete sie sich gegen die Lebensweise einer Bevölkerung, deren Geschichte und Gegenwart vom Kampf für ihre Freiheit geprägt ist (Plokyh 2021). Die Propaganda, die den Krieg begleitete – zum Beispiel dass das Land mit einem jüdischen Staatsoberhaupt und einer Bevölkerung, die man sich kaum vielfältiger vorstellen kann (Palko und Gil 2023), entnazifiziert werden müsse –, fügte sich in eine urbizidale Logik, die Homogenität unterstellt, um die Heterogenität einer Gesellschaft zu zerstören (Coward 2009, 43).

2 Ausführlich dazu der Report von Bregnsbo Fastholm (2022).

3 Dazu auch Krasmann (i.E.).

4 Für das rechtliche Argument eines Genozids siehe überdies Azarov u.a. (2023).

Als eine spezifische Form politischer Gewalt hat der Urbizid mit dem Krieg gegen die Ukraine, nach Kostyantyn und Oleksii Mezentsevs Einschätzung, eine bisher ungekannte Systematik angenommen. So sahen und sehen sich zur Zeit der Abfassung dieses Buchs neben der vollständigen Zerstörung von Städten wie Mariupol weitere zentrale Städte wie Charkiw täglich Angriffen ausgesetzt. Die fortschreitende militärische Einnahme und Besetzung von Städten im Osten des Landes ist zudem von einer gewaltsamen Bevölkerungspolitik begleitet, wie der gezielten Entführung von Kindern und der Folter von Kriegsgefangenen, und nicht zuletzt von Menschenrechtsverbrechen wie dem Massaker von Butscha (2022, 497).⁵

Darüber hinaus lässt sich der Urbizid in der Ukraine in mehrerlei Hinsicht als Teil der anthropozänen Kondition verstehen. Denn die systematischen Zerstörungen haben wie kaum zuvor deutlich gemacht, wie urbane und natürliche Lebensräume – beziehungsweise soziale, archi-technologische und ökologische Lebensbedingungen – miteinander verwoben sind. Exemplarisch hierfür ist die mutwillige Zerstörung des Kachowka-Staudamms im Südosten des Landes im Jahr 2023, wo die nachfolgenden großflächigen Überschwemmungen und der ausbleibende Wassernachschub die nahegelegenen Lebensräume gleichermaßen für Menschen, Pflanzen und Tiere unbewohnbar machten.⁶ Solche umfassenden Verwüstungen beeinträchtigen die Versorgung (mit Lebensmitteln, Medizin, Energie), sie befördern die Ausbreitung von Krankheiten (etwa durch die Verseuchung des Trinkwassers), ganz zu schweigen von der Demoralisierung einer Bevölkerung, die ihr Hab und Gut verliert. Die Zerstörung von Infrastruktur ist gleichsam zum Ei des Kolumbus einer biopolitischen Kriegsführung geworden, bei der bereits minimale Eingriffe immensen Schaden anrichten können. Dies zeigte sich insbesondere im vierten, eiskalten Winter seit Beginn der Großinvasion, als gezielt Kraftwerke angegriffen wurden. Nicht nur fielen Strom, Wasserversorgung und Heizung aus, der Frost tat sein Übriges. Die eisigen Temperaturen setzten der Funktionsweise der Kraftwerke ebenso wie der gesundheitlichen und mentalen Widerstandskraft der Bevölkerung drastisch zu. Nach dem Holodomor, dem forcierten »Hungersterben« in der Ukraine 1932/33, kam nun der »Cholodomor« (Koenen und Schlögel 2026).

- 5 Für eine Wiederaufnahme der sozialwissenschaftlichen Diskussion zum Urbizid siehe die bereits im Oktober und November 2022 vom Center for Urban Studies und dem National Art Museum of Ukraine (NAMU) in Kyjiw organisierte Vortragsreihe, <https://www.youtube.com/watch?v=rF05n9mllCo>.
- 6 Ausführlich zu diesen Folgen siehe die Studie von Project Expedite Justice und Truth Hounds (2024); zur Verknüpfung von ökologischer, kultureller und infrastruktureller Zerstörung im Krieg gegen die Ukraine auch Gleick, Vyshnevskiy und Shevchuk (2023).

Laut David Chandler ist der Krieg gegen die Ukraine der erste im Anthropozän; dies nicht etwa, weil er sich gemäß der Rede von der »Rückkehr des Krieges« nach Europa gegenüber den Kriegen andernorts als außergewöhnlich ausweisen würde. Vielmehr manifestiere sich hier eindrücklich, dass Europa an seine Grenzen gekommen ist. Denn die europäischen Werte: der Freiheit, Gleichheit, Sicherheit, die angesichts dieses Krieges hochgehalten würden – und die die Ukraine an vorderster Front verteidige und verteidigen müsse –,⁷ hätten sich längst als korrupt erwiesen (2023). Der Bezug zum Anthropozän liegt zudem phänomenologisch nahe, denn die Bilder zerstörter Architektur, ob durch den Klimawandel oder Kriege bedingt, gleichen sich. So entfuhr es dem Gouverneur von Hawaii, Josh Green, als er die Hauptstadt von Maui, Lāhainā, nach dem sommerlichen Flächenbrand 2023 vom Hubschrauber aus betrachtete, bezeichnenderweise: »Es sieht aus, als wäre eine Bombe explodiert.«⁸ Die Ruinen des Feuers sind jedes Mal Zeugen menschlicher Zerstörungsmacht. Wie aber wird die Architektur zur Komplizin der Zerstörung?⁹

- 7 Paradigmatisch liest sich die »Rede von Präsidentin von der Leyen auf der Plenartagung des Europäischen Parlaments zu Russlands Aggression gegen die Ukraine«, Brüssel, 01.03.2022: »[I]n diesen Tagen steht die unabhängige Ukraine vor ihrer dunkelsten Stunde. Gleichzeitig hält das ukrainische Volk die Fackel der Freiheit stellvertretend für uns alle aufrecht. Die Ukrainer beweisen einen unermesslichen Mut. Sie kämpfen ums nackte Überleben. Sie kämpfen aber auch für universelle Werte und sind bereit, für sie zu sterben. Präsident Selenskyj und das ukrainische Volk sind eine echte Inspiration für uns. [...] Wir müssen diesem Krieg ein Ende setzen. [...] Niemand in diesem Plenarsaal kann daran zweifeln, dass ein Volk, das so mutig für unsere europäischen Werte steht, zu unserer europäischen Familie gehört.« https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/speech_22_1483.
- 8 »Maui fires destruction ›like a bomb went off,‹ governor says«, *Washington Post*, 11.08.2023, <https://www.youtube.com/watch?v=a5lhbVYmk88>. Zum Element des Feuers als Chiffre menschlicher Ausbeutungsmacht in der Gegenwart siehe auch Clark (2021); Sloterdijk (2023).
- 9 Die vorliegende explorative Fallstudie beruht auf der Teilnahme an einer Reihe von Online-Vorträgen und Diskussionsveranstaltungen seit Beginn der Großinvasion zu Fragen des Wiederaufbaus der Ukraine. Viele davon sind auf der Website von Ro3kvit zu finden, einem zivilgesellschaftlichen Bündnis vor allem von Architekt:innen und Stadtplanern aus der Ukraine, das sich für einen partizipativen Ansatz der Regenerierung bereits unter Kriegsbedingungen einsetzt, <https://www.ro3kvit.com/>. Aus Online-Interviews mit Expert:innen wird im Folgenden kursorisch zitiert.

Architektur als Medium der Kriegsführung

Das »künstliche Desaster« der mutwilligen Zerstörung, so beschreibt es die Architekturtheoretikerin Teresa Stoppani, wirkt dem »Projekt der Architektur« selbst entgegen. Denn sie vollziehe sich in einer der Architektur fremden »Plötzlichkeit«, »Geschwindigkeit« und »Intensität«, der diese in ihrer eigenen Materialität und Sprache – der Planung, der Konstruktion, des Designs – kaum etwas entgegensetzen habe (2012, 136). Die »Aufhebung der Form« (ebd., 137) zielen auf die Negation der »physischen Präsenz« der Architektur, deren strategische und symbolische Bedeutung unterdessen bekräftigt werde (ebd., 135) – so wie die Bombardierung des Theaters von Mariupol weit über das lokale Ereignis hinauswies. Wo Gebäude zu »Waffen« werden (Meuser 2022), wird nicht nur Gebautes niedergerissen, das Menschen errichtet haben, und Kultur vernichtet, mit der sie sich identifizieren. Vielmehr entfaltet die Zerstörung auch sinnlich und mental eine enervierende und erschütternde Wirkung, an der die Architektur gleichsam unfreiwillig mitwirkt. Wenn man solche Prozesse, im Sinne von Jef Huysmans (2023) und Frédéric Worms (2013, 101), mit dem Begriff der Bewegung beschreiben will, dann erscheint der Zusammenbruch der Architektur wie ein letztes Zeichen, dass dort einmal Leben existierte.

In einem Interview zu seinem 2022 erschienen Buch *Himmel über Charkiw* schildert der ukrainische Schriftsteller Serhij Zhadan, wie die Bombenangriffe die Wahrnehmung und den Bezug zur Welt grundlegend verschieben. »Das Schreiben hat sich verändert, Metaphern haben sich verändert«. So werde der Himmel normalerweise als harmlos wahrgenommen, der Blick in den Himmel habe zumeist sogar etwas Tröstliches, Beruhigendes. Doch seit Beginn des Krieges habe der Himmel gewissermaßen seine Unschuld verloren – ebenso wie die Bedeutung der Stille:

»Die Stille vor dem Krieg ist einfach nur Stille und ein Gleichgewicht; und die Stille im Krieg ist erschreckend. [...] In den ersten Kriegsmonaten waren gerade diese stillen Stunden die, in denen man die meiste Angst hatte. Man hatte da mehr Angst, als wenn man den Raketenlärm gehört hatte. Wenn Du eine Explosion hörst, dann weißt Du: Irgendwo ist eine Rakete gefallen, Du kannst hören, wo sie ist, und Du weißt: Jetzt ist es schon passiert. Die Stille hat so viele Facetten, Du weißt nicht, was Du von ihr erwarten kannst. Alle diese Veränderungen in der Sprache, im Vokabular, kommen im Krieg zusammen.«¹⁰

In Erwartung des nächsten Angriffs werde die Stille unheimlich. Sie ist vielsagend und zugleich stumm, trügerisch, denn sie verrät nicht, wann

10 Körper Stiftung: »Ukraine & Beyond – Ohr zur Welt: Ukrainischer Rap mit Serhij Zhadan«, 10.10.2022 (Min. 1:03-1:19), <https://www.youtube.com/watch?v=JWSHKj5KFUw>.

der nächste Einbruch passieren wird. Deshalb löst das Geräusch eines Raketeneinschlags für einen Moment sogar die Anspannung. Aber die Ungewissheit bleibt, und jeder weitere Einschlag, der den Krieg unerbittlich ins Bewusstsein ruft, ist erneut energierend. Die Ruinen, die die Bombardierungen in der Stadt hinterlassen, halten den Krieg zudem auf ihre Weise präsent. Architektur wird zu einer Art Mahnung, sie erinnert an die Zerbrechlichkeit der Existenz.¹¹

Als sie ein Video von Raketeneinschlägen in einen 1970er-Jahre-Wohnblock in ihrer Heimatstadt Charkiw sieht, ist das für die ukrainische Architektin Ievgeniia Gubkina »nicht nur ein Schlag gegen alles, für das ich mich engagiere und das ich liebe, sondern auch wie ein Schlag gegen meinen eigenen Körper, ein physischer Schmerz.« Genau dies vermesse die Architekturgeschichte häufig,

»dass all diese Gebäude eng mit dem Fleisch und Blut der Menschen verbunden sind, die in ihnen wohnen. Jeder Raketeneinschlag in ein Haus bedeutet, dass hier Menschen wohnten. Man könnte sogar sagen: Gebäude sind Menschen. Und ihre Zerstörung ist ein Nachweis, dass gemordet wird.« (2022a)

Gubkina erlebte, wie die Bewohner:innen von Charkiw sogar um die hässlichen, brutalistischen Plattenbauten trauerten: Sie hätten sie »umarmen« wollen. »[I]n dem Moment, wo man sieht, wie man die Dinge, die einem einmal gehörten, verloren hat, in diesem Moment fängt man an, die Dinge zu schätzen«. Nachdem die Gebäude zerstört waren, habe sich gezeigt, welche Beziehung die Menschen zu ihrem Wohnort, ihrer Stadt, ihrer eigenen Geschichte hätten. In ihrer Wertschätzung seien sie »dem Kulturerbe sehr, sehr nahegekommen« (2022b). Im Unterschied zum gewöhnlichen Wohnhaus wird Architekturerbe indes von Anfang an als etwas Kollektives gedacht.

Ähnlich wie bei der kroatischen Schriftstellerin Slavenka Drakulić, die den Verlust der Stari Most mit den Worten beschrieb: »die Brücke aber sind wir alle« (1993), geht auch hier die Verbundenheit über die historisch-kulturell zugeschriebene Bedeutung der Gebäude hinaus. Gubkina zufolge betrachteten die Menschen die Architektur in einer Weise als Teil ihrer selbst, dass die Zerstörung einer Vernichtung ihres Lebens gleichkommt. Wenn sich der Genozid im Tod jedes einzelnen Menschen, als Verkörperung einer Bevölkerungsgruppe, realisiert (Coward 2009, 43), dann löscht der Urbizid analog mit der Zerstörung jedes einzelnen Gebäudes eine Lebensform aus: das geliebte Leben der Bewohner:innen,

11 So lässt sich etwa die Kriegsphotografie des Ukrainers Stanislaw Ostrowski verstehen, der zerstörte Häuser in Charkiw fotografiert hat, gezeigt in einer Ausstellung des Architekturmuseums der TU Berlin mit dem Titel »Kharkiv – Requiem« von Juni bis August 2022 (Kurator: Konstantin Akinsha), <https://www.lootedart.com/VIADKY427471>.

die Weisen des Zusammenlebens, die die Architektur ermöglichte, und vielleicht auch die Bedeutung, die sie dem Leben gibt. Auch insofern – und nicht nur, weil mit historischen Gebäuden Geschichte und Kultur verlorengehen – ist ihre Zerstörung nicht lediglich »bedauerlich«. Architektur ist nicht einfach »ersetzbar« durch einen Wiederaufbau (Coward 2010, 188).

Militärisch gesehen, meint eine ukrainische Stadtplanerin im Interview, mache die Zerstörung von kulturellen Stätten und zivilen Einrichtungen wie Schulen und Krankenhäusern oder von öffentlichen Räumen wie Parks oder Spielplätzen »keinen Sinn«. Doch sie zeige,

»dass Russland die Ukrainer als Nation schlicht umbringen will. [...] In diesem Krieg geht es nicht nur darum, [...] ukrainisches Territorium zu erobern. Es geht darum, die ukrainische Kultur zu zerstören.« (Interviewee 3, Februar 2023)

Die Zerstörung der Architektur wird als Botschaft gelesen. Zudem hat der Krieg, im Sinne Arthur Bradleys (2019), die Ukraine in gewisser Weise erst politisch zur Existenz gebracht, sie gleichsam auf die »mentale Landkarte« Europas gesetzt (Schlögel 2023, 247) – um sie im gleichen Zuge zu vernichten.¹² Die Bombardierungen, die Auslöschung der Städte, die Entführung und Umerziehung der Kinder sind dabei als der Versuch zu verstehen, die ukrainische Identität auch posthum noch auszuradiieren.¹³ Allerdings bedeutet das keineswegs, wie der ukrainische Schriftsteller Andrej Kurkow noch relativ zu Anfang des Krieges betonte, dass dieser Angriff auf das Leben, die Kultur und die Identität der Ukraine erfolgreich ist:

»Tatsächlich hat der russische Krieg die ukrainische Identität gestärkt. Und die Ukrainer haben begonnen, ihre Kultur noch sorgfältiger zu behandeln. [...] Identität kann nicht durch Bomben und Raketen getötet werden. Wahrscheinlich wissen sie das in Russland nicht.« (2022, 66)

Identität, so auch Andrew Herscher im Hinblick auf die Zerstörung von Architektur, genügt sich nicht selbst, sie muss performativ hergestellt werden (2010, 91). Jeder Angriff auf eine kulturelle Einrichtung oder lebenswichtige Infrastruktur in der Ukraine ist insofern als Manifestation und Bekräftigung eines erbarmungslosen Auslöschungswillens lesbar.

12 Was Schlögel, noch einmal, für die deutsche Situation beschreibt, gilt sicher auch für weite Teile der Länder der Europäischen Union: »Es bedurfte eines voll entfalteten Krieges, um unsere Aufmerksamkeit auf die Ukraine zu lenken und dieses größte Land Europas auf unserer mentalen Landkarte einzuzichnen.« Zuvor sei es »Terra incognita« gewesen (2023, 247), ignoriert in seiner Unabhängigkeit, seiner wechselvollen Geschichte und seinem kulturellen Reichtum, ganz zu schweigen von den deutschen Kriegsverbrechen unter nationalsozialistischer Herrschaft.

13 Für ein ähnliches Argument siehe auch Shafiyev u.a. (2023).

Doch wo dieser einen Adressaten trifft, stößt er auch auf Handlungsmacht. So schildert ein Architekt, wie die Bombardierungen einen kollektiven Widerstandswillen hervorriefen:

»Jeder verstand: ›Wir müssen es gemeinsam machen‹, das heißt, uns dem stellen und damit umgehen, und ›als Zivilgesellschaft [...] können wir das schaffen, wenn wir stark bleiben‹« (Interview 2, Mai 2023).

Unter den Bedingungen des unerbittlichen Krieges, so eine Stadtplanerin, sei ein »Gefühl der Zugehörigkeit«, der »Gemeinschaft« und des »Vertrauens« in der Bevölkerung entstanden, das auf Verlässlichkeit und Unterstützung basiere (Interview 3, Februar 2023). Auf diese Weise hätten die Menschen »das Land am Laufen gehalten«, zweifelsohne auch Dank internationaler Unterstützung (Interview 2). Tatsächlich zielten die systematischen russischen Angriffe auf ukrainische Städte, wie Mezentsev und Mezentsev beobachten, genau darauf ab, das »wachsende zivilgesellschaftliche Bewusstsein und öffentliche Engagement« wieder zunichtezumachen (2022, 508). Doch sie entfachten nicht nur Schock, Trauer und Verzweiflung, sondern auch Wut und Empörung, zum Beispiel als zwei Raketen eines Morgens im Oktober 2022 in einem vergleichsweise wohlhabenden Viertel in Kyjiw einschlugen und unter anderem den Spielplatz im Taras-Schewtschenko-Park trafen:

»Und dann dachte ich: Okay, sie haben niemanden getroffen, sie haben kein Gebäude getroffen, aber die Leute waren wirklich wütend darüber: ›Nicht dieser Park‹, [...] wirklich wie: ›Ihr könnt diesen Park nicht antasten‹ (*touch*). Es war wirklich [...] jeder hat es so empfunden.« (Interview 2)

Die Bewohner:innen erlebten den Angriff als einen Übergriff auf einen gleichsam unantastbaren Raum, einen Ort der Zusammenkunft, den sie als ihren eigenen betrachteten. Dabei fungiert die Architektur wie ein Relais, wenn sie den Widerstand der Bevölkerung antreibt, gerade weil diese sich in ihrer physischen Integrität und Lebensweise angegriffen fühlt.¹⁴

Die ukrainische Widerstandskraft, die auch im fünften Kriegsjahr noch anhält, lässt sich bis tief in die Geschichte eines Landes zurückverfolgen, das immer wieder Besatzung, Hungersnot und Massaker erlebt hat. In der Zivilgesellschaft besonders präsent sind die Euromaidan-Proteste von 2013 und 2014, die auch als »Revolution der Würde« gegen ein politisches Regime der Unterdrückung und Korruption in die Geschichte eingegangen sind (Kudlenko 2023). Doch Geschichte ist

14 In Abwandlung von Foucaults Konzeption einer subjektivierenden Wirkung der Macht: »Die Macht geht durch das Individuum hindurch, das sie konstituiert hat.« Das Subjekt ist »Wirkung der Macht« und zugleich »Überträger«, ein Widerstandspunkt, der die Macht zugleich umformt (2003b, 238).

nicht lediglich Wiederholung und Widerständigkeit nicht Habitualisierung. Wie Timothy Snyder beobachtet, ist die ukrainische Gegenwehr vielmehr von einem »Sinn für sich selbst« motiviert, der sich darüber zugleich erst ausbuchstabiert: Zweifelsohne kämpften sie um ihr physisches Überleben und verteidigten sich gegen den russischen Angriff. Es sei jedoch die Vorstellung davon, »wer sie sind«, die sie für eine Zukunft eintreten lasse, die notwendig noch unbestimmt, aber ganz gewiss *selbstbestimmt* ist.¹⁵ Der Sinn für sich selbst begründet die gemeinsame Entschlossenheit, die eigene »kollektive Lebensweise« zu verteidigen (Coward 2025, 12). Dies gilt sicherlich auch für die Entschlossenheit, das Land noch unter den Bedingungen des Krieges wiederaufzubauen. Dass die Bereitschaft ungebrochen ist und die Pläne zur architektonischen und gesellschaftlichen Wiederherstellung und Erneuerung, selbst von Städten wie Mariupol (Treffers u.a. 2023), längst in der Schublade liegen (Interview 2), heißt freilich nicht, dass die Kriegsmüdigkeit nicht überwältigend ist.

Urbizid im Recht

Am Beispiel des Akademischen Regionaltheaters in Mariupol zeigt sich, wie die Zerstörung das Leben der Bevölkerung in seinen verschiedenen Facetten trifft. Zunächst einmal wurde mit dem Gebäude eine Architektur zerstört, die das Stadtbild wesentlich mitgeprägt hatte und vielleicht auch die Beziehung der Menschen zu ihrer Stadt, ihr Lebensgefühl. Zweitens war das Theater als ein kulturelles Zentrum so etwas wie die »Seele« der Stadt, ein Ort der Begegnung und des sozialen Lebens.¹⁶ Als ein Zufluchtsort während des Krieges, an dem sich zugleich ein Mikrokosmos sozialen Lebens herausbildete, bot das Theater der Zivilbevölkerung drittens Schutz für das nackte Überleben. Viertens war das Theater ein politischer Ort, an dem Identität und Zugehörigkeit verhandelt wurde. So war die Theatergruppe zum Zeichen des Widerstands gegen

15 Timothy Snyder: »Post-colonial Ukraine: the meanings of resistance«. *Yale Center for British Art at home Lecture*, 13.07.2022 (Min. 33:43-34:36), <http://www.youtube.com/watch?v=BCART2T7E14&t=2369s>. »Selbstgefühl« wäre eine gängige Übersetzung für den »sense of self«, von dem Snyder spricht, trifft aber nicht das hier implizierte imaginative und performative Moment. Der Historiker spielt damit auf Isaiah Berlins (2006) Unterscheidung zwischen der Freiheit *von* (russischer Besatzung) und der Freiheit *zu* (auf eine bessere Zukunft hin) an.

16 So eine Formulierung von Lazare Eloundou Assomo (2022), dem Architekten und Direktor des UNESCO-Welterbezentrums in Paris: »dass Kulturgüter ins Visier genommen werden, weil sie die Seele einer Gesellschaft repräsentieren.«

die russische Dominanz in der Region wieder »dazu übergegangen, ihre Stücke auf Ukrainisch aufzuführen« (Specia 2022). Als eine Bühne der Darbietung mag das Theater, das auch Heimstätte der Theatergruppe von Mariupol war, fünftens ersetzbar sein – die Schauspieler hatten ein neues Interimsquartier finden können. Zugleich ist es unersetzbar, denn selbst wenn es wieder aufgebaut würde, wäre es nicht mehr dasselbe. Die Zerstörungen können nicht einfach ungeschehen gemacht werden, die Erinnerung bleibt Teil des Lebens.

