

Zitierhinweis

Klein, Konstantin M.: review of: Horst Bredekamp, Das Beispiel Palmyra, Köln: Walther König, 2016, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 19 (2017), p. 317-351, DOI: 10.21245/rec.ant.235823365, downloaded from Website



copyright

Dieser Beitrag kann vom Nutzer zu eigenen nicht-kommerziellen Zwecken heruntergeladen und/oder ausgedruckt werden. Darüber hinausgehende Nutzungen sind ohne weitere Genehmigung der Rechteinhaber nur im Rahmen der gesetzlichen Schrankenbestimmungen (§§ 44a-63a UrhG) zulässig.

NON PAS ADIEU, MAIS AU REVOIR: PALMYRA UND DIE PUBLIZISTIK*

Horst Bredekamp: Das Beispiel Palmyra. Köln: Walther König 2016. 40 S. 1 Abb. € 6.80. ISBN: 978-3-86335-974-4.

Dominique Fernandez/Ferrante Ferranti: Adieu, Palmyre. Paris: Philippe Rey 2016. 127 S., 58 Abb., 1 Karte. € 19.00. ISBN: 978-2-84876-520-4.

Annie und Maurice Sartre: Palmyre. Vérités et légendes. Paris: Perrin 2016. 261 S., 2 Karten. € 14.00. ISBN: 978-2-262-06615-4.

Michael Sommer: Syria. Geschichte einer zerstörten Welt. Stuttgart: Klett-Cotta 2016. 217 S., 6 Abb., 2 Karten. € 16.95. ISBN: 978-3-608-94977-3.

Paul Veyne: Palmyra. Requiem für eine Stadt. München: C.H. Beck 2016. 127 S., 13 Abb. € 17.95. ISBN: 978-3-406-69237-6.

Iram dāt al-'imād, ‚Iram mit den Säulen‘ sei eine sagenhaft reiche Stadt der Vorzeit gewesen, so die islamische Tradition. Doch das lasterhafte Leben ihrer Einwohner vom Volke 'Ād, die sich der Verehrung fremder Götter schuldig gemacht hatten, brachte Gottes Strafgericht über Iram, der die Stadt derartig gründlich vernichtete, so die koranische Überlieferung, dass sich keine Spuren von ihr erhielten, lediglich die vage Erinnerung, dass Iram zerstört wurde:¹

* Eine frühere Version dieser Überlegungen zu rezenten Publikationen über die Zerstörung von Palmyra durfte ich im Mai 2017 bei einem Gastvortrag an der Julius-Maximilians-Universität vorstellen. Ich danke herzlich Prof. Dr. R. Pfeilschifter für die Einladung nach Würzburg sowie ihm, allen Mitgliedern seines Lehrstuhls und insbesondere auch Prof. Dr. D. Schwemer und Prof. em. Dr. U. Sinn für die anregende Diskussion. Weiterhin gilt mein herzlicher Dank Dr. A. Fischer, Dr. L. Kröger, P. Konerding, J. Körber und L. Schöps für Diskussionen, Anregungen und Anmerkungen.

1 Koran 89:6–14, der arabische Text folgt der digitalen Wiedergabe der Ausgabe Kairo 1924 durch das Berlin-Brandenburgische Akademieprojekt ‚Corpus Coranicum‘ auf

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادِ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ [...] الَّذِينَ
 طَعَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَنتَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ إِنَّ رَبَّكَ لِيَلْمِ الصَّادِرِينَ.

Hast du nicht gesehen, wie dein Herr mit den ʿĀd (und deren Siedlung) verfahren ist, mit Iram, der (Stadt) mit der Säule, dergleichen sonst nirgendwo geschaffen worden ist, und [...] (mit ihnen allen) die im Land aufsässig waren und darin viel Unheil anrichteten? Dein Herr ließ die Geißel einer Strafe auf sie herabsausen. Er liegt auf der Lauer.

Während heute die Forschung rätselt, auf welche antike Stadt (Alexandria in Ägypten etwa, Byblos im Libanon oder aš-Šiṣr in der omanischen Wüste Rubʿ al-Ḥālī) sich die frühislamischen Referenzen beziehen könnten, schickten sich diverse Gruppen – seien sie religiös oder politisch motiviert – an, diversen Kulturstätten des Nahen Ostens, vornehmlich in den Gebieten der modernen Staaten Syrien und Irak, ein ähnliches Schicksal wie dem von Iram mit den Säulen zu bereiten. Während in Palmyra sukzessive die Monumente fielen, sprossen mehr und mehr Publikationen aus dem Boden, die einerseits sich bemühen, die kulturellen Hinterlassenschaften Syriens und Palmyras einem breiteren Publikum nahezubringen, und andererseits Antworten geben möchten auf das Phänomen der rezenten Zerstörungen. Dieser Beitrag möchte im Folgenden fünf davon vorstellen und kritisch würdigen. Den Besprechungen vorangestellt sind einige generelle Überlegungen zum religiösen Referenzrahmen, in welchem sich die bewusste Zerstörung von archäologischen Zeugnissen durch Fundamentalisten des so genannten Islamischen Staats bewegt, etwa die beiden Tempel der Gottheiten Baʿal Šamīn und Bel in Palmyra, einzelner Objekte aus dem dortigen Museum sowie auch beispielsweise einer Torhütterskulptur (Lamassu) am Nergal-Tor von Ninive oder von Statuen aus dem Museum von Mosul (Mawṣil) oder anderer Sammlungen² im Irak.

Dies erscheint nicht unwichtig, da der Großteil der hier anzuzeigenden Bücher auf diesen Punkt nicht oder kaum eingeht,³ solch eine Einordnung aber

<http://www.corpuscoranicum.de/> [24. September 2017], die Übersetzung basiert auf R. Paret: Der Koran. Stuttgart 1979.

- 2 Zur Zerstörung von palmyrenischer Grabplastik siehe jetzt: J. Hutton: Six Palmyrene Portraits Destroyed in Manbij, Syria. A Salvage Reading. In: BASOR 377, 2017, 71–84.
- 3 Eine Ausnahme bildet hier die knappe Auseinandersetzung mit theologischen Erklärungsversuchen bei M. Sommer: Syria. Geschichte einer zerstörten Welt. Stuttgart

nicht zuletzt für die hier ebenfalls aufzuwerfende Kernfrage der Sammelrezension bedeutsam ist, nämlich wie über diese Themen im aktuellen Diskurs (alle hier angezeigten Publikationen stammen aus dem Jahr 2016) gesprochen wird. Die vorzustellenden Monographien weisen sehr unterschiedliche Reaktionen auf die Zerstörungen in Palmyra und im Nahen Osten auf: Meist sind dies Trauer, Wut oder Resignation. Ihnen mehr oder weniger gemeinsam ist, dass die Frage, warum die Zerstörung von Kulturgut vielen Menschen so zu Herzen geht, nicht oder höchstens am Rande aufgegriffen wird. Den Altertumswissenschaften böte sich hier ein Feld, nicht zuletzt auch ihre Relevanz für die Gegenwart angesichts dringlicher Fragen unserer Zeit einer breiten Öffentlichkeit zu präsentieren, doch gerade diese Chance jenseits der bloßen Dokumentation des Verlorenen wurde bislang weitgehend verpasst.

Weichenstellungen nach der ‚Stunde Null‘

Während Althistorikerinnen und Althistoriker sich mit den hier diskutierten Büchern rasch zur Thematik zu Wort meldeten, scheinen Vertreterinnen und Vertreter der archäologischen Wissenschaften zurückhaltender zu agieren: Sie publizieren ihre Einschätzungen seltener und konzentrieren ihre Kräfte offenbar vielmehr auf eine Vielzahl von Projekten zur Sicherung der zerstörten Kulturgüter, nicht zuletzt für einen wie auch immer gestalteten Wiederaufbau in Syrien. Was dieser Beitrag nicht leisten soll, ist eine wissenschaftlich fundierte Bestandsaufnahme der tatsächlichen Zerstörungen. Dies ist freilich bereits an anderen Stellen geschehen. So hat beispielsweise Andreas Schmidt-Colinet, der Leiter der deutschen Palmyra-Grabungen, in zahlreichen Städten unter dem Titel ‚Palmyra geht uns alle an. Ein Krieg

2016, S. 179–189 (siehe unten). Die diesbezüglichen Angaben bei H. Bredekamp: Das Beispiel Palmyra. Köln 2016, S. 11–13 fallen hingegen eher deskriptiv aus.

zerstört unser kulturelles Erbe' einen Vortrag gehalten, der als Video-Mitschnitt im Internet verfügbar ist.⁴ Eine gedruckte ausführliche Bestandsaufnahme publizierte als erste Annie Sartre-Fauriat.⁵ Das Deutsche Archäologische Institut wirkt federführend in einer Vielzahl von Projekten, die gegenwärtig die Verluste und Schäden in Syrien kartieren und langfristig den Wiederaufbau und eine wissenschaftlich fundierte Rekonstruktion verschiedenster von der westlichen Welt als ‚Kulturgüter‘ bezeichneter Stücke (die zerstörten Bauten sind hier nur die Spitze des Eisbergs) möglich machen werden. Zu nennen ist hier das ‚Syrian Heritage Archive Project‘ (SHAP) in Verbindung mit dem Berliner Museum für Islamische Kunst, vor allem aber das groß angelegte Projekt ‚Stunde Null – Eine Zukunft für die Zeit nach der Krise‘, das in Zusammenarbeit mit Partnern des ‚Archaeological Heritage Network‘ der Abteilung für Kultur und Kommunikation des Auswärtigen Amtes sowie der Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) durchgeführt wird. Schwerpunkte des Projekts sind nicht nur die Kartierung der in Palmyra entstandenen Schäden aus der Luft durch speziell dafür konstruierte Satelliten, sondern vielmehr auch die Aus- und Weiterbildung von syrischen Architekten, Archäologen, Bauforschern und Handwerkern, wodurch neben der in der Zukunft geplanten Restaurierung überdies Arbeitsplätze geschaffen und Perspektiven für die syrische Nachkriegszeit eröffnet werden sollen.⁶

- 4 Vgl. A. Schmidt-Colinet: Palmyra geht uns alle an. Festrede zum AIV-Schinkelfest 2016 in der Akademie der Künste Berlin, online abrufbar unter: <https://www.aiv-berlin.de/aktuelles/mitteilungen/788-prof-dr-andreas-schmidt-colinet-palmyra-geht-uns-alle-an-ein-krieg-zerstoert-unser-kulturelles-erbe> [24. September 2017].
- 5 A. Sartre-Fauriat: Proche-Orient: Patrimoines en grand danger. In: *Anabases* 23, 2016, 139–156. Der Text wird ab Juli 2019 dauerhaft online abrufbar sein unter: <https://anabases.revues.org/5618> [11. Juni 2017].
- 6 Da natürlich gegenwärtig in Palmyra keine Feldarbeit möglich ist, rückt die Aufarbeitung der bekannten Zeugnisse gegenwärtig ebenfalls in den Vordergrund. Ein Forscherteam in Århus beschäftigt sich so etwa mit der Datierung und stilistischen Einordnung palmyrenischer Grabplastik (vgl. A. Kropp/R. Raja: The Palmyra Portrait Project. In: *Syria* 91, 2014, 393–408, sowie <http://projects.au.dk/palmyraportrait/> [24. September 2017]), während in Madison/WI an der Erforschung der Inschriften durch RTI-Photographie gearbeitet wird (vgl. J. Hutton: Wisconsin Palmyrene Aramaic Inscription Project, <https://uwdc.library.wisc.edu/collections/classicalstudies/wpaip/> [24. September 2017]). Die nächste Ausgabe der Zeitschrift KUSATU (Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt, Mainz) wird sich ausschließlich der palmyrenischen Epigraphik und Linguistik widmen.

Über die Art und Weise, vor allem aber über das Ausmaß eines zukünftigen Wiederaufbaus Palmyras herrscht verständlicherweise Uneinigkeit. Das französische Projekt ‚Iconem‘ nutzt von Drohnen geschossene Videoaufnahmen,⁷ um etwa die Position von gebrochenen Bauteilfragmenten auszumessen, die künftig an Ort und Stelle wiederverwendet, zunächst aber als digitale Modelle generiert werden können.⁸ Mit ähnlicher Technik, allerdings publikumswirksameren Ergebnissen redupliziert das an den Universitäten Oxford und Harvard angesiedelte und u. a. von den Vereinigten Arabischen Emiraten finanzierte ‚Institute for Digital Archaeology‘ Bauwerke Palmyras mithilfe des 3D-Druckers. Die Präsentation eines derartig produzierten Nachbaus des Ehrenbogens von Palmyra auf dem Londoner Trafalgar Square erfüllte sicherlich den Zweck, in der britischen Bevölkerung mehr Bewusstsein für das zerstörte Kulturgut zu schaffen, sie lässt jedoch schon heute auch eine kitschige Anastylose im Stile von Disneyland befürchten.

