

Sandra PETERMANN, Mainz

## Verdun. Rituale machen Räume des Gedenkens

### Summary

Verdun, a name which is engraved in the collective memory of the French and Germans, serves as a symbol for World War I and represents for both nations one, if not “the” site of reference for remembering the Great War.

Taking the commemoration of the Battle of Verdun as an example, the paper demonstrates how commemorative rituals – that have yet to be considered for the most part in sociogeographical research – are contributing to a permanent (re)interpretation process of “historical facts”. Based on the assumption that spaces are created by actions, commemorating wars creates three different spheres of spatial significance on the basis of ideology, beliefs and knowledge. Ideally, political, sacred and historical spaces, which have evolved in this manner, are combined at the site of the Great War and have been transforming the city representing France’s victory over Germany into the capital of reconciled Europe since the end of the war.

Verdun ist bis heute der bedeutendste Ort des Gedenkens an den Ersten Weltkrieg und den Widerstand der Franzosen gegen die deutsche Offensive im Jahr 1916. Seit 1920 finden hier alljährlich Rituale des Gedenkens an die Toten der rund zehn Monate andauernden Schlacht um Verdun statt. Auf theoretischer Ebene wird im vorliegenden Aufsatz analysiert, wie durch – bislang in der sozialgeographischen Forschung weitgehend unberücksichtigte – rituelle Handlungen unterschiedliche Räume erzeugt werden. Anhand des erarbeiteten theoretischen Konzeptes soll am Beispiel von Verdun auf empirischer Ebene gezeigt werden, wie sich aus französischer Perspektive über die Jahre hinweg im Vollzug der Gedenkrituale die Bedeutungszuschreibungen an einen Ort verändern können und wie die Feierlichkeiten zu einem permanenten (Re-)Interpretationsprozess „historischer Fakten“ beitragen.

### 1 Forschungsstand und Terminologie

Über den Zusammenhang von Raum und Ritual wurde in der geographischen Fachliteratur bislang wenig geschrieben. Dies überrascht, da einerseits Räume ein zentrales Erkenntnisinteresse des Faches darstellen (WEICHHART 1999, 74) und andererseits da innerhalb der Humangeographie handlungstheoretische Raumkonzepte ein anerkannter Bestandteil der Disziplin sind. Anders dagegen stellt sich

die Literaturlage zu den Begriffen und Konzepten von Raum und Ritual dar und entsprechend viele unterschiedliche Definitionen und Auffassungen existieren. Aus der Vielzahl an Perspektiven resultieren nicht wenige, teils auch gegenläufige Ansichten zu Ritualen und Räumen, die hinsichtlich des Rituals in der Forderung kulminieren, auf den Ausdruck zu verzichten (GOODY 1977). Sinnvoller erscheint es, die für die Thematik relevanten Begriffe zu definieren.

### *1.1 Rituale – Zeremonien – Riten*

Rituale sind laut SOEFFNER (1992, 107) stilisierte und symbolisch geformte Handlungen der Grenzüberschreitung, die in der Religionswissenschaft und Sozialanthropologie häufig mit religiösen oder magischen Handlungen und Aspekten verbunden werden (MOORE u. MYERHOFF 1977). Gekennzeichnet sind sie durch die Existenz einer Übergangsphase, der Schwellenphase (TURNER 1989, in Anlehnung an VAN GENNEP 1909). Diese sogenannte liminale Phase ist durch die Phänomene der Liminalität und sozialen Antistruktur charakterisiert, die beide auf nicht-alltägliche und teilweise paradox wirkende Ritualanteile, also auf eine alternative Ordnung zur „normalen“, alltäglichen Sozialstruktur verweisen (TURNER 1974, 202). Zeremonien werden dagegen häufig komplementär zu Ritualen als säkulare, formalisierte und zeichenhafte Handlungen verstanden (ARGYLE 1979, 165; DÖRRICH 2002, 34). Zeremonien dienen GEBAUER u. WULF (1998, 136) zufolge dem Ausdruck von Macht; an ihnen sind viele Menschen beteiligt, „... die sich einem gemeinsamen Ziel unterordnen und sich für eine gemeinsame Sache engagieren“. Als Beispiele nennen GEBAUER und WULF (1998, 136) u.a. Zeremonien bei Nationalfeiertagen und Gedenktagen. Dieses Verständnis der unterschiedlichen Begriffe ist kritisch zu betrachten. Ihm liegt die Annahme zugrunde, dass eine deutlich erkennbare Trennlinie zwischen säkularen und religiösen Bereichen existiert. Zudem wird missachtet, dass DURKHEIM (1984) folgend menschliches Handeln Sakralität kreieren kann, dass also während des Vollzuges Zeremonien zu Ritualen werden können. Aufgrund dieser Einwände können die Übergänge zwischen „Zeremonie“ und „Ritual“ als fließend angesehen und demzufolge beide Begriffe synonym verwendet werden.

Um das Phänomen der Rituale besser eingrenzen zu können, müssen die in der Literatur diskutierten zentralen Merkmale von „säkularen“ und „religiösen“ Ritualen beleuchtet werden. Grundlegende Elemente der „säkularen“ Rituale wurden anlehnend an MOORE und MYERHOFF (1977) herausgearbeitet, diejenigen „religiöser“ Rituale orientieren sich an MICHAELS (1999). Aus diesen Erkenntnissen abgeleitet, werden folgende Eigenschaften als unabdingbar erachtet: „Rituale werden mit einer expliziten Absicht gefeiert und implementiert, nachdem der Mensch eine Veränderung erfahren hat. Sie werden ausdrücklich beschlossen und sind durch Förmlichkeit, Wiederholung, Öffentlichkeit und Liminalität gekennzeichnet. Rituale sind Träger von sowohl impliziten, unausgesprochenen Bedeutungen als auch von expliziten Aussagen und Symbolen und bewirken eine Transformation der Teilnehmer. Ihre Funktionen sind subjektiver, gemeinschaftlich-gesellschaftlicher und/oder transzendenter Natur und ordnen für den Menschen seine oft als chaotisch erfahrene Welt“ (PETERMANN 2007, 70f.). Ein Ritus dagegen wird, anlehnend an STAAL (1979) und ESCHER und WEICK (2004), als eine Untereinheit des Rituals verstanden.

## 1.2 Räume – Orte

Es existieren „... sehr verschiedene Raumbegriffe: Da ist der Raum als Ausschnitt auf der Erdoberfläche, der Raum als Land oder als Landschaft ...; da ist der Raum als isotrope Ebene, auf der es Standortmuster und Interaktionsbeziehungen gibt, die mathematisch-geometrisch beschreibbar sind; da ist der phänomenologische Raum, in den hinein sich das subjektive Bewußtsein erstreckt; da ist der Raum im kantischen Sinne als eine (Prä-)Kategorie des erkennenden Subjektes, als Verortungsfläche, d.h. als Ordnungsraster der wahrgenommenen Phänomene“ (POHL 1993, 259). Der Fokus des Aufsatzes soll jedoch – ungeachtet dieser Vielzahl von teilweise bis in die Antike zurückreichenden Auffassungen über „den Raum“ – auf einem handlungstheoretischen Raumverständnis liegen. In dessen Zentrum stehen Fragen, die darauf abzielen, „... wer unter welchen Bedingungen und aus welchen Interessen wie über bestimmte Räume kommuniziert und sie durch alltägliches Handeln fortlaufend produziert und reproduziert“ (WARDENGA 2002, 8). Nach WERLEN ist der Raum demnach „... als eine Gegebenheit zu betrachten, die der mentalen Welt angehört und dementsprechend kognitiver Art ist“ (WERLEN 1995, 223). Auch der Begriff des Ortes unterliegt vielfältigen Definitionsversuchen. Nach DANGSCHAT (1996, 104) versteht man unter einem Ort „... die Stelle, def[n] Platz, das Wohnviertel, die Stadt, die Region, das Land etc. Der ‚Ort‘ hat also immer genau bezeichnbare Grenzen, Ausdehnungen, zähl- und bewertbare Inhalte, Gebrauchswert und Tauschwert ...“. Jeder Ort existiert auf der Erdoberfläche ein einziges Mal und trägt durch dieses Alleinstellungsmerkmal zur Identitätsstiftung des Menschen bei.

