

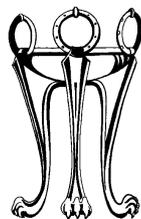
LOKALE IDENTITÄTEN IN RANDGEBIETEN
DES RÖMISCHEN REICHES

AKTEN DES INTERNATIONALEN SYMPOSIUMS
IN WIENER NEUSTADT, 24.–26. APRIL 2003

herausgegeben von

Andreas Schmidt-Colinet

Sonderdruck



PHOIBOS VERLAG, WIEN 2004

Sakrale Architektur und lokale Identität:

Die Tempel der Bekaa-Ebene

MICHAEL SOMMER

Irgendwann im 1. Jahrhundert n. Chr., irgendwo bei Damaskus, wandert ein Mann einsam durch die Wüste. Plötzlich trifft ihn, aus heiterem Himmel, eine Erscheinung. Das Ereignis, ob Fiktion oder Realität, war in seiner Wirkung epochal, es gab der Weltgeschichte eine neue Wendung. Der Wüstenwanderer war Saulus, den die Erweckung zum Paulus machte. „Ich habe Jesus, unsern Herrn, gesehen“¹, wird er später den Korinthern berichten, und an anderer Stelle: „Er hat seinen Sohn *in* mir enthüllt.“² Die Geschichte hat für uns, ungeachtet ihrer Dramatik, den Beigeschmack des Stereotypen: Die Einöde, ‚Wüste‘, gilt uns in unserer trotz allem stark christlich geprägten Sozialisation als Ort der Reflexion und Meditation par excellence. Wenn irgendein Ort, dann ist die Wüste gut für göttliche Inspirationen wie jene des Paulus.

Wir vergessen darüber leicht, daß unsere Raumerfahrung in nahezu jeder Hinsicht von der eines antiken Menschen abweicht. Was uns banal anmutet, mußte den zeitgenössischen Rezipienten befremden, ja zutiefst verstören. Die Wüste als Ort göttlicher Erleuchtung, der Wandlung vom Bösen zum Guten? Das stellte sämtliche antike Vorstellungen auf den Kopf. Die Wüste, der menschenleere Raum jenseits der *oikoumene* der Sesshaften, war seit Menschengedenken – genauer, seit zu uns Quellen aus der Perspektive der Stadtbewohner Mesopotamiens sprechen – Heimstatt von bösen Geistern, Larven und Dämonen. Sie war ein Ort des Durstes und der Finsternis, die Negation von Ordnung und Sicherheit, wie sie in der Welt der Sesshaften, in der Stadt und im Dorf, herrschten.

„Niemand pflegt ‚irgendwo‘ zu leben.“ Der einfache Satz des Ethnologen Klaus E. Müller beschreibt einen grundlegenden Aspekt menschlichen Raumverhaltens. Wir nehmen die natürliche und gebaute Umwelt nicht einfach hin, sondern füllen sie mit Sinn, übertragen auf sie die elementaren Kategorien des Eigenen und Fremden, kondensiert und abgestuft im universellen Kontinuum Haus – Siedlung – Territorium. Alles, was außerhalb des eigenen Territoriums liegt, ist fremd, potentiell feindlich und furchterregend. Alterität aber erzeugt Identität, immer und überall: Erst das Fremde liefert die Folie für die Wahrnehmung der eigenen Welt – sie ist das Nicht-Fremde, das Nicht-Feindliche. Die Erweckung des Paulus geschah kaum zufällig jenseits dieser magischen Grenze.

1. Historische Hintergründe

In ungefährer, völlig zufälliger zeitlicher Parallele zur Wüstenwanderung des Paulus vollzog sich unweit von Damaskus, in der Bekaa-Ebene zwischen Libanon, Antilibanon und Hermon, der letzte Akt in der Geschichte autonomer Staatlichkeit der Ituräer. Die Ituräer waren im Jahr 64 v. Chr. durch Pompeius zu hohen Tributleistungen verpflichtet worden, ihre lokale Dynastie, vertreten durch einen gewissen Ptolemaios, verblieb aber zunächst im Amt. Die äußerst verwickelte, die politische Rat- und Hilflosigkeit der römischen Hegemonialmacht gegenüber ihren Klientelkönigtümern spiegelnde Geschichte des Ituräerlandes seit Augustus leuchten unsere Hauptquellen, Flavius Josephus und Cassius Dio, nur sehr spärlich aus.