Die spätantiken Wurzeln einer Theologie der Zerstörung

Als in der Sichtweise der islamischen Theologie deutlichste Manifestation, aber ebenso auch Ursache solchen Hochmuts und lasterhaften Lebens, die, wie im Fall der eingangs erwähnten mythischen Stadt Iram und des dort wohnenden Volkes der Ād, abgestraft werden muss, ist die kultische Verehrung von Götzenbildnissen (*širk*) verortet, eine Sünde, die jedoch je nach Auslegung und Überzeugung mannigfaltige Nuancen haben kann. Dies liegt primär daran, dass in der auf der Interpretation der Tradition, d. h. zunächst auf dem Koran und der Hadītliteratur, basierenden islamischen Rechtsprechung keine Denkmalschutzverordnungen existieren, so wie dies natürlich

7 Die Homepage des Projekts (www.iconem.com) ist sehr ausführlich und präsentiert Beispiele der Projektarbeit nicht nur in Syrien, sondern in zahllosen anderen Ländern. Besonders eindrucksvoll illustriert ist ein zusammenfassender Überblick über die Palmyra betreffenden Rekonstruktionen: <http://iconem.com/supporting-technical-works-in-palmyra/> [24. September 2017].

8 Überhaupt scheint das Ausmaß und die Technik eines künftigen Wiederaufbaus Palmyras in der französischen Presse weitaus eingehender und für interessierte, aber fachlich nicht versierte Leser zugänglicher diskutiert zu werden als beispielsweise in der Bundesrepublik, vgl. F. Evin: Faut-il reconstruire Palmyre? In: *Le Monde* 29.05.2016 sowie D. Sergent/B. Bouniol: Reconstruire Palmyre, un débat politique. In: *La Croix* 18.04.2016, online abrufbar unter: <http://www.la-croix.com/Monde/Moyen-Orient/Reconstruire-Palmyre-debat-politique-2016-04-18-1200754291> [24. September 2017].

ganz analog für das traditionelle jüdische oder christliche Recht gilt.⁹ Dieser Umstand stellt neben den gegenwärtigen Zerstörungen in Syrien und im Irak vergleichbare Taten, verübt durch Anhänger anderer Religionen, in einen ähnlichen theologischen Legitimationskontext, etwa den durch einen christlichen Fundamentalisten aus Australien verübten Brandanschlag auf die Ausstattung der al-Aqsa-Moschee in Jerusalem im Jahr 1969. Da es solch eine Gesetzgebung in religiösen Recht nicht gibt, müssen Zweifelsfälle durch die Einholung eines auf der Tradition basierenden Rechtsgutachtens, im islamischen Bereich also einer Fatwā, gelöst werden, deren epistemologischer Referenzrahmen in diesem Fall aufgrund der Verbundenheit zu den traditionellen Texten der religiösen Frühzeit der Spätantike des 7. Jahrhunderts entstammt. Dass die in einem solchen Gutachten zu erwartende Rechtsausgabe grundsätzlich gegen den Kunstcharakter etwa einer Statue und zu ihrer definitiven Ausdeutung als Götzenbild ausfällt, ist in dieser inneren Logik nur folgerichtig. Dies erklärt auch, warum im Laufe der Geschichte insgesamt wenige solcher Rechtsgutachten überliefert sind und vermutlich auch nur wenige eingeholt wurden, denn in der Alltagspraxis galt diesbezüglich geradezu wortwörtlich, dass, wo kein Richter, eben auch kein Henker zugegen zu sein hatte. Anders gestaltete sich dies unter den Augen eines Weltpublikums bei der Zerstörung der Buddhastatuen im afghanischen Bāmiyāntal. Die Taliban unter ihrem Anführer Molā Moḥammed ʿOmar handelten (in dem in ihren Augen gültigen religiösen Referenzrahmen) nach einem validen Rechtsgutachten, welches als einzig angebrachte Sanktion des zu prüfenden Vorwurfs präventiv die Vernichtung der Statuen nahelegte, da auch eine Nicht-Zerstörung potentiell schwache Seelen zu sündhaftem Verhalten verleiten könne. Westliche Angebote, für den Erhalt der Statuen zu zahlen, galt es in dieser Logik abzulehnen, denn man agiere als Götzenzerstörer, nicht als Götzenverkäufer.¹⁰ Auch bei dieser Aussage handelt es sich um eine

9 Maßgeblich zur jüdischen Einstellung zur Götzenverehrung ist noch immer die Studie von M. Halbertal/A. Margalit: *Idolatry*. Cambridge, Mass. 1992. Mit der Ausdifferenzierung zwischen jüdischem und christlichem Umgang mit Götzendienst, bei dem die jüdische Bibelauslegung übrigens deutlich kreativere und damit für das alltägliche Leben praktischere Umgangsformen entwickelte, hat sich beschäftigt S. Binder: *Tertullian, On Idolatry and Mishna Avodah Zara. Questioning the Parting of the Ways Between Christians and Jews*. Leiden/Boston 2012 (Jewish and Christian perspectives series 22).

10 Vgl. zu den Buddhastatuen von Bāmiyān J. Elias: *Götzendämmerung. Moderner Ikonoklasmus in der muslimischen Welt*. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 9.3,

Referenz auf eine frühislamische Tradition, welche über spätantik-jüdische Midrasch-Legenden ihren Eingang in den Koran gefunden hat: Während der monotheistische Glaube der für Juden und Muslime gleichermaßen zentralen Figur Abraham gemäß den Traditionstexten über jeden Zweifel erhaben war, präsentieren diese dessen Vater Terah, über den der Bibeltext nicht allzu viel zu berichten weiß, als Götzenschnitzer und -verkäufer, der durch das kluge Agieren seines Sohnes der allgemeinen Lächerlichkeit preisgegeben wird.¹¹

In keinem Rechtsstaat, selbst wenn sich dieser in seiner Verfassung zu einer Religion bekennt, wäre aber solch ein Rekurren auf die Schriftauslegung notwendig, da die staatliche Gesetzgebung solche Fälle ohne die Bürde der religiösen Texte eindeutig zu klären vermag. Setzt jedoch ein Staat das religiöse Recht über jedes andere, ist der Schutz von Kulturgut nicht mehr gewährleistet, da auf vormoderne, im Falle aller drei monotheistischen Buchreligionen spätantike Denkmuster zurückgegriffen wird, in denen eine Unterscheidung zwischen etwa einer Statue als Kunstwerk vergangener Zeiten und einem Götzenbild, dessen Verehrung (und sei sie nur eine potentielle) geahndet werden muss, nicht existiert. Eine exemplarische Annäherung an diesen Sachverhalt muss aber nicht zwangsläufig über den Islam erfolgen, auch christliche Beispiele lassen sich finden: So fehlt etwa der Streitfall zwischen dem ägyptischen Mönch Shenute von Atripe und dem ehemaligen *praeses Thebaidis* Flavius Aelius Gessius im frühen 5. Jahrhundert in kaum einer Publikation zu religiöser Gewalt in der Spätantike. Er wurde einem althistorischen Publikum jedoch maßgeblich durch die Studien des Koptologen Steven Emmel bekannt.¹² In einer fragmentarisch überlieferten Apo-

2015, 33–48, sowie die Studie des Althistorikers L. Morgan: *The Buddhas of Bamiyan*. London 2012.

- 11 Die bekannteste jüdische Apokryphe ist der exegetische Midrasch *Genesis Rabba* 38, 13 (ed. J. Theodor/C. Albeck, Jerusalem 1965), zum Text vgl. G. Stemberger/H. L. Strack: *Introduction to the Talmud and Midrash*. Edinburgh 1991, 300–308. Weitere jüdische Überlieferungen gesammelt hat L. Ginzberg: *The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters from the Creation to Jacob*. Philadelphia 1909, 197–198. Koranische Referenzen finden sich in Sure 6:74.
- 12 S. Emmel: *From the Other Side of the Nile. Shenute and Panopolis*. In: A. Egberts/B. Muhs/J. van der Vliet (Hrsgg.): *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town From Alexander the Great to the Arab Conquest*. Leiden/Boston/Köln 2002 (*Papyrologica Lugduno-Batava* 31), 95–113 sowie Ders.: *Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt. Rhetoric and Reality*. In: J. Hahn/S.

logie argumentiert der Mönch in recht kruder Verbiegung spätantiker kaiserlicher Verordnungen, er habe rechtmäßig gehandelt, als er nachts mit einer Gruppe von Mönchen in das Privathaus des Gessius eingebrochen sei, um dessen Sammlung alter ägyptischer Statuen zu stehlen und danach zu zerstören. Gessius' Sammlung mag jedoch jenseits von kryptopaganer Kultausbübung aus rein kunstsinnigem Interesse an den Altertümern bestanden haben.¹³ Was für den Mönch und wohl viele seiner Zeitgenossen unvorstellbar gewesen sein dürfte, war, dass Gessius womöglich eine klare Unterscheidung zwischen einer Statue in einem kultischen Kontext (εἶδωλον) und einem Kunstobjekt (ἄγαλμα) getroffen haben mag, also gewissermaßen im Geiste eine moderne Trennung vorweggenommen haben könnte¹⁴, wie sie als gesetzliche Verordnung erst im späten 18. Jahrhundert eine Fixierung erfahren hat.

So wie in narrativen christlichen Texten der Spätantike, vor allem der Kirchengeschichtsschreibung und der Hagiographie, der Eindruck entstehen könnte, dass die Zerstörung heidnischer Kultbauten und -objekte eine zentrale Alltagsbeschäftigung der Menschen gewesen sei¹⁵, so schlägt sich auch in der frühislamischen Überlieferung das strikte Bekenntnis zum Monotheismus vornehmlich in den hier jedoch spärlicher fließenden Berichten der frühen Historiographie nieder. Innerhalb des islamischen Geschichtsnarrativs ist allerdings auffällig, dass wir sehr viel mehr Informationen über die

Emmel/U. Gotter (Hrsgg.): *From Temple To Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden/Boston 2008 (*Religions in the Graeco-Roman World* 163), 161–201.

- 13 Zu spätantiken Kunstsammlungen vgl. S. Bassett: *The Urban Image of Late Antique Constantinople*. Cambridge 2004, 50–75 und 19–120, G. Breitner: *Statuen der Spätantike – kulturelles Erbe oder pagane Altlast?* In: N. Krohn/S. Ristow (Hrsgg.): *Wechsel der Religionen – Religion des Wechsels*. Hamburg 2012 (*Studien zu Spätantike und Frühmittelalter* 4), 107–119 und A. Bravi: *Griechische Kunstwerke im politischen Leben Roms und Konstantinopels*. Berlin 2014 (*Klio-Beihefte N. F.* 21).
- 14 Anzumerken gilt, dass in der Spätantike eine sprachliche Trennung in Begriffe wie εἶδωλον oder ἄγαλμα zwar in der Verwendungspraxis ablesbar wird, jedoch natürlich keineswegs eine definitionsartige Gültigkeit hatte.
- 15 Vgl. hierzu U. Gotter: *Rechtgläubige – Pagane – Häretiker. Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser*. In: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter (Hrsgg.): *From Temple to Church* (wie oben, Anm. 12), 43–89.