Das verwendete Raumverständnis kann in vier Punkten zusammengefasst werden (PETERMANN 2007, 71):

1. Räume entstehen in Verbindung zu Orten. Dies bedeutet nicht, dass sich Räume an konkreten Orten entfalten müssen, durch den Mensch als „Raumkonstrukteur“ können sie allein in sprachlicher oder gedanklicher Kommunikation zu ihnen stehen.
2. Orte sind als Bedeutungsträger Teil der Konstruktion von Räumen und folglich ein wesentliches Element der Raumkonstruktion.
3. Räume werden durch menschliche Handlungen erzeugt. Unter Handlungen<sup>1</sup> werden jegliche als „sinnvoll“ erachtete menschliche Aktivitäten verstanden, angefangen von einmaligen Handlungen über Routinen bis hin zu Ritualen.
4. Durch Rituale entstehen besonders bedeutungsgeladene Räume. Dies ist auf die oben beschriebenen Merkmale zurückzuführen, die Rituale von alltäglichen Handlungen abgrenzen.

## 1.3 Gedächtnis – Erinnern – Gedenken

Die Begriffe Erinnerung und Gedächtnis werden ebenso kaum einheitlich definiert (PATZEL-MATTERN 2002, 23). Anlehnend an das geschichtswissenschaftliche Verständnis von WISCHERMANN (1996, 15), verwendet der folgende Wortgebrauch das Gedächtnis im Kontext von überindividuellen Zusammenhängen, die Erinne-

<sup>1</sup> Hiermit ist jegliche zielführende Aktivität gemeint und nicht die Zweckrationalität im Sinne WEBERS (1958, 12f.), die beinhaltet, dass Zweck und Mittel voneinander deutlich zu trennen sein müssen sowie dass die Handelnden die optimalen Mittel zum Erreichen des Zweckes abwägen und anschließend umsetzen.

rung dagegen im Kontext persönlicher Perspektiven und Erfahrungen. Im Umgang mit Kriegsgeschehnissen des 20. Jahrhunderts prägen WINTER und SIVAN (1999, 9f.) den Begriff des Gedenkens. Gedenken stellt für sie eine Verbindung zwischen den extremen Positionen von persönlichen Erinnerungen und sozial determiniertem Gedächtnis dar. Unter Gedenken wird demzufolge ein vorsätzlicher Akt verstanden, in dem die Vergangenheit durch den Spiegel persönlicher Erinnerungen und beeinflusst durch Aspekte des kollektiven Gedächtnisses<sup>2</sup> vergegenwärtigt wird.<sup>3</sup>

## 2 Theoretische Konzeptionen: Rituale machen Räume

Im Zentrum der Raumkonstruktionen steht der Mensch. An Orten des Gedenkens lässt er durch seine Teilnahme an den jährlich wiederkehrenden Ritualen rituell besetzte Räume entstehen. Mit der Auswahl einzelner Orte und Artefakte für rituelle Handlungen erfolgt eine Festigung der gesellschaftlichen Relevanz und/oder individuellen Bedeutungszuschreibung – und zugleich resultiert aus der Nichtauswahl vieler anderer möglicher Orte und Artefakte auch ein Negieren und Vergessen weiterer Geschehnisse. Die Rituale werden implementiert, um explizit der zurückliegenden Ereignisse zu gedenken. Sie erzeugen durch die Verwendung von Symbolen und die Bezugnahme auf Mythen<sup>4</sup> besonders bedeutungsgeladene Räume. Der spezielle Raumcharakter entsteht auch in Folge dessen, dass öffentliche (Gedenk-)Rituale keine individuell, sondern kollektiv durchgeführte Handlungen darstellen. Neben dem expliziten Gedenken an die Toten und Schlachten enthalten die Rituale zahlreiche politische, religiöse und historische Riten, die mit impliziten Botschaften und Sinnzuschreibungen verbunden werden. So erzeugen die Ritualteilnehmer neben Gedenkräumen politische, sakrale und historische Raumkonstruktionen, die in den Sphären der Ideologie, des Glaubens und des Wissens fußen (Abb. 1).<sup>5</sup>

### 2.1 Gedenkräume

Spätestens seit den 1980er Jahren erfährt die Erinnerung eine Hochkonjunktur. Dies erstaunt nicht, da der infolge zahlreicher und rasanter Veränderungen verunsicherte Mensch nach einem in der Vergangenheit verankerten Ordnungssystem strebt. Es wird von der „Begeisterung für die Vergangenheit“ (LEPELTIER 2004, 46), der „Epoche des Gedenkens“ (LECLANT 1999) und sogar einem „Heißhunger nach

<sup>2</sup> Das Konzept des kollektiven Gedächtnisses von HALBWACHS (1966) geht davon aus, dass individuelle Wahrnehmung und Handlungen maßgeblich von einer überindividuell organisierten sozialen „Wirklichkeit“ beeinflusst wird (auch PATZEL-MATTERN 2002, 25; WINTER u. SIVAN 1999, 23). Das Gedächtnis ist demnach eine Konstruktion, die auf der Grundlage der gegenwärtigen gesellschaftlichen Bezugsrahmen (cadres sociaux) entsteht. Interessant an dem Ansatz von HALBWACHS ist auch die starke Bedeutung des Ortsbezugs für die Erinnerung (1966, 163ff.).

<sup>3</sup> Zusätzlich zum Konzept des kollektiven Gedächtnisses existieren noch drei viel zitierte Gedächtnistypen, die bei PETERMANN (2007, 20ff.) zusammenfassend dargestellt sind: das soziale, kulturelle und kommunikative Gedächtnis (auch J. ASSMANN 1988, 15; J. ASSMANN 1997, 56; J. ASSMANN 1999, 15; GOMBRICH 1992, 323ff.).

<sup>4</sup> DÖRNER (1996, 43) versteht unter Mythen „... narrative Symbolgebilde mit einem kollektiven, auf das grundlegende Ordnungsproblem sozialer Verbände bezogenen Wirkungspotential“.

<sup>5</sup> Diese Unterscheidung der verschiedenen Raumkategorien ist analytischer Natur und dient heuristischen Zwecken.

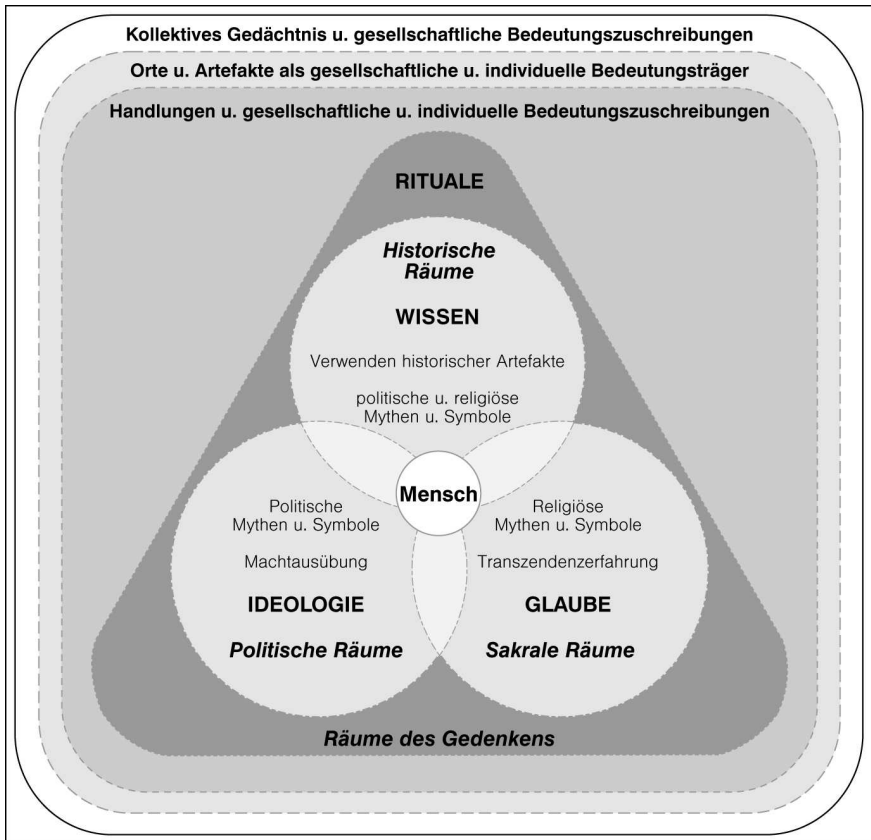


Abb. 1: Raumkonstruktionen durch Gedenkrituale

Gedenken“ (NORA 1997a) berichtet. Oder wie ANTZE und LAMBEK (1997, VII) es formulieren: „We live in a time when memory has entered public discourse to an unprecedented degree. Memory is invoked to heal, to blame, to legitimate. It has become a major idiom in the construction of identity, both individual and collective, and a site of struggle as well identification“.