Der Beitrag entstand während eines von der Fritz-Thyssen-Stiftung finanzierten Forschungsaufenthaltes am Wolfson College in Oxford. An beide Institutionen ergeht herzlicher Dank.

Außer den Abkürzungen des DAI gilt im folgenden:

Krencker – Zschietzschmann: D. Krencker – W. Zschietzschmann, Römische Tempel in Syrien. Text- und Tafelband, Denkmäler Antiker Architektur (1938/1978).

1 Kor. 9,1.

2 Gal. 1,16.

Mit Ptolemaios' Sohn Lysanias, dessen Hinrichtung Kleopatra veranlaßte (34 v. Chr.), erlosch die lokale Dynastie. Über Umwege gelangte Herodes von Iudaia in den Besitz eines Teils des ehemaligen Königreichs. In anderen Teilen, namentlich in der nördlichen und östlichen Bekaa-Ebene, hielten sich als kleine indigene Herrschaftssprengel die Tetrarchien Abila, Chalkis und Ituraia, die bis in claudianische Zeit Bestand hatten.³ Ein wesentlicher Teil der westlichen Bekaa-Ebene und des angrenzenden Libanon fiel noch in augusteischer Zeit an die *colonia Berytus*. Kurz nach der Zeitenwende sah sich die römische Administration in Syria zu militärischen Strafexpeditionen im Ituräerland genötigt: *missu Quirini* [nämlich des Statthalters von Syria] *adversus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi*, verkündet die Inschrift eines römischen Offiziers namens Q. Aemilius Secundus.⁴ Das von der Inschrift vermittelte Bild korrespondiert mit Berichten Strabons, nach denen die bäuerliche Bevölkerung der Ebene regelmäßig von nomadisierenden ‚Briganten‘ heimgesucht wurde, die von befestigten Plätzen in den Randgebirgen aus operierten.⁵

Strabon setzt in seiner kurzen Schilderung ohne größere Umstände »Ituräer« und »Araber« gleich (*Itouraiioi te kai Arabes*), ‚Araber‘ aber heißt bei Strabon stets: ‚nicht Seßhafte‘, ‚Nomaden‘. ‚Ituräer‘ bezeichnet also hier schlicht eine Gruppe mit spezifischer Lebensform, Bewohner des westsyrischen Berglands. Diese Bedeutung des Ethnikons hat offenbar auch Cicero im Sinn, wenn er von den Ituräern als *homines omnium gentium maxime barbaros* spricht.⁶ Andererseits finden wir ‚Ituräer‘ auch in der Ebene, als fraglos seßhafte Ackerbauern: Ihr König Ptolemaios hatte an Pompeius Tribut bezahlt, sie gaben noch zur Zeit des Claudius der Tetrarchie in der nördlichen Bekaa-Ebene ihren Namen. Die Unschärfe des Ethnikons läßt sich leicht mit einer modellhaften Rekonstruktion erklären: Als homogene Gruppe vollzogen die Ituräer, als das Seleukidenreich in der Agonie lag, ihre Landnahme. Während die Ituräer der Ebene rasch zur Seßhaftigkeit übergingen und protostaatliche Strukturen schufen, blieben jene der Bergregionen Nomaden. In der Außenperspektive Ciceros und Strabons haftete der Name an *ihnen*: ‚Ituräer‘ waren üble Elemente, Briganten. Daß auch die bäuerliche Bevölkerung der Ebene ituräisch war, fiel nicht ins Gewicht.