So wie der Urbizid die Verwobenheit menschlichen Lebens mit den nichtmenschlichen Dingen, den Architekturen, erkennbar werden lässt, so verschiebt er auch den Lebensbegriff im internationalen Recht. Typischerweise hebt das Recht auf Leben, beispielhaft in Artikel 2 und 3 der Europäischen Grundrechtecharta festgeschrieben, auf die körperliche und geistige Unversehrtheit der Person ab.¹⁷ Menschliches Leben werde grundsätzlich als individuell verkörpertes, gelebtes und erfahrbares Leben innerhalb einer begrenzten Zeitspanne – von der Geburt bis zum Tod – gedacht (Petersmann 2022, 792). Dabei ermisst sich die Qualität des Lebens an weiteren subjektiven Rechten, von der Achtung des Privat- und Familienlebens bis hin zum Recht älterer Menschen auf ein würdiges und unabhängiges Leben in sozialer und kultureller Teilhabe und so fort.¹⁸ Der Schutz menschlichen Lebens konzentriert sich mithin auf »lebende« Organismen«, so argumentiert Marie Petersmann, während die konstitutive Abhängigkeit von nicht-lebendiger »Materie« – und das gilt eben auch für die Architektur als Lebensform – ausgeblendet werde (ebd., 793).¹⁹

»Urbizid« ist kein stehender Rechtsbegriff. Gleichwohl haben zentrale Aspekte eines sozialwissenschaftlichen Verständnisses dieses Konzepts implizit Eingang in die jüngeren Diskussionen zum internationalen Recht gefunden. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn das subjektive Recht auf angemessenen Wohnraum gerade angesichts der zunehmenden Gefährdungen durch den Klimawandel, Naturkatastrophen oder im Kontext bewaffneter Konflikte angemahnt wird;²⁰ oder wenn sich politische Initiativen für ein generelles Verbot von Explosivwaffen in dicht

17 Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2000/C 364/01), https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_de.pdf.

18 So Art. 8 und 25 der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Rom, 4.XI.1950, https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_DEU.

19 Petersmann hat hier vor allem die ökologischen und klimatischen Veränderungen der Lebensbedingungen auf der Erde und das elementare Zusammenspiel von biologischen und chemischen Prozessen vor Augen.

20 UN (Special Rapporteur): *The human right to adequate housing*. Fact Sheet No 21/Rev 1, November 2009, <https://www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-housing/human-right-adequate-housing>.

besiedelten städtischen Gebieten aussprechen.²¹ Sie setzen sich somit für ein verändertes Verständnis des Rechts ein, das das Konzept des Urbizids selbst in dreierlei Hinsicht nahelegt:

Geht man *erstens* davon aus, dass jeder Angriff einen Eingriff in das städtische Gefüge darstellt, dann läuft die Kriegsführung im urbanen Raum tendenziell völkerrechtlichen Prinzipien wie dem der Verhältnismäßigkeit oder der Unterscheidung zwischen militärischen und zivilen Objekten beziehungsweise zwischen Kombattanten und Zivilisten zuwider.²² Umso unverzichtbarer, so könnte man meinen, sind diese Normen. Doch der Streit um einen Report von Amnesty International zeigt die Grenzen der Prinzipien exemplarisch auf. Die Menschenrechtsorganisation hatte den ukrainischen Streitkräften die Verletzung humanitärer Völkerrechtsnormen vorgeworfen: Sie hätten die Zivilbevölkerung systematisch gefährdet, indem sie sich in zivilen Gebäuden eingerichtet und Angriffe aus bewohnten Gebieten heraus unternommen hätten (2022b). Diese Vorwürfe riefen unmittelbar vehemente Kritik hervor, nicht nur, weil sie sich letztlich als wenig fundiert erweisen sollten,²³ sondern vor allem aus strukturellen Gründen. Amnesty hatte versäumt, seine Analyse in den größeren Zusammenhang einer Offensive zu stellen, die von vornherein auf die systematische Zerstörung ukrainischer Städte angelegt war.²⁴ Das ukrainische Militär, so der Einwand, habe überhaupt »keine andere Wahl« gehabt, »als seine Städte und Ortschaften zu verteidigen, um seine Zivilisten nicht nur vor den Verwüstungen des Krieges, sondern auch vor der Brutalität der russischen Armee zu schützen.« (Jordash und Mykytenko 2022) Wenn diese Einschätzung richtig ist, dann zeigt sich hier ein grundsätzliches Problem, das sich exemplarisch im rechtlichen Bestimmtheitsgebot manifestiert. Zwar verlangt die Rechtsprechung, jeden konkreten Fall sorgfältig im Kontext der Umstände zu prüfen. Doch

- 21 Siehe insbesondere die jüngste »Political Declaration on Strengthening the Protection of Civilians from the Humanitarian Consequences Arising from the Use of Explosive Weapons in Populated Areas« (Dublin, 18.11.2022), die von 130 Staaten, dem Internationale Komitee vom Roten Kreuz, dem Büro der Vereinten Nationen für die Koordinierung humanitärer Angelegenheiten (OCHA) sowie zivilgesellschaftlichen Organisationen unterstützt wurde: ICRC 2022: *Explosive Weapons With Wide Area Effects: A Deadly Choice in Populated Areas*, Geneva, Januar, http://www.icrc.org/en/download/file/229018/ewipa_explosive_weapons_with_wide_area_effect_final.pdf.
- 22 Gemäß Art. 48, 51(2), 52(2), 57 des Zusatzprotokolls (I) zu den Genfer Abkommen vom 12. August 1949, 1977, <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/apii-1977>.
- 23 So zum Beispiel Posner (2022).
- 24 Amnesty International habe »die Komplexität der urbanen Kriegsführung verkannt, die Russland der Ukraine aufzwingt«, so Fautré (2022), ähnlich die kanadische Niederlassung von Amnesty International (2022c).

letztlich muss sie, wie Wouter Werner herausarbeitet, eine klare Entscheidung treffen, die Unentschiedenes und Uneindeutiges nicht länger dulden kann (2024) – deshalb auch im Zweifel, also in der Unsicherheit, für den Angeklagten. Auf den vorliegenden Zusammenhang übertragen heißt das, dass Amnesty International das Problem nach den Buchstaben des Gesetzes zwar richtig erkannt, aber eben eine verkürzende Brille aufgesetzt hatte. In der Fokussierung auf die Einhaltung der Rechtsprinzipien im Kriegsgeschehen vor Ort blendete die Menschenrechtsorganisation aus, dass der systematische Angriff auf den urbanen Raum diese zuallererst diffundieren, wenn nicht implodieren lässt. Wo die Stadt zum definierten »Schlachtfeld« wird, unterstellt das Völkerrecht jedoch, dass eine räumliche Trennung von Kampfzone und Zivilraum, die Unterscheidung zwischen Kombattanten und Zivilisten sowie eine gewisse Reziprozität zwischen den Konfliktparteien prinzipiell gewährleistet beziehungsweise möglich ist (Mégret 2012). »Urbizid« ins internationale Recht aufzunehmen, könnte daher auch bedeuten, dem Konzept seine analytische Schärfe zu nehmen²⁵ – es sei denn, es liefe darauf hinaus, den militärischen Angriff auf Städte, so wie jeden Angriffskrieg,²⁶ grundsätzlich zu verbieten.

Dementsprechend muss man *zweitens* auch Ereignisse wie die Bombardierung des Drama-Theaters von Mariupol in ihren komplexen räumlichen, zeitlichen und politischen Verflechtungen sehen. Die gezielte Zerstörung der Architektur war ein Angriff auf das kulturelle und politische Leben der Stadt, und sie bedeutete der Zivilbevölkerung, dass ihr Leben nichts wert, eben »unerträgliches Leben« ist (Bradley 2019), das ausgelöscht werden kann. Angesichts des gesamten militärischen Vorgehens Russlands war der Angriff zugleich als ein Vorbote dessen lesbar, was noch folgen sollte. Er schrieb sich dabei in die urbizidale Logik eines Zusammenspiels von gezielter, willkürlicher und flächendeckender Zerstörung ein, bei der keineswegs immer eindeutig ist, ob ein Objekt absichtlich oder zufällig getroffen wurde. So wird der Verlust, jeder für sich singular, zugleich austauschbar: beliebig gemacht wie das Leben der Menschen.²⁷ Wenn die Ausweitung des Krieges über die Jahre hinweg

25 Für ein ähnliches Argument in der Diskussion um Ökozid siehe Kooijman (2023).

26 Gemäß Artikel 2 (4) der UN Charta, <https://unric.org/de/charta/>.

27 So musste etwa die Bombardierung des Museums des ukrainischen Philosophen und Dichters Skovoroda in Charkiw im Mai 2022 als Absicht erscheinen, zumal es sich, wie Monzio Compagnoni recherchiert hat, »um ein einzelnes Gebäude auf freiem Feld handelte«. Bezieht man jedoch die militärische Dynamik in die Analyse ein, stellt sich die Sache anders dar: Durch die Gegenwehr der ukrainischen Kämpfer, die sich gerade in der Nähe des Museums aufhielten, hatte sich die russische Armee zum Rückzug gezwungen gesehen. Sie verfehlte ihr Ziel – und traf dafür ein anderes, das Museum

diese Logik nur verstärkte, dann ist die verbreitete Bezeichnung »Abnutzungskrieg« stark verkürzend. Denn es geht nicht nur darum, den Widerstandwillen der Bevölkerung zu brechen, sondern auch darum, das Leben in allen seinen Facetten unlebbar zu machen. Die Zerstörung der Architektur ist unterdessen noch posthum wirksam. Sie geht über das individuelle Leben hinaus, indem sie Menschen und Orte ihrer Geschichte und Erinnerung beraubt und letztlich eine Lebensweise auslöscht. Ein Triumph über die Zeit ist sie zudem, weil mühsam wieder aufgebaut werden muss, was mitunter in kürzester Zeit niedergerissen wurde. Die Folgen solcher Angriffe sind ebenso unmittelbar spürbar, wie sie langfristig zerstörerische Wirkungen zeitigen, von der gesellschaftlichen Traumatisierung über die Verminderung der Landschaft bis hin zur buchstäblichen Ruinierung ganzer Städte. Disruptive und zersetzende Gewalt spielen einander in die Hände (Coward 2025, 16). Wenn die Hoffnung dabei auf einem Recht liegt, das Architekturerbe in bewaffneten Konflikten unter besonderen Schutz stellen kann,²⁸ so zeigen sich dessen Grenzen auch in dieser Hinsicht: Vielleicht kann die Strafbewehrung Angreifer von der Bombardierung ausgewählter Ziele abhalten, doch gegen einen unnachgiebigen Zerstörungswillen kann das Recht nicht einschreiten.

Drittens fordert das Konzept des Urbizids das Recht zu einer postanthropozentrischen Perspektive heraus, die die Folgen des Krieges nicht nur von isolierten Normen und einzelnen Rechten aus betrachtet (Berger 2023). Anstatt auf den Menschen als Rechtssubjekt verschiebt sich der Fokus auf ein Lebensmilieu, das von Architekturen wesentlich mitbestimmt ist. So kann sich die Sorge in bewaffneten Konflikten nicht darauf reduzieren, allein das Leben der Menschen zu schützen, als könnte es sich einfach »zwischen den Ruinen« fortsetzen (Coward 2006, 436). Das Recht befindet sich mithin selbst in einem lebendigen Milieu, das ihm Offenheit dafür abverlangt, wer oder was überhaupt das Subjekt des Rechts in diesem Gefüge ist (Petersmann 2022). Auch insofern ist Architektur als eine »ontologische Kunst« zu verstehen (Schwarte 2023b,

(2023). Bezeichnenderweise hatte der Dichter, der seinerseits abseits des Museums auf einem Hügel begraben liegt, noch zu Lebenszeiten eine auch im Nachhinein bemerkenswert passende Inschrift für seinen Grabstein veranlasst: »Die Welt hat versucht, mich zu fassen zu bekommen, aber sie hat es nicht geschafft.« So der Bericht der zivilgesellschaftlichen Initiative We are Ukraine: »The world tried to catch me but failed to do so«, 26.08.2022, <https://www.weareukraine.info/the-world-tried-to-catch-me-but-failed-to-do-so/>.

- 28 Unter anderem gemäß dem Zweiten Protokoll zur Haager Konvention von 1954 zum Schutz von Kulturgut bei bewaffneten Konflikten, Den Haag, 26. März 1999, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000130696>. Zu dieser Art von Hoffnung auf den Schutz durch die UNESCO siehe etwa Gubkina (2023, 139f.).

265): Ihre Zerstörung wirkt sich fundamental darauf aus, wie sich das Leben als Lebensform gestaltet und möglich ist.

Zu sagen, dass die Architektur »mit Leben erfüllt« ist und wird (Cairns und Jacobs 2014, 13), bedeutet freilich nicht, sie in einem vitalistischen Sinne zu fetischisieren – als ob die Architektur selbst ein lebendiges Wesen wäre oder die Stadt die ultimative zeitgenössische Lebensform. Vielmehr heißt es anzuerkennen, dass das »reale Leben« sich im »Schatten« der Architektur abspielt (Kishik 2015, 57). Um Architektur zu sein, muss sie, in welcher Weise auch immer, mit Leben gefüllt, gelebt werden. Andernfalls verliert sie ihren Lebensbezug, sie fällt gleichsam selbst aus der Welt. Genau dem, der Architektur und der Stadt als einem lebendigen Milieu, sucht der Urbizid ein Ende zu setzen.

Nur drei Jahre hat es gedauert, bis Russland das Theater von Mariupol im pompösen Stil neu wiederaufgebaut hat. Während die Regierung gegenüber seiner Bevölkerung immer noch leugnete, das Gebäude im Krieg gegen die Ukraine zerstört zu haben, lasen sich die Worte des bekannten russischen Schauspielers Wladimir Maschkow zum festlichen Akt der Wiedereröffnung Anfang 2026 wie ein unfreiwilliges Geständnis, das an Zynismus kaum zu überbieten war: »Man kann Menschen töten, aber nicht die Kultur einer ganzen Nation – vor allem nicht so einer großartigen wie der russischen.«²⁹ Die Geschichte des Theaters von Mariupol zeigt auch, was es heißen kann, sich im Namen der Nation mit Architektur zu schmücken – und so das Leben der Menschen und ihre Geschichte auszulöschen. Was der Wiederaufbau zerstörter Architektur für die Betroffenen selbst und ihre Vorstellungen vom zukünftigen Leben bedeuten kann, erörtert das folgende Kapitel am Beispiel der gesellschaftlichen Diskussion um die Bornplatzsynagoge.

29 Zit.n. Mariia Fedorova: »Theater Mariupol: Bühne für Russlands Märchen und Propaganda«. Kommentar, *Deutschlandfunk*, 02.01.2026, <https://www.deutschlandfunk.de/kommentar-ukraine-mariupol-theater-russland-propaganda-100.html>.

6. Die Bornplatzsynagoge zwischen Erinnerung und Neuanfang

Das Synagogenmonument und sein Original

Für die einen ist es ein Platz, der eine gähnende Leere anzeigt, für die anderen ein einzigartiger Ort deutscher Erinnerungskultur. In der Tat, das filigrane Bodenmosaik im Herzen von Hamburgs Grindelviertel bezeichnet eine Leerstelle. Es markiert die Abwesenheit einer Synagoge, die für Viele einst stolzer Ausdruck jüdischen Lebens in der Stadt war. Die 1906 eingeweihte Bornplatzsynagoge im neoromanischen Stil mit ihrer markanten Tambourkuppel zählte damals zu den größten freistehenden Synagogen Nordeuropas.¹ Im Zuge der Novemberpogrome wurde sie von den Nazis zerstört: geschändet und verwüstet und schließlich dem Erdboden gleichgemacht. Die jüdische Gemeinde wurde gezwungen, das Grundstück zu verkaufen, der Abriss erfolgte auf ihre Kosten. Das »Synagogenmonument« der Künstlerin Margrit Kahl, das an die Stelle getreten ist, besteht aus grauen und schwarz-polierten, in den Boden eingelassenen Granitsteinen, die die Linienführung des Deckengewölbes und so zugleich den Grundriss des ehemaligen Gotteshauses nachzeichnen.² Seine ästhetische Genügsamkeit verlangt den Besucher:innen einiges ab. Man muss sich auf das Denkmal einlassen, die kaum merklich gewölbte Fläche betreten, um eine Abwesenheit zu spüren und zu begreifen, dass hier einst eine bedeutsame Synagoge stand.

Wann genau das Begehren in der Jüdischen Gemeinde entstand, eine »prächtige« Synagoge (Strichartz 2021) wieder an ihrem ursprünglichen Standort aufzubauen, lässt sich schwer rekonstruieren.³ Erstmals an prominenter Stelle vernehmbar war es im Jahr 2010, als der damalige

- 1 Der Bau der Synagoge geht auf die Pläne des Architekten Semmy Engel und des Regierungsbaumeisters Ernst Friedheim zurück. Siehe zu ihrer Geschichte auch die Webseiten des Instituts für die Geschichte der Deutschen Juden (IGdJ) in Hamburg, <https://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/bornplatz-synagoge>; der Stiftung Bornplatzsynagoge, <https://www.bornplatzsynagoge.org/historie>; sowie des Synagogenprojekts, das aus der Zusammenarbeit der Bauhaus-Universität Weimar, der HafenCity Universität Hamburg sowie der Technischen Universitäten Dresden und Darmstadt hervorgegangen ist, <https://www.synagogen-projekt.de/orte/bornplatz-hamburg/>.
- 2 Baulich hat der Architekt Bernhard Hirche das Synagogenmonument realisiert.
- 3 So wird der Landesrabbiner Shlomo Bistrizky mit Blick auf das auf den roten Samtvorhang in Gold gestickte Bild von der Bornplatzsynagoge in der neuen Synagoge in der Hohen Weide zitiert: »Als wir den Vorhang vor ein

Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Ruben Herzberg anlässlich des 50-jährigen Bestehens der nach dem Krieg errichteten Synagoge in Hamburgs »Hohe Weide« bekundete:

»Wir wünschen uns die Rückkehr an unseren alten Ort, denn der leere Platz ist eine Wunde in unserem Leben. [...] Eine neue, große Synagoge auf dem Platz der Bornplatz-Synagoge muss kein Traum bleiben« (zit.n. Linde-Lembke 2010).

Bis die Erfüllung dieses »Traums« vom Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge in greifbare Nähe rücken würde, sollte noch fast ein weiteres Jahrzehnt vergehen.

Die Synagoge Hohe Weide ist in einem weitaus entlegeneren Stadtteil als dem Grindelviertel angesiedelt und baulich eher unscheinbar. Das von der Straßenseite abgewandte und zurückgezogene Gebäude (Menny 2017) gibt sich kaum als ein jüdisches Gotteshaus zu erkennen⁴ – wie als wollte es das Lebensgefühl einer jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck bringen, die ihren Ort in der deutschen Nachkriegsgesellschaft erst noch würde finden müssen. Umso wichtiger schien es jetzt, mit dem Bau einer neuen Synagoge an ihrem früheren Ort ein sichtbares Zeichen zu setzen, wie es Philipp Stricharz, Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde seit 2019,⁵ formulierte:

»[D]ieser Neubau ist ein deutliches Signal: Wir bauen wieder auf, was die Nazis einst zerstörten, was sie an ebenjener Stelle nicht mehr sehen wollten. Und zwar so, wie es damals war. Die in Hamburg lebenden Juden werden damit wieder sichtbar in der Stadtgesellschaft.« (2019)

paar Jahren aufgehängt haben, konnten wir nicht ahnen, dass die Bornplatzsynagoge einmal wiederkehren würde.« (Gessner 2020)

- 4 Der Bau geht auf die Entwürfe der Architekten Karl Heinz Wongel und Klaus May zurück.
- 5 Mit der Jüdischen Gemeinde (mit großen Anfangsbuchstaben) ist hier stets die orthodoxe Einheitsgemeinde gemeint, die einen reformorientierten Flügel einschließt. Diese größte, 1945 neu gegründete Jüdische Gemeinde in Hamburg (Stand 2020 etwa 2.300 eingetragenen Mitglieder, siehe Zentralrat der Juden in Deutschland, <https://www.zentralratderjuden.de/landesverband/juedische-gemeinde-hamburg-k-d-oe-r/>) erhielt 1948 den Status einer Gemeinschaft des öffentlichen Rechts zurück. Sie versteht sich als legitime Nachfolgerin der früheren Gemeinde der Bornplatzsynagoge. Wenn hingegen von jüdischer Gemeinschaft die Rede ist, dann sind prinzipiell alle Bürger:innen gemeint, die sich als jüdisch identifizieren (in Hamburg geschätzt etwa 10.000) einschließlich der säkularen Jüdinnen und Juden und der sehr viel kleineren Liberalen Jüdischen Gemeinde (etwa 350 Mitglieder), die sich nach dem 1817 gegründeten Israelitischen Tempelverband benannt hat (siehe Israelitischer Tempelverband: »Die Geschichte unserer Gemeinde«, <https://www.itvhh.org/geschichte>).

Ultimativ ausschlaggebend für die politische Unterstützung dieses Projekts war der Anschlag auf die Synagoge in Halle, Sachsen-Anhalt, in der sich die jüdische Gemeinde an Jom Kippur im Oktober 2019 versammelt hatte. Letztlich konnte die gut gesicherte Eichentür das tödliche Vorhaben vereiteln.⁶ Noch im folgenden November bewilligte der Haushaltsausschuss des Deutschen Bundestages 600.000 Euro zur Finanzierung einer Machbarkeitsstudie, ein Jahr später erfolgte die Freigabe von 65 Millionen Euro für den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge – aus den Mitteln zur Bekämpfung von Rechtsextremismus und Antisemitismus, die entsprechend aufgestockt wurden. Noch einmal die gleiche Summe steuerte die Stadt Hamburg bei.⁷ In ihrem einstimmigen Beschluss zur »Wiedererrichtung einer repräsentativen Synagoge am ehemaligen Standort der Bornplatzsynagoge« im Januar 2020 bezog sich die Hamburgische Bürgerschaft ebenfalls ausdrücklich auf den Anschlag in Halle. Zugleich griff sie das Begehren der Jüdischen Gemeinde auf, damit ein »Zeichen sichtbaren und lebendigen jüdischen Lebens in Hamburg heute« zu setzen. Obgleich der Beschluss auch die erinnerungskulturelle Bedeutung des Bodenmosaiks von Margrit Kahl hervorgehoben hatte und sich für einen »würdevolle[n] und angemessene[n] Umgang« einsetzte,⁸ lag der Konflikt damit auf dem Tisch. Denn genau an diesem Streitpunkt entspann sich die leidenschaftlich geführte öffentliche Debatte: Wenn eine »repräsentative« Synagoge an ihrem früheren Ort wiederaufgebaut werden sollte, so konnte dies nur auf Kosten des Bodenmosaiks und der damit verbundenen Erinnerungskultur geschehen. Es würde bedeuten, die ersehnte Synagoge just am Ort ihres Monuments zu errichten.