Bereits zahlreiche Publikationen sind zu dieser Thematik erschienen, von denen zwei beispielhaft kurz dargestellt werden sollen. Als Wegbereiter in der Auseinandersetzung mit den „lieux de mémoire“ ist NORA (1997b) zu nennen. In dem von ihm herausgegebenen Werk, das als „Kathedrale des nationalen Gedächtnisses“ bezeichnet wird (LEPELTIER 2004, 48), widmet er sich den materiellen und immateriellen Komponenten der Gedächtnisorte der französischen Nation. Hierunter fallen beispielsweise Gedenkort, Gedenkfeiern, Devisen, Rituale, Museen und Texte (NORA 1990). Das viel beachtete Werk blieb nicht unkritisiert. Bemängelt wurde beispielsweise, dass er nur positiv besetzte Orte des Gedenkens, nicht aber Orte des nationalen Vergessens angeführt habe (LEPELTIER 2004, 48). Andere Kritikpunkte betreffen die Auswahl seiner Beispiele oder die Unterscheidung in „wahres“ und

„geschichtliches“ Gedächtnis (TILL 2003). Ein weiterer sehr bekannter Ansatz zu Erinnerungsräumen geht auf A. ASSMANN (1999) zurück. Sie arbeitet insbesondere die Medien des kulturellen Gedächtnisses (Sprache, Schrift, Bild, Körper und Orte) heraus. Orte sind ihrer Ansicht nach von herausragender Bedeutung für die Konstruktion von Erinnerungsräumen, da sie Kontinuität verkörpern und dazu dienen, Erinnerungen auszulösen (A. ASSMANN 1999, 299).

Rituale spielen sowohl bei Nora als auch bei A. Assmann entweder als Gedächtnisorte selbst oder als Medien des Gedächtnisses eine wichtige Rolle. Gedenkrituale bilden einen Rahmen, in dem die Vergegenwärtigung bestimmter Situationen und Momente leichter hervorgerufen werden kann (WINTER u. SIVAN 1999, 15). Öffentliche Gedenktage haben vor allem soziale und Ordnung stiftende Funktion, welche die Synchronisierung von Subjekten bewirkt (PROSS 1991, 101). Sie helfen Überzeugungen lebendig zu erhalten, „... zu verhindern, daß sie aus dem Gedächtnis schwinden, d.h. im ganzen genommen, die wesentlichsten Elemente des kollektiven Bewußtseins wiederzubeleben. Durch ihn [den Gedenkritus] erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat“ (DURKHEIM 1984, 505).

Nicht nur Rituale, sondern auch durch Orte und Artefakte dienen als Träger von Erinnerung. „Ohne Erinnerung und die Verdinglichung, die aus der Erinnerung selbst entspringt, weil die Erinnerung die Verdinglichung für ihr eigenes Erinnern bedarf ... würde das lebendig gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden ...“ (ARENDET 1960, 87f.). Dies trifft insbesondere auf ehemalige Schlachtfelder zu, denn die Toten sowie die „... Ereignisse und Taten einer großen aber dunklen Vergangenheit bedürfen der Beglaubigung durch Orte und Gegenstände“ (A. ASSMANN 1999, 55). Als Gedenkort von Kriegsereignissen des 20. Jahrhunderts fungieren z.B. Friedhöfe und Beinhäuser, Kriegerdenkmäler und Museen.

## 2.2 Politische Räume

Mit dem Konzept der „politischen Räume“ werden in der deutschen Politischen Geographie traditionellerweise Begriffe wie Staat, Territorium und Grenze assoziiert (ANTE 1981; BOESLER 1983). Vor allem englischsprachigen Ansätzen folgend (AGNEW 1987; MASSEY 1994; SOJA 1998) rücken zunehmend Handlungen bei der Konstruktion von politischen Räumen in den Vordergrund der Betrachtungen.

Hierunter kann beispielsweise die Erinnerungspolitik gefasst werden. Unter Erinnerungspolitik versteht HAHN (2001, 447) Situationen, in denen „... die Annahmewahrscheinlichkeit politischer Entscheidungen durch das Medium der Erinnerung erhöht werden soll, indem aktuelle politische Macht sich durch den Aufruf der Vergangenheit invisibilisiert ...“. LARAT (2000, 187) spricht in diesem Zusammenhang von der „Instrumentalisierung des kollektiven Gedächtnisses“. Wichtig ist hierbei abgesehen von der Erinnerung natürlich auch das, was vergessen wird (LARAT 2000, 189). Doch vor allem politische Rituale spielen bei der Konstruktion von politischen Räumen eine herausragende Rolle. Es existieren einerseits politische Rituale, an denen die Masse direkt teilnimmt (wie patriotische Feiern und Staatszeremonien), und andererseits Rituale, bei denen die Masse nur indirekt durch

die Medien partizipiert (wie parlamentarische Gedenkstunden und Gipfeltreffen) (BIZEUL 2000, 18; RIVIÈRE 1988). Die Funktionen politischer Rituale können in zwei Bereiche eingeteilt werden: Einerseits stiften sie unter den Ritualteilnehmern Konsens und wirken integrierend (KERTZER 1992, 80), andererseits können politische Rituale manipulieren bzw. legitimieren und dienen somit – wie nicht weiter verwunderlich – als Möglichkeiten der Machtausübung (LUKES 1975; BIZEUL 2000, 21ff.).

Die großen politischen rituellen Inszenierungen „... werden von Mythen erzeugt, Mythen können aber ihrerseits ohne Liturgien [d.h. Rituale] nicht lange bestehen“ (BIZEUL 2000, 19). Konkret bedeutet das laut RIVIÈRE (1988, 13), dass politische Rituale durch Mythen glaubhaft gemacht werden und sie durch Wiederholung den Mythos aktualisieren sowie reproduzieren. Die Funktionen von politischen Symbolen liegen SARCINELLI (1989, 296) zufolge in drei Bereichen. Erstens vereinfachen sie komplexe Informationen und stellen somit eine Orientierungshilfe dar (auch KERTZER 1998, 367). Zweitens können sie die Unzufriedenheit und Gleichgültigkeit der teilweise in ihrem Alltag überforderten Menschen kompensieren (MEYER 1992, 66) und drittens bewirken sie beim Betrachter statt einer rationalen Auseinandersetzung mit den Inhalten vornehmlich Emotionen und Assoziationen (HARRISON 1995, 270).

Orte spielen bei der Konstruktion von politischen Räumen ebenso eine grundlegende Rolle. Hier sind alle Plätze von Bedeutung, an denen oder mit denen Gruppen und Individuen „Politik machen“. Folglich handelt es sich um Orte, deren symbolische Besetzung von politischer Bedeutung ist oder um Orte, an denen politische Aussagen durch existierende Bedeutungszuschreibungen ein höheres Gewicht bekommen. Hinsichtlich des Gedenkens können sowohl Monumente, Gedenkstätten, Museen – schon ihr Bau und ihre Führung sind ein Politikum (TILL 2003, 297) – als auch die ehemaligen Schlachtfelder selbst zu politischen Orten werden.

### 2.3 *Sakrale Räume*

Bei der Beantwortung der Frage nach dem Heiligen und Sakralen existieren zwei grundlegende Argumentationslinien. Zum einen handelt es sich um die ontologisch-essentialistische Auffassung, dass Sakralität von Gott gegeben sei und sich in der hiesigen Welt an bestimmten Orten manifestiere (OTTO 1917; ELIADE 1956; VAN DER LEEUW 1933). Zum anderen besteht die Meinung, dass Sakralität keine spirituelle Realität, sondern vielmehr ein Konstrukt sei, das aus menschlichen Handlungen resultiere (DURKHEIM 1984; LÉVY-STRAUSS 1989). DURKHEIM (1984, 293) unterstreicht, dass der Mensch sich „... ständig heilige Dinge erschafft“.