Komplizierter war die Binnenperspektive. Die Bewohner der Ebene verstanden sich selbst als Ituräer, das bezeugen unmißverständlich die Titel ihrer Herrscher. Das Verhältnis zu ihren Landsleuten in den Bergregionen scheint aber zunehmend von Spannungen begleitet gewesen zu sein, so dürfen wir Strabon interpretieren. Vermutlich ging es, wie im Prinzip überall, um Weiderechte, Abweidung von Ackerland, Wegezoll und gelegentliche Überfälle. Gleichzeitig aber werden tribale und verwandtschaftliche Bindungen zwischen beiden Bevölkerungsgruppen fortbestanden haben, ganz im Sinn von M. B. Rowtons Modell der *dimorphic society*.⁷ Die territoriale und ethnische Uneindeutigkeit im Spannungsfeld zwischen *oikoumene* und Nomadenland hat, mit dem ihr eigenen Konfliktpotential, ihren festen Platz im imperialen Zyklus Vorder-

³ Im Gebiet der ‚arabischen Ituräer‘, wohl im Bereich der nördlichen Bekaa-Ebene um Baalbek, amtierte von 38 bis 49 n. Chr. ein gewisser Soaimos, nach ihm sein Sohn Varus (bis 53 n. Chr.), sodann Agrippa. Bei ihm, einem treuen Vasallen Roms, verblieb es bis in flavische Zeit. Vgl. Cass. Dio 59,12; Tac. ann. 12,23. Die Tetrarchie Chalkis erhielt durch Claudius ein Enkel des Herodes gleichen Namens, Sohn des Aristobulos. Er amtierte von 41–48 n. Chr. Vgl. Ios. ant. Iud. 20,5,2; 29,5,1; id., bell. Iud. 2,11,5f.; 2,12,1. Nach Herodes von Chalkis herrschte als Tetrarch dort noch dessen Neffe Agrippa II. (bis 53 n. Chr.); die Tetrarchie fiel sodann an die Provinz Syria. Vgl. Ios. ant. Iud. 20,7,1; bell. Iud. 2,12,8. Vor Caligula war Lysanias Tetrarch in Abila. Die Tetrarchie fiel 37 n.

Chr. an Agrippa I. (bis 44 n. Chr.), wurde sodann von römischen Prokuratoren verwaltet (bis 53 n. Chr.) und fiel schließlich im Tausch gegen Chalkis an Agrippa II. (53 n. Chr.). Zur Rekonstruktion der Chronologie noch immer unentbehrliche Referenz: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, revised and edited by G. Vermes – F. Millar I (1973) 561ff.

⁴ L. Boffo, *Iscrizioni greche e latini per lo studi della Bibbia* (1994) 182ff. Zu den Ituräern im libanesischen Bergland J.-P. Rey-Coquais, *Ktéma* 19, 1994, 39ff.

⁵ Strab. 16,2,18.

⁶ Cic. Phil. 2,112.

asiens: Bis in die Moderne entschied die Stärke oder Schwäche hegemonialer Machtzentren über die Siedlungsgrenze zur Steppe hin.

Das Auftreten der neuen Hegemonialmacht Rom verschob die Balance des sozialen Dimorphismus zugunsten der Seßhaften. Zugleich veränderte es die Grundlagen der in der Region erst aufkeimenden Staatlichkeit: Grenzen wurden verschoben, Dynasten ausgetauscht, Territorien erst penetriert, dann annektiert. Anders als in Mesopotamien begnügte sich Rom, wie das massive militärische Vorgehen zeigt, in Syrien nicht mit indirekter Herrschaft über nomadische und dimorphe Gruppen. Die politisch-militärischen Umwälzungen können nicht ohne Konsequenzen für Prozesse der Identitätsbildung und Ethnogenese geblieben sein. Wie aber wirkten sie konkret? Wie schlugen sie sich für uns sicht- und nachvollziehbar nieder?

2. Sakrale Architektur

Kein Reisender im Libanon kommt an den römischen Tempeln des Libanon, Antilibanon und Hermon vorbei. Bis auf den heutigen Tag prägen sie, ihrer exponierten Lage und schierem Zahl wegen, vielerorts das Landschaftsbild. Typologisch keineswegs einheitlich, variiert auch ihre Größe stark: von den monumentalen Prostylos- und Peripterostempeln in Deir el-Qalaa, Niha, Majdel Aanjar, Deir el-Ashayr und Hosn Sfreh bis zu kleinen Antentempeln in Aqraba, Hosn Niha, Ain Harsha und Khirbet el-Kneise.