Zerstörung von Stammes- und Hausgötzen aus medinensischen Erzählungen als aus der späteren mekkanischen Zeit haben.¹⁶ Dies mag daran liegen, dass die Konversion Mekkas im Jahre 630 n. Chr. als ein relativ plötzlicher und allumfassender Prozess geschildert wird, während die vorhergehende Bekehrung Medinas langsamer vonstattenging und von internen Streitigkeiten geprägt war. Es nimmt nicht wunder, dass die meisten der medinensischen Götzenzerstörer aus dem Kreis der frühesten und vielleicht deswegen auch überzeugtesten Konvertiten zum Islam gehören.¹⁷ Ferner lässt sich feststellen, dass biographische Lexika, wie das *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kubra* von Ibn Sa'd, deutlich mehr Informationen über Götzenkult und -zerstörung

- 16 Vgl. etwa die chronologisch frühe Episode, in der ein junger Muslim namens Sahl ibn Ḥunayf ibn Wāhib wenige Tage nach der Hiğra in einem Dorf namens Qubā' südlich von Medina hölzerne Götzenbildnisse als Brennholz verwendet (Ibn Hišām, *Sīra* 335 (ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1858–1859) sowie, für eine leicht erweiterte Fassung mit Passagen von indirekter Rede, Ṭabarī, *Ta'riḥ* 1244 (ed. M. de Goeje, Leiden 1879–1901). Neben Sahl ibn Ḥunayf wird auch für seinen medinensischen Mitbürger 'Abdallāh ibn Ġubayr überliefert, Götzenbilder als Feuerholz verwendet zu haben, vgl. Balāḍurī, *Ansāb al-ašraf* 1,265 (ed. M. Ḥamīdullā, Kairo 1959). Ausführlich berichtet die islamische Tradition über Mu'ād, den Sohn eines 'Amr ibn al-Ġamūh, der in Medina Götzenbilder in der Tradition des spätantik-jüdischen Abraham verhöhnt (vgl. Ibn Hišām, *Sīra* 304.). Zu seiner Rolle in der medinensischen Gesellschaft vgl. M. Lecker: Was Arabian Idol Worship Declining on the Eve of Islam? In: M. Lecker (Hrsg.): *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muḥammad*. Aldershot 2005 (Variorum Collected Studies Series 812), III, 1–43, hier 29–30. Ṭabarī verzeichnet diese Episode nicht, jedoch erwähnt er Mu'ād ibn 'Amr bei seinem Bericht über den Schwur von 'Aqaba, während Mu'āds Vater, 'Amr ibn al-Ġamūh, als fanatischer Anhänger des Heidentums beschrieben wird, vgl. Ṭabarī, *Ta'riḥ* 1227. Zur engen Verbindung von Stammesführern mit der vorislamischen Religion vgl. insbesondere M. Lecker: *Muslims, Jews and Pagans. Studies in Early Islamic Medina*. Leiden/New York/Köln 1995 (Islamic History and Civilization 13), 44–45. Zu den Verbindungen zwischen den spätantik-jüdischen und frühislamischen Abrahamtraditionen vgl. Ṭabarī, *Tafsīr* 6,74 (ed. 'A. b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī, Kairo 2001) sowie zu Abraham als Vorkämpfer für den Monotheismus Kh. Athamina: *Abraham in Islamic Perspective. Reflections on the Development of Monotheism in Pre-Islamic Arabia*. In: *Der Islam* 81, 2004, 184–205, insb. 193–195, sowie K. Klein: *Steinerne Schriftzeichen. Schreiben über Zerstörung in der christlichen Spätantike und im frühen Islam*. In: A. Bergmeier/K. Palmberger/J. Sanzo (Hrsgg.): *Erzeugung und Zerstörung von Sakralität zwischen Antike und Mittelalter*. Heidelberg 2016, 20–50, hier 36–39, online abrufbar unter <https://books.ub.uni-heidelberg.de/propylaeum/catalog/book/188> [24. September 2017].
- 17 Vgl. Lecker 2005 (vgl. oben Anm. 16) 25 sowie 25–37 mit zahlreichen anderen Belegen für Götzenbilder aus Privathaushalten.

beinhalten als dies bei denjenigen Historikern der Fall ist, die das chronologische Narrativ als Form ihres Schreibens wählten und für die offenbar dieses Thema letztlich nur eines unter vielen war. Während also in der Zeit vor der Einnahme Mekkas die Zerstörung von Götzenbildern eine Form des individuellen Glaubensbeweises einzelner früher Muslime war, möchten die Quellen den Eindruck suggerieren, dass nach der vorgeblich flächendeckenden Annahme des Islams auch ältere Kulte keine wirklich erwähnenswerte Rolle mehr spielten. Die Überlieferung verknüpft Muḥammads Eintritt in die Stadt als friedlichen Triumph. Die im Bezirk der Ka'aba aufgestellten Götzenbilder – eine nach der Einrichtung des Kultbezirks über die Jahrhunderte akkumulierte Sammlung erratischer Hinzufügungen zum reinen Glauben – stürzen in sich zusammen, sobald Muḥammad die danach als Offenbarung kodifizierten Worte spricht:¹⁸

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَّقَ الْبَطْلُ^ط إِنَّ الْبَطْلَ كَانَ زُهُومًا

Die Wahrheit ist gekommen, und Lug und Trug sind verschwunden. Lug und Trug schwinden dahin.

Vielleicht hat gerade diese in der frühen Historiographie vertretene Einstellung dazu geführt, dass auch in der Folgezeit bis in die Gegenwart (von einigen Ausnahmen wie dem Fatimidenkalifen al-Ḥākim bi-amr Allāh abgesehen, welcher jedoch auch in der islamischen Geschichtsschreibung in einem ausgesprochen ambivalenten Licht erscheint) der Glaubenskrieg gegen heidnische Gotteshäuser und Kultgegenstände wie Statuen kaum von Bedeutung war. Dies änderte sich zunächst in lokaler Beschränkung, als in der Mitte des 18. Jahrhunderts die sich auf einen religiösen Referenzrahmen der Zeit der islamischen innerarabischen Eroberungszüge und damit auf eine Theologie im Geiste der Spätantike berufende Wahhābīya-Bewegung den Emiren von ad-Dir'īyya (heute einem Vorort von Riyāḍ) aus der Familie Sa'ūd eine religiöse Ideologie darbot, welche deren Machtansprüchen auf die Territorien verfeindeter Stämme eine geeignete, die Expansion legitimierende religiöse Fundierung anbot. Politischer Expansionswille verband sich mit einer die religiöse Tradition ausdeutenden und sich dezidiert auf die großen Tage der frühislamischen Auseinandersetzungen mit der ungläubigen Umwelt von Medina und Mekka berufenden Theologie; dies erwies sich dann jedoch im fundamentalistischen Islam ab den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts

18 Koran 17:81 (Übersetzung Paret, vgl. oben Anm. 1).

bis zum heutigen Tag als immer attraktiveres Konzept, auf das immer häufiger rekurriert wurde. Hierbei ist die zerstörerische Gewalt gegen den Götzenkult keineswegs auf die Fundamentalisten des Islamischen Staats beschränkt, sie richtet sich auch keineswegs nur gegen die Monumente der Andersgläubigen. Im September 2014 untersuchten in Medina die Verwalter der Prophetenmoschee einen Antrag, man solle die Grablege Muḥammads zerstören und seine sterblichen Überreste in den nahe gelegenen Baqī' al-Garqad-Friedhof umbetten, wo sie anonym und an einem unbekanntem Ort niedergelegt werden sollten. Was vielleicht an das ebenfalls nichtlokalisierte Moses-Grab erinnert (Dtn 34,5–6), steht im Einklang mit den bis heute in Saudi-Arabien streng befolgten Lehren des Wahhābismus, der den Besuch von Heiligengräbern (*ziyārat al-qubūr*) als eine Form von Götzendienst (*širk*) versteht.¹⁹ Da diese Maßnahme aber die Gefühle zu vieler Gläubiger verletzt und überdies Spannungen zwischen den sunnitischen und schiitischen Pilgerinnen und Pilgern hervorgerufen hätte, wurde sie stillschweigend *ad acta* gelegt. Die gleiche Argumentation, vornehmlich gestützt auf die ersten beiden Verse der 102. Sure, hatte jedoch Erfolg bei der Zerstörung der Moschee des Propheten Yūnus in Mosul durch Milizen des so genannten Islamischen Staats zwei Monate früher, nämlich im Juli 2014:²⁰

- 19 Vgl. zum ambivalenten Umgang der islamischen Theologie mit Grabarchitektur v. a. T. Leisten: Between Orthodoxy and Exegesis. Some Aspects of Attitudes in the Shari'a Toward Funerary Architecture. In: Muqarnas 7, 1990, 12–22. Die maßgebliche, jedoch nicht unumstrittene Studie zum Umgang des Islam mit der vorislamischen Vergangenheit, die auch ausführlich auf den Wahhābismus eingeht, ist G. Hawting: The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History. Cambridge 1999.
- 20 Koran 102:1–2 (Übersetzung Paret, vgl. oben Anm. 1). Dass auch die Beweggründe für die Zerstörung der Moschee in Mosul nicht allein als religiöse Sanktion gegen einen islamischen Grabkult gedeutet werden können, zeigen Berichte über Raubgrabungen unter dem zerstörten Schrein: Schon in den 1990er Jahren hatten irakische Altertumswissenschaftler in der Nähe der Yūnusmoschee bedeutende Funde aus assyrischer Zeit gemacht, die anzunehmen nahelegten, dass sich auf diesem Areal der Palast des Königs Aššur-aḥḥe-iddina (Asarhaddon) befand. Nach der Rückeroberung der Stadt durch irakische Truppen wurde bekannt, dass die Mitglieder des so genannten Islamischen Staats unter der zerstörten Moschee mehrere Tunnel gegraben hatten, mutmaßlich um dort nach assyrischen Altertümern für den Kunstmarkt zu graben. Vgl. J. Croitoru: Die Schätze unter Jonas zerstörtem Grab. In: FAZ 07.06.2017, S. 14.

أَهَى كُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ.

Die Sucht, mehr zu haben (als andere), hat euch (so sehr von allem höheren Streben) abgelenkt, bis ihr sogar die Gräber besuchtet.

Auch die spezifische Angst vor der Verehrung von (Heiligen-)Gräbern im Islam scheint ihre Wurzeln und Vorlage in einem christlich-spätantiken Text zu haben, der ursprünglich in syrisch-aramäischer Sprache abgefasst wurde, der so genannten *Spelunca Thesaurorum*²¹, die wohl schon im 7. Jahrhundert als Umwelttext des Korans auf Arabisch zirkulierte.²² Dass der Besuch bei den Gräbern im Wahhābismus und in anderen fundamentalistischen Auslegungen als eine Ausprägung des Götzendienstes (*širk*) angesehen wird, zeigt auch, dass die ersten – von der internationalen Presse allerdings viel weniger als spätere beachteten – Zerstörungen in Palmyra sich eben nicht auf die Bauten und Bildwerke der hellenistischen und römischen Zeit bezogen, sondern dass es sich dabei um die Zerstörung von muslimischen Heiligengräbern handelte.²³

- 21 A. Su-Min Ri (Hrsg.): *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaïques*. Louvain 1987 (*Corpus scriptorum Christianorum orientalium* 486/487 = *Scriptores Syri* 207/208). Zur Übertragung ins Arabische vgl. S. Minov: *Адам и Ева в сирийской «Пещере сокровищ»*. In: *Символ* 55, 2009, 9–46, insb. 16, sowie B. Roggema: *Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic Apocalypse of Peter – The Book of Scrolls*. In: D. Thomas (Hrsg.): *The Bible in Arab Christianity*. Leiden/Boston 2007 (*History of Christian-Muslim Relations* 6), 131–150, insb. 133–140. Die einzige Edition einer arabischen Übersetzung des Textes findet sich bei M. Gibson (Hrsg.): *Apocrypha Arabica*. London 1901.
- 22 Vgl. H. Nyberg: *Bemerkungen zum „Buch der Götzenbilder“ von Ibn al-Kalbî*. In: K. Hanell (Hrsg.): *ΔΡΑΓΜΑ*. FS M. Nilsson, Lund 1939 (*Acta Instituti Romani regni Sueciae. Series altera* 1), 346–366, bes. 357, sowie K. Klein: *Mourning for the Dead and the Beginning of Idolatry in the *Kitāb al-Aṣṅam* and the *Spelunca Thesaurorum* – an Unknown Parallel to *Sūrat at-Takāwūr* (Q102)?* In: L. Nehmé/A. Al-Jallad (Hrsgg.): *To the Madbar and Back Again. Studies in the Languages, Archaeology, and Cultures of Arabia Dedicated to M.C.A. Macdonald*. Leiden/Boston 2017 (*Studies in Semitic Languages and Linguistics* 92), 532–547.
- 23 Unter den hier besprochenen Arbeiten weist einzig die aus der Feder Horst Bredekamps (S. 12) auf diesen Umstand hin.

Die Bedeutung von Leerstellen

Eine transzendent-religiöse motivierte Agenda allein kann jedoch die Zerstörungen in Syrien und im Irak nicht erklären. Zu Recht werden die Sprengungen von Tempeln oder das Zerschlagen von Kunstwerken (neben dem illegalen Verkauf auf dem Schwarzmarkt von gerade leichter transportablen Stücken²⁴) als bewusste Provokation der westlichen Welt gesehen, und gerade die erste der hier anzuzeigenden Publikationen aus der Feder des französischen Althistorikers Paul Veyne macht dies deutlich. Auch hier lässt sich ein Bogen zur Spätantike spannen, nicht nur zu den Berichten der Kirchenhistoriker und Hagiographen über die Zerstörung paganer Tempel im 4. und 5. Jahrhundert, sondern auch zur stellenweise sehr bewussten Beibehaltung des ruinierten Zustands. Der Serapistempel in Alexandria etwa wurde mit einer relativ kleinen Kirche im Tempelvorhof versehen, eine Transformation in eine große Basilika, wie dies technisch ohne weiteres möglich gewesen wäre, wurde aber bewusst nicht angestrebt. Für nachfolgende Generationen sollte die Zerstörung augenscheinlich sichtbar bleiben. Wir besitzen zwar die Berichte des Rufinus oder des Socrates Scholasticus über die Geschehnisse in der Stadt, alle spätantiken Besucher Alexandrias konnten jedoch den Triumph der neuen Religion über die alte auch anhand der Ruinen als weithin sichtbarer und universell lesbarer Schriftzeichen der Zerstörung ablesen.²⁵

Schreiben über die Zerstörung Palmyras in rezenten Publikationen

Bereits im Oktober 2015 legte der französische Althistoriker Paul Veyne ein kurzes, stellenweise sehr emotional verfasstes Büchlein vor, mit dem er auf die Einnahme der Stadt Palmyra und die damals einsetzende Zerstörung

24 Vgl. hierzu nun: G. Wessel: Das schmutzige Geschäft mit der Antike. Der globale Handel mit illegalen Kulturgütern. Berlin 2015.