Für die Konstruktion sakraler Räume sind Rituale, Symbole und Orte von herausragender Bedeutung. Rituale werden oftmals als charakteristische Bestandteile der religiösen Praxis, als das Herzstück religiöser Erfahrung verstanden (ZULEHNER 2000, 16): Sie lassen sakrale Räume entstehen. Hierunter fallen beispielsweise liturgische Rituale wie Eucharistiefiern und Begräbnisliturgien (z.B. ADAM 1985; NÖLLE 1997) sowie Pilger- und Wallfahrten (z.B. COLEMAN u. ELSNER 1995; TURNER u. TURNER 1978). Laut TURNER und TURNER (1978, 30) stellt die Pil-

gerreise einen Weg dar „... to a liminal world where the ideal is felt to be real, where the tainted social persona may be cleansed and renewed“. Doch schon religiöse Symbole wie Schwellen, Kreuze, Reliquien und Türme können bewirken, dass Menschen einen Ort als sakral wahrnehmen (ELIADE 1998, 27). Klassischerweise gelten Landschaftselemente wie Berge und Grotten als sakral errichtete Orte, die entweder mit Gottheiten selbst oder deren Sitz gleichgesetzt werden (LANCZKOWSKI 1985). Aus konstruktivistischer Perspektive dagegen gilt dann ein Ort als heilig, „... wenn andere Gläubige dies anerkennen und sich dort zu Sakralhandlungen versammeln“ (BAUDY 2000, 1552). Im diesem Sinne kann folglich jeder Ort durch gemeinsam vollzogene Rituale sakralisiert werden (hierzu PETERMANN 2007, 63ff.).<sup>6</sup>

#### 2.4 Historische Räume

Wissen bildet die Grundlage für die Erzeugung historischer Räume. Es wird auf unterschiedlichen Wegen erworben bzw. vermittelt – beispielsweise durch historische Rituale wie das Re-enactment, das unter dem Motto „living history“ das Leben an der Front oder einzelne Kampfhandlungen möglichst detailgenau und „authentisch“ nachstellen möchte (ALLRED 1996; CULLEN 1995; HALL 1994; TURNER 1990). Auf individueller Ebene gibt es sehr viele unterschiedliche Beweggründe für die Teilnahme an Re-enactments. Beispielsweise interessieren sich die Re-enactment-Darsteller für Geschichte, sie möchten Kriegsromantik erfahren, starke Gemeinschaftsgefühle und Kameradschaft erleben, aus ihrer alltäglichen Lebenswelt fliehen und die Möglichkeit zu einer Zeitreise in vergangene Tage nutzen (ALLRED 1996, 5; CULLEN 1995, 193ff; TURNER 1990, 126ff.). Auf gesellschaftlicher Ebene ist die Teilnahme an Re-enactments einerseits als Antwort auf eine zunehmend als sozial isoliert wahrgenommene Welt zu verstehen (HALL 1994, 8), da sich die Darsteller während der Inszenierung von der Komplexität und Ambiguität ihrer alltäglichen Lebenswelt befreit fühlen. Andererseits vermutet ALLRED (1996, 7ff.), dass Re-enactments einen Beitrag zur Aufarbeitung der Geschichte und zum Heilungsprozess kollektiver Schuld leisten. Neben den Re-enactments tragen auch die Besuche von Geschichts- und Friedensmuseen zur Erzeugung historisch inszenierter Räume bei. Sowohl bei den Nachstellungen als auch im Museumsbesuch sind zahlreiche politische und religiöse Symbole präsent, die wiederum mit den bereits dargelegten Mythen in Verbindung stehen.

Auf ehemaligen Kriegsschauplätzen gibt es viele historische Orte. Als Bühne der nachgestellten Kampfhandlungen dienen beispielsweise die ehemaligen Schlachtfelder. Hilfreich hierbei ist, wenn sie möglichst wenig zu Gedenkstätten verändert und stattdessen weitgehend „authentisch“ belassen wurden. Ganz anders die Situation bei den Museen: hier kommt es darauf an, dass möglichst umfassendes Wissen und viele Artefakte präsentiert werden.

---

<sup>6</sup> Erstaunlich ist, dass für die deutsche Religionsgeographie die Konstruktion sakraler Räume lange nicht von Interesse war – wohl aus zwei Gründen. Erstens wird Religion meist nicht als soziales und konstruiertes Phänomen im Sinne Durkheims verstanden, und zweitens zeichnen sich die klassischen Ansätze der Religionsgeographie durch eine Deskriptionsfülle – einhergehend mit einem Theoriedefizit – aus. Dies könnte sich mit dem neu gefassten Verständnis der Religionsgeographie von WÜNDER (2005, 204ff.) ändern.



### 3 Verdun: Rituale machen Räume des Gedenkens

Die direkte Umgebung von Verdun und das ganze Departement Maas sind bis heute nachhaltig durch Kriege geprägt (Abb. 2). Im Gedenken an die Schlacht von Verdun schreiben die Ritualteilnehmer den ehemaligen Kriegsschauplätzen eine besondere Bedeutung zu, durch sie werden die Schlachtfelder von Verdun zu einem herausragenden Gedenkort. Die am häufigsten besuchten Gedenkort befinden sich in der Stadt Verdun und auf der „Rechten Maasseite“ (Abb. 3): In Verdun erinnern die Zitadelle, das Weltzentrum für Frieden, das Siegesmonument und das Kriegerdenkmal an die historischen Ereignisse. Auf der Ostseite der Maas liegt das Beinhaus von Douaumont mit dem vorgelagerten französischen Soldatenfriedhof, das Memorial von Verdun, viele Monumente wie beispielsweise der Bajonettaben sowie Befestigungswerke und zerstörte Dörfer.

Doch nicht nur die meisten Besucher kommen an die „Rechte Maasseite“; hier finden auch die seit 1920 alljährlichen offiziellen Juni-Zeremonien zum Gedenken an die Schlacht von Verdun statt. Sie können unterschieden werden in die offiziellen alljährlichen Zeremonien, zu denen heute neben den lokalen Persönlichkeiten und patriotischen Verbänden nur noch relativ wenig Leute kommen, und in die nationalen Zeremonien, die unter der Schirmherrschaft hochrangiger Politiker alle fünf Jahre stattfinden und Tausende von Teilnehmern anlocken.

Die Idee und Initiative, im jährlichen Rhythmus der Schlacht von Verdun zu gedenken, ging von der Stadt Verdun aus. Zu einem Zeitpunkt als Verdun noch in Ruinen lag, einigte man sich als Gedenktag auf den 23. Juni, da sich hier – am Tag des erfolgreich abgewehrten Großangriffes der deutschen Armee im Jahre 1916, der als Wendepunkt der Schlacht interpretiert wird – besonders gut der heldenhafte Widerstand des französischen Militärs offenbarte (CANINI 1986, 98). Bis heute ist der Ritualablauf ähnlich geblieben, auch wenn immer wieder neue Gedenkort integriert wurden bzw. andere abgelöst haben (PETERMANN 2007, 130ff.). Wichtige Riten sind ein morgendlicher Gedenkgottesdienst in der Kathedrale von Verdun, während dem an den Krieg und die Schlacht erinnert sowie die französische Nationalfahne geweiht wird. Nach dem Gottesdienst setzt sich ein Prozessionszug zum Kriegerdenkmal in Bewegung. Dort findet ein kurzes Militärritual statt, Ansprachen folgen und Blumengestecke werden am Fuße des Kriegerdenkmals niedergelegt. Das feierliche Totensignal, eine darauf folgende Schweigeminute sowie der Refrain der französischen Nationalhymne beenden den Ritus am Kriegerdenkmal. Anschließend bildet sich ein Festzug der Anwesenden zum Rathaus. Im seinem Innenhof löst sich der Prozessionszug auf und die Teilnehmer werden zu einem den Vormittag abschließenden Empfang durch den Bürgermeister inklusive Ansprache und Umtrunk geladen. Erst in der Abenddämmerung findet die Gedenkzeremonie am Beinhaus und Nationalfriedhof von Douaumont ihre Fortsetzung. Die Ritualteilnehmer formieren sich zu einem Prozessionszug und legen Blumen an muslimischen und jüdischen Gedenkmoment nieder. Bei Einbruch der Dunkelheit bildet sich ein Fackelzug, der auf den Nationalfriedhof führt. Dort hinterlassen die Ritualteilnehmer in Gedenken an die gefallenen Soldaten die Fackeln an den Gräbern und feiern abschließend im Beinhaus eine Totenwache.