Mangels neuerer archäologischer Ergebnisse stütze ich mich für das Folgende auf die allerdings Maßstäbe setzende Publikation der Heiligtümer durch Daniel Krencker und Willy Zschietzschmann aus dem Jahr 1938, die ihrerseits zum Teil auf älteren Bauaufnahmen beruht. Das seither an Forschung Geleistete wurde im wesentlichen in einem Beiruter Kolloquium 1999 zusammengetragen. Zu den wichtigen Ergebnissen der Untersuchung von Krencker und Zschietzschmann gehört die Klassifizierung der Tempel nach zwei Perioden, einer früheren (um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) und einer späteren (in antoninisch-severischer Zeit). Die absolute Chronologie wirft angesichts der Knappheit datierender Inschriften größere Probleme auf. Nur fünf Heiligtümer sind über Bauinschriften halbwegs sicher zu datieren: Für die frühere Phase sind dies der Vorgängerbau des erhaltenen Tempels in Rahle (67 n. Chr.) und der Peripterostempel in Qasr Nimrud auf dem Antilibanon (rekonstruiert 56 n. Chr.) sowie, sekundär über einem zum Tempelkomplex gehörenden Turm, das Heiligtum in Qalaat Faqra (43 n. Chr.). Anhaltspunkte für die zweite Periode liefern Bauinschriften aus den Heiligtümern von Nebi Ham (172/73 n. Chr.) und Deir el-Ashayr (179 n. Chr.).

Die übrigen Sakralbauten sind nur anhand typologischer Kriterien der einen oder anderen Bauperiode zuzuweisen. Hauptmerkmal der früheren Tempel ist ihre Einfachheit mit Blick auf Grundriß, Baudekor und Schichtenhöhe. Die älteren Tempel haben eine einfach gehaltene, schmucklose Cella, die späteren tendieren zur Pseudoperipteralform. Der Wandel läßt sich besonders am später umgebauten Zeustempel in Baitokaike bei Arados beobachten: Hinter der Rückwand des jüngeren Tempels sind noch die Reste einer einfachen, viel kleineren Cella erhalten. Statt der reichen Profilverfolge des Nachfolgebauwerks zeigt das Gebälk hier nur eine Hohlkehle mit anschließendem Wulst und einer darüberliegenden Deckplatte.⁸ Gleichmäßige, niedrige Stein-schichten sind ebenfalls Charakteristikum der früheren Bauperiode; der Gebrauch kolossaler Quader kommt in Syrien erst in neronisch-flavischer Zeit auf. Schließlich zeichnen sich die früheren Tempel allgemein durch Fehlen eines Podiums, bisweilen auch der Krypta unter dem Adyton aus, wiederum Merkmale der meisten späteren Tempel.⁹

⁷ Dazu grundlegend M. B. Rowton, *Orientalia* 42, 1973, 247ff.; ders., *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17, 1974; ders., *OA* 15, 1976, 17ff. Zur Anwendung der Kategorie auf Obermesopotamien M. Sommer, *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im römisch-parthischen Mesopotamien* (2003).

⁸ Krencker – Zschietzschmann 86f. Abb. 119. Eine vergleichbare Profilform weist eines der Turmgräber von Amrith auf; vgl. Krencker – Zschietzschmann Abb. 120a.

⁹ Ausnahmen sind die kleineren Bergtempel im Antilibanon, etwa Nebi Ham, el-Kneise, Ain Libnaye; vgl. Krencker – Zschietzschmann 272f.