25 Ähnlich deutet dies auch Horst Bredekamp in seiner hier besprochenen Studie zu Palmyra an, wobei er sich auf den Ehrenbogen der syrischen Stadt bezieht: „Dieses Vorgehen steht in der Tradition von Bilderstürmen, die im Kontrast zwischen den beschädigten und den noch intakten Teilen die ewige Schmach derer ausweisen sollten, mit denen die jeweiligen Werke identifiziert wurden“ (S. 20). Bredekamp verweist hier weiterhin auf eine weitere eigene Monographie: Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt 1975, 297–304.

der dortigen Tempel antworten möchte.²⁶ Seinen Ausführungen liegt ein von ihm bereits vor fünfzehn Jahren erschienener Text zu Palmyra zugrunde²⁷, was erklären mag, dass seine Ausführungen der neueren Palmyraforschung des letzten Jahrzehnts wenig gerecht wird. Heraufbeschworen wird etwa das Bild einer „Kaufmannsrepublik“ (S. 11), die vor allem durch eine sie von der römischen Welt abgrenzende orientalische Alterität geprägt ist. Beschrieben wird Palmyra in mehreren Schritten, wobei der Schwerpunkt jeweils auf der urbanen Struktur (Kapitel 2), auf der Wirtschaft (Kapitel 3) sowie auf Sprache und Kult (Kapitel 4) liegt. Der historische Abriss gestaltet sich dann kürzer: Auf jeweils etwa vier Seiten werden das römische Interesse am hellenistisch geprägten Orient und die Provinzeinrichtung in Syrien (Kapitel 5), die Gesellschaftsstruktur Palmyras mit seinen Stämmen (Kapitel 6), das palmyrenische Bankettwesen (Kapitel 10), die Religion (Kapitel 11) sowie die Grabbüsten²⁸ (Kapitel 12) beschrieben. Dazwischen zeichnen die Kapitel 7–9 Palmyras Geschichte vom Aufstieg des Odaenathus über das Palmyrenische Teilreich unter Zenobia (von der Existenz ihres Sohnes Vaballathus erfährt man kaum etwas) bis hin zum Niedergang Palmyras nach dem er-

- 26 P. Veyne: *Palmyre. L'irremplaçable trésor*. Paris 2015. Da in diesem Beitrag die deutsche Übersetzung dieses Titels besprochen wird, werden hier lediglich deren Seitenangaben aufgeführt. Die Übersetzung durch Anna und Wolf Heinrich Leube ist gut gelungen. Während in der Originalausgabe der in persischer Gefangenschaft gestorbene Kaiser ‚Valentin‘ genannt wird, haben die Übersetzer diesen Lapsus zu ‚Valerian‘ berichtigt (S. 65). Dafür ist durchgängig der Bel-Tempel, der in der französischen Ausgabe korrekt geschrieben ist, in der deutschen Fassung als ‚Baal-Tempel‘ wiedergegeben. Zu weiteren Schwächen der deutschen Übersetzung vgl. die Besprechung von T. Kaizer: *The Future of Palmyrene Studies*. In: *JRA* 29, 2016, 924–931, insb. 924–295 mit Anm. 6.
- 27 Vgl. P. Veyne: *Préface*. In: G. Degeorge (Hrsg.): *Palmyre, métropole caravanière*. Paris 2001, 8–57. Einige Teile dieses Textes wurden von Paul Veyne auch anderweitig erneut publiziert, vgl. Kaizer: *The Future of Palmyrene Studies* (vgl. oben Anm. 26), 924 mit Anm. 4.
- 28 Paul Veyne verwendet hierbei den Begriff ‚Porträtbüsten‘ (bzw. ‚Les portraits palmyréniens‘ in der Originalausgabe), weist aber darauf hin (S. 115–116), dass die Bildhauer keine wirklichkeitsgetreuen Abbildungen (wie etwa in der römischen Kunst der späten Republik) schaffen wollten. Die künstlerische Darstellung war in Palmyra kein lebensechtes Porträt der oder des Verstorbenen, sie war nicht individualisiert, sondern idealisiert.

folgreichen Zug des Aurelianus, ohne den Leserinnen und Lesern dabei weiterführende Informationen zum Quellenmaterial anzubieten.²⁹ Ziemlich im Vagen bleibt, dem Thema des Abschnitts geschuldet, das neunte Kapitel, in welchem über die ‚Identität‘ der Palmyrener Aussagen getroffen werden sollen. Paul Veyne verwendet hierbei Begriffe wie ‚multikulturell‘ oder ‚hybrid‘, um diese dann gleich wieder zu revidieren. Was Palmyra zu einer auch für seine Einwohner, die syrischen Nachbarn, die Römer, die Perser und letztlich auch für die Nachwelt zu einer bedeutenden Stadt machte, vermag der Historiker hier nicht griffig zu formulieren. Insgesamt lässt sich festhalten, dass inhaltlich – jenseits von einigen interessanten Vergleichen zu anderen Städten im Nahen Osten in römischer Zeit – der Wissensgewinn gering ist, jedoch kann man dies einer sich an ein breites Publikum richtenden Monographie höchstens eingeschränkt zum Vorwurf machen. Was dem Rezensenten hingegen durchaus höchst problematisch erscheint, ist die Art und Weise, wie Paul Veyne allenthalben in sein Narrativ Referenzen zur Zerstörung von Bauwerken Palmyras durch den so genannten Islamischen Staat einstreut. In dem kurzen Vorwort, das der Publikation vorangestellt ist, bedauert Paul Veyne, dass kommende Generationen Palmyra nicht mehr erleben würden, er erklärt, das Werk sei dem in Palmyra ermordeten ehemaligen Direktor des Museums und der Ausgrabungen, Ḥālid al-As‘ad, gewidmet, und er schreibt ganz explizit von der Verpflichtung des Historikers angesichts der gegenwärtigen Lage in Syrien:

[Das Buch] war für mich der Anlass, neue Fragen zu stellen, denn das aktuelle Geschehen bringt uns in Zugzwang (*[une] occasion de me poser de nouvelles questions, car l'actualité nous presse*). Warum verwüstet – oder verkauft – eine Terrorgruppe die Denkmäler einer längst vergangenen Zeit, die für niemanden eine Gefahr darstellen? Warum wird diese Stadt zerstört, die von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt worden war? Warum all die Massaker, warum das Leiden, die Enthauptung des Archäologen Khaled al-Asaad am 18. August 2015? Ihm ist dieses Buch gewidmet.

Trotz meines fortgeschrittenen Alters empfinde ich es als meine Pflicht als Gelehrter und Mensch, meiner Bestürzung über diese unbegreifliche Verwüstung (*ce saccage incompréhensible*) Ausdruck zu verleihen und ein Bild zu zeichnen von dem, was einst die Pracht Palmyras war und was man künftig nur noch in Büchern betrachten kann. (S. 8–9)

Es ist völlig nachvollziehbar, dass einen Althistoriker wie Paul Veyne das kalte Grauen überkam, sobald Forscher – und genau dies war Ḥālid al-As‘ad

29 Vgl. U. Hartmann: Das Palmyrenische Teilreich. Stuttgart 2001 (Oriens et Occidens 2).

primär³⁰ – in das Fadenkreuz von Terroristen gerieten. Trotz aller Tragik und der ausgesprochen grausamen Zurschaustellung der Ermordung ignoriert Veyne hier, dass der Ermordete in Palmyra zweifelsohne für die fundamentalistischen Eroberer nicht nur Wissenschaftler, sondern primär der ranghöchste in der Stadt anwesende Repräsentant der staatlichen Autorität war, der Kontakte zu Baššār al-Asad und zur syrischen Ba‘t-Partei unterhielt, gegen die sich die Aggression des so genannten Islamischen Staats mindestens genauso wie gegen Kulturgüter richtet. Was Paul Veynes Buch hingegen in keiner Weise leistet, ist eine Beantwortung der von ihm als Grund für sein Schreiben angeführten „nouvelles questions“. Ganz im Gegenteil, es ist vielmehr ein Eingeständnis der eigenen Ratlosigkeit, welcher der Verfasser an etwa fünf Stellen im gesamten Text durch Aufschreie, dieses oder jenes Gebäude sei nun zerstört, Ausdruck verleiht:

Doch warum wurde im August 2015 dieser Baalschamin-Tempel in die Luft gesprengt? Etwa weil es ein Heiligtum war, in dem die Heiden in vorislamischer Zeit Götzenbilder angebetet hatten? Keineswegs: Dieses Denkmal wurde zerstört, weil es heute von Menschen im Okzident verehrt wird, zu deren Kultur eine sachkundige Liebe (*un savant amour*) zu den ‚historischen Denkmälern‘ und ein lebhaftes Interesse an fremden früheren Religionen gehören. Sie haben die Tempel in Palmyra gesprengt und mehrere archäologische Stätten im Vorderen Orient verwüstet, um uns zu zeigen, dass sie anders sind als wir und dass sie keinen Respekt haben vor dem, wovon die westliche Kultur Hochachtung findet.

Nicht Neid oder Eifersucht auf die Überlegenheit des Auslands (*[c]e n’est pas de l’envie, de la jalousie pour la supériorité de l’étranger*) [...] haben dazu geführt, sondern der Wunsch, sich und aller Welt zu beweisen, dass sie nicht sind wie wir, dass sie sie selbst sind. Denn was nützen ihnen am Ende, politisch und taktisch betrachtet, diese Zerstörungen [...]? Sie wollen mit uns brechen, demonstrieren, dass sie verschieden sind. (S. 102–103)

Vielen populärwissenschaftlichen Publikationen, nicht nur derjenigen von Paul Veyne, wie auch fast allen Interviews und Reportagen in den Medien ist gemeinsam, dass eine Dichotomie zwischen ‚uns‘ und ‚den anderen‘, den Barbaren des so genannten Islamischen Staats, heraufbeschworen wird. Die Worte eines prominenten Althistorikers, der sich bewusst sein muss, dass

30 Eine eindrucksvolle Analyse der vom so genannten Islamischen Staat gegen den Ermordeten vorgebrachten ‚Anklagepunkte‘, die sich *expressis verbis* vornehmlich gegen seine Verbindungen zum al-Asad-Regime richten, leistet der Kunsthistoriker N. Rabbat: They Shoot Historians Don’t They? In: ArtForum 11, 2015, online abrufbar unter <https://architecture.mit.edu/publication/they-shoot-historians-dont-they> [24. September 2017].

solch eine Publikation den gesellschaftlichen Diskurs beeinflusst, tendieren zu einer gefährlichen und unreflektierten Vereinfachung von Huntingtons ‚Kampf der Kulturen‘³¹. Vermutlich ohne dies beabsichtigt zu haben, leistet gerade solch eine Wortwahl einer Denkweise Vorschub, wie man sie gegenwärtig von diversen rechten Parteien in ganz Europa kennt. Nun bilden zugleich die emotionale Reaktion des französischen Historikers und die von ihm getroffene Unterscheidung zwischen ‚uns‘ und ‚den anderen‘ aber nur die Spitze eines Eisberges medialer Verbreitung der vom so genannten Islamischen Staat verübten und keineswegs zu leugnenden Gräueltaten. Diese Verbreitung möchte jedoch gerade diese Gruppe mit hoher Wahrscheinlichkeit ganz bewusst evozieren. Jedes in den sozialen Netzwerken geteilte Youtube-Video von Zerstörungen antiker Kulturgüter trägt dazu bei, Huntingtons umstrittene Theorie schrittweise in die Realität zu überführen, Paul Veynes Äußerungen bilden hier keine Ausnahme.³² Sein Unvermögen zu schweigen, gepaart mit der Aussagelosigkeit seiner ‚Antworten‘, scheint aber für die generelle Berichterstattung über die Zerstörung ‚unseres‘ Kulturguts paradigmatisch zu sein, welches vor dem Anrücken der barbarischen Zerstörer mit ihren Sprengstoffen und Spitzhacken der sich in ihren Grundwerten verletzt fühlenden zivilisierten Bevölkerung zu mutmaßlich weiten Teilen gar nicht bekannt war. Die Entrüstung ist dabei ebenso verständlich wie der durch sie ausgelöste mediale Aufschrei in allen Zeitungen, Nachrichtenredaktionen und Online-Medien dieser Welt. Man kann dies gewissermaßen auf einen Schutzmechanismus zurückführen: Es ist eine einfache Lösung, sich von den Gräueltaten, wie sie sich seit über fünf Jahren tagtäglich in Syrien und im Irak ereignen, zu distanzieren. Die Sorge um das Kulturgut

31 S. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996 (dt. Übersetzung: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Welt-politik im 21. Jahrhundert*. München/Wien 1996). Vgl. dazu M. Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München 2001, und A. Sen: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York 2006, die als bedeutende Kritiken an Huntingtons Arbeit gelten können.