In der Gegenüberstellung von Erinnern und Vergessen – machen – schienen die Positionen zunächst unversöhnlich.⁹ Stein des Anstoßes war

- 6 Nachdem der Täter, dem sein antisemitisches Motiv nachgewiesen werden konnte, daran gescheitert war, mit Waffengewalt in die Synagoge einzudringen, erschoss er eine zufällige Passantin vor dem Gelände und setzte seine tödliche Mission bei einem türkischen Imbiss fort. Auf seiner Flucht verletzte er weitere Personen, zwei davon schwer (Bovermann und Käppner 2019).
- 7 »Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge gesichert«, *Jüdische Allgemeine*, 27.11.2020, <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/wiederaufbau-der-bornplatzsynagoge-gesichert/>.
- 8 Bürgerschaft der Freien Hansestadt Hamburg, »Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge«, 28.01.2020, Drucksache 21/19916. Der Beschluss erfolgte unter Beteiligung der demokratischen Parteien von SPD, CDU, GRÜNE, DIE LINKE und FDP.
- 9 Diese Fallstudie beruht auf der teilnehmenden Beobachtung von gut zwanzig öffentlichen Diskussionsveranstaltungen zur Frage des Wiederaufbaus der Bornplatzsynagoge in Hamburg zwischen 2021 und 2023, der kursorischen Analyse von begleitenden Mediendarstellungen, der Teilnahme an zwei von der Stadt Hamburg organisierten Expertenrunden sowie der

insbesondere das Anliegen der Jüdischen Gemeinde, die Synagoge nicht nur an ihrem früheren Ort, sondern auch möglichst originalgetreu wiederaufzubauen:¹⁰ eben »so, wie es damals war.« (Stricharz 2019) Eine Gruppe von 45 israelischen Intellektuellen und Nachfahren ehemaliger Hamburger Bürger:innen, unter anderem Galit Noga-Banai, Avi Primor und Moshe Zimmermann, brachte ihre Bedenken in einem offenen Brief an den Hamburger Senat, die Jüdische Gemeinde und den deutschen Botschafter in Israel wie folgt auf den Punkt:

»Wird ein monumentaler Nachbau des ursprünglichen Gebäudes die Leere füllen, die die Zerstörung hinterlassen hat, oder wird er in gewisser Weise den leeren Raum ersetzen, der die Erinnerung und das Nachdenken über das Zerstörte hervorruft? Wir denken, er wird zu Letzterem führen und das Ausmaß der Tragödie, die die Nazis begangen haben, untergraben.« (Ilken 2021)

Bestand die Sorge für die eine Seite darin, dass die Erinnerung an die Nazi-Verbrechen mit dem Wiederaufbau der Synagoge am Ort ihres Monuments gleichsam zugeschüttet wird, so war der Gegenseite gerade die Leerstelle ein Dorn im Auge, so noch einmal Stricharz stellvertretend für die Jüdische Gemeinde:

»Die Nazis haben sozusagen bis heute gewonnen, haben erreicht, dass dieser Platz leer ist – auch wenn zumindest, und das ist hoch anzuerkennen, an die Synagoge erinnert wird. Aber deren Bunker steht noch – unsere Synagoge nicht.« (2021)

Der von den Nationalsozialisten nach der Zerstörung der Bornplatzsynagoge in den Jahren 1941/42 errichtete Hochbunker wurde nach dem Krieg »entfestigt« und unter Denkmalschutz gestellt: Er sollte »an den mörderischen Bombenkrieg und zugleich, durch seinen Standort, an den Zusammenhang von Krieg und Judenvernichtung erinnern«, so hieß es in der Stellungnahme zum Erhalt des Synagogenmonuments (2020). Das Gebäude grenzt direkt an das Gelände des Synagogenmonuments.¹¹ Die

Auswertung von einschlägigen Parlamentsbeschlüssen und Archivdokumenten zur Geschichte der Zerstörung der Bornplatzsynagoge und des mühsamen Prozesses der Restitution. Das Verfahren bestand darin, zunächst das Feld der verschiedenen Positionen und Motive in der Debatte zu sondieren, um daran anknüpfend ausgewählte Tiefeninterviews sowie zahlreiche informelle Gespräche mit relevanten Akteur:innen zu führen.

- 10 So wird Landesrabbiner Bistritzky noch 2021 zitiert: »Wir möchten, dass die Synagoge von außen weitgehend im Originalzustand wiederaufgebaut wird« (Friedrichs 2021b).
- 11 Tatsächlich greift das Gebäude des Bunkers sogar noch etwas auf den Raum über, den die Bornplatzsynagoge einst eingenommen hatte (Klei 2024, 50), ein Umstand, der sich im Bodenmosaik nicht abbildet. Allerdings erhebt es auch nicht den Anspruch, eine Eins-zu-eins-Kopie des Grundrisses zu sein.

Räumlichkeiten wurden von der nahegelegene Universität Hamburg genutzt. Für Stricharz manifestierten sich in der Fortexistenz des Gebäudes das Unrecht und die Ungerechtigkeit. Denn der Bunker, von dessen Schutz die jüdische Bevölkerung seinerzeit selbstverständlich ausgeschlossen war, triumphierte noch immer über die zerstörte Synagoge.

Architektur als Zeichen

Auffällig ist das Motiv der symbolischen Bedeutung eines Wiederaufbaus, das in der Debatte immer wieder auftaucht: Eine *repräsentative Synagoge* sollte ein »Zeichen setzen« und die selbstverständliche Zugehörigkeit jüdischen Lebens zur Stadtgesellschaft »sichtbar« machen. Die Initiative zum Erhalt des Synagogenmonuments wandte dagegen ein, Hamburger Überlebende des Holocaust hätten ihrerseits »auf würdige Weise eine sichtbare Erinnerung an das Zerstörte schaffen« wollen (Ilken 2021). Eine neue Synagoge an dieser Stelle würde die »sichtbare[.] Lücke, die der Nationalsozialismus in unserer Stadt hinterlassen hat«, unsichtbar machen (Rürup, zit.n. Diehl 2019). Sie würde das entstandene Leid »übertünchen« (Salomon Korn in Springer und Aust 2022, 22) und »die Illusion erzeugen, es sei nie etwas geschehen«.« (Stellungnahme 2020) Auch der Streit um die Gestaltung der Fassade – also das, was man sieht¹² – hob auf die symbolische Botschaft eines Neubaus ab, der sich an der früheren Bornplatzsynagoge orientiert. Laut der Kritik würde dies nur die »Rückwärtsgewandtheit« (Rürup zit.n. Diehl 2019) der »neoromanischen Architektur des wilhelminischen Kaiserreiches« (Herzberg 2021) wiederholen. Darüber hinaus würde der Zwiespalt, dass sich Synagogenbauten lange Zeit dem Stil des jeweiligen Landes angepasst haben beziehungsweise anpassen mussten, auf diese Weise nur bekräftigt. Erst im Zuge der Architekturmoderne war es möglich geworden, Synagogen nicht mehr nur im christlichen oder orientalischen Stil zu bauen. Auch der Bau der alten Bornplatzsynagoge habe noch von der Suche nach Anerkennung und Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft gezeugt und sei daher auch heute gerade kein Zeichen jüdischen Selbstbewusstseins in der Stadt (Korn in Springer und Aust 2022, 21).¹³ Noch dazu würde

12 Die Fassade, im Französischen *façade*, lat. *facies*: äußere Erscheinung, Gesicht, Aussehen.

13 Wie scharf die Diskussion um die Bornplatzsynagoge zeitweise über Hamburg hinaus verlief, zeigte sich auch an diesem Punkt. So entgegnete Till Briegleb (2021) in der *Süddeutschen Zeitung* der angeblichen Gleichsetzung von Architektur der Moderne mit »fortschrittlich« und historischer, wilhelminischer Architektur mit »belastet und reaktionär« damit, dass er »die größten Apostel der modernen Architektur« pauschal der Kollaboration mit den Nazis bezichtigte (dazu auch Wandel u.a. 2022, 19).

ein Bau im Stil des damaligen Historismus heute wie ein Fremdkörper wirken (Rauterberg 2020). Er würde eine Vergangenheit repräsentieren, zu der die in Deutschland lebenden Juden »gar keinen Bezug« mehr hätten. Weil die neue alte Synagoge vor allem die ursprüngliche Fassade zur Schau stellen sollte – angesichts der viel kleineren Mitgliederzahlen der Gemeinde wurde die frühere Größe nicht angestrebt –, wäre sie »also eigentlich ein Kulissenbau« (Korn in Springer und Aust 2022, 22).

Bei näherem Hinsehen zeigte sich jedoch, dass die Debatte keineswegs nur um die symbolische Bedeutung des Wiederaufbaus kreiste. Die drei Dimensionen der Materialität der Architektur, der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit erwiesen sich dabei für die Analyse als instruktiv. Wichtig war *erstens* – und hier kommt die Architektur als Lebensform ins Spiel – die *materielle Präsenz* einer neuen Synagoge selbst, die bewohnbar und lebbar ist. Das gilt indes auch für das Synagogenmonument, das eben nicht nur ein »leerer«, geradezu bedeutungsloser Platz ist, sondern die *sinnlich erfahrbare* Materialisierung einer Abwesenheit. Erst in dieser Lesart realisiert sich die leibbezogene Bedeutung der in der Debatte häufig verwendeten Metapher der »Wunde«:¹⁴ Als eine Spur, die die »Gewalt der Negation« auf dem Körper hinterlassen hat (Ahmed 2014, 17), bezeichnet die Wunde den schmerzhaften und unwiederbringlichen Verlust, den auch eine wiederaufgebaute Synagoge nicht schließen kann. Das Synagogenmonument markiert eine Abwesenheit, die unfassbar bleibt.¹⁵ *Zweitens* kommt im Prisma des Lebens in den Blick, wie sich die Debatte *im Laufe der Zeit* verschiebt, wie sich die unterschiedlichen Positionen bewegen und überlagern und also gerade nicht unversöhnlich einander gegenüberstehen.¹⁶ Die Stadtgesellschaft formiert und profiliert sich als eine spezifische Kollektivität allererst über die strittige Sache (Latour

14 Die Wunde ist ein gängiges – auch identitätsstiftendes (Zifonum 2002) – Motiv im internationalen Diskurs zum Holocaust-Gedenken; für den Kontext der Hamburger Debatten siehe auch Heinsohn (2012).

15 Zur Bedeutung dieses Motivs der Abwesenheit und Leere, das in der internationalen Architektursprache zum Holocaust-Gedenken Verlust und Trauma markiert, siehe Sodaro (2013, 78); Arnold-de Simine (2012). Als exemplarisch gilt das wiewohl als »Gegendenkmal« konzipierte Jüdische Museum von Daniel Libeskind in Berlin.

16 Um diesen Zwischentönen und Verschiebungen Rechnung zu tragen, zieht diese Studie es vor, von einer Debatte – wahlweise einer Kontroverse, Diskussion oder einem Disput – zu sprechen anstatt von einem Konflikt, bei dem die Interessen der verschiedenen Positionen mutmaßlich je schon feststehen (Jüdische Gemeinde, Überlebende des Holocaust, zivilgesellschaftliche Akteure für eine Erinnerungskultur usw.). Für einen solchen Begriff der Kontroverse, der die Umstrittenheit und das Ambivalente umkämpfter Bedeutungen und umkämpften Wissens einzuholen sucht, siehe Aradau (2017). Die Analyse interessierte sich dementsprechend dafür, welche

2005), die sich als solche erst herauskristallisieren muss. *Drittens* lässt sich die ambivalente Beziehung, die das Synagogenmonument dabei mit der Bornplatzsynagoge einging, nur in dem weiteren *räumlichen Horizont* einer architektonischen Landschaft verstehen, in der sich jüdisches Leben in der Stadt abspielt und abgespielt hat. Dazu gehört namentlich der Israelitische Tempel in der Hamburger Neustadt, der zu einer »der ersten gebauten Reformsynagogen der Welt« zählt (Springer und Aust 2022, 116). Obgleich der 1844 eingeweihte Tempel, von dem heute nur noch Überreste erhalten sind, von zentraler Bedeutung für die weltweite Ausbreitung des liberalen Judentums war, blieben das Gelände und seine Geschichte von der Stadtgesellschaft nach dem Krieg lange Zeit unbeachtet und vernachlässigt. Was aber machte den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge zu einem so besonderen Projekt?

Jüdisches Bauen in Deutschland

In der schwierigen Geschichte »jüdischen Bauens« nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland markiert das Projekt Bornplatzsynagoge einen Wendepunkt,¹⁷ für manche sogar einen »Paradigmenwechsel«.¹⁸ Denn die Realisierung eines so bedeutsamen Vorhabens einer repräsentativen Synagoge an ihrem ursprünglichen Ort und, wie von der Jüdischen Gemeinde ursprünglich anvisiert, weitgehend originalgetreu wiederaufgebaut war noch Ende der 2010er Jahre ein Novum. Auch deshalb erhielt das Projekt mediale Aufmerksamkeit weit über die Landesgrenzen der Stadt hinaus. In der frühen Nachkriegszeit waren Synagogenneubauten wie der an der Hamburger Hohe Weide nüchtern und unauffällig gestaltet, sie waren Zeugnis einer vorsichtigen Rückkehr jüdischen

Bedeutungsschichten das Gesagte in die Debatte einzieht, anstatt für die argumentativen Strategien, die vermeintlich dahinterstehen.

- 17 Für einen Begriff »jüdischen Bauens«, der über die Frage des architektonischen Stils hinausgehend die soziale Geschichte und Nutzungsweise der Gebäude einschließt, siehe Klei (2020); für einen Überblick über jüngere Entwicklungen in der Errichtung neuer religiöser Gebäude in Deutschland, die Mehrzahl bis dato Moscheen, siehe Wildt u.a. (2019).
- 18 So die Formulierung des Architekten Jörg Springer von der Bauhaus-Universität Weimar auf einer Veranstaltung im METAhub Frankfurt, »Mapping Memories: Jenseits der Erinnerung – Zur Diskussion um die Rekonstruktion von Synagogen«, Jüdisches Museum Frankfurt, 17.11.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=OYmWoWpbuSw&t=1005s> (Min. 11:03). Bemerkenswerterweise formulierte in etwa zur selben Zeit die Berliner Fränkelgemeinde ihr Bestreben, die alte Synagoge, die zum Zeitpunkt ihrer Einweihung im Jahr 1916 zu den größten der Stadt zählte, wiederaufzubauen (Peretz und Saleh 2019).

Lebens in die Stadt. Erst allmählich und vor allem im Zuge der sich in den 1980er Jahren herausbildenden Erinnerungskultur fanden Synagogen ihren Platz im Zusammenleben von jüdischen und nicht-jüdischen Mitbürger:innen. Der »Zivilisationsbruch« (Diner 1986) schrieb sich unterdessen in jene Synagogenneubauten ein, die sich ausdrücklich »in den Architektursprachen der Gegenwart« präsentierten (Wandel u.a. 2022, 13).¹⁹

In überwiegend säkularen Gesellschaften, konstatieren Irene Becci und Johann Hafner, ziehen Sakralbauten »besondere Aufmerksamkeit auf sich, denn in ihrer Funktionalität (Gebet, Gottesdienst) sind sie einer breiten Öffentlichkeit eher fremd« (2023, 222). Wenn dem so ist, dann gilt dies insbesondere für Synagogen in Deutschland: Sie werden vielleicht niemals wieder ein Gotteshaus unter anderen sein. Wo Synagogen nach dem zweiten Weltkrieg wiederaufgebaut oder neu errichtet wurden, sind sie immer auch Erinnerung an den Holocaust – und in der Weise des Erinnerns auch eine Aussage über die Gegenwartsgesellschaft. Auch in diesem Sinne sind Synagogen, als Sakralbauten, nicht nur Orte religiöser Erfahrung (Steets 2017, 130), sondern ein integraler Bestandteil jüdischen Lebens – eines Lebens, das sich in Deutschland zur Zeit des Streits um die Bornplatzsynagoge nach wie vor in einer Situation zwischen »erneuter Eingemeindung« und »fortgesetztem Anderssein« wiederfand (Becker 2023, 46; Dekel und Özyürek 2022).

Dass die Kontroverse um den Wiederaufbau der Synagoge nicht zu trennen ist von der Geschichte jüdischen Lebens in Deutschland und einer Erinnerungskultur, die von der »spezifischen Verantwortung« für die NS-Verbrechen geprägt ist, liegt auf der Hand. Letztere findet ihren Ausdruck in den wiederkehrenden öffentlichen Gedenkritualen und einer Politik, die die Sicherheit Israels zur »Staatsräson« und also zu einem obersten Prinzip der Außenpolitik erklärt hat;²⁰ und die in einer Weise

19 Die originale Rekonstruktion der kleinen Synagoge in Herford im Jahr 2010 gilt als eine frühe Ausnahme (Wandel u.a. 2022, 13). Die ersten beiden nach dem Zweiten Weltkrieg wiederaufgebauten und 1952 eingeweihten Synagogen in Erfurt und Stuttgart fanden ihren Platz zwar am früheren Ort, jedoch im neuen Gewand. Einen besonderen Fall stellt die zwischen 1909 und 1911 erbaute Görlitzer Synagoge dar. In der Pogromnacht wurde sie zwar Opfer eines Brandanschlags, blieb dank des Einsatzes der Feuerwehr jedoch im Wesentlichen unversehrt. Allerdings wurde sie nach dem Krieg dem Verfall überlassen beziehungsweise einer anderweitigen Nutzung zugeführt. Restaurierungsarbeiten setzten erst 1991 ein. 2021 wurde die Synagoge schließlich im ursprünglichen Jugendstil wiedereröffnet.

20 In ihrer Rede vor der Knesset in Jerusalem am 18. März 2008 hatte Bundeskanzlerin Angela Merkel »die historische Verantwortung Deutschlands« zum »Teil der Staatsräson meines Landes« erklärt, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/service/newsletter-und-abos/bulletin/>

vom Bewusstsein einer »historischen Bürde« bestimmt ist, die es zugleich problematisch erscheinen lässt, die »Singularität des Holocausts« (Wildt 2022) in Frage zu stellen.²¹ Wenn eine solche politische Mentalität öffentlichen Debatten von vornherein »Zurückhaltung auferlegt«, so noch einmal Becci und Hafner, dann ermögliche dieser Umstand jüdischen Gemeinschaften umgekehrt allerdings auch besonders, etwa im Vergleich zu muslimischen Gemeinschaften, ihre Interessen zum Ausdruck zu bringen (2023, 222).²² Dass der Anschlag von Halle dem Anliegen der Jüdischen Gemeinde gleichsam umgehend die notwendige politische Unterstützung einbrachte, zeugt davon ebenso wie der Erfolg einer Kampagne unter dem Slogan »Nein zum Antisemitismus – Ja zur Bornplatzsynagoge«, die Vertreter:innen der Jüdischen Gemeinde zusammen mit Lokalpolitikern am 9. November 2020 ins Leben riefen.²³ Mehr als 100.000 Unterschriften sowie öffentliche Bekenntnisse, vom Bundeskanzler bis hin zu prominenten Künstler:innen, unterstützten die Kampagne – im Kampf gegen den Antisemitismus war es ein leicht einzuholender Profilierungsgewinn. Die Kritik blieb denn auch nicht aus, schien der Slogan doch zu suggerieren, dass eine Infragestellung des Projekts Bornplatzsynagoge dem Antisemitismus in die Hände spielt.²⁴

In der deutschen Nachkriegszeit existierte ein solches Bewusstsein vom fortgesetzten Antisemitismus freilich lange Zeit nicht. So war der Anspruch der Jüdischen Gemeinde auf die Rückgabe ihrer Grundstücke nach dem Krieg auf bürokratische Ignoranz und politischen Unwillen gestoßen. Allerdings hatte auch die Jewish Trust Corporation, in der Britischen Zone zuständig für den Umgang mit enteignetem jüdischem Besitz, ihre Prioritäten auf die Unterstützung des neu gegründeten Staates Israel gelegt. Nur ein Bruchteil der ohnehin geringen Erlöse aus der Liquidation jüdischer Vermögenswerte ging aus diesem Grund an die hiesige jüdische Gemeinschaft (Rürup 2021, 11f.). Bezeichnend für die Situation der Nachkriegszeit war überdies, dass der Bornplatz, seit 1940

rede-von-bundeskanzlerin-dr-angela-merkel-796170. Unter dem Eindruck der Massaker der Hamas in Israel am 7. Oktober 2023 bekräftigte Bundeskanzler Olaf Scholz dieses außenpolitische Leitprinzip in seiner »Regierungserklärung zur Lage in Israel« am 12. Oktober 2023, <https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/bk-regierungserklaerung-israel-2229672>.

- 21 Während der Historikerstreit über die Singularität des Holocaust in den 1980er Jahren auch eine Reaktion auf politische Interventionen der extremen Rechten war, sind kritische Stimmen im 21. Jahrhundert eher von einer postkolonialen und antirassistischen Kritik motiviert. Für eine feinsinnige Analyse dieser Debatten siehe Sznajder (2022).
- 22 Dazu auch Becker (2023; 2021); Kuppinger (2014); Özyürek (2022).
- 23 Siehe Stiftung Bornplatzsynagoge, <https://www.bornplatzsynagoge.org/unterstuetzerinnen>.
- 24 So u.a. die Stellungnahme (2020).

Eigentum der Stadt, jahrzehntelang vernachlässigt und in gewisser Weise sogar vergessen wurde. Das brachliegende Gelände zwischen der ehemaligen Talmud-Tora-Schule und dem Luftschutzbunker wurde als »wilder« Parkplatz genutzt. Ende der 1970er Jahre offenbarten dann archäologische Ausgrabungen auf Initiative der Universität Hamburg, dass große Teile des Fundaments der alten Synagoge noch erhalten geblieben waren. Die Existenz dieses wertvollen jüdischen Erbes und die mögliche erinnerungskulturelle Bedeutung des Ortes erreichte das Bewusstsein einer breiteren Öffentlichkeit mithin zu einer Zeit, als sich der gesellschaftliche Sinn für die Singularität der NS-Gewaltverbrechen gerade erst zu entwickeln begonnen hatte. Nach langjährigen Debatten um die Gestaltung des Bornplatzes konnte das Synagogenmonument schließlich am 9. November 1988 eingeweiht werden. Es wurde zu einem wichtigen Ort der Erinnerung, auch für Besucher:innen aus dem Ausland und insbesondere am Jahrestag der Pogromnacht (Rürup 2021; Schmid 2019; Vierling 2022).

In der im Januar 2021 veröffentlichten Ausschreibung für die »Machbarkeitsstudie zum Wiederaufbau der ehemaligen Synagoge am Bornplatz in Hamburg« bekundete die Jüdische Gemeinde als Auftraggeberin ausdrücklich den »Wunsch [...], alle Aktivitäten [...] an den Standort Grindelhof bzw. Bornplatz zu verlagern«. Zu »berücksichtigen« seien dabei »die hochbaulichen und denkmalschutzrechtlichen Aspekte, auch hinsichtlich des vorhandenen Mahnmals (Bodenmosaik)«. ²⁵ Bereits im Vorfeld hatte eine Gruppe von Historiker:innen und Kultur-Engagierten, die sich schon seit langem für die Geschichte und Präsenz jüdischen Lebens in Hamburg und vor allem auch die Erinnerungskultur um das Synagogenmonument eingesetzt hatte, »entschieden für eine breite« gesellschaftliche Diskussion plädiert: gerade weil es sich »um ein Projekt von erheblicher städtebaulicher und erinnerungskultureller Bedeutung handelt«. »Ein starkes Signal für jüdisches Leben«, so das Argument, »bedeutet auch, die jüdische wie nichtjüdische Vielstimmigkeit zu Wort kommen zu lassen und gemeinsam« darüber zu diskutieren, »wie jüdisches Leben im Grindelviertel neu gedacht und in zeitgemäßer, zukunftsgerichteter Form gestaltet werden kann« (Stellungnahme 2020; Herv. i.O.). Insbesondere die damalige Leiterin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg und spätere Direktorin des Moses Mendelssohn Zentrums in Potsdam, Miriam Rürup, forderte, die angekündigte Machbarkeitsstudie zu »öffnen«: »Ist es denkbar, ein Haus für das Judentum zu bauen, in dem alle Strömungen sich zu Hause fühlen können?« (zit.n. Diehl 2019) Für den

25 EU Tenders (2021) 39161-2021 – Competition Germany-Hamburg: Architectural, construction, engineering and inspection services, OJ S 17/2021 26/01/2021, <https://ted.europa.eu/en/notice/-/detail/39161-2021>.

Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde wiederum war dies eine Frage der Zukunft jüdischen Lebens.