Ob Krencker und Zschietzschmann mit ihrer Vermutung richtig liegen, in den ‚unrömischen‘ sparsamen Dekorformen der älteren Tempel setzten sich womöglich vorhellenistische, konkret: phönikische, Bautraditionen fort, muß dahingestellt bleiben.¹⁰ Fragwürdig ist das von ihnen behauptete Kriterium der ‚Unfertigkeit‘ als Merkmal der späteren Heiligtümer.¹¹ Erstens ist ‚Unfertigkeit‘ fast immer ein *argumentum ex silentio*, zweitens wissen wir selbst dort, wo unvollendeter Dekor und ungeglättete Steine wirklich Nichtvollendung nahelegen, nicht, ob diese beabsichtigt oder unbeabsichtigt war. Als Anhaltspunkt zur Datierung scheint das Kriterium jedenfalls ungeeignet.

Dennoch ist insgesamt die von Krencker und Zschietzschmann vorgenommene Zuweisung der Tempel in zwei Bauperioden überzeugend. Ihre Richtigkeit vorausgesetzt, entstanden insgesamt zehn der Heiligtümer in Bekaa-Randlage um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. und damit in dem für unsere Fragestellung interessanten Zeitrahmen für die Implementierungsphase direkter römischer Herrschaft in der Region. Es sind dies die Tempel in Beit Djalluk, Bziza, Afqa, Qalaat Faqra, Niha (Tempel B) und Shlifa (im Libanon), Qasr Nimrud, Bekka und Khirbet el-Kneise (im Antilibanon) sowie ein Leukotheaheiligtum in Rahle (im Hermon-Gebiet). Möglicherweise gehört auch der Apsistempel in Burqush (Hermon) der älteren Bauperiode zu (vgl. die Karte in Abb. 1).¹²

Ich beginne mit den Tempeln im Bereich des Libanon. Der mittelgroße Peripteros von Beit Djalluk liegt bereits westlich des eigentlichen Gebirgskamms, östlich von Tripolis, in beherrschender Lage, oberhalb eines Tals. Bereits zum Zeitpunkt der Aufnahme durch Puchstein war der Bau, der wohl nicht auf einem Podium stand, schlecht erhalten. Der Tempel besaß eine Cella mit Prostylos und Anten sowie ein überhöhtes Adyton mit Krypta (Abb. 2).¹³

Ein Podium fehlt auch dem südlich von Tripolis gelegenen, auf einer suggestiven Anhöhe sich erhebenden ionischen Prostylos von Bziza. Das Mitteljoch des kleinen Pronaos war bedeutend breiter als die Seitenjoche; in die Cella führte neben dem mittigen Hauptzugang ein kleiner Durchgang auf der linken Seite. Den Innenraum gliederten Statuennischen. Der Tempel besaß kein Flach-, sondern ein Satteldach mit Giebel (Abb. 3).¹⁴

Nahe der Quelle des Fließchens Afqa fand Puchstein die Reste eines größeren korinthischen Prostylostempels. Der Bau kann durch einen Bericht des Eusebios von Caesarea, der von seiner Zerstörung durch Konstantin handelt, recht sicher der Quellgottheit Aphrodita Aphakitis zugewiesen werden. Auch er besaß ein erhöhtes Adyton, auch er liegt topographisch markant.¹⁵

Die Funktion einer Landmarke erfüllten auch die beiden in über 1800 m Höhe nordnordwestlich von Beirut liegenden Sakralbauten von Qalaat Faqra, die sich über zwei Inschriften¹⁶ sicher der früheren Bauperiode zuordnen lassen. Der größere der beiden Tempel, ein korinthischer Prostylos (Abb. 4), stand in einem rechteckigen Hof auf flachem Podium. Das dreiteilige Adyton lag gegenüber der Cella erhöht. Aus der Uneinheitlichkeit der von ihnen gefundenen Gesimsstücke schließen Krencker und Zschietzschmann, daß das Adyton von einem Flachdach mit Zinnen, der Rest des Tempels von einem Satteldach bekrönt war. Im Umkreis des Heiligtums gefundene Inschriften lassen es als sicher erscheinen, daß der Tempel einer Gottheit namens Zeus Beelgalasos geweiht war.¹⁷ Der zweite, schlecht erhaltene Tempel war ausweislich einer im

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Ebenda 273f.