32 Eine wissenschaftliche Bearbeitung scheint dieses Phänomen bislang nicht gefunden zu haben, wenn man von der hier besprochenen Studie von Horst Bredekamp absieht (siehe unten), die sich jedoch nicht mit der gezielten Verbreitung, sondern nur der Bildhaftigkeit der Zerstörungs- und Hinrichtungsvideos auseinandersetzt. Vgl. aber auch relativ früh publizierte Aufrufe, im medialen Kriegszug des so genannten Islamischen Staates nicht mitzuspielen, wie etwa N. Malik: *If You Watch Isis's Videos You Are Complicit in Its Terrorism*. In: *The Guardian* 04.02.2015, online abrufbar unter: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/04/isis-videos-complicit-terrorism-death-hostage-killers> [24. September 2017].

erscheint so mitunter als bloße Verlagerung der menschlichen Emotion. Der Bel-Tempel in Palmyra, eine zertrümmerte palmyrenische Grabbüste in Manbig (dem antiken Hierapolis Bambyka), die mit dem Presslufthammer zerteilte Torwächterfigur aus Ninive, eine gestürzte Statue aus Hatra im Museum von Mosul – all diesen Objekten ist einerseits ihre jeweilige Singularität, andererseits ihre Unbelebtheit gemeinsam. Dies hat weitreichende Konsequenzen: Jedes Unikat kann nur einmal zerstört werden. Ist das antike Kunstwerk dann zerstört, so kann man lediglich darum trauern, wie dies wortgewandt auch Paul Veyne in seinem Palmyrabuch tut. Man kann die zerstörten Objekte gegebenenfalls wieder aus Fragmenten zusammensetzen oder mithilfe des bereits erwähnten 3D-Druckers rekonstruieren. Der Akt der Zerstörung kann jedoch nicht rückgängig gemacht werden. Gleichzeitig spürt das Kunstwerk keinen Schmerz. Die Wut über die augenscheinlichen Akte der Barbarei, viel mehr aber noch die Trauer über den Verlust bieten jedoch eine Möglichkeit, dem eigenen Entsetzen Ausdruck zu verleihen, ohne dabei mit dem Gedanken spielen zu müssen, wie man diesem Geschehen Einhalt gebieten könnte. Die Säulen Palmyras stehen als abstrakte Symbole unserer aus den Ruinen der Antike erwachsenen heutigen Hochkultur. Wer antike Säulen fällt, der enthauptet auch Zivillisten, „the best of humanity meets the worst of humanity“, hat es die britische Kolumnistin Deborah Orr auf den Punkt gebracht.³³

* * * * *

Einen grundsätzlich anderen Ansatz als Paul Veynes Buch wählt die Publikation von Annie und Maurice Sartre³⁴, die bereits auf den ersten Seiten ihres Vorwortes einen deutlich mehr reflektierten und kritischen Ton suchen: Gewiss stellen sie eine „*émotion justifiée qui a saisi tous les hommes de culture*“ (S. 11) nicht in Abrede und beklagen die irreversiblen Schäden. Wie Paul Veyne verweisen sie darauf, dass die Erinnerung an Palmyra bestehen bleibe, doch anders als dieser führen sie im gleichen Satz die reiche archäologische und historische Dokumentation der zerstörten Werke an und

33 D. Orr: Isis's Murderous Rampage Continues. So Why is it the Lost Artefacts that Make the Headlines. In: The Guardian 22.05.2015, online abrufbar unter <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/22/isis-murderous-rampage-palmyra> [24. September 2017].

34 In Zusammenarbeit haben Annie und Maurice Sartre ebenfalls zum Thema verfasst: Palmyre, la cité des caravanes. Paris 2008, sowie Zénobie. De Palmyre à Rome. Paris 2014.

geben ihrer Darstellung somit schon auf der zweiten Seite eine gänzlich andere Stoßrichtung, die nicht auf das Beklagen des Verlorenen, sondern auf eine ungebrochene Fortsetzung der Erforschung Palmyras abzielt. Ohne die Gräueltaten der Anhänger des so genannten Islamischen Staats kleinzureden, benennt das Ehepaar Sartre jedoch noch weitere ‚Feinde‘ Palmyras: Einerseits sind dies – und das zieht sich wie ein roter Faden durch die Publikation – das syrische Regime von Baššār al-Asad und die syrische Ba‘t-Partei, die zu Recht für Plünderungen und Zerstörungen in Palmyra ab dem Jahr 2013 verantwortlich gemacht werden. Andererseits ist dies – und das wiederum ist der eigentliche Schreibgrund der Autoren – die große Anzahl von hastig geschriebenen Texten über Palmyra, die voll von frappierenden wissenschaftlichen Fehlern seien. Dies bezieht sich einmal auf journalistische Beiträge, denen, so Annie und Maurice Sarte, man solche Unachtsamkeit noch verzeihen könnte. Doch auch wenn an dieser Stelle keine Namen genannt werden, so machen sie unmittelbar darauf deutlich, gegen wen sich diese Kritik wirklich richtet, nämlich gegen den Verfasser des in dieser Besprechung oben angezeigten Buchs:

Alors que dire lorsqu’ un livre publié récemment et encensé de façon excessive par certains médias au vu du seul nom de son auteur ajoute aux erreurs et aux approximations? (S. 13)

Auch Annie und Maurice Sartre bekennen also ihre Unfähigkeit, die Worte nicht länger zurückhalten zu können, jedoch geschieht dies *expressis verbis* nicht aus alleiniger Abscheu über die Gräueltaten des so genannten Islamischen Staats, die sie freilich weder beschönigen noch relativieren, sondern zugunsten der Richtigstellung wissenschaftlicher Falschaussagen und vor allem gegen einen starren Fatalismus, wie er in den Medien (und auch in Paul Veynes Publikation) an den Tag gelegt wurde und wird:

Mais nous n’avons pas voulu nous laisser envahir par un pessimisme absolu, et nous essaierons en guise de conclusion d’imaginer ce que pourrait être Palmyre, une fois qu’elle autre été débarrassée de tous ceux qui lui ont porté atteinte. (S. 16)

Die gewählte Formulierung (*débarrassée de tous ceux*) lässt hierbei genügend Interpretationsraum, neben den Schergen des so genannten Islamischen Staats auch andere Akteure (die plündernden Truppen des syrischen Militärs oder solche Autorinnen und Autoren, die Palmyra bewusst oder unbewusst verklären) in die Kritik einzubeziehen. Dem Ansatz, eine Richtigstellung zu verfassen, ist der Aufbau des Buches geschuldet. Die im Titel genannten

‚Vérités et légendes‘ werden anhand von 29 Kapiteln, die jeweils eine Aussage zu Palmyra, wie man sie in populärwissenschaftlichen Publikationen finden kann, bisweilen schonungslos aufgezeigt oder widerlegt. Hierbei handelt es sich nicht selten um in Anführungszeichen gesetzte Zitate aus oder Paraphrasen von bestehenden Arbeiten. Es verblüfft kaum, dass Paul Veyne zu den hier am häufigsten zitierten (bzw. widerlegten) Urhebern zählt, gegen die sich die Kritik des Ehepaars Sartre richtet, und deren Aussagen in neun Kapiteltiteln angegriffen werden:

- 4 (Une ville dominée par les tribus nomades)
- 5 (Cette ville araméenne n'était pas une cité syrienne comme les autre)
- 6 (Une cité presque dépourvue de citoyens romains)
- 8 (Une république marchande)
- 10 (La ville était puissamment fortifiée)
- 11 (Palmyre s'est construite sans plan directeur et nous ignorons qui a financé)
- 14 (Palmyre n'a pas importé de divinité grecque ou romaine)
- 17 (Palmyre était devenue une principauté héréditaire et vassale de Rome aux mains de dynastes successifs)
- 18 (Moi Zénobie, reine de Palmyre)³⁵

Unter den Urhebern der anderen (Falsch-)Aussagen befinden sich nicht selten antike und byzantinische Autoren (der ältere Plinius, der Verfasser der *Historia Augusta*, Zosimus), aber auch Chateaubriand und nicht zuletzt Theodor Mommsen (Kapitel 24: Palmyre, après Zénobie, c'est fini!). Mit insgesamt drei genannten Zitaten weit oben auf der Liste steht weiterhin mit Muṣṭafā Ṭalās (Mustafa Tlass) ein politischer Weggefährte von Ḥāfiẓ al-Asad, der nicht nur als langjähriger syrischer Verteidigungsminister tätig war, sondern auch in seinem eigenen Verlag neben einigen antisemitischen Schriften

35 In diesem Fall bezieht sich das für den Titel des Kapitels gewählte Zitat nicht auf Paul Veyne, welcher Zenobia als „sorte de reine de Palmyre“ (S. 69, frz. Ausgabe) bezeichnet, sondern auf eine gleichnamige Pariser Ausstellung aus dem Jahr 2001, deren Titel wiederum auf den eines historischen Romans von Bernard Simiot (*Moi, Zénobie, reine de Palmyre*. Paris 1978) zurückgeht. Vgl. den Ausstellungskatalog, J. Charles-Gaffiot/H. Lavagne/J.-M. Hofman: *Moi, Zénobie reine de Palmyre*. Mailand 2001.

mehrere historische Studien, darunter ein Buch über Zenobia³⁶, verfasst hatte. In diesem stilisiert er diese, ganz analog zum nationalen Geschichtsbild in Syrien, wo ihr Konterfei etwa die Banknoten ziert, zu einer arabischen Freiheitskämpferin gegen die römische Besatzungsmacht. Palmyra sei eine seit Urzeiten von Arabern berühmte Stadt gewesen (Kapitel 2), ist nur eine der Legenden, die Annie und Maurice Sartre versiert und pointiert zu entkräften vermögen.

Die Arbeit geht dabei aber weit über ein einfaches Frage- und Antwort-Buch hinaus. Ganz ausgezeichnet sind etwa die Abschnitte über die Bedeutung Kaiser Hadrians für die Stadt und die Region (Kapitel 7), die Warenzölle (Kapitel 9) oder auch die vermeintlichen Einflüsse ägyptischer Grabkunst auf diejenige in Palmyra (Kapitel 16). Immer wieder streifen die Fragen die Themenbereiche Identität und Ethnizität – sowohl rein auf die Antike beschränkt als auch in ihren Implikationen für die Inszenierung Palmyras in der Arabischen Republik Syrien und in der jüngsten Berichterstattung in den Medien. Die letzten vier Kapitel nehmen dann explizit Bezug auf die dringlichen Fragen, die sich heute an die Altertumswissenschaften richten. Kapitel 26 (*La dernière mort de Palmyre*) gibt zunächst eine Bestandsaufnahme der in Palmyra durch die syrischen Regierungstruppen entstandenen Schäden und rekapituliert dann sachlich die Verwüstungen durch die Mitglieder des so genannten Islamischen Staats, zunächst die Zerstörung der muslimischen Heiligengräber, dann diejenige der Altertümer aus römischer Zeit. Die Kritik am syrischen Regime fällt hier nicht weniger harsch aus, vor allem habe man über Jahrzehnte versäumt, bei der syrischen Landbevölkerung ein Bewusstsein für die Bedeutung des kulturellen Erbes zu schaffen, was die mittlerweile erwiesenen Raubgrabungen in Palmyra (aber vor allem auch in Apamea) erkläre. Der von der Regierung aber unaufhörlich vorangetriebene „discours ultranationaliste développé par le Baath“ (S. 212) habe aber gerade in Bezug auf Palmyra zugleich dazu geführt, dass die jüngsten Zerstörungen natürlich auch in Syrien von der Mehrheit der Bevölkerung als ebenso schrecklich wahrgenommen würden, wie dies in der westlichen Presse beklagt werde, welche die syrischen Altertümer als ‚unser‘ Erbe vereinnahme, ohne dabei anzuerkennen, dass die verwüsteten Stätten natürlich auch syri-

36 M. Tlass: *Zanūbiyā malikat Tadmur*. Damaskus 1985 (Erstveröffentlichung auf Arabisch, frz. Übersetzung: *Zénobie. Reine de Palmyre*. Damaskus 1986, engl. Übersetzung: *Zenobia. The Queen of Palmyra*. Damaskus 2000).

sche Erinnerungsräume darstellten. Kapitel 27 beschäftigt sich mit Vereinnahmung Palmyras für die nationalistische Selbstdarstellung Syriens unter der Herrschaft von Ḥāfīz und Baššār al-Asad. Die Analyse der Sartres zeigt eindrucksvoll auf, wie stark die für den modernen Staat gewählte Bezeichnung Syriens (*al-Ġumhūriyya al-‘arabiyya as-sūriyya*) für die gezielte Verbreitung einer die Geschichte durchziehenden, identitäts- und einheitsstiftenden Kategorie ‚Arabisch-Syrisch‘ prägend war, so dass selbst steinzeitliche Funde mit dieser Bezeichnung versehen wurden (S. 221–223) und Zenobia, in den Worten von Muṣṭafā Ṭalās, eben auch zur „*créatrice malheureuse du premier empire arabe*“ (S. 229) deklariert werden konnte.