Die nationalen Zeremonien sind maßgeblich von der Anwesenheit und den Ansprachen des französischen Staatspräsidenten (bei den Zehnjahresfeiern) und des

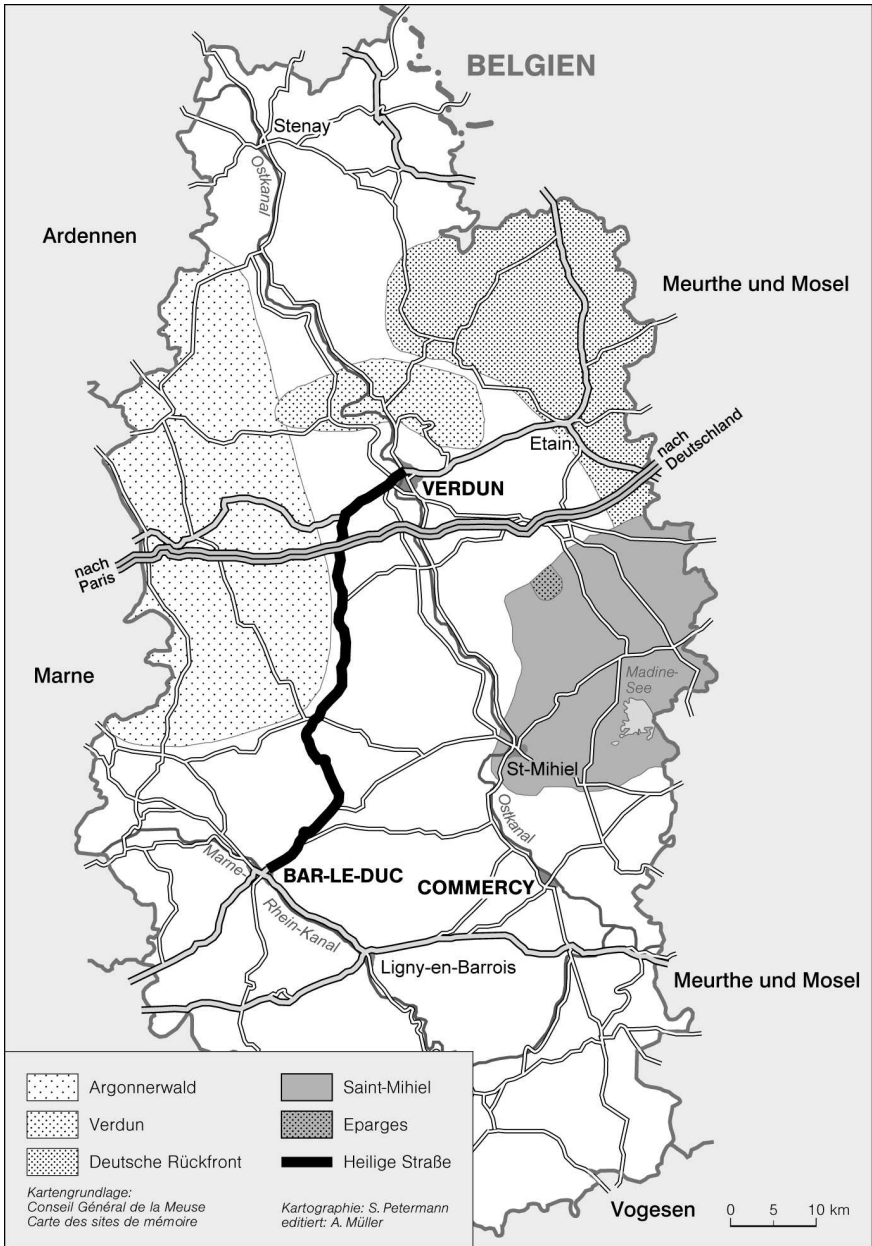


Abb. 2: Die Schlachtfelder der Maas

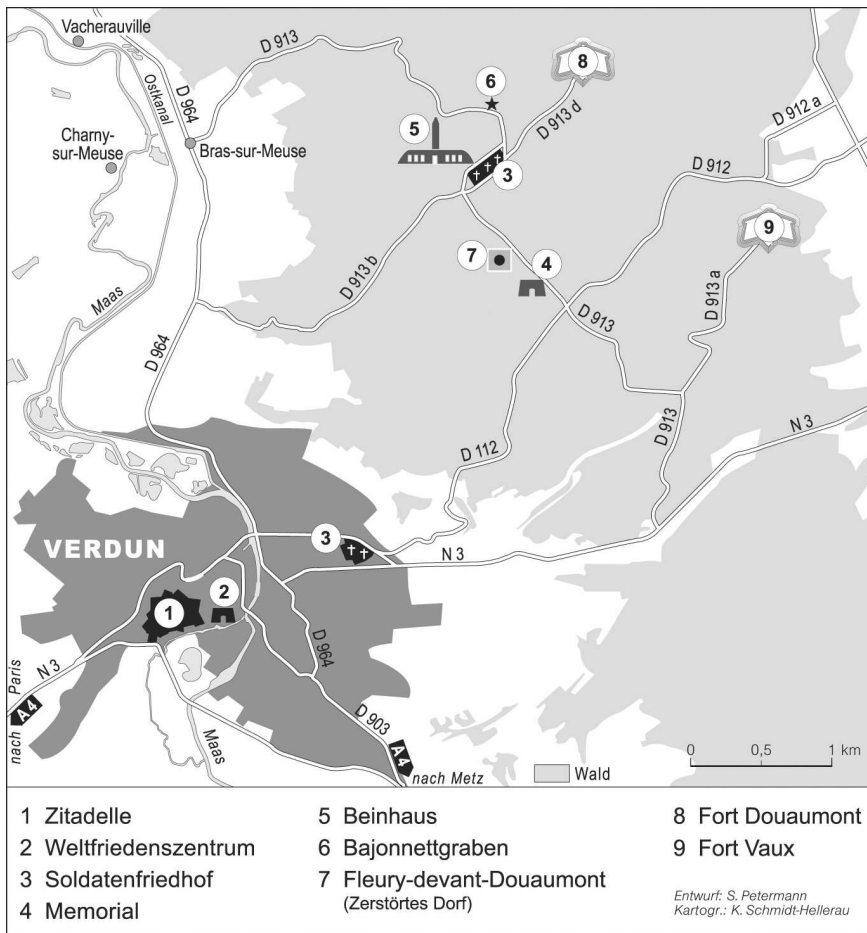


Abb. 3: Die bekanntesten Gedenkort der Rechten Maasseite und der Stadt Verdun

französischen Premierministers (bei den Fünfjahresfeiern) geprägt. Bis in die 1950er Jahre war die Stadt Verdun „Autragungsort“ der runden Feierlichkeiten. Heute spielt Verdun selbst im nationalen Erinnerungsprogramm nur noch eine relativ unbedeutende Rolle. Stattdessen konzentrieren sich die Feierlichkeiten auf das Beinhaus von Douaumont.

Heute werden während der jährlichen und nationalen Gedenkeremonien die patriotisch-national besetzten Orte wie beispielsweise das Siegesmonument<sup>7</sup> in Verdun nicht mehr aufgesucht; stattdessen spielt sich das rituelle Gedenken v.a. am Beinhaus und Kriegerdenkmal ab, also an Orten, an denen an die Soldaten von Verdun und deren Tod erinnert wird (PETERMANN 2007).

<sup>7</sup> Falls dieser Trend anhalten sollte, könnte vielleicht – zumindest im Kontext dieser Feierlichkeiten – das Siegesmonument in Zukunft zu einem Ort des Vergessens werden.

### 3.1 Politische Räume der Ideologie

Für die Konstruktion politischer Räume sind – auch durch die Bezugnahme auf bestehende politische Mythen und der Verwendung politischer Symbole – politische Ansprachen während der Gedenkzeremonien von herausragender Bedeutung. Die gehaltenen Reden<sup>8</sup> setzen sich aus einem über die Jahre hinweg relativ konstanten historischen Abschnitt und einem sich wandelnden politischen Teilbereich zusammen. In der ersten Passage wird an die Kriegsgeschehnisse sowie an das Leid und den Heldenmut der Soldaten erinnert. Im zweiten Teil spricht der Redner verschiedene aktuelle Thematiken an (Abb. 4).