Die Synagoge als Lebensform

Wir befinden uns im Gebäude der ehemaligen Talmud-Tora-Schule, dem heutigen Joseph-Carlebach-Bildungshaus, das wie der angrenzende Bornplatz nach dem letzten Rabbiner in Hamburg umbenannt wurde. Das Gebäude wurde im Jahr 2004 an die Jüdische Gemeinde zurückgegeben und drei Jahre später als jüdisches Bildungshaus, das auch für nichtjüdische Kinder vom Kindergarten bis zur Oberstufe offensteht, wiedereröffnet.²⁶ An der Decke der Schule, so erzählt Stricharz im Interview,

»hängt ein Mahnmal oder ein Kunstwerk, das uns über die Bezirksversammlung zugebracht wurde. Das ist also eine Installation an der Decke des Foyers aus Scherben [...] zur Erinnerung an die ermordeten Kinder. So [...] wenn man sich mal in unsere Perspektive reinversetzt: Es wurde uns damals als ein Geschenk zugebracht, und man hatte damals gemerkt, dass es einigen Leuten sehr wichtig war, dass es dort hinkommt, externe Menschen, nicht in der Jüdischen Gemeinde. [...] Und was vor allem das Frappierende war: Niemand hatte sich überlegt, was man eigentlich unseren Kindern sagt, unseren Fünfjährigen oder Achtjährigen, die jeden einzelnen Tag unter diesem Ding durchgehen und dann vielleicht auch mal fragen, »ja warum hängt das da eigentlich? Was sollen wir denen dann sagen?« »Ja weil die Kinder, die so waren wie du vor ein paar Jahren, hier noch ermordet wurden.« Das kann doch nicht der Sinn sein, dass man unsere Kinder jeden Tag daran erinnert, dass solche Kinder früher hier noch ermordet wurden.«²⁷

Das Geschenk zur Wiedereinweihung der Schule wollte die Jüdische Gemeinde damals nicht ablehnen. Sie nannte das Kunstwerk »den Scherbenhaufen«, was man in einem zweifachen Sinne verstehen kann: metaphorisch als »Scherbenhaufen« der Geschichte, den der Nationalsozialismus hinterlassen hat; wörtlich als ein Gegenstand, der eine konkrete Gefahr darstellt für die Kinder, die »jeden Tag« unter der von der Decke des Foyers hängenden Installation entlanggehen. Stricharz stellt diesen Bezug ganz unmittelbar her: »Hat eigentlich jemand mal geprüft, ob das statisch sicher ist? Ob das Ding herunterfällt?« Der Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde fasst seine Lesart der Schenkung wie folgt zusammen:

26 Es wurde zeitweise vom Bibliothekswesen der Fachhochschule Hamburg genutzt.

27 Interview 20.09.2022, Min. 6:30-9:30.

»Aber dieser Wille, korrekt zu gedenken, ist stärker als der Gedanke, ob das vielleicht für unsere Kinder gar nicht so toll ist. [...] Weil es nur um die Shoah und die Opfer von damals geht und die heutigen Leute, die gedenken wollen. Dass heute Juden existieren und Kinder existieren, spielt bei diesen Überlegungen meiner Meinung nach überhaupt keine Rolle.«²⁸

Damit macht Stricharz einen deutlichen Gegensatz zwischen einer gegenwärtigen Kultur des Erinnerns an »die Opfer von damals« und der Gegenwart jüdischen Lebens in Gestalt der Kinder von heute auf. Das Leben der jungen Generation steht buchstäblich wie im übertragenen Sinne unter dem Damoklesschwert der Gabe der Erinnerung. Schmerzhaft, obwohl gutgemeint, war sie auch in ihrer Verkennung der Situation, die sie geschaffen hatte: Der Lebensalltags der Kinder wird von einer Erinnerung eingeholt, die so nicht die ihrige ist, aber zu ihrer Sache gemacht wird.

Die Mehrheit der Jüdischen Gemeinde in Hamburg, darauf wird häufig hingewiesen, habe heute »keine persönliche oder familiäre Verbindung« mehr zur ehemaligen Bornplatzsynagoge. Sie sind keine »Zeitzeugen« (Deistler 2023, 45). Tatsächlich sind die jüdischen Gemeinden in Deutschland mit der Zuwanderung vieler Jüdinnen und Juden vor allem seit den 1990er Jahren aus der ehemaligen Sowjetunion nicht nur erheblich gewachsen und entsprechend sichtbarer geworden (Klei, 2024); mehr noch haben sich somit auch die kollektiven Erinnerungsbezüge verschoben. Bildet, grob gesagt, die Erfahrung des Holocaust für die einen den maßgeblichen »Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses«, so ist es für die anderen der Widerstand gegen den nationalsozialistischen Vernichtungskrieg in der Sowjetunion (Körper 2016).²⁹ Allerdings schreibt sich die Erinnerung an die Bornplatzsynagoge in der Jüdischen Gemeinde in Hamburg offensichtlich auch ohne direkte Zeitzeugenschaft fort. Ähnlich verhält es sich bei den Nachfahren von Holocaust-Überlebenden in Israel, die dem Synagogenmonument eine außergewöhnliche Bedeutung beimessen. Die daran anknüpfende Erinnerungskultur als ein nicht-jüdisches oder allein deutsch-deutsches Anliegen abzutun, ist folglich ebenso unzutreffend wie Aleida Assmanns Deutung, im Streit um den Wiederaufbau der Synagoge stünden »zwei jüdische Anliegen« miteinander im Konflikt.³⁰

28 Interview, Min. 10:00:10:15.

29 Wie Karin Körper (2016) zeigt, konfliktieren nicht nur diese unterschiedlichen Narrative, sondern auch die unterschiedlichen Zuordnungen der russischsprachigen Juden und Jüdinnen – in der Sowjetunion als »Angehörige einer nationalen Minderheit«, hierzulande als Mitglieder einer »Religionsgemeinschaft« – mit dem deutschen Selbstverständnis einer »Erinnerungsgemeinschaft«, das sich in dieser Hinsicht bis heute kaum verändert hat.

30 Vorausgesetzt werden so nicht nur je homogene Gruppen und Perspektiven. Vielmehr ist selbst das Konzept der »negativen Symbiose«, in der sich »Deutsche wie Juden« (sic!) seit »Auschwitz« unauflöslich aufeinander,

»der aktuelle Wunsch nach einer Wiederherstellung der Geschichte vor 1938, und der Wunsch der Überlebenden und ihrer Gemeinde, die Spuren der Vernichtung und des Holocaust in der deutschen Erinnerungslandschaft zu erhalten.« (2021)

Versteht man die Architektur als eine Frage der Lebensform, dann erscheint die strittige Sache weitaus vielschichtiger. So erklärt Stricharz: »Antisemitismus wird ja immer sehr abstrakt behandelt«. Doch Antisemitismus sei »nichts abstraktes«, sondern

»der Druck auf Juden, aus dem öffentlichen Leben zu verschwinden. [...] Antisemiten wollen, dass es nichts Jüdisches mehr zu sehen, zu hören und zu lesen und sonst wahrzunehmen gibt, weder im gesellschaftlichen Diskurs noch auf der Straße noch sonst wo.«³¹

Gegen die antisemitische Entschlossenheit, jüdische Existenz zu negieren, sie zum Verschwinden zu bringen, setzt Stricharz die Architektur, den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge, deren imposante Erscheinung gerade deshalb wichtig sei:

»Und deswegen ist auch der Wiederaufbau hier inmitten der Stadt als stolzes Signal – übrigens auch deswegen wichtig, dass es so aussieht wie damals, weil es ja auch so ein stolzes Gebäude war – das ist durchaus auch etwas, das ganz direkt und unmittelbar Antisemitismus bekämpft. [...] Jüdische Kinder werden sagen können: »Da gehen wir immer hin.«³²

Mit dem Wiederaufbau würde sich der Stolz, als Lebensgefühl, das die freistehende Synagoge einst verkörperte, gleichsam auf die Gegenwart übertragen. Jüdisches Leben behauptet sich in der Präsenz einer Architektur, auf die die Kinder verweisen können, *weil sie tatsächlich dort steht*. Sie gehen dort »immer hin« und leben dort ihren Alltag. Bezeichnenderweise ist der »Lärm« der Kinder, die im Hinterhof des Joseph-Carlebach-Bildungshauses spielen – wie Stricharz betont: »dieser jüdische Lärm« – für ihn selbst Ausdruck jüdischen Lebens in der Gegenwart: »Das ist die Antwort auf die Nazis und nicht stilles betretenes Schweigen und leere Plätze.«³³ Auch die oben zitierte Entgegensetzung – der Bunker »steht noch«, aber »unsere Synagoge nicht« (Stricharz 2021) – erscheint in diesem Licht nicht nur als eine Frage der Gerechtigkeit. Vielmehr sieht Stricharz damit Existenzen gegeneinander ausgespielt:

ebenso wie in ihrem Verhältnis zu sich selbst, verwiesen sähen, irreführend: Auch wenn Diner (1986) die darin enthaltene »traurige List« anerkennt, perpetuiert die Formulierung doch die Nazi-Ideologie genau jener Opposition.

31 Interview, Min. 56:15-56:30.

32 Interview, Min. 58:00-58:15.

33 Interview, Min. 54:15-54:30.

Der Bunker, der einst das Leben der Nazis schützte, ist noch da; das Leben, das die wiederaufgebaute Bornplatzsynagoge ermöglichen würde, hingegen immer noch verwehrt.

Wenn diese Lesart zutreffend ist, dann wäre das Begehren, die Bornplatzsynagoge wiederaufzubauen weder damit gleichzusetzen, das Grauen der Shoah zu überdecken – das in den jüdischen Familien und Gemeinschaften, wie Stricharz betont, ohnehin ständig präsent sei³⁴ – noch wäre dieser »Traum« (Herzberg) bloße Nostalgie: die Sehnsucht nach einer Vergangenheit, »die nicht mehr existiert oder nie existiert hat« (Boym, 2021, xiii).³⁵ Es wäre nicht einmal der Versuch einer Negation der antisemitischen Negation jüdischer Existenz – was bedeuten würde, sich von der Feindseligkeit leiten zu lassen – wie Stricharz es an anderer Stelle formuliert: »Wir Juden pfeifen auf euch Antisemiten. Wir sind da, das kann euch gefallen oder nicht.« (2021) Vielmehr ginge es darum, jüdisches Leben in der Stadt im Rekurs auf eine Vergangenheit neu zu erfinden, in der die Bornplatzsynagoge *aus heutiger Sicht* zukunftsweisend war. Oder wie es Stricharz noch einmal anders formuliert: »Nur ein Wiederaufbau, der sich an die Vergangenheit anlehnt, kann an die Vergangenheit auch erinnern.«³⁶ Nicht der Gegensatz zur Erinnerungskultur wäre demnach zentral, sondern, wie der Architekt Thomas Wach pointiert, die »Erinnerung an eine Kultur« (2024, 83) selbstbewusst und selbstverständlichen jüdischen Lebens in der Stadtgesellschaft. Die Bezugnahme auf diese Vergangenheit ist zugleich Bezugnahme auf eine neue, eine andere Zukunft. Wenn eine affektive Verbundenheit zugleich Ausdruck dessen ist, »was im Leben als wichtig erachtet wird« (Anderson 2023, 394), dann gibt die antizipierte materielle Form der wiederaufzubauenden Bornplatzsynagoge Aufschluss darüber, welche Gestalt das Leben mit ihr annehmen soll.³⁷

Auch die Literaturwissenschaftlerin und Publizistin Rachel Salamander lässt sich so verstehen, wenn sie in einem Interview folgende Auffassung vertritt: »Wenn man an die Geschichte anknüpfen will, muss man die Synagoge rekonstruieren.« Salamander hat sich in München erfolgreich für die Wiederherstellung der ehemaligen Bauhaus-Synagoge in der Reichenbachstraße eingesetzt, die ebenfalls im Zuge der Novemberpogrome zerstört worden war. Auf die Frage, wie sie die Diskussion in Hamburg einschätze, antwortet sie: »Es geht um die Würde, das

34 Interview, Min 4:00-6:00.

35 »Nostalgie«, so erklärt Svetlana Boym (2021, xiii), beschreibt »ein Gefühl von Verlust und Vertreibung, ist aber auch eine Romanze mit der eigenen Fantasie.«

36 Interview, Min. 13:30.

37 Für eine ähnliche Perspektive, die am Beispiel von Kontroversen um den Bau von Moscheen an der materiellen Form der »antizipierten« Architektur auch deren politische Bedeutung abliest, siehe Verkaaik (2020).

Selbstbewusstsein«, das die Synagoge in ihrer früheren Form verkörpert. Die – gedankliche wie tatsächliche – Rekonstruktion sei wichtig, um nachzuvollziehen, »wie die Menschen damals über ihre Zukunft gedacht haben«, »was sie sich erhofften«.³⁸ Auch so gesehen wäre ein Wiederaufbau nicht lediglich Replikation, sondern eine Form der Iteration: der Differenz, die sich in der Wiederholung einstellt (Deleuze 1992). Es hieße gleichsam, aus heutiger Sicht den Geist der damaligen Zeit einzufangen, um eine Zukunft zu entwerfen, in der dieser Geist: diese Kraft der Vision wieder neu – und anders – aufleben kann. Anklänge an die frühere Gestalt der Synagoge sind deshalb ebenso wichtig wie eine »Rückkehr« (Herzberg) an den früheren Ort. Zusammen mit dem Joseph-Carlebach-Bildungshaus würde die Synagoge somit ein architektonisches Ensemble bilden – was sie zugleich in direkte Konfrontation mit dem Hochbunker setzen würde. Sie würde ihren Ort in einem Viertel finden, das mit der Bornplatzsynagoge als einem religiösen und kulturellen Zentrum einst Klein-Jerusalem genannt wurde und in das heute zumindest ein wenig jüdisches Leben zurückgekehrt ist.

»All unser Wissen von Geschichte haftet an Orten«, so Karl Schlögel. »Wir kommen ohne Bilder von den Schauplätzen, an denen sich alles ereignet hat, nicht aus.« Geschichte *hat* nicht nur ihre Orte und Plätze, sie *findet* an diesen Orten *statt*: »*History takes place*« (2003, 70; Engl. u. Herv. i.O.). Orte existieren physisch und geografisch, sie sind darin einzigartig, »authentisch«. An zwei Orten gleichzeitig kann man nicht sein, und jede Erfahrung, jede Handlung, jede Interaktion ist ihrerseits ortsgebunden (Silverman 2015, 72). Dabei sind Orte, so auch Thomas Gieryn, keineswegs nur »Schauplatz«, »Bühne« oder »Kulisse«. Sie sind in der architektonischen Gestalt und ihrer Geschichte, den Geschichten und kulturellen Bedeutungen, die sich mit ihnen verbinden, vielmehr selbst aktive Mitspieler (2000, 466): Orte der Begegnung, aus denen Erlebnisse, Erinnerung und Erfahrung hervorgehen. Orte werden performativ hergestellt, »interpretiert, erzählt, wahrgenommen, empfunden, verstanden und imaginiert« (ebd., 465) und sie existieren in der Vorstellung. Menschen *bringen* Orte mit etwas in Verbindung, mit einem Erlebnis, einer Geschichte, einem Gefühl. Auch darin sind sie je einzigartig und können sich zugleich transformieren.

Salamander zufolge gilt das sogar für Nazibauten wie die unvollendete Kongresshalle, dessen Erbe die Stadt Nürnberg bis heute prägt. Architektur für sich genommen »kann nicht böse sein« und man »kann Geschichte nicht rückgängig machen«. Aber man könne, man »muss sie brechen«, indem man auf solche Orte antwortet, sie neu und anders besetzt. Die Kongresshalle war unter anderem für die Reichsparteitage vorgesehen, aber den Monumentalbau verfallen zu lassen hieße, Geschichte

38 Telefoninterview, 05.07.2022. Die Zitate beruhen auf Gedächtnisnotizen.

zu vernichten (Interview in Gorkow, Przybilla und Richter 2021). Allerdings, so räumt Salamander im Interview ein, mache es einen großen Unterschied, dass der Bau tatsächlich »nie benutzt worden« sei. Er trägt nicht die Spuren des nationalsozialistischen Wütens, sondern »ist ein gigantisches Dokument des Scheiterns.«³⁹

Freilich lässt sich mit einem Ort und seiner Architektur ganz Disparates in Verbindung bringen. So gilt das Synagogenmonument von Margret Kahl, das der Synagoge selbst gewidmet ist, auf der einen Seite als ein »Meilenstein« der deutschen Erinnerungskultur und Kunstgeschichte (Noga-Benai, 2023: 160), während die andere Seite es vor allem als einen »Platzhalter« für die wiederaufzubauende Synagoge betrachtet (Stricharz, zit.n. Althaus, 2022). Umgekehrt ist die Bornplatzsynagoge für die einen die Verkörperung einer Zeit selbstbewusster und selbstverständlicher Zugehörigkeit jüdischen Lebens zur Stadtgesellschaft, für die anderen die »rückgewandte Architektur«, die überdies »innerjüdisch« für eine orthodoxe jüdische Lebensweise steht (Rürup, zit.n. Dippel, 2021). Obgleich diese Lesarten des Denkmals und seiner Synagoge im Widerspruch zueinander stehen, ist keine von ihnen willkürlich oder abwegig. Sie schließen einander nicht aus – Architektur ist großzügig mit den ihr zugeschriebenen Lesarten.

Im Laufe der Zeit näherten sich die unterschiedlichen Positionen vorsichtig einander an. Ohnehin hatte niemand der Jüdischen Gemeinde das Begehren und ihr Recht abgesprochen, eben dort ein Gotteshaus wieder aufzubauen, wo einst »ihre« Bornplatzsynagoge gestanden hatte. Doch auch das Anliegen eines originalgetreuen Wiederaufbaus verlor an Nachdrücklichkeit. So wird Daniel Sheffer, Gründer der »Initiative zum Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge« und Mitglied der nach der Synagoge benannten Stiftung, zwei Jahre nach der Ausschreibung der Machbarkeitsstudie zitiert:

»Ich bin nicht dafür, einfach die alten Baupläne herauszuholen [...] Es gilt, sich an den heutigen Bedürfnissen der Mitglieder der jüdischen Gemeinde zu orientieren und die Bornplatzsynagoge architektonisch mit Akzenten zu den Verbrechen des ›Dritten Reiches‹ wiederaufzubauen.«
(n. Friedrichs 2021a)

Ähnlich rief der Publizist Micha Brumlik an prominenter Stelle zu einer architektonischen Rekonstruktion der Bornplatzsynagoge auf, in die die Erfahrung des historischen Bruchs gleichwohl eingebaut ist:

»Eine mögliche Lösung dieses für ganz Deutschland bedeutsamen kulturpolitischen Konflikts könnte darin bestehen, die im Grundsatz originalgetreu wiederaufgebaute Außenfassade dann doch so zu gestalten, dass die Erinnerung an die Opfer des Holocausts unübersehbar wird.« (2021)

39 Telefoninterview, 05.07.2022.

Die wohl kreativste Vision einer Architektur, die das Verstörende aufnimmt, entwickelte Rürup spontan in einer öffentlichen Diskussion. In einem Ensemble aus verschiedenen Gebäuden und Installationen – einer Synagoge, die sich architektonisch offen zeigt für die verschiedenen »jüdischen Strömungen«, der Schule, einem Gemeindezentrum und einem Café – wäre das Monument zumindest in irgendeiner Form erhalten geblieben und auch der Bunker noch an seinem Platz. In seiner neuen Funktion, zum Beispiel als Museum oder Ausstellungsraum, wäre er baulich in das Ensemble integriert, aber zugleich in einer Weise verfremdend »abgetragen«, dass er selbst zum Zeugen seiner geschichtlichen Aneignung und der Erfahrung der Zerstörung würde.⁴⁰ Mit der Veröffentlichung der Machbarkeitsstudie zeigte sich dann jedoch, dass einige Tatsachen bereits geschaffen waren.

Die Machbarkeitsstudie im Kräftefeld

Wenn es nach dem Masterplan der Machbarkeitsstudie geht, dann bildet eine freistehende Synagoge, in Anlehnung an das historische Vorbild, den Mittelpunkt eines beeindruckenden Ensembles, das zusätzlich zum Joseph-Carlebach-Bildungshaus, einem Gemeindezentrum und Café noch eine weitere Synagoge für den reformorientierten Flügel der Jüdischen Gemeinde umfasst.⁴¹ Die Überbauung des Bodenmosaiks sei damit »unumgänglich«, auch wenn es »als wichtige Zeitschicht gewürdigt werden« solle. Überdies heißt es: »Die Verwirklichung eines Zentrums jüdischen Lebens wird nicht im Schatten des Bunkers entstehen.« (Wandel u.a. 2022, 36) Das Denkmalschutzamt hatte dem Abriss bereits zugestimmt. Allerdings bestand das Architekturbüro Wandel Lorch Götze Wach darauf,⁴² dass eine authentische Rekonstruktion weder möglich

40 Stadtgespräche in der Patriotischen Gesellschaft: »Jüdisches Leben in Hamburg – Diskussion um Bodenmosaik und Bornplatzsynagoge«, TIDETVhamburg, 23.03.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=MBTFmQjWsCU> (ab Min. 01:26:00).

41 Die Liberale Jüdische Gemeinde, beziehungsweise der Israelitische Tempelverband, fühlte sich dementsprechend übergangen. Sie kritisierte grundsätzlich, dass »Bundsmittel primär an die Jüdische Gemeinde Hamburg ausbezahlt« würden und die Machbarkeitsstudie nur ein »Gefälligkeitsgutachten« im Sinne ihres Auftraggebers sein könne: *Pressemitteilung*, 12.09.2022, <https://www.itvhh.org/post/pressemitteilung-aus-aktuellem-anlass-und-einladung-zur-pressekonferenz>. Diese Position konnte angesichts der fehlenden Bereitschaft zu einem Interview in der vorliegenden Studie nur begrenzt Berücksichtigung finden.

42 Zu den an der Machbarkeitsstudie aktiv beteiligten Architekten des Frankfurter Büros gehörten Wolfgang Lorch, Florian Götze und Thomas Wach.

noch erstrebenswert sei: »Wir können die historische Bornplatzsynagoge nicht wiederherstellen. Die Bornplatzsynagoge wurde von den Nazis vernichtet.« (ebd., 15) Die »Rückkehr« der Synagoge an ihren früheren Ort sei also keineswegs eine »Wiedergutmachung des Verlusts«. Vielmehr sei sie, und hierin zeigt sich ein besonderes Verständnis für die Situation der Jüdischen Gemeinde, »Beginn eines neuen Kapitels jüdischen Lebens in Hamburg.« (ebd., 30) Grundanliegen des Architekturbüros sei es, »gebaute Erinnerung an die Opfer« zu schaffen und die »Verbrechen der Schoah« (ebd., 14) in der »Gegenwärtigkeit des Vergangenen im Neuen« sichtbar zu machen. »Zweideutigkeit« im Spannungsfeld zwischen Verletzlichkeit und Beständigkeit wird so zum Credo (ebd., 12).⁴³ Mit der Präsentation von fünf Varianten, die sich in der Formensprache wie in der Wahl des Baumaterials immer deutlicher vom Originalmodell absetzen,⁴⁴ kam das Büro den Vorstellungen der Jüdischen Gemeinde gleichermaßen entgegen, wie es einen Horizont alternativer denkbarer Möglichkeiten für die Zukunft eröffnete.

Ähnlich ist Rürups Plädoyer für eine offene Debatte zu verstehen, die »nach vorn schauen« und »alle in diesem Prozess mitnehmen« will.⁴⁵ Weniger geht es darum, möglichst viele Positionen einzubeziehen, als vielmehr gemeinsam neue Perspektiven zu entwickeln. Die zukünftige Gestalt der Architektur ist also keineswegs schon entschieden, sie geht aus diesem Prozess ebenso erst hervor wie die Stadtgesellschaft aus der Art und Weise, wie sie sich in Beziehung zu ihrer Architektur setzt. Die Architektur hat dabei selbst ein Wörtchen mitzureden, nämlich in der Weise, wie sie sich in der Stadtlandschaft präsentiert und präsentieren kann. Entlang der drei eingangs genannten Dimensionen der Materialität, der Zeitlichkeit und der Räumlichkeit lässt sich dieses Zusammenspiel von Architektur und Stadtgesellschaft nun weiter ausbuchstabieren:

So wie *erstens* die Bornplatzsynagoge für die Jüdische Gemeinde als ein lebbarer Ort im *materiellen* Sinne wichtig ist, so stellt sich auch die Bedeutung des Synagogenmonuments dar. Als ein Ort der Erinnerung ist es nicht nur ein Platzhalter für die wiederaufzubauende Synagoge, sondern

43 Das Architekturbüro Wandel Lorch Götze Wach hat sich unter anderem mit den neuen Synagogen in München und Dresden einen Namen gemacht, sie dazu die Webseite <https://wlgw.de/category/sakralbau/>.