Von besonderer Bedeutung für den aktuellen Diskurs über die Zerstörungen von Kulturgut im Nahen Osten ist das 28. Kapitel (*Le patrimoine, ça n’intéresse que les Occidentaux*), in welchem es Annie und Maurice Sartre eingangs nicht schwerfällt, zahlreiche Belegstellen aus aktuellen Zeitungsberichten anzuführen, in denen die Wahrnehmung von Kulturgut als schützenswerter Kategorie als eine dezidiert westliche Errungenschaft und Denkweise dargestellt wird. Gerade aus ihrer eigenen langjährigen epigraphischen und historiographischen Arbeit zum Süden Syriens führen die Verfasser Beispiele gegen dieses Denken an und verweisen auf den in den letzten Jahrzehnten gestiegenen innersyrischen Tourismus. Wenn, hier wiederholt sich freilich ihre Argumentation, in Syrien das Bewusstsein für die Altertümer dennoch bei einigen nicht vorhanden sei, so sei dies ein Fehler, der dem Regime anzulasten sei, das einmal mehr in die Kritik genommen wird:

Ni la guerre ni Daesh n’expliquent tout du drame que subit le patrimoine syrien. La corruption généralisée entretenue par le régime des Assad, la destruction du système scolaire, devenu avant 2011, de l’avis des groupes d’experts arabes indépendants, l’un des plus inefficaces du monde arabe, ne favorisent pas la prise de conscience des enjeux patrimoniaux pour l’avenir. Des lueurs d’espoir existent, encore faut-il les entretenir pour qu’elles puissent s’amplifier et participer au renouveau indispensable de l’après-guerre. (S. 246)

Nach diesem Ende des 28. Kapitels könnte der Fragenkatalog der Sartres abgehandelt sein und das sehr informative Buch enden. Doch schließt sich noch ein 29. Kapitel an, das sich mit der Rolle der Mandatsmächte nach dem Ende des Osmanischen Reiches auseinandersetzt. Für das Völkerbundmandat für Syrien und Libanon war dies bekanntlich das Heimatland der Verfasser. Die Bewertung der Aufteilungsbemühungen durch die Regierungen Großbritanniens und Frankreichs, von denen das Sykes-Picot-Abkommen

nur eine war, dessen Bedeutung von Annie und Maurice Sartre als überschätzt dargestellt wird (S. 250–251), geht hier verhältnismäßig milde mit Frankreich ins Gericht. Gerade die recht positiv dargestellten, gleichzeitig als Antwort auf sektionistische Strömungen wie auch unter deren Ausnutzung im französischen Mandat vorangetriebenen Staatenbildungsversuche (État de Grand Liban, État des Alaouites, État Souaida bzw. Djébel druze, État d'Alep, État de Damas und Sandjak d'Alexandrette) sind historisch doch eher als kurzlebige und gescheiterte Notlösungen zu verstehen. Unter ihnen war eine vom französischen Mandat unabhängige Zukunft lediglich der libanesischen Republik und (in gänzlich anderer als vom Völkerbund oder der Mandatsmacht Frankreich geplanten Art und Weise) dem Sandjak d'Alexandrette vergönnt, welcher dann als Republik Hatay (1938–1939) in die Republik Türkei eingegliedert wurde. Die aus dem Befund eines Vielvölkerstaats mit verschiedenen Ethnien und Religionen resultierenden Spannungen, welche die heute als Arabische Syrische Republik bekannte Region jedoch auch bereits im späten Osmanischen Reich kennzeichneten, sind nicht zu leugnen, so konstatieren dies auch Annie und Maurice Sartre, in deren Darstellung aber die Mandatszeit eher als eine Epoche verpasster Chancen entschuldigt wird. Für die gesellschaftlichen Spannungen sei vielmehr, so konkludieren sie einmal mehr, das totalitäre Regime der Ba't-Partei verantwortlich.

* * * * *

Die französische Mandatszeit und die fünf kurzlebigen Staaten, die zur Republik Syrien werden sollten, stellen auch für Michael Sommer den Ausgangspunkt für seine Publikation ‚Syria. Geschichte einer zerstörten Welt‘, in welcher er zu einer „historischen Tiefenschau ins ferne Syrien der klassischen Antike“ (S. 9) einlädt. Dies geschieht in zwei Teilen, die von einem Pro- und Epilog gerahmt werden. Im ersten Abschnitt (S. 26–60) werden grundlegende Fragen zum Verständnis der Region und zu ihren Besonderheiten behandelt, etwa zum Verhältnis zwischen Nation und Imperium (S. 27–30), zur Bedeutung tribaler Gesellschaften (S. 42–51), die Sommer gut in kontrastiver Darstellung zum modernen Nationalstaat zu erläutern weiß, sowie zu den regionalen Traditionen, die wiederum in Einzelabschnitte zu Mythen, Religion sowie Poly- und Monotheismus gegliedert sind (S. 52–60). Daran schließt sich ein Überblick über „Syrien als historische Landschaft“ (S. 61–178) an, in welchem Sommer seine Leserschaft auf eine Reise zu den Orten Issos, Jerusalem, Hatra, Emesa, Palmyra und Antiochia mitnimmt.

Natürlich befinden sich nur drei dieser Orte in der heutigen Arabischen Republik Syrien, auch die Grenzen der römischen Provinz wollen nicht so recht passen. Der Autor erklärt jedoch im Vorwort (S. 7–9), dass er sich auf ein Gebiet „mit uneindeutige[n] Grenzen“ beziehe, welches von Assyrien über die hellenistisch-römische Zeit bis hin zur arabischen Bezeichnung aš-Šām als ein Kulturraum wahrgenommen werde. Die vorgestellten Orte und ihre Geschichten liegen in der Tat alle in Großsyrien (Bilād aš-Šām), jedoch ist hier Vorsicht geboten, da es sich bei Großsyrien (wie auch etwa bei Bezeichnungen wie Groß- und Kleinarmenien) um keine ursprünglich arabische, sondern von der westlichen Welt geprägte Wortschöpfung und territoriale Einteilung handelt. Aš-Šām, was Sommer nicht ganz richtig mit ‚der Norden‘³⁷ (S. 9) übersetzt, hingegen bezeichnete einst nur die von der auf Arabisch gleichnamigen Stadt aš-Šām (Damaskus) aus verwaltete Region. Diese geographische Beliebigkeit gibt dem Autor jedoch einerseits die Möglichkeit, trotz der verschiedenen Schauplätze eine chronologisch sinnvoll geordnete durchgängige Geschichte zu zeichnen, was ihm anhand von vielen Querverweisen zwischen den Kapiteln untereinander gut gelingt. Andererseits erlaubt dies ihm auch, einen Ort wie Hatra, zu dem er intensiv publiziert hat, in das Buch zu integrieren. Auf dieser Syria-Rundreise von etwa hundert Seiten sind die historischen Ausschnitte der jeweiligen Momentaufnahmen ausgesprochen sinnvoll gewählt, sie sind freilich auch etwas berechenbar (Isos: Alexander; Jerusalem: Pompeius bis Bar-Kochba; Hatra: römisch-persische Auseinandersetzungen; Emesa: Elagabal; Palmyra: Teilreich; Antiochia: Julian Apostata und Libanius). Die große Leistung der Publikation ist jedoch, einem mit dem antiken Nahen Osten nicht vertrauten Publikum die Bedeutung der Region nahezubringen. Hierfür nutzt Michael Sommer nicht selten bewusst einfache Sprache mit bisweilen etwas albernen Wendungen und Vergleichen³⁸, ohne dabei aber vorher erläuterte Fachbegriffe ganz unberücksichtigt zu lassen.

37 Die ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnung aš-Šām ist eher als ‚das Linke‘ (von der arabischen Halbinsel aus gesehen) zu verstehen, in Analogie zum Yemen, al-Yaman, der ‚das Rechte‘ bedeutet.

38 Pompeius reißt in den Verhandlungen mit Aristobul „der Geduldsfaden“ (S. 82), Herodes lässt sich „als Euerget nicht lumpen“, denn er spendet „ein Facelifting für die Olympischen Spiele [und] Care-Pakete für die notleidenden Städte Ioniens“ (S. 88–89). Die Tabula Peutingeriana ist der „römische Shell-Atlas“ (S. 111), und in

Zu Palmyra bietet Sommer primär einen Überblick über die Geschichte des Teilreiches, in welchem er auf geschickte Art und Weise in Exkursen knapp und gehaltvoll die Besonderheiten Palmyras und seiner Geschichte zu präsentieren weiß. Von besonderer Bedeutung ist innerhalb seiner Ausführungen die verständlich dargestellte Forschungsdebatte zur griechischen Identität der Stadt (S. 146–152). Sommer kontrastiert ein Modell, welches Palmyra als griechische Polis konzipiert, was die gerade auch in der epigraphischen Überlieferung der Ehreninschriften auftretenden typisch hellenistischen Elemente wie der Euergetismus, jedoch auch die nach griechischen Mustern terminologisch gefasste Organisation des Bürgerverbands nahelegen, mit einem zweiten Modell, nach welchem die palmyrenische Gesellschaft weitaus stärker von lokalen als von importierten Traditionen geprägt gewesen sei. Das erste Modell wurde besonders von der frankophonen Forschung vertreten (dabei in älteren Publikationen vor allem von Maurice Sartre, jedoch auch, wenngleich differenzierter, von Fergus Millar), während unter den Vertretern der zweiten Ansicht etwa Warwick Ball und nicht zuletzt auch Jean-Baptiste Yon zu nennen sind.³⁹ Die Sichtweisen auf Palmyra als griechische Polis sind längst nicht so „mechanisch“ (S. 147), wie sie hier überspitzt dargestellt werden, doch argumentiert Sommer überzeugend gegen die vermeintlich an hellenistischen Vorlagen orientierte Schaffung der oft für Palmyra postulierten vier ‚Bürgerstämme‘, die zwar im epigraphischen Material gut belegt sind, jedoch sicherlich nicht alte Familienbande über Nacht redundant gemacht haben. Mit seiner Kritik an der Sichtweise, Palmyra sei

Palmyra trifft der Leser in der Darstellung eines Kalksteinreliefs auf „niemand andere[n] als unser[en] Freund Elagabal“ (S. 138, gemeint ist die Gottheit, nicht der Kaiser). Häufig finden sich auch gliedernde Einwürfe wie „doch der Reihe nach“.

- 39 M. Sartre: Palmyre, cité grecque. In: *AArchSyr* 43, 1996, 385–405, F. Millar: *The Roman Near East. 31 BC – AD 337*. Cambridge/MA 1993, W. Ball: *Rome in the East. The Transformation of an Empire*. London/New York 2000, J.-B. Yon: *Les notables de Palmyre*. Beirut 2002 (Bibliothèque archéologique et historique 163). Auch in der bereits besprochenen Publikation von Annie und Maurice Sartre diskutiert ein Kapitel (13: *À Palmyre, la culture grecque n’est qu’un vernis*) diese Frage, die Verfasser zeigen sich hier jedoch versöhnlicher: „Société multiculturelle, Palmyre l’était à l’évidence et l’affichait avec fierté. Mais minimiser à toute force la part gréco-romaine, la juger superficielle ou secondaire ne correspond en rien à ce que les élites de Palmyre tenaient à donner comme image d’elles-mêmes. La culture grecque s’affiche, en privé et en public, sans que l’on puisse la réduire à un vernis“ (S. 103).

eine griechische Polis gewesen, hält sich Sommer deswegen auch nicht zurück.⁴⁰

Die Anhänger des Polis-Modells gleichen vorkopernikanischen Astronomen, die mit kompliziertesten Gleichungen die Bahnen der Planeten zu berechnen versuchen, dies aber in Unkenntnis ihres eigenen Standorts tun. (S. 151)

Als Alternative bietet er hier eine Theorie des bereits in zahlreichen seiner Publikationen zu Hatra vorgeschlagenen Modells einer „integrierten, dimorphen Stammesgesellschaft“ (S. 152) an, welches unter anderem besagt, Familienbande zwischen Stadtbewohnern und den umwohnenden Nomaden hätten viele der im ‚Polis-Modell‘ als fixe Ämter angesehenen Funktionen in der Zivilverwaltung übernommen. Sommer bekennt aber zugleich, dass hierfür aussagekräftiges Quellenmaterial schlichtweg fehlt.