¹² Vgl. die Beiträge in E. M. Ruprechtsberger (Hrsg.), Vom Mount Hermon zum Djebel Burqush (1994); darin bes. ders. 6ff. Auch Ruprechtsberger legt sich allerdings mit Blick auf die Datierung nicht fest. Zu Burqush vgl. jetzt auch einen Survey unter Leitung von G. Brands; dazu die angekündigte Doktorarbeit von F. von Bargaen. – K. S. Freyberger, Berytus 38, 1990, 155ff. bes. 162 geht von der historisch unrichtigen Annahme aus, daß Burkush in augusteischer Zeit „schon längst zur Provinz Syrien“ gehört habe und weist den Tempel aufgrund stilistischer Erwägun-

gen in augusteische Zeit.

¹³ Krencker – Zschietzschmann 102ff.

¹⁴ Ebenda 4ff.

¹⁵ Ebenda 56ff.

¹⁶ Eine der beiden Inschriften ist in die Nordostecke des Turmbaus eingelassen und ins Jahr 355 SÄ (= 43/44 n. Chr.) datiert (CIG 4525). Der Bau war laut Weihinschrift auf dem Türsturz Kaiser Claudius geweiht; Krencker – Zschietzschmann 55.

¹⁷ Zum epigraphischen Befund J.-P. Reys-Coquais, Topoi 9, 1999, 629ff. 632ff.

Bau gefundenen Inschrift der Atargatis geweiht.¹⁸ Vermutlich besaß also auch Qalaat Faqra, wie Niha und Baalbek, eine Trias an der Spitze des Pantheons, mit dem lokalen Zeus Beelgalasos als männlicher, der *Dea Syria* Atargatis als weiblicher Hauptgottheit. Der kleine Tempel bestand nur aus zwei Räumen, ohne jeden Säulenschmuck, einer Vorcella und dem erhöhten Adyton. Außer den beiden Tempeln enthielt der Sakralkomplex von Qalaat Faqra noch einen monumentalen Altar mit Zinnenbekrönung sowie einen wenigstens zweistöckigen Turmbau.¹⁹

In einem Seitental der Bekaa-Ebene, nordöstlich von Zahle, liegt der Bezirk von Niha mit seinen beiden großen Prostyloi. Den älteren, wesentlich schlechter erhaltenen der beiden (Tempel B, Abb. 5), datieren Krencker und Zschietzschmann seiner Schlichtheit und des fehlenden Podiums wegen in die ältere Bauperiode. Niha war, wie eine lateinische Inschrift vermeldet, in der Kaiserzeit ein *pagus Augustus*.²⁰ Stellt man den zweifellos lokalen Charakter des im Tempel gelebten Kults in Rechnung, dann geht die von J.-P. Reys-Coquais vorgenommene Deutung von *pagus* als „groupement des colons“ aus Berytus am Rande indigener Siedlungen schwerlich auf.²¹ Im Tempel fand sich ein dem lokalen Gott Hadaranis geweihter Cippus; die Darstellung der Gottheit weist ikonographisch nach Baalbek, vielleicht besaß Niha ein der heliopolitanischen Trias angenähertes Pendant.²²

Der gut erhaltene, kleine Antentempel von Shlifa, nordwestlich von Baalbek in den Ostausläufern des Libanon gut sichtbar über der Bekaa-Ebene gelegen, besaß, unter dem erhöht liegenden Adyton, eine Krypta.²³

Das Massiv des Antilibanon überragt *in plena solitudine* der Tempel von Qasr Nimrud, ein dorischer Peripteros (Abb. 6). Der Tempel besaß sicher ein Flachdach, zur Cella führten drei Türen, die Mitteltür war, wie bei syrischen Peripteroi üblich, höher und breiter als die Seiteneingänge.²⁴

Auf einer Anhöhe, einem südlichen Ausläufer des Antilibanon, liegt mit seiner Viersäulenfront der Prostylostempel von Bekka. Der Tempel besitzt kein Podium, von einem Adyton oder einer Krypta ist jedenfalls nichts erhalten (Abb. 7).²⁵

Der kleine ionische Antentempel von el-Kneise, östlich von Bekka, ist teilweise in den Fels geschnitten. Er ist in seiner einfachen Ausführung typisch für die kleinen Heiligtümer der Antilibanon- und Hermonregion. Krencker und Zschietzschmann weisen ihn aufgrund seiner geringen Schichthöhe der früheren Periode zu.²⁶ In el-Kneise befindet sich noch ein zweiter, ähnlicher, aber noch schlechter erhaltener Tempel.