44 Die Machbarkeitsstudie gab auch einen Eindruck davon, wie sich die Wahl des Materials zugleich auf die Form auswirkt: Der Vorschlag, »das Bauwerk aus Glasziegeln zu mauern, die aus geschmolzenem Glasbruch erstellt werden [...] verändert das optische Erscheinungsbild der formalen Wiederherstellung erheblich. Die Massivität wird aufgelöst und weicht einer transzendierenden Leichtigkeit.« (Wandel u.a. 2022, 51)

45 Körber Stiftung: »Mehr als Klein-Jerusalem – Jüdisches Erbe in Hamburg«, 22.02.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=ZAea0919EOw> (ab Min. 50:32).

die architektonische Materialisierung einer Erinnerung, die es ermöglicht und hervorruft. Dazu bedarf es, wie bei jedem Denkmal, nicht nur eines spezifischen Wissens, um die historische Bedeutung zu verstehen (Young 1994), sondern auch der sinnlichen Einlassung. Jede Begehung des Bodenmosaiks kann so zu einer »Begegnung« (Golańska 2020) werden, aus der Gefühle und eine neuartige Erfahrung hervorgehen.⁴⁶

Sicherlich »springt« das Bodenmosaik nicht von sich aus ins Auge, wie es im Vergleich eine neue Synagoge schon aufgrund ihrer schieren Größe, vielleicht auch ihrer imposanten Erscheinung tun würde. Das Synagogenmonument drängt sich nicht auf und stellt sich nicht in den Weg. Seine ästhetische Genügsamkeit, in der Markierung einer Leerstelle, ist jedoch nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke. Es entzieht sich einer »Musealisierung«, die Authentizität verwirkt, weil sie konserviert werden soll (Assmann 2011); und es entzieht sich einer »Fetischisierung«, die einen Gegenstand in der Fantasie über sich selbst erhebt (Pohl 2022).⁴⁷ Zugleich geht die Rede von einem leeren Platz fehl, denn das Bodenmosaik eröffnet einen Erfahrungs- und »Denkraum« (Mummenhoff o.J.), gerade weil es sich dem leichten Zugriff verschließt. Es aktiviert die Sinne in dem Maße, in dem es verlangt, sich auf es einzulassen.

Als ein materielles Artefakt, das den Grundriss der ehemaligen Synagoge nachzeichnet, ist das Synagogenmonument kein Überbleibsel der zerstörten Synagoge, sondern die künstlich hergestellte Manifestation einer Abwesenheit. Mit Deleuze (2006) ist die Markierung der Oberfläche als eine »Faltung« zu verstehen, die der letztlich unfassbaren traumatischen Erfahrung eine Form gibt (Lundborg 2012, 241), sie buchstäblich greifbar werden lässt. Gerade als künstlerische Intervention behauptet sich das Bodenmosaik, scheinbar paradox, wie Jessica Deistler beobachtet, als das »materielle Relikt, das [...] dem Ort seine Authentizität verleiht«. Die »Spur der Vernichtung«, die es setzt, stellt den Kontaktpunkt zu einer Vergangenheit her, die ihrerseits unsichtbar (2023, 24) und unverfügbar bleibt. Das Unverfügbare wird in dem Spannungsverhältnis erfahrbar, das das Synagogenmonument aufmacht. Die Diskretion, mit der es auf die Abwesenheit der Synagoge verweist, bildet den Kontrapunkt zu einer Erschütterung, die sich in dem Moment einstellt, in dem die Besucher:innen des Ortes gewahr werden, an dem sie stehen: Die Abwesenheit der Synagoge ist selbst Zeugnis des Grauens, das sich mit ihrer Geschichte verbindet.

- 46 Zum Begriff der Erfahrung, die erst möglich wird, indem »das Erleben eine symbolische Formung erhält« und begrifflich fassbar wird, siehe etwa Jung (2014, 51).
- 47 Unter Bezugnahme auf Benjamin und Lacan spricht Pohl sich allerdings für die Fetischisierung im Sinne eines »seriösen Umgangs« mit solchen Fantasien aus (2022).

Auch wenn das Bodenmosaik in der Sprache der Mahnmal-Architektur nach wie vor als wegweisend gilt (Noga-Benai 2023), hat sich seine Bedeutung *zweitens* im Laufe der *Zeit* verändert. Die Stadtgesellschaft ist eine andere geworden. Während der Wiederaufbau der Synagoge unter dem Eindruck eines wachsenden Antisemitismus zur beschlossenen Sache werden konnte, ist die Holocaust-Erinnerungskultur zunehmend vom Bewusstsein der immer geringer werdenden Zahl von Zeitzeug:innen und Überlebenden der Shoah geprägt; und während sich die Jüdische Gemeinde einer Zukunft jenseits der deutschen Erinnerungskultur zuwendet, erhält die Bewahrung des Synagogenmonuments als Stein gewordene Erinnerung zugleich neue Dringlichkeit.⁴⁸

Wenn Architekturen *drittens* stets in Beziehung zu sehen sind, dann gilt dies nicht nur für die Wirkung, die sie im Auge der Betrachter oder in der sinnlichen Erfahrung von Passant:innen entfalten, sondern auch für die Weise, in der sie sich zur architektonischen Landschaft und ihren Geschichten ins Verhältnis setzen (lassen). Der ehemalige Tempel in der Hamburger Poolstraße ist, wie die Bornplatzsynagoge, Teil der Geschichte jüdischen Bauens und jüdischen Lebens in der Stadt. Als »die gegenwärtige Form eines vergangenen Lebens« (Simmel 1907) ist die Ruine zugleich produktiv, »Stein gewordene Erinnerung an die Entstehung« eines pluralen, liberalen Judentums (Rürup 2020, 56).⁴⁹ Die »ehemalige Pracht und Ausstrahlung« lässt sich heute vielleicht noch »erahnen«, wie die Initiative zum Tempel in der Poolstraße betont.⁵⁰ Doch seine gegenwärtige unauffällige Erscheinung ist auch Zeugnis eines Schattendaseins, das er lange Zeit aus mehreren Gründen fristen musste. Wie Rürup herausarbeitet, »entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass der Tempel tatsächlich nicht in erster Linie eine Leidensgeschichte [erzählt]« – weshalb er auch im Schatten der öffentlichen Aufmerksamkeit für die Bornplatzsynagoge blieb (2020, 55). Denn die liberale jüdische Gemeinde hatte das Gotteshaus 1931 aufgegeben, um im Geiste des Aufbruchs einen neuen Tempel, ausdrücklich im Stil der Architekturmoderne, im wohl situierten Hamburger Stadtteil Harvestehude nahe der Alster zu beziehen.⁵¹ Wohl deshalb hatten die Nazis das alte Tempelgebäude nicht

48 So gehörten Esther Bejarano und Peggy Parnass (2021), im Jahr 2021 beziehungsweise 2025 verstorben, zu den wichtigen jüdischen Stimmen in der Hamburger Debatte.

49 In der gemeinsamen Eingangstür für Männer und Frauen zeigte der Tempel auch baulich eine emanzipatorische Vorstellung jüdischen Lebens auf; wobei die Empore gleichwohl als getrennter Bereich ausgewiesen blieb (Brämer 2020, 13).

50 Initiative Tempel Poolstrasse, <https://hamburg-tempel-poolstrasse.de/>.

51 Zwar hatte der Tempelverband mit dieser Gestaltung des Tempels im Stil »Neuen Bauens« »einen bewussten Akt der Dissimulation« vollzogen. Angesichts der anhaltenden wirtschaftlichen Rezession und vor allem eines

mehr als relevantes jüdisches Erbe betrachtet. Es überstand die Novembepogrome unbeschadet und wurde gegen Ende des Krieges, im Zuge der alliierten Luftangriffe auf Hamburg massiv beschädigt, jedoch nicht gezielt zerstört. In der Nachkriegszeit schien der Tempel zunächst dem Vergessen anheim und dem Verfall preisgegeben zu sein. Die jüdische Gemeinde hatte das Anwesen noch während des Nazi-Regimes veräußern müssen (ebd., 48–50), es befand sich weiterhin im Privatbesitz und wurde teils gewerblich, teils als Wohngebäude genutzt, ohne das kulturelle Erbe der Tempelruine in irgendeiner Weise zu würdigen. Im Stadtbild blieb dieser Ruin unauffällig, auch weil das Gebäude, für seine Zeit nicht unüblich, in einem Hinterhof gelegen (Springer und Aust 2022, 116) und mithin bis heute von der Straße aus kaum zu sehen ist. Dank hartnäckiger zivilgesellschaftlicher Interventionen stellte die Stadt die Tempelruine im Jahr 2003 schließlich unter Denkmalschutz, also lange bevor das Projekt Bornplatzsynagoge eine breitere öffentliche Aufmerksamkeit erhielt. Der Zustand der baulichen Überreste blieb indes »besorgniserregend«, nur langsam wurden unabdingbare Fördermaßnahmen ergriffen, um den vollständigen Verfall zu verhindern.⁵² Im Jahr 2020 erwarb die Stadt Hamburg schließlich das Objekt und versprach, es einer geschichtswürdigen und zeitgemäßen Nutzung zuzuführen. Heute zählt die Foundation for Jewish Heritage in London die Tempelruine zu den neunzehn »beispiellosen historischen Synagogen« in Europa.⁵³

Lebensperspektiven

Sich der Kontroverse um die Bornplatzsynagoge in Hamburg über einen Begriff von Architektur als Lebensform anzunähern, erlaubt, auch ihre existenzielle Dimension zu verstehen; existenziell nicht im Sinne des Wesenhaften, sondern einer möglichen Existenz und Existenzweise: angesichts eines Lebens, das in der Erfahrung des Holocaust »beschädigt« ist (Adorno 1969), und in einer Gegenwart, in der die jüdische Gemeinschaft auch einen Neuanfang sucht. Die Shoah ist der »Fluchtpunkt« einer kollektiven Erinnerung (Sznajder 2020), die jüdische Existenz in

zusehends virulenten Antisemitismus geschah dies jedoch zu einer Zeit bereits einsetzender tiefer Verunsicherung (Brämer 2020, 14f.).

52 Siehe Denkmalverein Hamburg: »Ehemaliger Temple Poolstrasse«, <https://www.denkmalverein.de/gerettet/ehemaliger-tempel-poolstrasse>; Denkmalliste der Stadt Hamburg nach § 6 Absatz 1 Hamburgisches Denkmalschutzgesetz, vom 05. April 2013 (HmbGVBl S. 142), Stand 23.04.2025, Objekt 13698, <https://www.hamburg.de/resource/blob/104690/6a604d6ef6b4ef5e365271f8e986917f/d-denkmalschutz-denkmalliste-gesamt-data.pdf>.

53 Foundation for Jewish Heritage: Featured Synagogues, <https://www.foundation-forjewishheritage.com/featured-synagogues>, Stand März 2026.

Geschichte und Gegenwart miteinander verbindet. Sie ist zu einer verkörperten Erfahrung »geteilter Verwundbarkeit« (Hoppe 2020, 236) geworden, die in einem Klima antisemitischer Feindseligkeit und angesichts gewaltsamer antisemitischer Vorfälle fortwährend erneuert und bekräftigt wird. Sie ist ein Teil jüdischer Lebensformen. Auch in diesem Licht erscheint das wohlgemeinte Geschenk des »Scherbenhaufens« von Seiten der Hamburger Behörde an die Jüdische Gemeinde, das nun zur Erinnerung an den Holocaust über den Köpfen der Kinder im Carlebach-Bildungshaus schwebt, wie ein »Stachel des Fremden« (Waldenfels 1990): Der Stachel ist die schmerzliche Erfahrung, die in Form erzählter Erinnerung weitergegeben wird. Doch als eine mahnende Erinnerung, die von außen kommt, wirkt das Denkmal auch wie ein fremder und befremdlicher Stachel, indem es den Zukunftsentwurf der Nachfahren des Holocaust immer wieder darauf zurückwirft.

Der antizipierte Wiederaufbau der Synagoge erweist sich demgegenüber, entlang der drei genannten Dimensionen, als eine produktive »Faltung« (Deleuze 2000): Als eine »Mauerfaltung« (Seitter 2002, 153) stellt sie zunächst einen – bewohnbaren und lebbar – Raum her und errichtet zugleich eine Fassade, die nach außen hin Zeichen setzt. Indem sie sich an die vergangene Erscheinungsform anlehnt, nimmt sie zudem eine Faltung in der Zeit vor. In die Zukunft umgewendet erneuert sie die mit der historischen Architektur verbundene Lebensperspektive. Sie trägt das frühere Leben der jüdischen Gemeinschaft gleichsam über die Zeit hinweg und eröffnet so einen neuen Horizont in der Gegenwart.⁵⁴ Schließlich dehnt sich die Faltung auch räumlich aus, indem sich das orthodoxe Projekt der Bornplatzsynagoge in Beziehung zur Tempelruine und einer liberal-säkularen jüdischen Lebensform setzt. Faltungen, die sich materialisieren, können alternative Möglichkeiten allerdings auch ausschließen: Wo die Bornplatzsynagoge sich ihren Platz nimmt, kann das Bodenmosaik allenfalls noch in der Überbauung zur Geltung kommen. Faltungen können sich aber auch überlagern, ineinanderfügen und gegeneinander verschieben. So muss der Tempel, wieder auf die politische Landkarte gesetzt, keineswegs mit dem Wiederaufbauprojekt der Bornplatzsynagoge konkurrieren. Er fügt der Geschichte vielmehr eine weitere Lesart hinzu und der Stadtgesellschaft eine weitere Lebensform.

Wenn sich Geschichte, mit Schlögel, stets lokalisiert – sie findet zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort statt –, dann ist sie auch in diesem Sinne stets im Plural zu denken. Denn an einem Ort können

54 Die Perspektive auf die Zukunft ist insofern nicht nur von Erfahrungen und der Erwartung von Veränderungen geprägt (Koselleck 1989, 349ff.), vielmehr fügt der Rekurs auf das vergangene Leben, im Sinne von Huysmans, der Gegenwart etwas hinzu. Er macht einen »Unterschied, der die Gegenwart in Veränderung hält.« (2023, 279)

sich verschiedene Dinge ereignen; und mit einem Ort und einem Ereignis können sich verschiedene Gefühle und Erinnerungen verbinden. Ein- und derselbe Ort kann nicht nur verschiedene Bedeutungen annehmen, er kann auch räumlich verstreut sein, selbst ein Gefüge bilden. Der israelitische Tempel und die Bornplatzsynagoge, die Synagoge Hohe Weide und das Synagogenmonument, sie erzählen ihre Geschichten und viele Geschichten jüdischen Lebens in Hamburg, von denen die Architektur, auch als Ruine, als Ort der Erinnerung und selbst als »Leerstelle«, Zeugnis ablegt. In diesem Sinne lebt die Stadtgesellschaft auch davon, wie sie sich auf ihre Ruinen einlässt.

Im September 2023 befürwortet die Hamburgische Bürgerschaft die Rückübertragung des Eigentums am Grundstück der einstigen Bornplatzsynagoge an die Jüdische Gemeinde.⁵⁵ Die feiert dieses Ereignis, indem sie öffentlich eine vergrößerte Kopie des Nazi-Beschlusses von 1939 über den Abriss der beschädigten Synagoge mit einer Schere zerschneidet.⁵⁶ Geschichte wird geschrieben, aber sie wird auch gemacht. Die Jüdische Gemeinde setzte damit nicht nur symbolisch, sondern auch materiell einen Schnitt. Es war ein Moment des Triumphs über vergangenes Unrecht, aber auch ein Akt, diese Vergangenheit von einer Gegenwart abzutrennen, die auf eine andere Zukunft ausgerichtet ist. Die Voraussetzungen für den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge waren nun geschaffen. Die Ausschreibung des Architektenwettbewerbs erfolgte im September 2024,⁵⁷ ein Jahr später konnte der »Siegerentwurf« des Planungsteams eines Leipziger und Berliner Architekturbüros präsentiert werden. Die 27-köpfige Jury hatte sich einstimmig für den Bau einer freistehenden Synagoge, erkennbar in Anlehnung an das historische Vorbild und in einem offenen Gebäudekomplex, wie auch in der Masterstudie vorgesehen, entschieden.⁵⁸ Es wird von der Stadtgesellschaft abhängen, wie sie das kulturelle Erbe des Tempels in der Poolstraße und das Synagogendenkmal in ihr Leben integrieren wird.

55 Bürgerschaft der Freien Hansestadt Hamburg: »Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge«, 13.09.2023, Drucksache 22/12944.

56 Hamburger Jüdische Mediathek: »Bornplatz Synagoge: 27. September 2023, ein historischer Tag für Hamburg«, 28.09.2023, Raawi®, <https://www.youtube.com/watch?v=BLXrYwssL2M>.

57 Stiftung Bornplatzsynagoge: »Meilenstein für den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge erreicht!«, 04.09.2024, <https://www.bornplatzsynagoge.org/aktuelles/ausschreibung-des-architekturwettbewerbs-ist-veroeffentlicht>.

58 Stiftung Bornplatzsynagoge: »Der Siegerentwurf der Bornplatzsynagoge«, 19.09.2025, <https://www.bornplatzsynagoge.org/aktuelles/der-siegerentwurf-der-bornplatzsynagoge>.

7. Epilog: Leben mit Architektur denken

Der »Brutalismus«, ein Architekturstil des 20. Jahrhunderts, ist für Achille Mbembe bezeichnend für eine Gegenwart, die von Zerstörung und der Produktion von Abfall und Überresten geprägt ist und in der sich »Macht als eine geomorphologische Kraft [...] durch Akte des *Zerbrechens* und *Spaltens*« behauptet (2024, xii; Herv. i.O.) Der Brutalismus könnte also eine passende Beschreibung für die anthropozäne Gegenwart sein. Architektur und Politik trafen sich dabei in der Art und Weise, wie sie »Körper und Material« zueinander in Beziehung setzen (Kouvo und Motha 2026, 276) – Politik ist selbst materiell, sie betrifft das Leben der Menschen. Nun verdankt der Brutalismus seine Bezeichnung in der Architekturtheorie zunächst einmal dem verwendeten Material, dem Sichtbeton, aus dem Französischen *béton brut*. Der moderne Baustil mag mitunter tatsächlich brutal wirken: massive, graue Bauten, die nicht unbedingt einladend sind – insbesondere, wenn sie auf einer Billigbauweise beruhen und fensterlose Räume beherbergen. Dabei steht der Neue Brutalismus, wie ihn Reyner Banham für seine Zeit des architektonischen Aufbruchs beschrieb, durchaus für den ethischen Anspruch einer neuen Ästhetik des Bauens, die Rohmaterial und Konstruktionsweise offenlegt und Funktion und Form in Einklang bringen will (1966).

Architektur als eine Metapher zur Beschreibung gesellschaftlicher Zustände zu verwenden, verfehlt zumeist gerade das, was sie in ihrer Materialität macht und ausmacht, nämlich wie sie Gesellschaft formt und somit immer schon *im* Gesellschaftskörper wirkt. Als ein Artefakt, so lautete ein gedanklicher Ansatzpunkt dieses Buchs, ist Architektur stets *dazwischen*. Sie ist weder Natur noch nur Kultur; sie ist ein Produkt menschlicher Schöpferkraft, indes kann diese sich ihrerseits nicht ohne die Inspiration durch die Architektur und die Herausforderungen des Bauens entfalten. Architektur zählt zur Kategorie der Dinge, nicht zu den Lebewesen, und doch verbindet sie sich auf eigenwillige Weise mit dem gesellschaftlichen Leben. Sie kann als Habitat wie als Erbauliches lebensnotwendig sein. Architektur fordert das Denken – und das Mensch-Sein – heraus, gerade weil sie sich mühelos zwischen dem Gebauten und Gedachten, dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen, dem Menschlichen und dem Dinghaften bewegen kann. Genau das macht sie für das Verständnis der anthropozänen Gegenwart aufschlussreich, die selbst auf der Suche nach Orientierung und neuen, zeitgemäßen Lebensformen ist.

In der Materialität ihrer Erscheinungsform unterhält Architektur überdies nicht nur eine besondere Beziehung zur Macht, sondern auch zur Wahrheit: An der Architektur kommt man nicht vorbei, man kann nicht durch sie hindurchgehen, ohne die Türen und Öffnungen zu nutzen, die

sie anbietet, oder ohne sie zu zerstören. Architekturen sind zudem »materielle Zeugnisse – konkrete physische Spuren vergangener Ereignisse sowie Zeugen früherer Denkweisen.« (Bevan 2022, 1) An ihnen lässt sich ablesen, wie wohl gelebt und gedacht wurde und wie gelebt werden kann. Ihre schiere materielle Präsenz weist auf eine Vergangenheit hin, die sie kennen, sowie auf eine Zukunft, die wir mit ihnen teilen können. Architekturen können Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft miteinander verbinden, sie können Visionen schaffen, sind aber auch zerstörerischer oder deformierender Willkür ausgeliefert: Wo Regierende unabhängig von Tradition, Nutzen oder Ästhetik abreißen, was ihnen nicht passt, um stattdessen Monumentales nach eigenem Gusto zu errichten, demonstrieren sie, wie beliebig sie über die Wirklichkeit und die reale Welt verfügen können. Sich ein Denkmal zu setzen, ist eine Form der Macht in dem Versuch, eine bestimmte Wahrheit zu etablieren. Wo Architektur mutwillig zerstört wird, offenbart sich überdies, wie zerbrechlich sie ist und wie zerbrechlich die Welt, in der wir leben.

Die beiden Fallbeispiele, zum Urbizid in der Ukraine und zum Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge in Hamburg, haben gezeigt, wie die mutwillige Zerstörung von Architektur nicht nur die Bevölkerung terrorisiert, sondern auch schmerzhaft sein kann. Sie ist in verschiedener Hinsicht ein Angriff auf den Gesellschaftskörper, der menschliche Existenzweisen unmittelbar und mittelbar berührt. Auch deshalb ist der Wiederaufbau so bedeutsam: nicht um zu heilen, was nicht heilbar ist, oder wiederherzustellen, was nicht wiederherstellbar ist; sondern um neu anzufangen, sich einer Zerstörungsmacht entgegenzusetzen und um weiterleben zu können.

Wenn der ontologische Verlust uns im Anthropozän dazu zwingt, unsere Lebensweise grundlegend zu überdenken (Waldow, Barguès und Chandler 2024), dann kann Architektur dabei Antworten geben. Sie antwortet jedoch nicht einfach und gibt nicht unbedingt einfache Antworten. Sie verweist uns stets auf uns selbst zurück – und ist auch darin politisch. Die Ruine als Sinnbild der Gegenwart ist daher mehr als ein Sinnbild. Für Walter Benjamin war sie ein Zeichen des »unaufhaltsamen Verfalls« (1978, 155). An ihr lasse sich »die Zerbrechlichkeit menschlichen Lebens« und die Gewaltsamkeit von Geschichte und Gegenwart ablesen (Roorda und Kegel 2017, 22). Als »die gegenwärtige Form des vergangenen Lebens« (Simmel 1907) erinnert sie an das Unwiderbringliche und Unwiederbringliche von Verfall und Zerstörung, bei denen das Schöne plötzlich sein hässliches Antlitz zeigt. In den Ruinen der Gegenwart des Vergangenen zu leben, den Ruinen des Kapitalismus und den Ruinen der Kriege, die wir führen, heißt eine Welt zu gegenwärtigen, die keineswegs unerschöpflich ist. Leben mit Architektur zu denken, bedeutet vielleicht auch dies: Es reicht nicht, etwas demütiger zu werden.

Dank

Ich danke Ulrich Bröckling, Heike Delitz, Eddie Hartmann, Christine Hentschel, Thomas Hoebel und Marie-Catherine Petersmann für die Lektüre ausgewählter Kapitel und unschätzbar wertvolle Rückmeldungen. Renske Vos, Sofia Stolk, Miriam Bak McKenna danke ich für die Organisation des inspirierenden Workshops zu »Institutional Architecture« an der VU Amsterdam im Oktober 2022; David Chandler, und allen Mitdiskutierenden, für die Organisation zahlreicher Panels zum Anthropozän auf den EISA-Konferenzen, die mich zum Nachdenken herausgefordert haben; Miriam Hill für unermüdliche Recherchen zur Diskussion um die Bornplatzsynagoge sowie Thomas Gude für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm »Theorie der Gesellschaft« und das sorgfältige Lektorat.