Den Abschluss der Ausführungen bildet dann ein Epilog (S. 179–189), in welchem sich Michael Sommer mit dem so genannten Islamischen Staat und dem „Ende einer Kultur“ auseinandersetzt. Seine Publikation unterscheidet sich von den beiden vorher genannten positiv dahingehend, dass er als einziger den Versuch unternimmt, aus der islamischen Theologie Erklärungsversuche für die jüngste Geschichte zu ermitteln. Dies erscheint dem Rezensenten ausgesprochen wichtig, doch betont Sommer hier vielleicht etwas zu sehr die transzendent-religiöse Agenda und vernachlässigt die diesseitig-politische. *Expressis verbis* möchte er aber, anders als Paul Veyne, „kein Requiem“ verfassen (S. 180). Für seine abschließende Frage, die er als „bewusst plakativ“ (S. 181) kennzeichnet, nutzen ihm die im ersten Teil der Publikation erläuterten Themen ‚Imperium‘, ‚Stamm‘ und ‚Tradition‘:

Gibt es Verbindungslinien, die – über welche Umwege auch immer – von Elagabal zum Islamischen Staat, von Zenobia zu Assad und von Persien und Rom zum Scheitern der Großmächte von heute führen? (S. 181)

Die Beantwortung führt ihn zum schon in der Einleitung erwähnten Zusammenbruch des Osmanischen Reichs, zur künstlichen Aufteilung durch die Mandatsmächte sowie zur Herrschaft der Familie al-Asad zurück, doch greifen die jeweils gewählten Beispiele, um das multikausale Scheitern hinsichtlich Religion, Tribalismus und Imperien zu untermalen, nur bedingt. Der „pseudodemokratische Proporz“ (S. 186) der libanesischen Republik, also

40 So bereits auch schon M. Sommer: Roms orientalische Steppengrenze. Palmyra – Edessa – Dura-Europos – Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian. Stuttgart 2005, 170–183.

die durch Religionszugehörigkeit bedingte Verteilung der höchsten Staatsämter, ist ohne Frage ein für diesen Staat gewichtiges Problem. Doch gerade hier stehen islamische Fundamentalisten bislang trotz augenscheinlicher Drohkaktionen etwa im Mai 2008 zumindest im Vergleich mit den entsprechenden Gruppierungen im Irak und in Syrien noch in einem wie auch immer gearteten Dialog mit den anderen Parteien und waren mit der Hizbu'lläh im Parlament sowie in diversen Kabinetten vertreten. Der für Syrien⁴¹ postulierte Tribalismus, der sich in der Besetzung von zentralen Schlüsselpositionen mit Familienmitgliedern des Hauses Asad manifestiert, ist eher entweder eine Bevorzugung der eigenen Religionsgemeinschaft der Alawiten oder schlichtweg ein Nepotismus, wie man ihn auch in nichttribal organisierten Gesellschaften häufig finden kann. Den zum Bereich ‚Imperien‘ erwähnten Panarabismus mit einem „säkularisierte[n] Kalifat“ (S. 187) zu identifizieren, greift sicherlich auch zu kurz und ignoriert vor allem den Zeitgeist der 1950er Jahre, als diese Bewegung ihre Hochzeit erlebte. Sommers abschließende Bemerkung, dass die heutige Welt Zeugin eines spannenden Phänomens werde, in welchem sich „der imperiale Zyklus Vorderasiens erneut um seine Achse“ drehe (S. 187), wirkt seltsam unbeteiligt. Ähnliches gilt für die Feststellung, dass es – bei aller Tragik der gegenwärtigen Gräueltaten – ja schon auch in früheren Zeiten bei der Ablösung von Imperien nicht friedlich zugegangen sei und auch die Reiche der Assyrer, Perser und Römer auf Gewalt gegründet waren.

* * * * *

Der französische Publizist Dominique Fernandez hat zusammen mit dem Photographen Ferrante Ferranti einen kleinformatigen Bildband produziert, in welchem Fernandez essayistisch die Geschichte Palmyras, seine Zerstörung durch die Mitglieder des so genannten Islamischen Staats, aber vor allem seine eigenen Reiserinnerungen präsentiert. Das erste Kapitel (S. 15–24) berichtet von den vier touristischen Aufenthalten des Autors und beschwört eine etwas kolonialistisch-altmodische Reisewelt herauf, in der man auf der Terrasse des berühmten Hotel Zenobia direkt in den Ruinen gleichermaßen Sonnenuntergänge und gekühlte Longdrinks genießen konnte. Dennoch interessant sind die Palmyrareisen diverser frankophoner Autoren, die Fernandez hier zusammenstellt. Weniger gelungen ist das Folgekapitel zu Zenobia (S. 25–29), in welchem der Verfasser versucht, eine

41 Dies scheint wohl mit „Anwar al-Assad“ (S. 186) gemeint zu sein.

Antwort auf die Frage „Qui était donc Zénobie?“ zu geben. Im Vergleich zu der hier gebrachten Zusammenstellung liest sich sogar die Zenobiavita der *Historia Augusta* als sachlich-nüchterne Quelle. Die Herrscherin sei für Fernandez „la seule moderne des grandes héroïnes de l'Antiquité“ (S. 25), deren Modernität für ihn darin begründet sei, dass Zenobia nicht als orientalische Odaliske erotisch-verschwörerische Ränkespiele plante, sondern als Realpolitikerin aufgetreten sei: „le lit, la bagatelle, la séduction érotique n'étaient pas son affaire“ (S. 25). Insofern gerät Zenobia auch in dieser Publikation, wie dies Annie und Maurice Sartre in ihrem Buch für viele andere Stellen moniert haben, zu einer nationalistischen, arabischen Freiheitskämpferin mit einem tolerablen (weil charmanten) Hang zur Übernahme der Weltherrschaft.

Mit „L'utopie d'une ville absolue“ (S. 31–44) ist das folgende Kapitel überschrieben, in dem Fernandez recht seltsame und unvermittelte Vergleiche zwischen der Homogenität der Architektur Palmyras und der von Sankt Petersburg zieht. So wie die russische Stadt in einem einzigen Baustil geplant war, könne man auch in Palmyra die stilistische Gleichzeitigkeit der Bauten bewundern. Die von ihm postulierte Ähnlichkeit müsse, so Fernandez, für russische Ohren noch frappierender sein, klänge doch auf Russisch Palmyra (*Пальмира*) so ähnlich wie *пол мира* ‚die Hälfte der Welt‘ (S. 31) und sei doch (für ihn?) Palmyra eine Idealstadt der südlichen (Welt-?)Hälfte mit ihrer langen Kolonnadenstraße, Sankt Peterburg eine Idealstadt des nördlichen Hälfte mit ihrem Newski-Prospekt. Beide Städte seien dadurch vereint, dass sie entgegen aller Rationalität in unwirtlichen Randzonen errichtet wurden. Angesichts der jüngsten russischen ‚Leistungen‘ für Palmyra, welche freilich die zukünftige Geschichtsforschung zu beurteilen hat, nimmt sich diese wohl noch vor dem Eingreifen der russischen Luftwaffe im März 2016 verfasste Assoziation bereits jetzt als etwas unpassend aus. An diese Ausführungen, die allenthalben Baudelaire, Racine oder Corneille bemühen, um den Status einer ‚absoluten Stadt‘ für Palmyra (und Sankt Petersburg) zu reklamieren, schließen sich bodenständigere Abschnitte zu den Tempeln der Stadt (S. 45–52) und Grabbauten (S. 53–57) an, in denen sich der Verfasser weitgehend auf die Ausführungen Paul Veynes stützt, nicht ohne jedoch durchaus interessante Exkurse durch die europäische Geisteswelt und Kunstgeschichte zu unternehmen.

Auf die aktuellen Ereignisse in Palmyra bezieht sich dann das Folgekapitel, „Vandalisme“ (S. 59–68). In diesen Ausführungen bringt Fernandez auch

die Fragestellung dieser Sammelrezension geschickt auf den Punkt: „[I]l y a une hiérarchie dans l’horreur, et les massacres d’innocents sont pires que le saccage des édifices“ (S. 59).⁴² Im Feuilleton lese man häufig, so der Verfasser, die Zerstörer Palmyras seien ‚Barbaren‘ oder ‚Wahnsinnige‘. Während er der ersten Zuschreibung noch partiell zustimmen könne, wenngleich diese ‚Barbaren‘ auch nicht schlimmer seien als die Jakobiner der Französischen Revolution, die ab 1793 die Klosterkirche von Cluny zerstörten, seien die Mitglieder des so genannten Islamischen Staats keine ‚Wahnsinnigen‘. Man müsse, so bemerkt Fernandez richtig, die Symbolkraft der Zerstörungen in einen größeren Kontext einordnen. Vandalismus habe es immer gegeben, und so führt er hier diverse Beispiele, sei es Scipio Aemilianus, die Kulturrevolution in China sowie die Zerstörungswut der Französischen Revolution, an. Doch auch die jüngere Geschichte, die Zerstörung der Buddhastatuen von Bāmiyān 2001 oder die Zerstörung von muslimischen Mausoleen in Timbuktu durch die Anṣār ad-Dīn, kommen hier zur Sprache. Innerhalb des großen Themas der Zerstörung von Kunstwerken in den letzten zweitausend Jahren macht Fernandez die durch die Bilderfeindlichkeit der monotheistischen Religionen verübte als besonders folgenreich und schwerwiegend aus. Nach sehr ausführlichen und wortgewaltigen Auflistungen solcher Zerstörungen (von Savonarola bis, einmal mehr, zur antiklerikalen Zerstörungswut Französischen Revolution) schließt Fernandez mit allgemeinen Gedanken: Die Zerstörung von Bildern sei immer ein bewusster Schlussstrich unter die kulturellen und religiösen Zeugnisse einer Vorgängerkultur, und das ‚Ideal‘, welches der so genannte Islamische Staat seinen Anhängern biete, sei ein wahnsinniges, abscheuliches oder monströses Ideal, das aber doch eben eine nicht zu leugnende Anziehungskraft biete (S. 67), da es Revolutionen, hier zitiert er den Geschichtsphilosophen Raymond Aron, nun eben auch charakteristisch zu eigen sei, dass sie grundsätzlich eine *tabula rasa* einforderten,⁴³ die für manche (universell und diachron) ihre ganz besondere, für die meisten freilich reichlich irritierende Attraktivität habe.

42 Erhellend ist an dieser Stelle auch Fernandez’ Rekurs auf Michelets *Histoire de France* aus dem 19. Jahrhundert: „Hommes grossiers, qui croyez que ces pierres sont des pierres, qui n’y sentez pas circuler la sève et le sang! La pierre s’anime et se spiritualise sous l’ardente main de l’artiste qui en fait jaillir la vie“, vgl. J. Michelet: *Histoire de France*. 6 Bde. Brüssel 1833–1844, hier Bd. 3 (1840) 364.

43 Vgl. R. Aron: *L’opium des intellectuels*. Paris 1955.

Im folgenden Verlauf des Buches nehmen dann die Farbphotographien einen zunehmend größeren Teil ein, einzelne Trennseiten mit kurzen historischen Ausführungen zu Tempeln, Kolonnaden, zur Agora und zum Theater sowie zu den Nekropolen sind hier zur Unterteilung der Abschnitte eingestreut. Die Qualität der Photographien kann insgesamt nur wenig begeistern, bei einigen von ihnen (etwa S. 4, 6–7, 42–43, 92, 108–109) scheint die Auflösung etwas zu niedrig zu sein, sodass die Aufnahmen grobkörnig gedruckt wirken, andere sind schlichtweg unscharf oder schlecht fokussiert (S. 8–9, 29, 36–37, 42–43, 46, 86, 87, 88–89). Generell wirken fast alle Aufnahmen reichlich unspektakulär, wer Palmyra mit der Kamera selbst bereist hat, dürfte wohl ganz ähnliche Einstellungen im Photoalbum, im Diomagazin oder auf der Festplatte haben.⁴⁴ Dennoch ist die Lektüre der oben beschriebenen Abschnitte mit Fernandez' Ausführungen zum Vandalismus gerade ob ihrer profunden Kenntnis anderer, früherer Vorfälle, lohnenswert.