Im Hermongebiet datiert nur ein Heiligtum der Leukothea in Rahle sicher in die frühere Bauperiode, von dem nichts als ein mit Inschrift versehener, in einer christlichen Basilika als Spolie verwendeter Türsturz erhalten ist.²⁷ Von dem Tempel in Burqush, den K. S. Freyberger in augusteische Zeit datiert, kann man es wenigstens annehmen.

Welche Schlußfolgerungen lassen die genannten Tempel mit Blick auf ihre Erbauer zu? Sagen sie uns etwas über die kulturelle Identität der Bekaa-Ebene und ihrer Bewohner? Materielle

18 Vgl. O. Puchstein u. a., JdI 17, 1902, 87ff. bes. 107 Anm. 43; jetzt wieder in Rey-Coquais a. O. 639.

19 Krencker – Zschietzschmann 40ff.

20 L. Jalabert (Hrsg.), Inscriptions grecques et latines de la Syrie (1929 ff.) Nr. 2936.

21 So J.-P. Rey-Coquais, Des montagnes au désert. Baetocécé, le Pagus Augustus de Niha, la ghouta à l'est de Damas, in: E. Frézouls (Hrsg.), Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines (1987) 191ff. bes. 199. 207.

22 Krencker – Zschietzschmann 116f.; Rey-Coquais a. O. (Anm. 17) 205; K. S. Freyberger, Topoi 9, 1999, 569ff. Ebenda 574 hält Freyberger die hellenistischen und römischen Elemente der Tempel von Niha mit ein-

leuchtenden Argumenten für bloße Fassade. Die Tempel beherbergten indigene Kulte und Gottheiten, deren Namen – anders als in Baalbek – römischen Götternamen angeglichen wurden. Zu den Bildwerken aus Niha vgl. auch E. Will, La Syrie romaine entre l'Occident gréco-romain et l'Orient parthe, in: 8. Congrès international de archéologie classique (1965) 511ff. bes. 524 Anm. 14.

23 Krencker – Zschietzschmann 152ff.

24 Ebenda 178ff.

25 Ebenda 177.

26 Ebenda 174f.

27 Zu den Inschriften von Rahle und der zugrundeliegenden Zeitrechnung L. Di Segni, ZPE 117, 1997, 277ff.

Kultur, namentlich Architektur, und Mentalität stehen in einer eigentümlichen Wechselbeziehung. Gewiß sind Bauten irgendwie immer Ausdruck kultureller Normen, intellektueller Standards und kollektiver Wertbegriffe, nicht zuletzt auch religiöser Orientierungen. Doch enthalten sie uns, sehr zum Leidwesen der Archäologen, das wirklich Entscheidende, Selbstreflexion der Betroffenen über ihre Identität, über das Wir-Bewußtsein von Gruppen, in der Regel vor.

Sicher lassen sich Vermutungen über die jeweils zum Durchbruch gelangenden Bautraditionen anstellen. Begehbare, über Treppen zu erreichende Flachdächer (wie wir sie aus Palmyra so gut kennen), erhöht liegende Adyta, dreitorige Cellazugänge, monumentale Altäre, vielfach auch der Baudekor mit Zinnen²⁸ und ‚phönikischen‘ Profilen – das sind allesamt Merkmale, die auf die syrisch-regionale Variante hellenistisch-römischer Architektur verweisen, vielleicht auch, wie jüngst von Warwick Ball mit viel Verve, aber nicht unbedingt nur stichhaltigen Argumenten verfochten, vorhellenistische, mesopotamische und persische, Traditionen modifiziert fortsetzen.