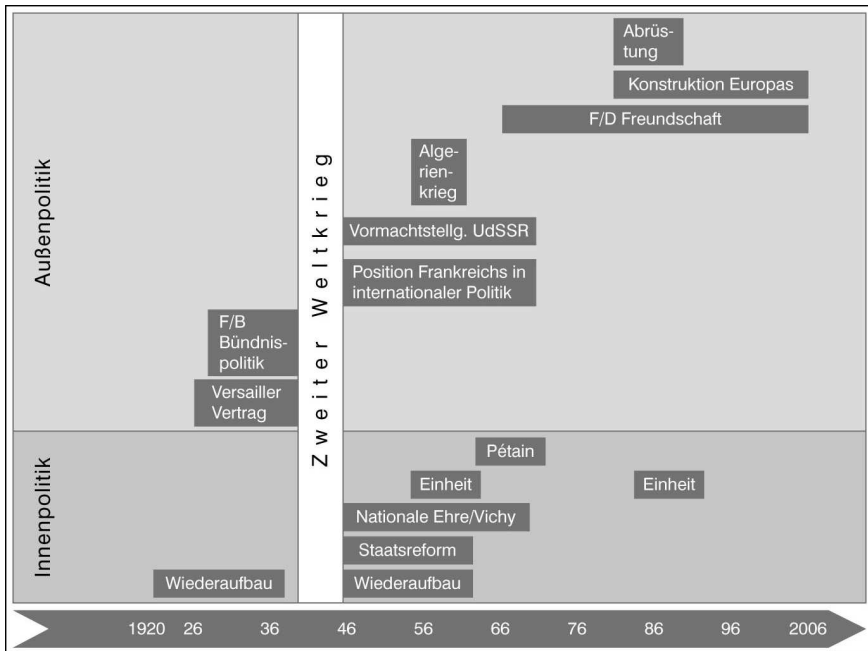


Abb. 4: Innen- und außenpolitische Themen der verbalen Riten im Gedenken an die Schlacht von Verdun

In den Reden der ersten Feierlichkeiten nach Kriegsende kamen vor allem Nationalstolz und Patriotismus zum Ausdruck. Beispielsweise formulierte Staatspräsident Poincaré 1926: *Dieser Name Verdun ... repräsentiert von jetzt an bei uns sowie bei unseren Alliierten das Schönste, das Reinste und das Beste der französischen Seele. Er ist zu einem zusammengesetzten Synonym geworden für Patriotismus und Edelmut.* Verdun wurde in diesen Jahren zur Stadt des heldenhaften Widerstandes Frankreichs gegen den Feind: *Verdun ist also das Symbol für die Kraft der [französischen] Nation ....* Themen wie der Wiederaufbau der Stadt, die von Deutschland

<sup>8</sup> Die ins Deutsche übersetzten und kursiv gedruckten Redetexte stammen bis 1976 aus dem Stadtarchiv von Verdun, die aktuelleren Texte sind bei der ‚Documentation Française‘ in Paris einzusehen. Sie sind zu finden unter: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/>.

geforderten Reparationszahlungen und auch die Kriegsverluste des Zweiten Weltkrieges und die Wiederherstellung der nationalen Ehre nach 1945 prägten fortan die Reden. Erste Friedensbekundungen fanden in den 1950er Jahren statt. 1966 wurde Verdun offiziell in der Ansprache des damaligen Bürgermeisters zum Symbol und zur Hauptstadt des Friedens. Vor allem eine Thematik prägte die Vorträge: die deutsch-französische Versöhnung und die daraus resultierende Freundschaft beider Nationen. 1976 betonte Staatspräsident Giscard d'Estaing, dass das Schlachtfeld von Verdun die Einsicht ermögliche, wie wichtig Einheit und Brüderlichkeit seien. Hier entspränge auch der Wille zur Versöhnung der beiden Nachbarländer: *Und es ist zweifelsohne hier, dass nach dem düsteren Abenteuer des Nationalsozialismus der Elan entsprang, der es Frankreich und Deutschland ermöglichte, sich für immer zu versöhnen.* Ab 1986 ging es dann weniger um die Versöhnung zweier Nationalstaaten, sondern vielmehr um die Konstruktion eines geeinten Europas. 1991 ernannte beispielsweise Premierministerin Cresson Verdun zur Hauptstadt Europas, *... zu einem Ort der Verwurzelung für die Hoffnung der Bürger Europas. Verdun, die Hauptstadt des versöhnten Europas. Verdun, Hauptstadt des Friedens.* Spätestens jetzt wurden die nationalstaatlichen Bezugssysteme durch das supranationale Referenzsystem der Europäischen Union dauerhaft und nachhaltig ergänzt. 2001 wandelte Jospin in seiner Ansprache Verdun sogar vom nationalen zum europäischen Symbol: *Die Gedenkpflicht ist ein Werk des Friedens. Verdun, nationales Symbol, aber auch europäisches Symbol, muss weiterhin die Gedenkflamme und den Willen eines friedvollen Europas speisen.* Und auch 2006 ging es bei Chirac um Europa: *Wir schulden aber all unseren Toten, dass wir uns dafür einzusetzen, dass so etwas nie mehr passiert – um ein Europa des Friedens, der Sicherheit, des Wachstums, der Gerechtigkeit und Solidarität zu fördern.*

Darüber hinaus spielen politische Mythen wie die der „Grande Nation“ Frankreich und der „größten Schlacht der Geschichte“ sowie politische Symbole wie die Trikolore und Marseillaise bei der Raumkonstruktion eine wichtige Rolle. Letztere sind visuell oder akustisch in die Gedenkzeremonien integriert. Vor allem das im Herzen des Gedenkens stehende Beinhaus trägt heute zur Legitimierung politischer Handlungen erheblich bei.

### 3.2 Sakrale Räume des Glaubens

Zusätzlich zur politischen Instrumentalisierung der Gedenkrituale, die im Kontext einer weltlichen Ideologie verankert ist, erfolgt auch eine auf die Welt des Glaubens ausgerichtete Sakralisierung der Schlachtfelder und des Gedenkens. Sie greift auf religiöse Symbole sowie Mythen zurück und bedient sich christlicher Liturgie.

Krieg und Glaube liegen eng beieinander. Ausdrücke wie die „Hölle von Verdun“ oder das „Martyrium der Soldaten“ sind nicht nur leere Worthülsen, sondern Bestandteil einer regelrechten Kriegsreligion, die sich aus dem Glauben der jüdisch-christlichen Lehre und des Vaterlandkultes zusammensetzt (BECKER 1994, 8; PETERMANN 2007, 167f.). Auch im Gefallenenkult ist Religion und Verehrung ein zentraler Bestandteil (MOSSE 1993). Das Kriegsgedenken wurde „... zu einem heiligen Erlebnis umgedeutet, das der Nation eine neue Tiefe der religiösen Empfindung gab und überall präsenste Heilige und Märtyrer, Stätten nationaler Andacht und ein zum Nacheifern aufforderndes Erbe lieferten“ (MOSSE 1993, 13). Die

Sakralisierung des Krieges spiegelt sich im rituellen Kriegsgedenken an die Schlacht von Verdun wider: Es weist Parallelen zu liturgischen Ritualen auf – wie in den Gedenkmessen zu Beginn und zum Abschluss der Gedenktage sowie in der Ähnlichkeit der Prozessionszüge mit religiöser Begräbnisliturgie. Zudem unternehmen Ritualteilnehmer regelmäßige Pilgerfahrten zu den als sakral errichteten Schlachtfeldern. Ebenso christliche Symbole beherrschen den Gefallenenkult und die Gedenkrituale, da sie die Hoffnung auf eine Überwindung des Todes wecken (MOSSE 1993, 94). Fast allgegenwärtig erscheint auf den Schlachtfeldern das religiöse Symbol des Kreuzes. Doch auch andere Zeichen wie Schwellen, Türme und die im Beinhaus zu sehenden reliquienähnlichen sterblichen Überreste der gefallenen Soldaten verweisen auf eine jenseitige Welt (PETERMANN 2007, 177).

Die Sakralisierung der Schlachtfelder zeigt sich auch, wie Aussagen von interviewten Ritualteilnehmern zeigen, in der dort verspürten Aura und Mystik. *Verdun ist im Gegensatz zu anderen [Orten] ein wenig besonders. ... Weil Verdun hat schon immer eine Aura, eine ganz besondere Sache .... Verdun unterscheidet sich somit deutlich von anderen Orten: ... also das ist ein Ort, der ist nicht wie andere Orte.* Die Andersartigkeit des Ortes wird teilweise auf die dort herrschende Ruhe und Stille zurückgeführt, andere begründen den Charakter des Ortes mit einer gefühlten Anwesenheit der Toten bzw. Märtyrer. *Ich fühle eine Präsenz um mich herum, ... ich fühle, dass ich nicht alleine bin.* Die auf Transzendenz verweisende Präsenz der Gefallenen und die als ungewöhnlich erfahrene Stille fungieren auf den bis heute vom Krieg gezeichneten und lediglich extensiv genutzten Schlachtfeldern als Erklärungsmuster für das von den Interviewpartnern rational schwer zu fassende Phänomen der Aura. Hierher kommen sie, um Energie zu schöpfen: *Das gibt mir wieder Kraft. Ich weiß nicht, das ist blöd zu sagen, aber es gibt dort ... eine Kraft, die einen auflädt ....* Und diese Energie ist am Beinhaus besonders stark präsent. Hier findet der Besucher etwas Konkretes, Greifbares: die bis in die Ewigkeit vereinten Gebeine der ehemaligen Kriegsgegner.