* * * * *

Wenngleich die Studie des Berliner Kunsthistorikers Horst Bredekamp monographisch erschienen ist, sollten Leserinnen und Leser keine allzu lange Lektüre erwarten. Gedruckt im Format eines Reclam-Hefts (jedoch mit größerer Schrift), misst die Publikation gerade einmal zwanzig Seiten Fließtext. Trotz all ihrer Kürze unterscheidet sie sich jedoch von den oben besprochenen längeren Monographien, denn sie versucht eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die Zerstörung Palmyras und die mediale Verbreitung des Wissens um diese Zerstörung auf die Betrachterinnen und Betrachter wirkt. Bredekamps Hauptthese besagt, dass zwischen der Misshandlung von Menschen und der Traktierung von Kunstwerken kein Unterschied bestehe (S. 21–22) und dass dies in Palmyra austauschbar geworden sei (er bezeichnet dies als „substitutive Bildakte“, S. 22–23). Wo jedoch der Kunsthistoriker gleich eine durch den so genannten Islamischen Staat in sein destruktives Gegenteil verkehrte Architekturtheorie vor Augen hat (Bredekamp bezieht sich hier vor allem auf Hermenpilaster als menschliche Stützfiguren in pseudolebendiger Form, aus altertumswissenschaftlicher Sicht würde man eher an Kanephoren denken), dürften die Beweggründe der Tä-

44 Eindrucksvollere Aufnahmen liefert hier immer noch der mehrfach nachgedruckte Bildband von H. Stierlin: *Les cités du désert. Pétra, Palmyre, Hatra*. Paris 1987 (dt. Fassung: *Städte in der Wüste*. Köln 1994).

ter vermutlich niedriger (man möchte schreiben: niederträchtiger) anzusetzen sein. Die Schergen des so genannten Islamischen Staats werden wohl kaum Vitruv gelesen haben. Dennoch ist Bredekamp nur zuzustimmen, dass die Videos und Photographien der im römischen Theater der Stadt bzw. am Ehrenbogen der Großen Kolonnade inszenierten Hinrichtungen hochprofessionell in Szene gesetzt wurden und dass ihre Verbreitung deswegen eine ganz besondere Art von Wirkung entfaltet hat.⁴⁵ Er vergleicht die Aufnahmen mit den ebenfalls im Medium der Photographie festgehaltenen amerikanischen Folterakten im irakischen Gefängnis von Abū Ġurayb, hält aber die vom so genannten Islamischen Staat verbreiteten Bilder für qualitativ schlimmer, hätten doch die amerikanischen Soldaten die 2003 getätigten Aufnahmen der Gefolterten als „eine Art bildnerische Waffe gegen die ubiquitäre Bedrohung durch Selbstmordattentate“ zu verwenden gesucht (S. 24). Mit den hingegen vom so genannten Islamischen Staat veröffentlichten Bildern seien „erstmal in der Bildgeschichte menschliche Körper nicht mehr als Selbstschutz und Gegenpropaganda eingesetzt“ worden, sondern es wurden Personen gedemütigt und getötet, um zu Bildern zu werden (S. 24), die Bilder werden so zu „visuellen Waffen“ (S. 28). Bredekamp verweist hier vor allem auf seine eigenen Studien,⁴⁶ und es verblüfft sehr, dass erst einige Anmerkungen später der einflussreiche Essay von Susan Sontag zu eben jenen Aufnahmen (bzw. den auf den Aufnahmen dargestellten Handlungen, denn auf diese Unterscheidung kam es Susan Sontag an) Erwähnung findet,⁴⁷ welcher Bredekamps Ausführungen ja doch diametral entgegengesetzt ist. Bredekamp entbindet nämlich westliche Leserinnen und Leser von potentieller Selbstreflexion: Bildersturm habe es einerseits in der westlichen Welt immer wieder gegeben, andererseits sei man gegen frühere Zerstörun-

45 Die Geschehnisse werden auch in der ersten hier vorgestellten Darstellung kurz beschrieben (Veyne S. 95), eine Einordnung jedoch an dieser Stelle nicht vorgenommen.

46 H. Bredekamp: *Theorie des Bildakts*. Berlin 2010, 217–218 sowie ders.: *Der Bildakt*. Berlin 2015, 225–226.

47 Vgl. S. Sontag: *Regarding the Torture of Others*. In: P. Dilonardo/A. Jump (Hrsgg.): *Susan Sontag. At the Same Time. Essays & Speeches*. New York 2007, 128–142, insb. 132–135 zur der Meinung Sontags über die bewusste Verbreitung der Photographien aus dem Abū Ġurayb-Gefängnis, während Horst Bredekamp dagegen annimmt, dass diese Aufnahmen „privat oder auf den engsten Kreis der Beteiligten beschränkt“ (S. 24) bleiben sollten.

gen machtlos gewesen (S. 26). Dass eine vergleichende Wertung von photographischer Schau- oder Präsentationslust angestrebt wird, die zugunsten der zivilisierten westlichen Welt ausfällt und nur die Mitglieder des so genannten Islamischen Staats eindeutig als die wirklichen ‚Barbaren‘ bestimmt, wirkt bemerkenswert unpassend.

Bredenkamps Schlusstheze ist eher eine Sammlung von Vorschlägen für ein weiteres Vorgehen im ‚Fall Palmyra‘: Er präsentiert sich als Visionär, der bereits 2012 den Aufruf zur Gründung einer „Armee zum Schutz von Kulturgütern“ vorbrachte (S. 29), und fordert eine Wiedererrichtung des zerstörten Palmyras als „symbolische Unterstützung dieses Trupps von Bewaffneten und Spezialisten für die Kunst“.⁴⁸ Zwar ist sich Bredenkamp potentieller Einwände gegen solch eine Vorgehensweise bewusst, doch würden sich diese im „einzigartigen Fall von Palmyra in ihr Gegenteil [verkehren]“ (S. 30). Eine wie in London bereits aus dem 3D-Drucker kreierte und unter großem Medienecho präsentierte Rekonstruktion habe, so Bredenkamp, „keinesfalls den Charakter einer rückschauenden Heilung, sondern den einer vorausblickenden Markierung von Geschichte“. Für eine in seinen Augen erstrebenswerte weiträumige und umfassende Anastylosis möchte er so den Begriff einer „kämpferischen Rekonstruktion“ (S. 31) prägen. Viele, aber zweifellos nicht alle Archäologinnen und Archäologen würden ihm darin wohl widersprechen. Doch gerade innerhalb der Direktion des Syrischen Antikendienstes der regierenden Ba‘t-Partei unter Baššār al-Asad dürften solche Vorschläge auf großen Beifall stoßen.

Bredenkamps Betrachtung des ‚Beispiels Palmyra‘ liefert eine Vielzahl von Denkanstößen, auch wenn die meisten davon dem Rezensenten als kurz-sichtig oder problematisch erscheinen. Seine Thesen sind jedoch ein wichtiger Beitrag zu einer in Deutschland bislang kaum geführten öffentlichen Debatte über die gesamthistorische Einordnung und Wertung der jüngsten Geschichte im Nahen Osten sowie über das Ausmaß und die Grenzen europäischer Hilfe und Einmischung. Dass allerdings einem international ausgewiesenen Kunsthistoriker Schnitzer passieren, wie etwa vom „Amphitheater“

48 Der Vorschlag, sich dabei auf die Bauzeichnungen des französischen Zeichners Louis-François Cassas aus dem Jahr 1785 zu stützen (Bredenkamp, S. 37, Anm. 50), legt zumindest die Vermutung nahe, dass der Kunsthistoriker über geringe Kenntnisse der archäologischen Arbeiten französischer, deutscher, polnischer und syrischer Archäologinnen und Archäologen ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Konflikte in Syrien in jüngster Gegenwart verfügt.

Palmyras zu sprechen (S. 14), ist nicht nur ob des überaus geringen Umfangs der Publikation verwunderlich.⁴⁹ Historisch anzuzweifeln ist ferner, ob der Baʿal Šamīn-Tempel Palmyras eine ähnliche Bedeutung wie das Pantheon in Rom hatte, welches „der Überlieferung zufolge [sic] allen Göttern geweiht war“ (S. 18). Palmyra war außerdem gewiss kein ‚melting pot‘, in dem „Zeugen früherer Regime [...] nicht [...] bis zur Unkenntlichkeit umgeformt, sondern behutsam assimiliert“ (S. 21) wurden. Auf dem Umschlagtext des Bandes findet sich dann – wie in so vielen rezenten Publikationen zur Stadt – auch die legendenhafte Verklärung von Palmyra, das in der Antike „als herausragender Ort einer sukzessive sich entfaltenden Toleranz“ galt.

Die Macht der Worte

Die hier vorgestellten Publikationen verfolgen unterschiedliche Ziele und richten sich an eine jeweils andere Leserschaft. Ihre schiere Existenz allein ist begrüßenswert, da sie allesamt – in verschiedener Art und Weise und mit den ihnen eigenen Zielrichtungen – dazu beitragen, eine breitere Öffentlichkeit für den Nahen Osten in der Antike zu sensibilisieren. Neue Denkanstöße liefert dabei das Ehepaar Sartre in seiner schonungslosen Regimekritik und Bredekamp in seinen Thesen zur Wirkung der allen vor Augen stehenden Bilder. Seine Ausführungen lassen sich leicht weiterspinnen, denn genauso wichtig wie die Frage, wie solche neuartigen Bildakte gelesen werden sollten, ist diejenige, wie über sie gesprochen und geschrieben werden kann oder soll: Paul Veyne bezeichnet im Untertitel seiner Monographie Palmyra als ‚L’irremplaçable trésor‘, einen unersetzlichen Schatz. In der deutschen Übersetzung wird dies zum ‚Requiem für eine Stadt‘. Michael Sommer schreibt die ‚Geschichte einer zerstörten Welt‘, eine für den Herbst 2017

49 Bredekamp vermischt in seiner Darstellung eine Vielzahl von in diversen europäischen Sprachen üblichen wissenschaftlichen und in populären Texten verwendeten Transliterationen der arabischen Sprache (besonders auffällig etwa S. 12, wo ein Namen am Wortbeginn einleitendes ʿAyn fälschlich zum vorhergehenden Wort gezogen und als Apostroph abgedruckt wird). Fehlerhafte und vor allem unterschiedliche Systeme vermischende Transliteration findet sich jedoch in allen hier angezeigten Titeln (besonders auffällig ist dies bei Sommer, die einzige Ausnahme bildet die Publikation des Ehepaars Sartre).

angekündigte Publikation aus seiner Feder zur Palmyra verspricht die ‚Biographie einer verlorenen Stadt‘⁵⁰. Nun werden Buchtitel oft von Verlagen vorgeschlagen oder gar oktroyiert, doch ist die Wahl unserer Sprache eben doch bisweilen von nicht geringer Bedeutung. So sollte abschließend die kritische Frage gestattet sein, warum sich einige der Autoren auf solche lediglich Mitleid, Aufmerksamkeit und Verkaufszahlen erheischende Wendungen haben festlegen lassen (oder sie selbst gewählt haben). Dominique Fernandez’ Bildband ist mit dem Abschiedsgruß ‚Adieu, Palmyre‘ betitelt. Ein ‚Adieu‘ ist in seiner Grundbedeutung ein finaler Gruß, mit dem der Aussprechende den Adressaten dem Schutz der Gottheit anempfiehlt. Solch ein Abschiedsgruß sollte aber weder leichtfertig ausgesprochen werden, noch sollte hinsichtlich des gegenwärtigen Zustands Palmyras, seiner Sehenswürdigkeiten und seiner Bewohner an dieses finale Aussprechen überhaupt gedacht werden, als ob es generell keine Alternativen und für Palmyra keine Zukunft gäbe. Eine Vielzahl internationaler Hilfsmaßnahmen und Forschungsprojekte nicht nur humanitärer Natur, sondern auch mit altertumswissenschaftlicher Zielsetzung, die modernste Techniken nutzt, bemüht sich mit unermesslichem Aufwand und bemerkenswertem Engagement, dies tagtäglich unter Beweis zu stellen, wenngleich, wie eingangs aufgezeigt wurde, die Lösungsansätze für eine Zukunft Palmyras durchaus unterschiedlich ausfallen. Angesichts solcher Bemühungen tritt ein jedes ‚Requiem‘, jede ‚zerstörte oder verlorene Stadt‘ und jedes ‚Adieu‘ nicht nur die über ein Jahrhundert alte archäologische, althistorische und semitistische Forschungsarbeit mit Füßen, sondern verhöhnt letztlich auch die Zukunftshoffnungen der Menschen in Palmyra und ganz Syrien. Autoren und Verlage leisten mit solcher Wortwahl aus reiner Sensationslust und schamloser Profitgier genau dem Vorschub, was der tatsächliche Verursacher der Zerstörungen, nämlich die Schergen des so genannten Islamischen Staats, in erster Instanz bezweckt sehen möchte. Auch wenn dies so oft suggeriert wird, ist Palmyra keineswegs tot und bedarf keines Requiems. Statt ohne über die Folgen zu denken ein-

50 M. Sommer: Palmyra. Biographie einer verlorenen Stadt. Darmstadt 2017. Der Ankündigungstext des Verlages verspricht u. a., Sommer werde in der Veröffentlichung mit dem Mythos von Palmyra als Sinnbild für Weltoffenheit und Toleranz aufräumen, wie er sich etwa auf dem Klappentext von Horst Bredekamps Publikation findet.

fach ‚Adieu, Palmyre‘ zu sagen, müssen wir zuversichtlich neue Formulierungen erlernen. Für Palmyra kann und darf dies trotz aller verständlicher Trauer und Wut nur heißen: ‚Non pas adieu, mais au revoir‘.

Konstantin M. Klein, Bamberg
konstantin.klein@uni-bamberg.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Konstantin Klein: Non pas adieu, mais au revoir. Palmyra und die Publizistik. In: Plekos 19, 2017, 317–351 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2017/r-palmyra.pdf>).