Mein Dank gilt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ohne deren großzügige Förderung dieses Buch nicht entstanden wäre. Ergebnisse zu den beiden Fallstudien sind bereits während der Projektlaufzeit in englischsprachigen Publikationen erschienen. Sie haben in dieses Buch Eingang gefunden, sich in der Relektüre jedoch in Form und Inhalt substanziiell verändert.¹

1 »Urbicide in Ukraine. On the Multiple Lives of Architecture in International Law«, in: Renske Vos, Sofia Stolk, Miriam Bak McKenna (Hg), *International Law and Architecture*, Cheltenham: Edward Elgar, S. 80-97. <https://doi.org/10.4337/9781035339495.00014>; sowie »Architecture as a Mode of Existence. The Hamburg case of rebuilding the Bornplatz Synagogue« *Cultural Sociology* 20(1), 54-74 (Online First: 2024), <https://doi.org/10.1177/17499755241260761>.

Literatur

- Abujidi, Nurhan und Verschure, Han (2006): »Military Occupation as Urbicide by ›Construction and Destruction‹: The Case of Nablus, Palestine«, *The Arab World Geographer* 9(2), 126–154, <https://doi.org/10.7480/iph.2016.3.1275>.
- Adorno, Theodor W. (1969): *Minima Moralia*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ahmed, Sara (2010): »Happy Object«, in: Melissa Gregg und Gregory J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham, London: Duke University Press, S. 29–51.
- Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Aufl., Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Althaus, Michael (2022): »Wiederaufbau der Synagoge: Planungen werden konkreter«, *Jüdische Allgemeine*, 22. Juli, <http://www.juedische-allgemeine.de/religion/planungen-werden-konkreter/?q=machbarkeitsstudie>.
- Améry, Jean (2002): »Die Tortur«, in: *Werke*. Bd. 2, hg. v. Irene Heidelberger-Leonard, Stuttgart: Klett Cotta, S. 55–85.
- Amnesty International (2022a): »›Children‹: The attack on the Donetsk Regional Academic Drama Theatre in Mariupol, Ukraine«, <http://www.amnesty.org/en/documents/eur50/5713/2022/en/>.
- Amnesty International (2022b): »Ukrainian fighting tactics endanger civilians«, <http://www.amnesty.org/en/latest/news/2022/08/ukraine-ukrainian-fighting-tactics-endanger-civilians/>.
- Amnesty International (2022c): »Response to Amnesty International’s August 4 Press Release«, <http://www.amnesty.ca/news/uncategorized/response-to-amnesty-internationals-august-4-2022-press-release/>.
- Anderson, Ben (2012): »Affect and biopower: towards a politics of life«, *Transactions of the Institute of British Geographers* 37(1), 28–43.
- Anderson, Ben (2023): »Forms and scenes of attachment: A cultural geography of promises«, *Dialogues in Human Geography* 13(3), 392–409.
- Aradau, Claudia (2017): »Assembling (Non)Knowledge: Security, Law, and Surveillance in a Digital World«, *International Political Sociology* 11(4), 327–342.
- Arboleda, Pablo (2019): »Reimagining unfinished architectures: ruin perspectives between art and heritage«, *Cultural Geographies* 26(2), 227–244.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Neuausgabe [1958], München: Piper.
- Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik?* München: Piper.
- Arnold-de Simine, Silke (2012): »Memory Museum and Museum Text: Intermediality in Daniel Libeskind’s Jewish Museum and W.G. Sebald’s Austerlitz«, *Theory, Culture & Society* 29(1), 14–35, <https://doi.org/10.1177/0263276411423034>.
- Arregui, Anibal, Mackenthun, Gesa und Wodianka, Stephanie (Hg.) (2018):

- DEcolonial Heritage: Natures, Cultures, and the Asymmetries of Memory*, Münster, New York: Waxmann.
- Assmann, Aleida (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Assmann, Aleida (2021): »Shoa und der Holocaust: Wer erbt die Autorität der Überlebenden?«, *Frankfurter Rundschau*, 27. Januar, <http://www.fr.de/kultur/gesellschaft/shoa-holocaust-gedenktage-auschwitz-erinnerung-90181369.html>.
- Assomo, Lazare Eloundou (2022): »UNESCO: deliberate destruction of Ukraine's cultural heritage could be considered a war crime«. Interview Catherine Fiankan-Bokonga. Genf, 20. April, updated 16. Mai, <http://genevasolutions.news/peace-humanitarian/unesco-deliberate-destruction-of-ukraine-s-cultural-heritage-could-be-considered-a-war-crime>.
- Autenrieth, Sabrin N. und van Boekel, Dieuwertje (2019): »Zerstörungswut. The Deliberate Destruction of MonuMentality in Ancient and Modern Times«, in: Federico Buccellati, Sebastian Hageneuer, Sylva van der Heyden und Felix Levenson (Hg.), *Size Matters – Understanding Monumentality Across Ancient Civilizations*, Bielefeld: transcript, 157–170.
- Azarov, Denys, Koval, Dmytro, Nuridzhanian, Gaiane und Venher, Volodymyr (2023): »Understanding Russia's actions in Ukraine as the crime of genocide«, *Journal of International Criminal Justice* 21(2), 233–264, <https://doi.org/10.1093/jicj/mqad018>.
- Bajohr, Hannes (2019): »Keine Quallen. Anthropozän und Negative Anthropologie«, *Merkur* 73, H. 840, 63–74.
- Bangstad, Torgeir Rinke und Pétursdóttir, Þóra (Hg.) (2021): *Heritage Ecologies*, London, New York: Routledge.
- Banham, Reyner (1966): *The New Brutalism. Ethics of Aesthetics*, New York: Reinhold Publishing.
- Barber, Daniel A. (2016): »Architectural History in the Anthropocene«, *The Journal of Architecture* 21(8), 1165–1170, <https://doi.org/10.1080/13602365.2016.1258855>.
- Barshack, Lior (2011): »The Constituent Power of Architecture«, *Law, Culture and the Humanities* 7(2), 217–243, <https://doi.org/10.1177/1743872109355549>.
- Barthes, Roland (2015): *Der Eiffelturm* [1965], Berlin: Suhrkamp.
- Barua, Maan (2021): »Infrastructure and Non-Human Life: A Wider Ontology«, *Progress in Human Geography* 45(6), 1467–1489, <https://doi.org/10.1177/0309132521991220>.
- Bataille, Georges (2005): »Architektur«, in: Rainer M. Kiesow und Henning Schmidgen (Hg.), *Kritisches Wörterbuch* [1929], Berlin: Merve, S. 7–8.
- Baudrillard, Jean (2007): *Forget Foucault. Introduction and Interview by Sylvere Lotringer*, Los Angeles: Semiotext(e).
- Becci, Irene und Hafner, Johann E. (2023): »A New Synagogue, a Garrison Church, and a Mosque: How Religious (Re)Building Animates Religious and Secular Life in Postsocialist Potsdam«, *Space and Culture* 26(2), 215–228, <https://doi.org/10.1177/12063312221134572>.

- Becker, Anne (2013): *9/11 als Bildereignis. Zur visuellen Bewältigung des Anschlags*, Bielefeld: transcript.
- Bejerano, Esther und Parnass, Peggy (2021): »Synagogenwiederaufbau gegen Antisemitismus?«. Interview, *Auschwitz-Komitee in der Bundesrepublik Deutschland e.V.*, 10. Januar, <https://www.auschwitz-komitee.de/4228/synagogenwiederaufbau-gegen-antisemitismus/>.
- Benjamin, Walter (1977): »Über den Begriff der Geschichte« [1955], in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 251–263.
- Benjamin, Walter (1978): *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2007): *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Kommentar von Detlev Schöttker [1936; dt. 1939], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bennett, Jane (2020): *Lebhaftes Materie. Eine politische Ökologie der Dinge*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bens, Jonas (2021): »Ikonoklasmus vor Gericht: Die Mausoleen von Timbuktu als geschändete Körper«, in: Uwe Israel und Jürgen Müller (Hg.), *Körper-Kränkungen. Der menschliche Leib als Medium der Herabsetzung*, Frankfurt/M.: Campus, 142–172.
- Beregow, Elena (2021): *Fermente des Sozialen. Thermische Figuren in der Sozialtheorie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Berger, Tobias (2023): »Human rights beyond the liberal script: a morphological approach«, *International Studies Quarterly* 67, 2–9, <https://doi.org/10.1093/isq/sqad042>.
- Berlin, Isaiah (2006): *Freiheit. Vier Versuche* [1958], Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Berman, Marshall (1996): »Falling towers: city life after uricide«, in: Dennis Crow (Hg.), *Geography and Identity. Living and Exploring Geopolitics of Identity*, Washington: Maisonneuve Press, S. 172–192.
- Bessire, Lucas und Bond, David (2014): »Ontological anthropology and the deferral of critique«, *American Ethnologist* 41(3), 440–456, <https://doi.org/10.1111/amet.12083>.
- Bevan, Robert (2006): *The destruction of memory: architecture at war*, Chicago: Chicago University Press.
- Bevan, Robert (2022): *Monumental Lies. Culture Wars and the Truth about the Past*. London, New York: Verso.
- Bichat, Xavier (1827): *Life and Death*, übers. F. Gold, Boston: Richardson and Lord, <https://www.gutenberg.org/cache/epub/56440/pg56440-images.html>.
- Bogdanovic, Bogdan (1993): »Murder of the City«, *The New York Review of Books* 40, 10.
- Böhme, Gernot (2013): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin: Suhrkamp.
- Borries, Friedrich von (2024): *Architektur im Anthropozän. Eine spekulative Archäologie*, Berlin: Suhrkamp.
- Borries, Friedrich von (2025): »Die Ästhetik der Autokratie«, *Die ZEIT*, 5. September, <https://www.zeit.de/kultur/2025-09/us-architektur-donald-trump-design-dekret-schoenheit>.

- Bovermann, Philipp und Käppner, Joachim (2019): »Eine Stadt geht in Deckung«, *Süddeutsche Zeitung*, 9. Oktober, <https://www.sueddeutsche.de/politik/halle-synagoge-schuesse-1.4633708>.
- Boyer, Christine M. (2002): »Meditations on a wounded skyline and its stratigraphies of pain«, in: Michael Sorkin und Sharon Zukin (Hg.), *After the World Trade Centre: rethinking New York City*, London, New York: Routledge, S. 109–120.
- Boym, Svetlana (2021): *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books.
- Bradley, Arthur (2019): *Unbearable Life: A Genealogy of Political Erasure*, New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt/M.: Campus.
- Brämer, Andreas (2020): »Der Hamburger Israelitische Tempel. Eine historische Skizze«, in: Andreas Brämer, Ulrich Knufinke, Mirko Przystawik, Miriam Rürup und Christoph Schwarzkopf (Hg.), *Der Israelitische Tempel in Hamburg*, Hamburg: Conference Point, S. 5–18.
- Bregnsbo Fastholm, Adam (2022): »War Ruins: The Siege of Mariupol and the Politics of Urban Destruction«, *Scripts* 13, 17. Mai, https://www.scripts-berlin.eu/publications/Think-Pieces/Think-Piece-13_Fastholm_WarRuins/index.html.
- Brenner, Neil und Katsikis, Nikos (2020): »Operational Landscapes: Hinterlands of the Capitalocene«, *Architectural Design* 90(1), 22–31, <https://doi.org/10.1002/ad.25211>.
- Briegleb, Till (2021): »Neue Synagoge, alter Stil«, *Süddeutsche Zeitung*, 24. Februar, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/hamburg-synagoge-bornplatzsynagoge-juedische-gemeinde-holocaust-shoa-architektur-wiederaufbau-1.5215269>.
- Brosché, Johan, Legnér, Mattias, Kreutz, Joakim und Ijla, Akram (2017): »Heritage under attack: motives for targeting cultural property during armed conflict«, *International Journal of Heritage Studies* 23(3), 248–260, <https://doi.org/10.1080/13527258.2016.1261918>.
- Brumann, Christoph (2024): »Konflikttraum UNESCO«, *Aus Politik und Zeitgeschichte: Ruinen* 74(24), 25–31.
- Brumlik, Micha (2021): »Steine der Erneuerung«, *Die Zeit*, 15. Januar, <http://www.zeit.de/2021/03/bornplatzsynagoge-wiederaufbau-streit-erneuerung-judentum>.
- Bücking, Kevin (2023): *Ruinen-Ästhetik. Über die Spuren der Zeit im Raum der Gegenwart*, Bielefeld: transcript.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt/M.: Campus.
- Cache, Bernard (1995): *Earth moves: the furnishing of territories*, London, Cambridge, Mass.: MIT.
- Cairns, Stephen und Jacobs, Jane M. (2014): *Buildings Must Die. A Perverse View of Architecture*, London, Cambridge, Mass.: MIT.
- Calderoni, Alberto (2024): »Lob der Nutzlosigkeit. Neapel und seine Palazzi«, in: Julian Müller und Matthias Castroph (Hg.), *The Infraordinary. Graz Architektur Magazin* 20, 52–63, <https://doi.org/10.1515/9783986120665>.

- Caldwell, Christopher (2019): »Why Did Nonbelievers Grieve for Notre-Dame? Religion Goes on, Whether or Not People Honor its Traditions«, *New York Times*, 20. April, <https://www.nytimes.com/2019/04/20/opinion/sunday/notre-dame.html>.
- Canguilhem, Georges (2009): *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Cassirer, Ernst (2020): *Philosophie der symbolischen Formen*. Drei Bände [1923], Hamburg: Felix Meiner.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* [1975], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh (2018): »Anthropocene Time«, *History and Theory* 57(1), 5–32, <https://doi.org/10.1111/hith.12044>.
- Chakrabarty, Dipesh (2022): *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp.
- Chandler, David (2018): *Ontopolitics in the Anthropocene. An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*, London, New York: Routledge.
- Chandler, David (2023): »The First War of the Anthropocene: Ukraine and the Struggle to ›Un-Cancel the Future‹«, *E-International Relations*, 25. September, <https://www.e-ir.info/2023/09/25/the-first-war-of-the-anthropocene-ukraine-and-the-struggle-to-un-cancel-the-future/>.
- Chandler, David (2024a): »The politics of the unseen: speculative, pragmatic and nihilist hope in the Anthropocene«, *Distinktion: Journal of Social Theory* 25(1), 1–16, <https://doi.org/10.1080/1600910X.2023.2235916>.
- Chandler, David (2024b): »Forum: At the crossroads – Critical perspectives on the study of climate security«, *Geoforum* 155, 7, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2024.104101>.
- Chernilo, Daniel (2017): »The question of the human in the Anthropocene debate«, *European Journal of Social Theory*, 20(1), 44–60, <https://doi.org/10.1177/1368431016651874>.
- Chiodelli, Francesco (2022): »Urbicide, neo-colonial subjugation and the Gaza Strip«, *Political Geography* 94, 102534, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102534>.
- Clack, Timothy und Dunkley, Mark (2023): »Introduction. Culture, heritage, conflict«, in: Mark Dunkley und Timothy Clack (Hg.), *Cultural heritage in modern conflict: past, propaganda, parade*, London, New York: Routledge, 1–27.
- Clark, Nigel (2021): »Vertical fire: For a pyropolitics of the subsurface«, *Geoforum* 127, 364–372, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2020.04.006>.
- Clemens-Hunt, Aaron (2022): »Russia's campaign of urbicide in Ukraine«, *New Lines Institute*, 7. Juni, <http://newlinesinstitute.org/power-vacuum/russias-campaign-of-urbicide-in-ukraine/>.
- Colebrook, Claire (2012): »Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change Is Not Really Human«, *Oxford Literary Review* 34(2), 185–209, <https://www.jstor.org/stable/44030882>.
- Colebrook, Claire (2014): *Death of the PostHuman. Essays on Extinction*, Bd. 1, Open Humanities Press with Michigan Publishing.

- Colebrook, Claire (2023): *Who Would You Kill to Save the World?* Lincoln: University of Nebraska Press.
- Collier, Stephen J. und Lakoff, Andrew (2015): »Vital Systems Security: Reflexive Biopolitics and the Government of Emergency«, *Theory, Culture & Society* 32(2), 19–51, <https://doi.org/10.1177/0263276413510050>.
- Coward, Martin (2006): »Against anthropocentrism: the destruction of the built environment as a distinct form of political violence«, *Review of International Studies* 32(3), 419–437, <https://doi.org/10.1017/S0260210506007091>.
- Coward, Martin (2009): *Urbicide: the politics of urban destruction*, London, New York: Routledge.
- Coward, Martin (2010): »Urbicide: the politics of urban destruction«, *Global Discourse* 1(2), 186–189 und 199–204, <https://doi.org/10.1080/23269995.2010.10707868>.
- Coward, Martin (2012): »Between us in the City: Materiality, Subjectivity, and Community in the Era of Global Urbanization«, *Environment and Planning D: Society and Space* 30(3), 468–481, <https://doi.org/10.1068/d21010>.
- Coward, Martin (2025): »Domination by destruction: Russia’s antiurban way of war«. *European Journal of International Relations* 0(0), 1–23, <https://doi.org/10.1177/13540661251377627>.
- Cox, Savannah (2026): »Climate change and the limits of urban thought«, *Dialogues in Urban Research* 0(0), 1–18, <https://doi.org/10.1177/27541258251410151>.
- Crouch, David (2015): »Affect, Heritage, Feeling«, in: Emma Waterton und Steve Watson (Hg.), *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, London: Palgrave Macmillan, 177–190.
- Crutzen, Paul J. (2002): »Geology of mankind«, *Nature* 415, 23, <https://doi.org/10.1038/415023a>.
- Crutzen, Paul J. und Stoermer, Eugene F. (2000): »The ›Anthropocene‹«, in: *Global Change Newsletter* 41, 17–18.
- Dainese, Elisa und Staničić, Aleksandar (2022): »Introduction. Critical themes of design after destruction«, in: Dies. (Hg.), *War diaries. design after the destruction of art and architecture*, Charlottesville, London: University of Virginia Press, 1–15.
- Danowski, Deborah und Viveiros, Eduardo de Castro (2019): *In welcher Welt leben?* Berlin: Matthes & Seitz.
- de Botton, Alain (2010): *Glück und Architektur. Von der Kunst, daheim zu Hause zu sein*, Frankfurt/M.: S. Fischer.
- De Cauter, Lieven (2023): »The Rise of Zoöpolitics: on urbanism and warfare«, in: Nikolina Bobic und Farzaneh Haghghi (Hg.), *The Routledge Handbook of Architecture, Urban Space and Politics, Volume I Violence, Spectacle and Data*, London, New York: Routledge, 45–56.
- Deistler, Jessica Michelle (2023): *Architektonische Konsequenzen der Erimmerungskultur. Diskussion um die Rekonstruktion der Bornplatzsynagoge Hamburg*. Bachelorthesis, Bauhaus-Universität Weimar, <http://>

- luciverlag.de/wp-content/uploads/2022/11/schreibgeschu%CC%88zt_Vero%CC%88ffentlichung_Bachelorthesis_Jessica-Michelle-Deistler.pdf.
- Dekel, Irit und Özyürek, Esra (2022): »The Logic of the Fight against Antisemitism in Germany in Three Cultural Shifts«, *Patterns of Prejudice* 56(2-3), 157–187, <https://doi.org/10.1080/0031322X.2023.2192029>.
- Dekeyser, Thomas und Jellis, Thomas (2021): »Besides affirmationism? On geography and negativity«, *Area* 53(2), 318–325, <https://doi.org/10.1111/area.12684>.
- Dekeyser, Thomas, Secor, Anna, Rose, Mitch, Bissell, David, Zhang, Vickie und Romanillos, Jose Luis (2022): »Negativity: space, politics and affects«, *Cultural Geographies* 29(1), 5–21, <https://doi.org/10.1177/14744740211058080>.
- Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- Deleuze, Gilles (2000): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles und Guattari, Félix (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike (2009): *Architektursoziologie*, Bielefeld: transcript.
- Delitz, Heike (2010): *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt/M., New York: Campus.
- Delitz, Heike (2018): »Architectural modes of collective existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory«, *Cultural Sociology* 12(1), 37–57, <https://doi.org/10.1177/1749975517718435>.
- Delitz, Heike (2019): »Divergente subalterne Räume und Subjekte: Kulturvergleichende architektursoziologische Überlegungen«, *Forum Kritische Archäologie* 8, 72–91, <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-42611>.
- Delitz, Heike (2023): »So wenig eurozentrisch wie möglich«. Soziologie nach dem ontological turn«, in: *Polarisierte Welten. Verhandlungen des 41. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2022*, https://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2022/article/view/1581.
- Delitz, Heike (i.E.). *Architektonische Modi kollektiver Existenz. Gesellschaftliche Konstitutionen und Transformationen in Architekturen und Infrastrukturen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike und Levenson, Felix (2019): »The Social Meaning of Big Architecture, or the Sociology of the Monumental«, in: Federico Buccellati, Sebastian Hageneuer, Sylva van der Heyden und Felix Levenson (Hg.), *Size Matters – Understanding Monumentality Across Ancient Civilizations*, Bielefeld: transcript, 108–132.
- Delitz, Heike, Nungesser, Frithjof und Seyfert, Robert (Hg.) (2018): *Soziologie des Lebens. Überschreitung, Differenzierung, Kritik*, Bielefeld: transcript, 7–31.
- Descola, Philippe (2022): *Jenseits von Natur und Kultur* [2013], Berlin: Suhrkamp.
- Diehl, Alexander (2019): »Neue alte Synagoge. Bewegung am Bornplatz«, *taz nord*, 22. November, <http://taz.de/Neue-alte-Synagoge!/5640874/>.
- Diner, Dan (1986): »Negative Symbiose: Deutsche und Juden nach Auschwitz«, *Babylon* 1(1), 9–20.

- Dippel, Carsten (2021): »Eine Synagoge gegen den Antisemitismus«, *Deutschlandfunk Kultur*, 30. April, <http://www.deutschlandfunkkultur.de/streit-um-hamburger-bornplatz-eine-synagoge-gegen-den-100.html>.
- Drakulić, Slavenka (1993): »Falling Down. A Mostar bridge elegy«, *The New Republic*, 13. Dezember, 14–15.
- Drápal, Vojta und Krasmann, Susanne (2023): »Über den Nutzen und Nachteil der Genealogie für das Leben«, in: Katharina Hoppe, Jonas Rüppel, Franziska von Verschuer und Torsten H. Voigt (Hg.), *Leben Regieren. Biotechnologie, Natur und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Campus, 95–110.
- Edensor, Tim (2005): *Industrial Ruins: Space, Aesthetics and Materiality*, Oxford: Berg.
- Elfversson, Emma, Gusic, Ivan und Höglund, Kristine (2019): »The spatiality of violence in post-war cities«, *Third World Thematics: A TWQ Journal* 4(2–3), 81–93, <https://doi.org/10.1080/23802014.2019.1675533>.
- Elliott, Rebecca (2018): »The Sociology of Climate Change as a Sociology of Loss«, *European Journal of Sociology* 59(3), 301–337, <https://doi.org/10.1017/S0003975618000152>.
- Esposito, Roberto (2010): *Person und menschliches Leben*, Zürich, Berlin: diaphanes.
- Euripides (1986): *Die Troerinnen* (zweisprachige Ausgabe), Stuttgart: Reclam.
- Fassin, Didier (2017): *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2016*, Berlin: Suhrkamp.
- Fautré, Willy (2022): »Controversies around Amnesty’s report on Ukraine«, *Diplomat Magazine*, 13. August, <http://diplomatmagazine.eu/2022/08/13/controversies-around-amnestys-report-on-ukraine/>.
- Fischer, Joachim (2017): »Gebaute Welt als schweres Kommunikationsmedium der Gesellschaft. Architektur und Religion aus architektursoziologischer Perspektive«, in: Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux (Hg.), *Architekturen und Artefakte. Zur Materialität des Religiösen*, Wiesbaden: Springer, 49–69.
- Flores, Fernando und Rouse, Scot B. (2018): »Ecological Finitude as Ontological Finitude: Radical Hope in the Anthropocene«, in: Richard Polt und Jon Wittrock (Hg.), *The Task of Philosophy in the Anthropocene: Axial Echoes in Global Space*, New York: Rowman & Littlefield International, 175–192.
- Folkers, Andreas (2018): *Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz. Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme*, Frankfurt/M., New York: Campus.
- Follet, Ken (2019): *Notre-Dame. A Short History of the Meaning of Cathedrals*, London: MacMillan.
- Forrest, Craig (2010): *International Law and the Protection of Cultural Heritage*, London, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* [1976], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1988): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Foucault, Michel (1999): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France (1975-1976)*, hg. von Mauro Bertani und Alessandro Fontana, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2002): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« [1971], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II: 1970-1975*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 166–190.
- Foucault, Michel (2003): »Nutzlos, sich zu erheben« [1979], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band III: 1976-1979*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 987–992.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977–1978)*, hg. v. Michel Senellart, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005a): »Der maskierte Philosoph« [1980], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band IV: 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 128–137.
- Foucault, Michel (2005b): »Von anderen Räumen« [1984], in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV: 1980–1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 931–942.
- Foucault, Michel (2008): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (2019): *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970/71*, Berlin: Suhrkamp.
- Franconi, Francesco und Lenzerini, Federico (2003): »The Destruction of the Buddhas of Bamiyan and International Law«, *European Journal of International Law* 14(4), 619–651, <https://doi.org/10.1093/ejil/14.4.619>.
- Franconi, Francesco und Lixinski, Lucas (2017): »Opening the Toolbox of International Human Rights Law and the Safeguarding of Cultural Heritage«, in: Andrea Durbach und Lucas Lixinski (Hg.), *Heritage, Culture and Rights – Challenging Legal Discourses*, Oxford, Portland: Hart, 11–34.
- Friedrichs, Hauke (2021a): »Macht ein Neubau Nazi-Verbrechen unsichtbar?«, *Die Zeit*, 4. Januar, <https://www.zeit.de/hamburg/2021-01/bornplatzsynagoge-hamburg-wiederaufbau-juedische-leben-nazideutschland-antisemitismus>.
- Friedrichs, Hauke (2021b): »Steine des Anstoßes«, *Die Zeit*, 8. März, <http://www.zeit.de/hamburg/2021-03/bornplatzsynagoge-hamburg-wiederaufbau-architektur-juedische-gemeinde>.