### 3.3 Historische Räume des Wissens

Die Historisierung des Gedenkens verläuft in Verdun kaum im Kontext der Gedenkrituale. Im Gegensatz beispielsweise zu den Stränden der alliierten Landung von 1944 in der Normandie gibt es hier angeblich aufgrund technischer und finanzieller Schwierigkeiten keine öffentlich bekannten Rituale des Re-enactments. Stattdessen prägen die von KRUMEICH (1996, 163) als „Schlachtfeldfanatiker“ oder „Verdunläufer“ bezeichneten Sammler maßgeblich das historische Gedenken. Sie suchen an (Gedenk-)Orten und auf Militariabörsen nach unterschiedlichen Gegenständen – von Dokumenten bis hin zu Uniformen und Waffen. Interessant ist für sie natürlich auch das Memorial von Verdun. Es stellt viele historische Gegenstände aus und ist ein Ort, an dem die „Authentizität“ der gefundenen oder erstandenen Objekte überprüfen werden kann. Hierher kommen sie in einem privaten Ritual, um ihr Wissen zu erweitern und ihre neuen Errungenschaften zu identifizieren. *Die Museen ermöglichen allen Sammlern, ... die Realität zu identifizieren.* Das Memorial dient vielen Menschen beim Stillen ihres Wissensdurstes. *Wenn man hier herkommt, dann will man etwas erfahren .... das ist wichtig für die Leute, dass sie das genau wissen. Und dann gehen sie eben um eine Erfahrung reicher und nicht*

*um irgendeinen Heiligenschein oder so was.* Die Aufarbeitung des massenhaften Todes durch das Wissen stellt somit eine dritte wichtige Komponente im Umgang mit der Vergangenheit und für die Konstruktion von Räumen dar.

#### **4 Ein Ort birgt viele Räume – oder: von der Stadt des französischen Triumphes zur Hauptstadt des versöhnten Europas**

Anhand der Gedenkrituale an die Schlacht von Verdun wurde auf theoretischer Ebene herausgearbeitet, dass im Vollzug der Gedenkrituale drei Raumtypen konstruiert werden: politische, sakrale und historische Räume. Während die sakrale Raumkonstruktion relativ konstant bleibt, verdichten sich die historischen Zuschreibungen durch verschiedene Deutungen der Geschichte und die politischen Bedeutungszuschreibungen unterliegen einem permanenten Transformationsprozess. ZUKIN (1991, 28) erklärt die Transformation von Bedeutungszuschreibungen an einen Ort (in diesem Falle von der Stadt der „französischen Seele“ über die Hauptstadt des Friedens zur Hauptstadt des vereinten Europas) mit dem bereits erwähnten Konzept der Liminalität von Turner. Obwohl viele Menschen bei der Erzeugung der Räume beteiligt sind und entsprechend vielfältige Bedeutungszuschreibungen erfolgen müssten, teilen die Teilnehmer weitgehend die Raumkonstruktionen sowie die im Ritual vermittelten Interpretationsschemata der Vergangenheit. Dies ist vor allem darauf zurückzuführen, dass Rituale in hohem Maße auf Mythen referieren und unterschiedliche Symbole integrieren, so dass im Zusammenspiel mit kollektiv durchgeführten Gesten eine hohe emotionale Beteiligung erfolgt. Diese in der liminalen Phase von vielen Menschen geteilte emotionale Vergemeinschaftung ermöglicht einerseits eine erfolgreiche Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, andererseits aber auch eine relativ leichte Manipulation der Ritualteilnehmer mit den im Ritual vermittelten Botschaften.

Auf empirischer Ebene konnte gezeigt werden, dass das Schlachten- und Totengedenken seit Ende des Ersten Weltkrieges mehrere Interpretations- und Transformationsphasen durchlaufen hat (auch BARCELLINI 1996; PETERMANN 2007; PROST 1997). Kurz nach Kriegsende gab es sowohl das patriotisch geprägte, offizielle nationale Gedenken der Politiker und lokalen Elite als auch die kaum glorifizierenden Erinnerungen der Verdun-Veteranen. Als dritte Stufe kann seit Mitte der Zwischenkriegszeit, vor allem aber nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 1970er das trauernd-erinnernde Gedenken der Schlachtfeld-Pilger, sei es der Veteranen selbst oder ihrer Familien, angesehen werden. Eine neue Phase begann ab Mitte der 1960er, als Politiker im Zeichen der deutsch-französischen Annäherung das versöhnende Gedenken voran trugen. Die jüngste Zeitspanne umfasst das historisch-pädagogische Gedenken: Nach dem Tod vieler Veteranen und dem damit einhergehenden Ende der oralen Überlieferungen in den Familien steht nun die Wissensvermittlung über den Ablauf der Schlacht von Verdun im Vordergrund. Mit der Transformation des Gedenkens änderten sich auch die Zuschreibungen an den Referenzort des Ersten Weltkrieges: aus der Stadt des heldenhaften Widerstandes Frankreichs gegen die deutsche Offensive wurde eine Stadt des Friedens, der deutsch-französischen Freundschaft und schließlich sogar die Hauptstadt des versöhnten Europas. Kurz: ein Ort birgt viele Räume.

## Literatur

- ADAM, A. 1985: Grundriß Liturgie. Freiburg.
- AGNEW, J.A. 1987: Place and politics. The geographical mediation of state and society. Boston.
- ALLRED, R. 1996: Catharsis, revision, and re-enactment: negotiating the meaning of the American Civil War. In: *Journal of American Culture* 19 (4), S. 1–13.
- ANTE, U. 1981: Politische Geographie. Braunschweig (= Das Geographische Seminar).
- ANTZE, P. und M. LAMBEK (Hrsg.) 1997: Tense past. Cultural essays in trauma and memory. New York.
- ARENDET, H. 1960: Vita Activa – oder Vom tätigen Leben. Stuttgart.
- ARGYLE, M. 1979: Körpersprache und Kommunikation. Paderborn (= Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften; 5).
- ASSMANN, A. 1999: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München.
- ASSMANN, J. 1988: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: ASSMANN, J. u. T. HÖLSCHER (Hrsg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M., S. 9–19 (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 724).
- ASSMANN, J. <sup>2</sup>1997: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.
- ASSMANN, J. 1999: Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung. In: BORSODORF, U. u. H.T. GRÜTTER (Hrsg.): Orte der Erinnerung: Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt a.M., S. 3–32.
- BARCELLINI, S. 1996: Mémoire et mémoires de Verdun (1916–1996). In: *Revue d'Histoire* 46 (182), S. 77–98.
- BAUDY, D. 2000: Heilige Stätten – Religionswissenschaftlich. In: BETZ, H.D. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd.3. Tübingen, S. 1551–1552.
- BECKER, A. 1994: La guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914–1930. Paris.
- BIZEUL, Y. 2000: Theorien der politischen Mythen und Rituale. In: BIZEUL, Y. (Hrsg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin, S. 15–39 (= Ordo politicus 34).
- BOESLER, K.A. 1983: Politische Geographie. Stuttgart (= Teubner Studienbücher Geographie).
- CANINI, G. 1986: Verdun: Les commémorations de la Bataille (1920–1986). In: *Revue historique des Armées* 3, S. 97–107.
- COLEMAN, S. u. J. ELSNER 1995: Pilgrimage – past and present. Sacred travel and sacred space in the world religions. London.
- CULLEN, J. 1995: The civil war in popular culture. A reusable past. Washington.
- DANGSCHAT, J.S. 1996: Raum als Dimension sozialer Ungleichheit und Ort als Bühne der Lebensstilisierung? Zum Raumbezug sozialer Ungleichheit und von Lebensstilen. In: SCHWENK, O.G. (Hrsg.): Lebensstil zwischen Sozialstrukturanalyse und Kulturwissenschaft. Opladen, S. 99–135 (= Sozialstrukturanalyse; 7).
- DÖRNER, A. 1996: Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen. Reinbek bei Hamburg (= Rowohlt's Enzyklopädie 568: Kulturen und Ideen).
- DÖRRICH, C. 2002: Poetik des Rituals. Konstruktion und Funktion politischen Handelns in mittelalterlicher Literatur. Darmstadt (= Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst).
- DURKHEIM, E. <sup>3</sup>1984: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M.
- ELIADE, M. 1956: Le sacré et le profane. Paris.
- ELIADE, M. 1998: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt.