- Gamboni, Dario (1997): *The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, London: Reaktion Books.
- Garcés, Marina (2019): *Neue radikale Aufklärung*, Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Gessner, Nina (2020): »Jüdisches Leben in Hamburg: Was wird aus der Synagoge Hohe Weide?«, *Hamburger Morgenpost*, 13. Dezember, <https://www.mopo.de/hamburg/juedisches-leben-in-hamburg-was-wird-aus-der-synagoge-hohe-weide-37800758>.
- Gieryn, Thomas F. (2000): »A Space for Place in Sociology«, *Annual Review of Sociology* 26, 463–496, <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>.
- Gieryn, Thomas F. (2002): »What buildings do«, *Theory and Society* 31(1), 35–74, <https://doi.org/10.1023/A:1014404201290>.
- Gille, Vincent, de Mondenard, Anne und Villeneuve de Janti, Charles (2020): *Notre-Dame de Paris. De Victor Hugo à Eugène Viollet-Le-Duc*, Paris: Paris Musées.
- Gillman, Derek (2010): *The Idea of Cultural Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gleick, Peter, Vyshnevskiy, Viktor und Shevchuk, Serhii (2023): »Rivers and Water Systems as Weapons and Casualties of the Russia-Ukraine War«, *Earth's Future* 11(10), e2023EF003910, <https://doi.org/10.1029/2023EF003910>.
- Gleiter, Jörg H. (2014): »Architektursemiotik: Ein- und Ausblicke«, in: Ders. (Hg.), *Symptom Design*, Bielefeld: transcript, 7–19.
- Gleiter, Jörg H. (2023): »Überschuss an Form. Architekturästhetik und der Status des Objekts«, in: Daniel Martin Feige und Sandra Meireis (Hg.), *Ästhetik und Architektur*, Bielefeld: transcript, 39–65.
- Göbel, Hanna K. (2015): *The Re-Use of Ruins. Atmospheric Inquiries of the City*, London, New York: Routledge.
- Göckele, Regina (2017): *Spätkoloniale Moderne. Le Corbusier, Ernst May, Frank Lloyd Wright, The Architects Collaborative und die Globalisierung der Architekturmoderne*, Basel: Birkhäuser.
- Goetz, Adrien (2019): *Notre-Dame de l'Humanité*, Paris: Bernard Grasset.
- Golańska, Dorota (2020): »Bodily Collisions: Toward a New Materialist Account of Memorial Art«, *Memory Studies* 13(1), 74–89, <https://doi.org/10.1177/1750698017741928>.
- Golańska, Dorota (2023): *Slow Urbicide. A New Materialist Account of Political Violence in Palestine*, London, New York: Routledge.
- Goodman, Nelson (1990): *Weisen der Welterzeugung* [1978], Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Goodman, Nelson (2013): »Wie Bauwerke bedeuten« [1985], in: Christoph Bamberger (Hg.), *Architekturphilosophie. Grundlagentexte*, Münster: mentis, 128–140.
- Gopnik, Adam (2019): »Notre-Dame in the French Imagination«, *The New Yorker*, 16. April, <https://www.newyorker.com/news/daily-comment/notre-dame-in-the-french-imagination>.
- Gorkow, Alexander, Przybilla, Olaf und Richter, Peter (2021): »Bitte nicht vor Bauten verstummen«. Publizistin Rachel Salamander und Politikerin

- Julia Lehner zur künftigen Nutzung des gigantischen NS-Kongressbaus in Nürnberg«. Interview, *Süddeutsche Zeitung*, 2. Dezember, <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/ns-architektur-bitte-nicht-vor-bauten-verstummen-e473728/?reduced=true>.
- Graham, Stephen (2010): *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*, London: Verso.
- Great, Anna (2017): »Foregrounding vulnerability: materiality's porous affectability as a methodological platform«, in: Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos und Victoria Brooks (Hg.), *Research Methods in Environmental Law. A Handbook*, Cheltenham: Edward Elgar, 3–28.
- Grove, Jarius (2019): *Savage Ecology. War and Geopolitics at the End of the World*, Durham, London: Duke University Press.
- Grusin, Richard (2004): »Premediation«, *Criticism* 46(1), 17–39, <https://doi.org/10.1353/crt.2004.0030>.
- Gubkina, Ievgeniia (2022a): »Architekturhistorikerin: Wahl zwischen Kultur und Überleben ist eine Illusion«. Interview, *Der Standard*, 17. April, <https://www.derstandard.at/story/2000134955441/architekturhistorikerin-wahl-zwischen-kultur-und-ueberleben-ist-eine-illusion>.
- Gubkina, Ievgeniia (2022b): »Zerstörung der Kultur ›Teil von Völkermord‹«, *ORF*, 25. Mai, <https://orf.at/stories/3267076/>.
- Gubkina, Ievgeniia (2023): *Being a Ukrainian architect during wartime. Essays, articles, interviews, and manifestos*, Berlin: DOM Publishers.
- Habeck, Otto und Schmitz, Frank (Hg.) (2023): *Ruinen und vergessene Orte. Materialität im Verfall – Nachnutzungen – Umdeutungen*, Bielefeld: transcript.
- Hage, Volker (Hg.) (2003): *Hamburg 1943. Literarische Zeugnisse zum Feuersturm*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Hahn, Achim (2017): *Architektur und Lebenspraxis. Für eine phänomenologisch-hermeneutische Architekturtheorie*, Bielefeld: transcript.
- Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt/M.: Campus.
- Harries, Karsten (1998): *The Ethical Function of Architecture*, Cambridge, Mass.: MIT.
- Harrington, Cameron und Shearing, Clifford D. (2017): *Security in the Anthropocene: Reflections on Safety and Care*, Bielefeld: transcript.
- Harrison, Rodney (2015): »Beyond ›Natural‹ and ›Cultural‹ Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene«, *Heritage & Society* 8(1), 24–42, <https://doi.org/10.1179/2159032X15Z.0000000036>.
- Harrison, Rodney und Sterling, Colin (Hg.) (2020): *Deterritorializing the Future: Heritage in, of and after the Anthropocene*, London: Open Humanities Press.
- Heidegger, Martin (2000): »Bauen Wohnen Denken« [1954], in: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe Bd. 7*, hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt/M.: Klostermann, 145–164.
- Heinsohn, Kirsten (2012): »Wunden schließen. Das jüdische Hamburg im

- Wiederaufbau«, in: Forschungsstelle für Zeitgeschichte (Hg.), *19 Tage Hamburg. Ereignisse und Entwicklungen der Stadtgeschichte seit den fünfziger Jahren*, München: Dölling und Galitz, 63–78.
- Hell, Julia und Schönle, Andreas (Hg.) (2010): *Ruins of Modernity*, Durham, London: Duke University Press.
- Heller, Jan (2001): »Das Buddha-Massaker«, *taz*, 3. März, <https://taz.de/Das-Buddha-Massaker/11184628/>.
- Henckel, Dietrich (2013): »Urbizid – Stadtmord. Eine Skizze«, in: Leon Hempel, Marie Bartels und Thomas Markwart (Hg.), *Aufbruch ins Unversicherbare. Zum Katastrophendiskurs der Gegenwart*, Bielefeld: transcript, 397–420.
- Herscher, Andrew (2006): »American Urbicide«, *Journal of Architectural Education* 60(1), 18–20, https://doi.org/10.1111/j.1531-314X.2006.066_8.x.
- Herscher, Andrew (2010): *Violence taking place: the architecture of the Kosovo conflict*, Stanford: Stanford University Press.
- Herzberg, Ruben (2021): »Das jüdische Leben soll in Hamburg sein Zuhause finden«, *Hamburger Abendblatt*, 2. März, <http://www.abendblatt.de/meinung/article231692545/Das-juedische-Leben-in-Hamburg-soll-sein-Zuhause-finden.html>.
- Heywood, Paolo (2023): »Ontological turn, the«, *The Open Encyclopedia of Anthropology*, hg. v. Felix Stein [2017], <http://doi.org/10.29164/17ontology>.
- Hiller, Christian, Nehmer, Alex, Ngo, Anh-Linh und Spillmann, Peter (2022): »Cohabitation: Ein Manifest für Solidarität von Tieren und Menschen im Stadtraum«. Editorial, *ARCH+* 247(4), 4–5.
- Holtorf, Cornelius (2018): »Embracing change: how cultural resilience is increased through cultural heritage«, *World Archaeology* 50(4), 639–650, <https://doi.org/10.1080/00438243.2018.1510340>.
- Hoppe, Katharina (2017): »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik im Neuen Materialismus«, *Behemoth. A Journal of Civilisation* 10(1), 10–28, DOI: 10.6094/behemoth.2017.10.1.942.
- Hoppe, Katharina (2020): »Wahrheit leben. Zum affirmativen Wahrheitsbezug in Michel Foucaults letzter Vorlesung«, in: Frieder Vogelmann (Hg.), *Fragmente eines Willens zum Wissen. Michel Foucaults Vorlesungen 1970-1984*, Berlin: J.B. Metzler, 225–237.
- Hoppe, Katharina (2025): »Ecodependence: The Intrinsic Connection between Living and Killing«, *Theory, Culture & Society* 0(0), 1–17, <https://doi.org/10.1177/02632764251363194>.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. (1971): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Horn, Eva (2024): *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Horn, Eva und Bergthaller, Hannes (2019): *Anthropozän. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Hugo, Victor (1831): *Notre-Dame de Paris*, Paris: Gosselin.
- Human Rights Watch, SITU und Truth Hounds (2024): »Our City Was Gone«: Russia's Devastation of Mariupol, Ukraine, <https://www.hrw.org/feature/russia-ukraine-war-mariupol/report>.

- Huxtable, Ada Louise (1990): »Architecture Criticism«, *Proceedings of the American Philosophical Society* 134(4), 461–464.
- Huysmans, Jef (2023): »How to be Critical of Security Today? Life in Motion, Untimeliness and the Critique of End-Thinking«, *Political Anthropological Research on International Social Sciences (PARISS)* 4(2), 262–288, <https://doi.org/10.1163/25903276-bja10052>.
- Ilken, Matthias (2021): »Protest aus Israel gegen Neubau der Bornplatz-Synagoge«, *Hamburger Abendblatt*, 21. Februar, <https://www.salonamgrindel.de/empfehlungen/protest-aus-israel-gegen-neubau-der-bornplatz-synagoge>.
- Illies, Christian (Hg.) (2019): *Bauen mit Sinn. Schritte zu einer Philosophie der Architektur*, Wiesbaden: Springer VS.
- Ingold, Tim (1983): »The Architect and the Bee. Reflections on the Work of Animals and Men«, *Man* 18(1), 1–20, <https://doi.org/10.2307/2801762>.
- Ingold, Tim (2011): *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London, New York: Routledge.
- Jacobs, Jane (2006): »A geography of big things«, *Cultural Geographies* 13(1), 1–17, <https://doi.org/10.1191/1474474006eu3540a>.
- Jaeggi, Rahel (2013): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.
- James-Chakraborty, Kathleen (2014): »Beyond Postcolonialism: New Directions for the History of Nonwestern Architecture«, *Frontiers of Architectural Research* 3(1), 1–9, <https://doi.org/10.1016/j.foar.2013.10.001>.
- Jencks, Charles (2005): *The Iconic Building. The Power of Enigma*, London: Frances Lincoln.
- Jones, Paul (2011): *The Sociology of Architecture. Constructing Identities*, Liverpool: Liverpool University Press.
- Jones, Paul (2020): »Architecture, Time, and Cultural Politics«, *Cultural Sociology* 14(1), 61–79, <https://doi.org/10.1177/1749975520905416>.
- Jordash, Wayne und Mykytenko, Anna (2022): »What is wrong with Amnesty International's Conclusions that ›Ukrainian fighting tactics endanger civilians‹«, *Ukrainska Prawda*, 5. August, <https://www.pravda.com.ua/eng/columns/2022/08/5/7362086/>.
- Jung, Matthias (2014): *Gewöhnliche Erfahrung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kalaycioglu, Elif (2020): »Aesthetic Elisions: The Ruins of Palmyra and the ›Good Life‹ of Liberal Multiculturalism«, *International Political Sociology* 14(3), 286–303, <https://doi.org/10.1093/ips/olaa004>.
- Kappeler, Andreas (2021): »Revisionismus und Drohungen. Vladimir Putins Text zur Einheit von Russen und Ukrainern«, *Osteuropa* 71(7), 67–76, <https://doi.org/10.35998/oe-2021-0054>.
- Kingman Garcés, Eduardo und Anda Basabe, Susana (2023): »Urban Order and Disorder. Genealogy of Urbicide«, in: Fernando Carrión Mena und Paulina Cepeda Pico (Hg.), *Urbicide. The Death of the City*, Cham: Springer, 77–92.
- Kirk, Richard (2024): »Neoliberal necropolitics and the global competition for urban dominance«, *Geoforum* 155, 104107, 1–10, <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2024.104107>.

- Kishik, David (2015): *The Manhattan Project. A theory of a city*, Stanford: Stanford University Press.
- Klei, Alexandra (2020): »Jewish Building« in the Federal Republic of Germany and the German Democratic Republic after the Holocaust. Possibilities, Limits, Spaces«, *Arts* 9(1), 38, <https://doi.org/10.3390/arts9010038>.
- Klei, Alexandra (2024): »Die Leerstelle als Gedenkort. Zur Beziehung von historischem Ort und Gedenken an die zerstörten Synagogen«, in: Andreas Brämer and Ulrike Fauerbach (Hg.), *Die Große Synagoge am Bornplatz in Hamburg. Beiträge zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Areals als jüdisches Kulturerbe*, Petersberg: Michael Imhof, 43–54.
- Knoch, Peter und Johanning, Heike Maria (2015): *Architekturführer Kiew*, Berlin: DOM publishers.
- Koenen, Gerd und Schlögel, Karl (2026): »Jetzt entscheidet sich das Schicksal der Ukraine«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. Februar, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/ukraine-krieg-wie-wladimir-putin-den-winter-zur-waffe-macht-accg-110830276.html>.
- Kohn, Eduardo (2023): *Wie Wälder denken. Anthropologie jenseits des Menschlichen* [2013], Berlin: Matthes & Seitz.
- Kooijman, Merle (2021): »From Anthropos to Oikos in International Criminal Law: A Critical-Theoretical Exploration of Ecocide as an ›Eco-centric Amendment to the Rome Statute«, in: Daniëlla Dam-de Jong und Fabian Amtenbrink (Hg.), *Netherlands Yearbook of International Law 2021*, Den Haag: Asser, Springer, 101–132.
- Körper, Karen (2016): »Jüdische Gegenwart in Deutschland. Die Migration russischsprachiger Juden seit 1989«, *Deutschland Archiv*, 6. Oktober, <http://www.bpb.de/234438>.
- Koschorke, Albrecht (2005): »Staaten und ihre Feinde. Ein Versuch über das Imaginäre der Politik«, in: Jörg Huber (Hg.), *Einbildungen. Interventionen* 14, Zürich, Wien, New York: Edition Voldemeer, Springer, 93–115.
- Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kouvo, Sari und Motha, Stewart (2026): »The New Brutalism in Law, State and Territory: Trump and Taliban 2.0 Amidst Climate Catastrophes«, *Law, Culture and the Humanities* 22(2), 275–293, <https://doi.org/10.1177/17438721251352085>.
- Krasmann, Susanne (2021): »Architecture in the Anthropocene: The Notre-Dame de Paris fire and the ›force‹ of ›culture«, *Anthropocenes: Human, Inhuman, Posthuman* 2(1), 1–10, <https://doi.org/10.16997/ahip.929>.
- Krasmann, Susanne (2023): »Abandoning Humanity? On Cultural Heritage and the Subject of International Law«, *Law, Culture and the Humanities* 19(1), 89–105 (Online First: 2019), <https://doi.org/10.1177/1743872119843609>.
- Krasmann, Susanne (2024): »Posthumanismus«, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart 2.0*, Berlin: Suhrkamp, 324–334.

- Krasmann, Susanne (i.E.): »Zukunftslos in der Ukraine«, in: Eddie Hartmann, Thomas Hoebel und Susanne Krasmann (Hg.), *Umstrittene Gewalt*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Kudlenko, Anastasiia (2023): »Roots of Ukrainian resilience and the agency of Ukrainian society before and after Russia's full-scale invasion«, *Contemporary Security Policy* 44(4), 513–529, <https://doi.org/10.1080/13523260.2023.2258620>.
- Kuppinger, Petra (2014): »Mosques and Minarets: Conflict, Participation, and Visibility in German Cities«, *Anthropological Quarterly* 87(3), 793–818, <https://dx.doi.org/10.1353/anq.2014.0034>.
- Kurkov, Andrej (2022): »Culture in the cross hairs«, *Index on Censorship* 51(2), 64–6, <https://doi.org/10.1177/03064220221110771>.
- Laketa, Sunčana (2025): *Cities of Banal Warfare: Affective Geographies in Violent Times*, Bristol: Bristol University Press.
- Lampugnani, Vittorio Magnago (2023): *Gegen Wegwerfarchitektur. Dichter, dauerhafter, weniger bauen*, Berlin: Wagenbach.
- Latour, Bruno (2002): *Iconoclash. Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges?* Berlin: Merve.
- Latour, Bruno (2005): *Von der Realpolitik zur Dingpolitik*, Berlin: Merve.
- Latour, Bruno (2018): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin: Suhrkamp.
- Lawrence Jones, Charlie (2018): »Urbicide: the killing of a city is an attack on the human condition«, *City Monitor*, 23. Januar, <https://www.city-monitor.ai/analysis/urbicide-killing-city-attack-human-condition-3617/>.
- Le Corbusier (2015): *Städtebau*, übers. Hans Hildebrand [1925], München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Lefebvre, Henri (2016): *Das Recht auf Stadt* [1968], Hamburg: Nautilus Flugschrift.
- Lefort, Claude und Gauchet, Marcel (1999): »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 89–122.
- Lemke, Thomas (2014): »Die Regierung der Dinge«. Politik, Diskurs und Materialität«, *Zeitschrift für Diskursforschung* 2(3), 250–267.
- Lemkin, Raphael (1944): *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation Analysis of Government Proposals for Redress*, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
- Liesch, Burkhard (2015): *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Linde-Lembke, Heike (2010): »50 Jahre Grindelhof«, *Jüdische Allgemeine*, 13. September, <http://www.juedische-allgemeine.de/gemeinden/50-jahre-am-grindelhof/>.
- Lixinski, Lucas (2022): »Against authenticity«, *International Journal of Heritage Studies* 28(11–12), 1213–1227, <https://doi.org/10.1080/13527258.2022.2134177>.
- Lluis, Conrad (2025): »Ein verletzliches Leben. Vulnerable Existenzweisen,

- performative Praktiken und ihre politische Beziehung«, *Zeitschrift für Soziologie* 54(1), 132–147, <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2025-2006>.
- Lostal, Marina (2017): »The Misplaced Emphasis on the Intangible Dimension of Cultural Heritage in the Al Mahdi Case at the ICC«, *Inter Genes* 1(2), 45–58.
- Lostal, Marina (2021): »Implementing Reparations in the Al Mahdi Case. A Story of Monumental Challenges in Timbuktu«, *Journal of International Criminal Justice* 19(4), 831–853, <https://doi.org/10.1093/jicj/mqab064>.
- Macherey, Pierre (1991): »Für eine Naturgeschichte der Normen«, in: François Ewald und Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 171–192.
- Mager, Tino (2019): »Neither Past Nor Present. Authenticity and Late Twentieth Century Architectural Heritage«, *Arq* 23(2), 137–148, <https://doi.org/10.1017/S1359135519000125>.
- Manow, Philip (2008): *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Martin, Louis (2009): »Against Architecture«, *Log* 16 (Spring/Summer), 153–167.
- Massumi, Brian (2010): *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin: Merve.
- Mbembe, Achille (2024): *Brutalism*, Durham, NC: Duke University Press.
- Mégret, Frédéric (2012): »War and the Vanishing Battlefield«, *Loyola University Chicago International Law Review* 9(1), 131–155.
- Menke, Christoph (2013): *Die Kraft der Kunst*, Berlin: Merve.
- Menny, Anna (2017): »Zwischen Erinnern und Neuanfang – die Grundsteinlegung der Synagoge in der Hohen Weide am 9.11.1958«, *Hamburger Schlüsseldokumente zur deutsch-jüdischen Geschichte*, 21. August, <https://dx.doi.org/10.23691/jgo:article-188.de.v1>.
- Mersmann, Birgit (2021): *Über die Grenzen des Bildes. Kulturelle Differenz und transkulturelle Dynamik im globalen Feld der Kunst*, Bielefeld: transcript.
- Meskel, Lynn (2018): *A Future in Ruins. UNESCO, World Heritage, and the Dream of Peace*, New York: Oxford University Press.
- Meuser, Michael (2022): »Waffenwirkung an Wohngebäuden«, *Bauwelt* 22, 22–25.
- Mezentsev, Kostyantyn und Mezentsev, Oleksii (2022): »War and the city: Lessons from urbicide in Ukraine«, *Czasopismo Geograficzne* 93(3), 495–521, <https://doi.org/10.12657/czageo-93-20>.
- Monzio Compagnoni, Ares Simone (2023): »Urbicide and the Russian-Ukrainian war«, *WavellRoom*, 5. April, <https://wavellroom.com/2023/04/05/urbicide-russian-ukrainian-war/>.
- Moore, Jason W. (Hg.) (2016): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA: PM Press.
- Muhle, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: transcript.
- Müller, Anna-Lisa und Reichmann Werner (2015): *Architecture, Materiality*