- ESCHER, A. u. C. WEICK 2004: „Raum und Ritual“ im Kontext von Karten kultureller Ordnung. In: *Berichte zur deutschen Landeskunde* 78 (2), S. 251–268.
- GEBAUER, G. u. C. WULF 1998: *Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*. Reinbek bei Hamburg (= rowohlts enzyklopädie).
- GOMBRICH, E. H. 1992: *Aby Warburg: eine intellektuelle Biographie*. Hamburg (= Europäische Bibliothek; 12).
- GOODY, J. 1977: “Against ritual”: loosely structured thoughts on a loosely defined topic. In: MOORE, S.F. u. B.G. MYERHOFF (Hrsg.): *Secular Ritual*. Amsterdam, S. 25–35.
- HAHN, T. 2001: Politik. In: PETHES, N. u. J. RUCHATZ (Hrsg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*. Reinbek bei Hamburg, S. 447–448.
- HALBWACHS, M. 1966: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin (= Soziologische Texte 34).
- HALL, D. 1994: Civil War reenactors and the postmodern sense of history. In: *Journal of American Culture* 17 (3), S. 7–11.
- HARRISON, S. 1995: Four types of symbolic conflict. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (2), S. 255–272.
- KERTZER, D.I. 1992: Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales. In: *L’Homme* XXXII (121), S. 79–90.
- KERTZER, D.I. 1998: *Ritual, Politik und Macht*. In: BELLIGER, A. u. D.J. KRIEGER (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden, S. 365–390.
- KRUMEICH, G. 1996: Verdun: ein Ort gemeinsamer Erinnerung? In: MÖLLER, H. u. J. MORIZET (Hrsg.): *Franzosen und Deutsche. Orte der gemeinsamen Geschichte*. München, S. 162–184.
- LANCZKOWSKI, G. 1985: Heilige Stätten I. In: MÜLLER, G. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. XIV: Gottesdienst – Heimat. Berlin, S. 672–677.
- LARAT, F. 2000: Instrumentalisierung des kollektiven Gedächtnisses und europäische Integration. In: DEUTSCH-FRANZÖSISCHES INSTITUT (Hrsg.): *Frankreich-Jahrbuch 2000: Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Geschichte, Kultur*. Opladen, S. 186–201.
- LECLANT, J. 1999: Les célébrations nationales. Une institution culturelle. In: *Le débat* 105, S. 185–187.
- LEPELTIER, T. 2004: Nora, Pierre. De l’histoire nationale aux lieux de mémoire. In: *Sciences Humaines* 152, S. 46–48.
- LÉVY-STRAUSS, C. 1989: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: MAUSS, M. (Hrsg.): *Soziologie und Anthropologie I. Theorie der Magie, soziale Morphologie*. Frankfurt, S. 7–41.
- LUKES, S. 1975: Political ritual and social integration. In: *Sociology* 9, S. 289–308.
- MASSEY, D. 1994: *Space, place and gender*. Minneapolis.
- MEYER, T. 1992: *Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik. Essay-Montage*. Frankfurt (= Edition Suhrkamp 1666).
- MICHAELS, A. (Hrsg.) 1999: „Le rituel pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale? Berlin (= *Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe*).
- MOORE, S.F. u. B.G. MYERHOFF 1977: Introduction. *Secular ritual: forms and meanings*. In: MOORE, S.F. u. B.G. MYERHOFF (Hrsg.): *Secular ritual*. Amsterdam, S. 3–24.
- MOSSE, G.L. 1993: *Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Stuttgart.
- NÖLLE, V. 1997: Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens. Frankfurt (= *Europäische Hochschulschriften. Reihe XXII Soziologie*; 302).
- NORA, P. (Hrsg.) 1990: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin.
- NORA, P. 1997a: L’ère de la commémoration. In: NORA, P. (Hrsg.): *Les lieux de mémoire*. Vol. 3: Les France. Paris, S. 4687–4719.

- NORA, P. (Hrsg.) 1997b: *Les lieux de mémoire* (3 Bände). Paris.
- OTTO, R. 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau.
- PATZEL-MATTERN, K. 2002: *Geschichte im Zeichen der Erinnerung: Subjektivität und kulturwissenschaftliche Theorienbildung*. Stuttgart (= *Studien zur Geschichte des Alltags*; 19).
- PETERMANN, S. 2007: *Rituale machen Räume. Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie*. Bielefeld (= *Sozialtheorie*).
- POHL, J. 1993: Kann es eine Geographie ohne Raum geben? Zum Verhältnis von Theorie-diskussion und Disziplinpolitik. In: *Erdkunde* 47 (4), S. 255–266.
- PROSS, H. 1991: *Ritualisierungen des Nationalen*. In: LINK, J. u. W. WÜLFING (Hrsg.): *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*. Stuttgart, S. 94–105 (= *Sprache und Geschichte*; 16).
- PROST, A. 1997: Verdun. In: NORA, P. (Hrsg.): *Les lieux de mémoire*. Paris, S. 1755–1780.
- RIVIÈRE, C. 1988: *Les liturgies politiques*. Paris (= *Sociologie d'aujourd'hui*).
- SARCINELLI, U. 1989: *Symbolische Politik und politische Kultur. Das Kommunikationsritual als politische Wirklichkeit*. In: *Politische Vierteljahresschrift* 30 (2), S. 292–309.
- SOEFFNER, H.-G. 1992: *Die Auslegung des Alltags. 2. Teil: Die Ordnung der Rituale*. Frankfurt a.M.
- SOJA, E. W. 1998: *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. London.
- STAAL, F. 1979: The meaninglessness of ritual. In: *Numen* 26, S. 2–22.
- TILL, K. E. 2003: *Places of memory*. In: AGNEW, J., K. MITCHELL u. G. TOAL (Hrsg.): *A companion to political geography*. Oxford, S. 289–301 (= *Blackwell Companions to Geography*; 3).
- TURNER, R. 1990: *Bloodless battles. The Civil War reenacted*. In: *The Drama Review* 34 (4), S. 123–136.
- TURNER, V. 1974: *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. London (= *Series, Myth, and Ritual Studies*).
- TURNER, V. 1982: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M.
- TURNER, V. 1989: *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt a.M.
- TURNER, V. u. E. TURNER 1978: *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York (= *Lectures on the History of Religion, New Series* 11).
- VAN DER LEEUW, G. 1933: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen.
- VAN GENNEP, A. 1909: *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris.
- WARDENGA, U. 2002: *Alte und neue Raumkonzepte für den Geographieunterricht*. In: *Geographie heute* 23 (200), S. 8–11.
- WEBER, M. 1958: *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Berlin.
- WEICHHART, P. 1999: *Die Räume zwischen den Welten und die Welt der Räume*. In: MEUSBURGER, P. (Hrsg.): *Handlungszentrierte Sozialgeographie. Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Stuttgart, S. 67–94.
- WERLEN, B. 1995: *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Bd. 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Stuttgart (= *Erdkundliches Wissen*; 116).
- WIMMER, M. u. A. SCHÄFER 1998: *Einleitung. Zur Aktualität des Ritualbegriffs*. In: SCHÄFER, A. u. M. WIMMER (Hrsg.): *Rituale und Ritualisierungen*. Opladen, S. 9–47.

- WINTER, J.M. u. E. SIVAN 1999: *Setting the framework*. In: WINTER, J.M. u. E. SIVAN (Hrsg.): *War and remembrance in the twentieth century*. Cambridge, S. 6–39.
- WISCHERMANN, C. 1996: Kollektive versus „eigene“ Vergangenheit. In: WISCHERMANN, C. (Hrsg.): *Die Legitimität der Erinnerung und die Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, S. 9–17 (= *Studien zur Geschichte des Alltags*; 15).
- WUNDER, E. 2005: *Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. Ein Beitrag zur sozialwissenschaftlichen Theorieentwicklung in der Religionsgeographie*. Stuttgart (= *Sozialgeographische Bibliothek*; 5).
- ZUKIN, S. 1991: *Landscapes of power. From Detroit to Disney World*. Los Angeles.
- ZULEHNER, P. M. 2000: Rituale und Sakramente. In: ZULEHNER, P.M., H. AUF DER MAUR u. J. WEISMAYER (Hrsg.): *Zeichen des Lebens: Sakramente im Leben der Kirche – Rituale im Leben der Menschen*. Ostfildern, S. 13–22.