- and Society. *Connecting Sociology of Architecture with Science and Technology Studies*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Müller, Jan-Werner (2026): *Street, Palace, Square: The Architecture of Democratic Spaces*, London: Allen Lane.
- Müller, Simone M. (2024): »Potholes of Philadelphia: seasonality, infrastructure, and environments above and below ground«, *Journal of Urban History* 51(1), 72–80, <https://doi.org/10.1177/00961442241260371>.
- Mummenhoff, Julia. (o.J.): »Margrit Kahl. Synagogenmonument 1988«, *Kulturbehörde Hamburg*, <https://fhh1.hamburg.de/Behoerden/Kulturbehoerde/Raum/artists/kahl.htm>.
- Nancy, Jean-Luc (2012): *singular plural sein*. Durchges. Neuauflage, Zürich, Berlin: diaphanes.
- Nixon, Rob (2011): *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Noga-Banai, Galit (2023): »The Bornplatz Synagogue or Margrit Kahl’s Mosaic? An Art Historical Appeal to Preserve Hamburg’s Place in German Postwar Memory Culture«, *Holocaust Studies* 29(1), 141–166, <https://doi.org/10.1080/17504902.2021.2016019>.
- Nossiter, Adam (2019): »In Paris, an Age-Old Spell of Invulnerability Has Been Broken«, *New York Times*, 2. Mai, <https://www.nytimes.com/2019/05/02/reader-center/paris-fire-notre-dame.html?searchResultPosition=30>.
- Osayimwese, Itohan (2024): »From Postcolonial to Decolonial Architectural History. A Method«, in: Vera Egbers, Christa Kamleithner, Özge Sezer und Alexandra Skedzuhn-Safir (Hg.), *Architectures of Colonialism. Constructed Histories, Conflicting Memories*, Basel: Birkhäuser, 17–42.
- Özyürek, Esra (2022): »Muslim minorities as Germany’s past future: Islam critics, Holocaust memory, and immigrant integration«, *Memory Studies* 15(1), 139–154, <https://doi.org/10.1177/1750698019856057>.
- Pain, Rachel (2019): »Chronic urban trauma: The slow violence of housing dispossession«, *Urban Studies* 56(2), 385–400, <https://doi.org/10.1177/0042098018795796>.
- Palko, Olena und Gil, Manuel Férez (Hg.) (2023): *Ukraine’s Many Faces. Land, People, and Culture Revisited*, Bielefeld: transcript.
- Palmesino, John (2013): »Matters of Observation: On Architecture in the Anthropocene«, im Gespräch, in: Etienne Turpin (Hg.), *Architecture in the Anthropocene. Encounters Among Design, Deep Time, Science and Philosophy*, Ann Arbor, AA: Michigan Publishing, 15–24.
- Peltier, Elian, Glanz, James, Gröndahl, Mika, Cai, Weiyi, Nossiter, Adam und Alderman, Liz (2019): »Notre-Dame came far closer to collapsing than people knew. This is how it was saved«, *New York Times*, 18. Juli, <https://www.nytimes.com/interactive/2019/07/16/world/europe/notre-dame.html>.
- Peretz, Dekel und Saleh, Raed (2019): »The Reconstruction of the »Synagogue Fraenkelufer« in Berlin«, *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics, and Culture* 24(3/4), 169–174.
- Petersmann, Marie-Catherine (2022): »Life Beyond the Law – From the

- ›Living Constitution‹ to the ›Constitution of the Living‹«, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* 82(4), 769–799, <https://doi.org/10.17104/0044-2348-2022-4-769>.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas (2017): »Critical environmental law as method in the Anthropocene«, in: Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos und Victoria Brooks (Hg.), *Research Methods in Environmental Law. A Handbook*, Cheltenham: Edgar Elgar, S. 131–155.
- Plokhly, Serhii (2021): *The Gates of Europe: A History of Ukraine*, rev. ed., New York: Basic Books.
- Pohl, Dennis (2016): »Anthropozäne Architektur. Die Sichtbarkeiten des Anthropos«, *Lo Sguardo – rivista di filosofia* 22, 159–169.
- Pohl, Lucas (2022): »Aura of Decay: Fetishising Ruins with Benjamin and Lacan«, *Transactions (TIBG)* 47(1), 153–66, <https://doi.org/10.1111/tran.12481>.
- Poirier, Agnès (2019): »Standing Vigil for Notre-Dame. I watched the cathedral burn. Then despair was replaced by timid hope«, *New York Times*, 16. April, <https://www.nytimes.com/2019/04/16/opinion/notre-dame-fire.html>.
- Poirier, Agnès (2020): *Notre-Dame. Die Seele Frankreichs*, Berlin: Insel.
- Posner, Lillian (2022): »Flawed Amnesty report risks enabling more Russian war crimes in Ukraine«, *Atlantic Council*, 9. August, <http://www.atlanticcouncil.org/blogs/ukrainealert/flawed-amnesty-report-risks-enabling-more-russian-war-crimes-in-ukraine/>.
- Povinelli, Elizabeth A. (2023): *Geontologien. Requiem auf den Spätliberalismus* [2016], Leipzig: Merve.
- Project Expedite Justice und Truth Hounds (Hg.) (2024): *SUBMERGED: Study of the Destruction of the Kakhovka Dam and Its Impacts on Ecosystems Agrarians, Other Civilians, and International Justice*, <https://www.projectexpeditejustice.org/submerged>.
- Pugh, Jonathan und Chandler, David (2023): *The world as abyss: The Caribbean and critical thought in the Anthropocene*, London: University of Westminster Press.
- Pugliese, Joseph (2020): *Biopolitics of the More-Than-Human. Forensic Ecologies of Violence*, Durham, London: Duke University Press.
- Rabinov, Paul (1998): »French Enlightenment: truth and life«, *Economy and Society* 27(2-3), 193–201, <https://doi.org/10.1080/03085149800000013>.
- Randazzo, Elisa und Richter, Hannah (2021): »The Politics of the Anthropocene: Temporality, Ecology, and Indigeneity«, *International Political Sociology* 15, 293–312, <https://doi.org/10.1093/ips/olab006>.
- Rauterberg, Hanno (2020): »Wie modern muss eine neue Synagoge sein?«, *Die Zeit*, 19. Februar, <http://www.zeit.de/2020/09/synagoge-hamburg-kirchenarchitektur-bau-modernisierung-bornplatzsynagoge>.
- Reckwitz, Andreas (2024): *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin: Suhrkamp.
- Roorda, Ruurd und Kegge, Bas (2017): »On vitality and the visibility of time in architecture«, *Archiprint* 6(2), 19–25.

- Rosa, Hartmut (2019): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Rosén, Frederik (2020): »The dark side of cultural heritage protection«, *International Journal of Cultural Property* 27, 495–510, <https://doi.org/10.1017/S0940739121000023>.
- Ruhl, Carsten (2022): *Kracauer's Architecture. The Ornamental Nature of the New Capitalist Order*, Weimar: M Books.
- Rürup, Miriam (2020): »Tempelgebäude ohne Tempelverband. Die Geschichte des ehemaligen Tempels in der Poolstraße nach der Profanierung 1931«, in: Andreas Brämer, Ulrich Knufinke, Mirko Przystawik, Miriam Rürup und Christoph Schwarzkopf (Hg.), *Der Israelitische Tempel in Hamburg*, Hamburg: Conference Point, 43–56.
- Rürup, Miriam (2021): »Vor aller Augen unsichtbar? Über den erinnerungskulturellen Umgang mit dem Ort der ehemaligen Bornplatzsynagoge Hamburg«, *Die Denkmalpflege* 79(1), 9–14, <https://doi.org/10.25932/publishup-66778>.
- Ruskin, John (1849): *The Seven Lamps of Architecture*, London: Smith, Elder, and Co., <http://www.victorianweb.org/authors/ruskin/7lamps/6.html>.
- Saar, Martin und Vogelmann, Frieder (2023): »Foucault und die Ontologie. Eine Debatte«, in: Katharina Hoppe, Jonas Rüppel, Franziska von Verschuer und Torsten H. Voigt (Hg.), *Leben Regieren. Biotechnologie, Natur und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt/M.: Campus, 231–248.
- Schäfer, Hilmar (2016): »»Outstanding universal value«. Die Arbeit an der Universalisierung des Wertvollen im UNESCO-Welterbe«, *Berlin Journal für Soziologie* 26 (3-4), 353–375, <https://doi.org/10.1007/s11609-017-0329-3>.
- Scheidecker, Gabriel (2019): »Attachment«, in: Jan Slaby und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, London: Routledge, 73–84.
- Scherer, Bernd (2022): *Der Angriff der Zeichen. Denkbilder und Handlungsmuster des Anthropozäns*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Schirmacher, Wolfgang (1982): »Bauen, Wohnen, Denken. Ethische Konsequenzen der Naturphilosophie Martin Heideggers«, *Philosophisches Jahrbuch* 89(2), 405–410.
- Schlögel, Karl (2003): *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, München: Hanser.
- Schlögel, Karl (2023): »Wie von einem Blitzstrahl erhellt. Deutsche Szene nach dem 24. Februar 2022«, in: Kateryna Mishchenko und Katharina Raabe (Hg.), *Aus dem Nebel des Krieges. Die Gegenwart der Ukraine*, Berlin: Suhrkamp, 245–253.
- Schmid, Harald (2019): »Die Novemberpogrome und die Erinnerungskultur – das »Synagogenmonument« von Margrit Kahl«, *Hamburger Schlüssel-dokumente zur deutsch-jüdischen Geschichte*, 24. Januar, <https://dx.doi.org/10.23691/jgo:article-116.de.v1>.
- Schreiber, Hanna (2017): »Cultural Genocide – Culturecide: An Unfinished or Rejected Project of International Law?«, in: Grażyna Michałowska und

- Hanna Schreiber (Hg.), *Culture(s) in International Relations*, Hamburg: Peter Lang, 319–346.
- Schwarte, Ludger (2009): *Philosophie der Architektur*, München: Fink.
- Schwarte, Ludger (2015): »Gründen und Abreißen«, in: Jörg H. Gleiter und Ludger Schwarte (Hg.), *Architektur und Philosophie. Grundlagen, Standpunkte, Perspektiven*, Bielefeld: transcript, 21–38.
- Schwarte, Ludger (2023a): »Was ist Baukunst? Kunstphilosophische Reflexionen zur Architektur«, in: Daniel Martin Feige und Sandra Meireis (Hg.), *Ästhetik und Architektur*, Bielefeld: transcript, 245–265.
- Schwarte, Ludger (2023b): »Prospects for the Philosophy of Architecture«, *Khôrein: Journal for Architecture and Philosophy* 1(2), 9–23, <https://doi.org/10.1111/KHOREIN.12458>.
- Schweitzer, Doris (2021): »Rights of Things: A Posthumanist Approach to Law?«, *Nature and Culture* 16(1), 28–46, <https://doi.org/10.3167/nc.2020.160103>.
- Scruton, Roger (2013): *The Aesthetics of Architecture*, with a new introduction by the author [1979], Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sebald, W.G. (2001): *Luftkrieg und Literatur*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Seitter, Walter (2002): *Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen*, Weimar: VDg.
- Seyfert, Robert (2012): »Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: Toward a Theory of Social Affect«, *Theory, Culture & Society* 29(6), 27–46, <https://doi.org/10.1177/0263276412438591>.
- Shafiyev, Farid und Mitarbeiter (2023): »Urbicide and Destruction in Eastern Europe: Warsaw, Mariupol, and Aghdam in Comparative Analysis«, *Wiedza Obronna*, Nr. 285(4), <https://doi.org/10.34752/2023-e285>.
- Shaw, Martin (2004): »New wars of the city: relationships of ›urbicide‹ and ›genocide‹«, in: Stephen Graham (Hg.), *Cities, war and terrorism: towards an urban geopolitics*, Oxford: Blackwell, 141–153.
- Shaw, Martin (2007): *What Is Genocide?* Cambridge: Polity.
- Shotwell, Alexis (2016): *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Silverman, Helaine (2015): »Heritage and Authenticity«, in: Emma Waterton und Steve Watson (Hg.), *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, London: Palgrave Macmillan, 69–88.
- Simmel, Georg (1907): »Die Ruine. Ein ästhetischer Versuch«, *Der Tag* (Berlin), Nr. 96, 22. Februar, <https://socio.ch/sim/verschiedenes/1907/ruine.htm>.
- Simone, AbdouMaliq (2021): »Ritornello: ›People as Infrastructure‹«, *Urban Geography* 42(9), 1341–1348, <https://doi.org/10.1080/02723638.2021.1894397>.
- Sloterdijk, Peter (2023): *Die Reue des Prometheus. Von der Gabe des Feuers zur globalen Brandstiftung*, Berlin: Suhrkamp.
- Small, Zachary (2025): »Trump Signs Executive Order to Make ›Federal Architecture Beautiful Again‹«, *New York Times*, 28. August, <https://www.nytimes.com/2025/08/28/arts/design/trump-executive-order-architecture-federal-buildings.html>.

- Snyder, Timothy (2022): »The war in Ukraine is a colonial war«, *The New Yorker*, 28. April, <http://www.newyorker.com/news/essay/the-war-in-ukraine-is-a-colonial-war>.
- Sodaro, Amy (2013): »Memory, History, and Nostalgia in Berlin's Jewish Museum«, *International Journal of Politics, Culture, and Society* 26(1), 77–91, <https://doi.org/10.1007/s10767-013-9139-6>.
- Sofsky, Wolfgang (1996): »Die Zerstörung der Dinge«, in: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt/M.: S. Fischer, 191–208.
- Specia, Megan (2022): »»Long Live the Theater«: Mariupol's Drama Company to Perform Again«, *New York Times*, 1. Juli, <https://www.nytimes.com/2022/07/01/world/europe/mariupol-drama-theater-ukraine.html?searchResultPosition=1>.
- Springer, Jörg, und Aust, Manuel (Hg.) (2022): *The Synagogue Project. On the Reconstruction of Synagogues in Germany*, Zürich: Park Books.
- Steets, Silke (2015): *Der sinnhafte Aufbau der gebauten Welt. Eine Architektursociologie*, Berlin: Suhrkamp.
- Steets, Silke (2017): »Seductive Atmospheres, Conflicting Symbols: Religious Landmark Buildings in Diverse Societies«, *Eurostadia* 12(1), 125–135, <https://doi.org/10.7202/1041666ar>.
- Steffen, Will, Broadgate, Wendy, Deutsch, Lisa, Gaffney, Owen und Ludwig, Cornelia (2015): »The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration«, *The Anthropocene Review* 2(1), 81–98, <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>.
- Stellungnahme (2020): »Für einen breiten, offenen Diskurs über den Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge«. 14. und 21. Dezember, <https://www.denk-mal-gegen-krieg.de/assets/Uploads/Stellungnahme-Bornplatzplanung-mit-integrierter-Unterschriftenliste-Stand-25.02.21.pdf>.
- Sterling, Colin (2021): »Becoming Hauntologists: A New Model for Critical-Creative Heritage Practice«, *Heritage & Society* 14(1), 67–86, <https://doi.org/10.1080/2159032X.2021.2016049>.
- Stoppiani, Teresa (2012): »The Architecture of the Disaster«, *Space and Culture* 15(2), 135–150, <https://doi.org/10.1177/1206331211430018>.
- Stricharz, Philipp (2019): »Wir müssen die Mahnmale der Zerstörung wieder mit Leben füllen«, Interview, Annika Lasarzik, *Die Zeit*, 22. November, <https://www.zeit.de/hamburg/2019-11/judentum-antisemitismus-synagoge-hamburg-wiederaufbau-sicherheit>.
- Stricharz, Philipp (2021): »Wir Juden pfeifen auf euch Antisemiten«. Auszüge einer Online-Diskussion: »Till's Talk: Die Bornplatzsynagoge kommt!«, 28. Januar, protokolliert von Alexander Diehl, *taz nord*, 30. Januar, <http://taz.de/Wir-Juden-pfeifen-auf-euch!/5744008/>.
- Swarbrick, Steven und Tremblay, Jean-Thomas (2024): *Negative Life: The Cinema of Extinction*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Swyngedouw, Erik (2017): »More-than-human constellations as immuno-biopolitical fantasy in the Urbicene«, in: Mariano Gomez-Luque und Ghazal Jafari (Hg.), *New geographies 09: Posthuman*, New York: Actar, 18–23.

- Sznaider, Nathan (2022): *Fluchtpunkte der Erinnerung. Über die Gegenwart von Holocaust und Kolonialismus*, München: Hanser.
- Tallis, Benjamin (2019): »An international politics of Czech architecture; or, reviving the international in international political sociology«, *Globalizations* 17(3), 452–476, <https://doi.org/10.1080/14747731.2019.1676586>.
- Treffers, Fulco, Biriukov, Mykyta, Hutson, Nathan, Gurin, Dmytro, Kozub, Nataliya, Alexandrova, Alice, Tryfonov, Mykola and Nataliya Shulga (2023): *A Vision for Mariupol. The Easternmost Gateway of Europe*, Berlin: DOM Publishers.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Verkaaik, Oskar (2020): »The Anticipated Mosque: The Political Affect of a Planned Building«, *City & Society* 32(1), 118–36, <https://doi.org/10.1111/ciso.12241>.
- Veyne, Paul (1988): »Conduct Without Belief and Works of Art Without Viewers«, *Diogenes* 36(143), 1–22, <https://doi.org/10.1177/039219218803614301>.
- Vierling, Grace (2022): »Die Leerstelle Bornplatzsynagoge«, *Untiefen*, März, <https://untiefen.org/bornplatzsynagoge/>.
- Voltaire (2010): *Candide: oder Der Optimismus* [1759], München: C.H. Beck.
- Vos, Renske, Stolk, Sofia und Bak McKenna, Miriam (Hg) (2025): *International Law and Architecture*, Cheltenham: Edward Elgar.
- Wach, Thomas (2024): »Von Erinnerungskultur und Kulturerinnerung. Zum Wiederaufbau der Bornplatzsynagoge Hamburg«, in: Andreas Brämer und Ulrike Fauerbach (Hg.), *Die Große Synagoge am Bornplatz in Hamburg. Beiträge zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft des Areals als jüdisches Kulturerbe*, Petersberg: Michael Imhof, 81–88.
- Wakefield, Stephanie (2021): »Urbicide in the Anthropocene: Imagining Miami Futures«. in: Earl T. Harper und Doug Specht (Hg.), *Imagining Apocalyptic Politics for the Anthropocene*, London, New York: Routledge, 173–188.
- Wakefield, Stephanie (2022): »Critical urban theory in the Anthropocene«, *Urban Studies* 59(5), 917–936, <https://doi.org/10.1177/00420980211045523>.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldow, Valerie, Bargués, Pol und Chandler, David (2024): »Introduction. Dark Hope in the Anthropocene«, in: Dies. (Hg.), *Hope in the Anthropocene. Agency, Governance and Negation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1–18.
- Wandel, Andrea, Loch, Wolfgang, Götze, Florian und Wach, Thomas (2022): *Wiederaufbau Bornplatzsynagoge Hamburg (Machbarkeitsstudie)*, Frankfurt/M.: Colour Connection, <http://www.jghh.org/de/Machbarkeitsstudie-Bornplatzsynagoge>.
- Weinstein, Jami und Colebrook, Claire (Hg.) (2017): *Posthumous Life. Theorizing Beyond the Posthuman*, New York: Columbia University Press.
- Weizman, Eyal (2016): »War in cities«. Interview, *International Review of the Red Cross* 98(1), 21–35, <https://doi.org/10.1017/S1816383117000170>.

- Weizman, Eyal und Herscher, Andrew (2011): »Architecture, violence, evidence«, *Future Anterior* 8(1), 110–123, <https://dx.doi.org/10.1353/fta.2011.0002>.
- Werner, Wouter G. (2024): »Sisyphus in robes: International law, legal interpretation and the absurd«, *Leiden Journal of International Law* 37(1), 6–21, <https://doi.org/10.1017/S0922156523000389>.
- Whatmore, Sarah (2004): »Human's Excess: Some Thoughts on the ›Post-humanist‹ Agenda«, *Environment and Planning A* 36(8), 1360–1363.
- Wilderson, Frank B. (2020): *Afropessimism*, New York, NY: Liveright.
- Wildt, Kim de, Radermacher, Martin, Krech Volkhard, Löffler, Beate und Sonne, Wolfgang (2019): »Transformations of ›Sacredness in Stone‹: Religious Architecture in Urban Space in 21st Century Germany – New Perspectives in the Study of Religious Architecture«, *Religions* 10(11), 602, <https://doi.org/10.3390/rel10110602>
- Wildt, Michael (2022): »Was heißt: Singularität des Holocaust?«, *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 19(1), 128–147, <https://doi.org/10.14765/zzf.dok-2405>.
- Wittgenstein, Ludwig (1970): *Über Gewißheit*, hg. v. Gertrud Margaret Elisabeth Anscombe und Georg Hendrik Wright, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolfe, Cary (2009): *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Worms, Frédéric (2013): *Über Leben*, Berlin: Merve.
- Worms, Frédéric (2018): »Für einen kritischen Vitalismus«, in: Heike Deltitz, Frithjof Nungesser und Robert Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung, Differenzierung, Kritik*, Bielefeld: transcript, 325–339.
- Yaneva, Albena (2022): *Latour for Architects*, London, New York: Routledge.
- Younés, Samir (2002): »Constructing Architectural Theory«, *Philosophy* 78(2), 233–253, <https://doi.org/10.1017/S0031819103000263>.
- Young, James E. (1994): *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, London: Yale University Press.
- Zaki Khalilia, Ahmad (2024): »Urbicide the City of Gaza«, *Proceedings of the International Conference of Contemporary Affairs in Architecture and Urbanism-ICCAUA* 7(1), 1300–1309.
- Zhadan, Serhij (2022): *Himmel über Charkiw. Nachrichten vom Überleben im Krieg*, Berlin: Suhrkamp.
- Zifonun, Dariuš (2002): »Heilsame Wunden. Holocaust-Gedenkstätten als Orte nationaler Identitätsbildung – Das Beispiel der ›Topographie des Terrors‹ in Berlin«, in: Hans-Georg Soeffner und Dirk Tänzler (Hg.), *Figurative Politik*, Wiesbaden: VS, 193–210.
- Žižek, Slavoj (2002): »Passions of the Real. Passions of Semblance«, in: *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*, London: Verso, 5–32.
- Zumthor, Peter (2006): *Atmosphären. Architektonische Umgebungen – Die Dinge um mich herum*, Basel: Birkhäuser.

Gesellschaftliche Naturverhältnisse

im Anthropozän

Johannes Hätscher
Biomimetik und Klinische Konstruktion
Drei Modelle institutionalisierter Zusammenarbeit
von Naturforschung und Ingenieurwesen
284 Seiten · ISBN 978-3-95832-428-2 · EUR 39,90

Youssef Ibrahim
Soziale Klima-Nischen
Eine historische Soziologie
naturwissenschaftlicher Gesellschaftsbeschreibung
404 Seiten · ISBN 978-3-95832-415-2 · EUR 39,90

Davor Löffler
Generative Realitäten I
Die Technologische Zivilisation als neue Achsenzeit und Zivilisationsstufe.
Eine Anthropologie des 21. Jahrhunderts
788 Seiten · ISBN 978-3-95832-178-6 · EUR 79,90

Franziska Martinsen (Hg.)
Anfangen!
Politik im Anthropozän. Beiträge der 24. Hannah Arendt Tage 2021
116 Seiten · ISBN 978-3-95832-310-0 · EUR 24,90

Martin W. Schnell
Vulnerabilität der Natur
Mensch – Tier – Erde
308 Seiten · ISBN 978-3-95832-403-9 · EUR 39,90

Nico Stehr und Amanda Machin
Gesellschaft und Klima
Entwicklungen, Umbrüche, Herausforderungen
188 Seiten · ISBN 78-3-95832-167-0 · EUR 29,90

www.velbrueck-wissenschaft.de

Sozialtheoretische Perspektiven

bei Velbrück Wissenschaft

Elena Beregow

Fermente des Sozialen

Thermische Figuren in der Sozialtheorie

484 Seiten · ISBN 978-3-95832-267-7 · EUR 49,90

Joachim Fischer

Tertiarität

Studien zur Sozialontologie

324 Seiten · ISBN 978-3-95832-158-8 · EUR 34,90

Peter Fischer

Kosmos und Gesellschaft

Wissenssoziologische Untersuchungen zur Frühen Moderne

324 Seiten · ISBN 978-3-95832-342-1 · EUR 49,90

Robert Gugutzer

Das Pathos des Sozialen

Beiträge zur Neophänomenologischen Soziologie

292 Seiten · ISBN 978-3-95832-344-5 · EUR 29,90

Gesa Lindemann

Strukturnotwendige Kritik

Theorie der modernen Gesellschaft, Band 1

456 Seiten · ISBN 978-3-95832-156-4 · EUR 25,-

Alexander Schmidl

Relationen

Eine postphänomenologische Soziologie der Körper,
Technologien und Wirklichkeiten

352 Seiten · ISBN 978-3-95832-312-4 · EUR 44,90

www.velbrueck-wissenschaft.de