Natürlich hilft es auch weiter zu wissen, welche Gottheiten in den Tempeln verehrt wurden. Soweit erkennbar, waren es meist lokale Gottheiten (wie in Niha der Gott Hadaranis) sowie, im Zuge einer *interpretatio Graeca* bzw. *interpretatio Romana*, deren griechisch-römische Äquivalente (wie in Qalaat Faqra Zeus Beelgalasos). Indes: Traditionen, und seien sie noch so vital und evident, verraten allein noch nichts über die Identität von Gruppen und Individuen. Überspitzt gesagt: Niemand muß sich als Babylonier gefühlt haben, weil er einen Tempel besuchte, in dem Elemente mesopotamischer Sakralbauten (wie Zinnen) fortlebten; niemand als Phöniker, weil er (in Hosn Sfreh) zur Göttin Kyria betete, der Baalat eines lokalen phönikischen Pantheons. Der Weg, direkt von Traditionen auf Identitäten zu schließen, führt offensichtlich in die Aporie.

3. Lokale Identität

Aber das Verhältnis zwischen materieller Kultur und Mentalität ist eine Wechselbeziehung, keine Einbahnstraße. Materielle Kultur, eben auch Architektur, ist nicht allein Ausdruck, sondern – in ihrer Zeichenhaftigkeit, als ‚symbolische Sinnwelt‘, wenn man so will – zugleich Konstituens mentaler Strukturen. Sie ist damit auch eine wesentliche Bezugsgröße von Identität, denn: „Niemand pflegt ‚irgendwo‘ zu leben.“

Unter dieser Prämisse wird ein Rätsel, das die Bekaa-Tempel scheinbar aufgeben, unversehens zum erklärenden Faktor: Ich meine die eigentlich frappierende Tatsache, daß dort, wo noch kurz zuvor Nomadenland war, feindliche Umwelt für die Bewohner der Ebene, ab ca. 40 n. Chr. Tempel gleichsam wie Pilze aus dem Boden schossen. Nichts dokumentiert eindringlicher die gewandelten Verhältnisse, als ein Blick auf die Landkarte. Verbindet man ihre Standorte mit gedachten Linien, dann scheinen die Tempel wie ein Mauerring mit Türmen die Ebene zu umschließen. Meine These lautet: Nichts anderes war ihre Funktion.

Die Plausibilität der Annahme untermauert der Vergleich mit einer Gesellschaft, die jener der frühkaiserzeitlichen Bekaa historisch fern-, aber vermutlich typologisch nahesteht: der sich konstituierende *polis*-Verband im archaischen und frühklassischen Griechenland. Beide Gesellschaften befanden sich in einem frühen Stadium der Institutionalisierung politischer Strukturen, beide waren, mit urbanen Siedlungskernen und ruralem Umland, nach innen sozial heterogen, beide hatten sich potentiell feindlicher Nachbarn zu erwehren, die als Gruppe zudem nur diffus, weder durch Sprache noch Aussehen, von der eigenen Gruppe abgegrenzt waren. Beiden Gesellschaften stellte sich massiv das Problem kollektiver Identität sowie politischer Integration, und beide, so möchte ich folgern, fanden zu seiner Lösung vergleichbare Wege.

Poleis wählten für den Bau ländlicher Heiligtümer mit Bedacht die unmittelbare Nähe zu ihrer Außengrenze. Das unteritalische Metapont war an seiner Peripherie regelrecht durch Heiligtümer von der Außenwelt abgeschirmt, nicht anders verhielt es sich in Kroton.²⁹ Argos demon-

28 Dazu A. Bounni, *Topoi* 9, 1999, 507ff.

29 J. Coleman Carter, *Sanctuaries in the Chora of*

Metaponto, in: S. Alcock – R. Osborne (Hrsg.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient*

strierte seinen Besitzanspruch auf speererworbenes Land mit dem am Rand des Polisgebiets errichteten, im 5. Jahrhundert mit der Hera-Statue des Polyklet reich ausgestatteten Heraion.³⁰ Marginale Heiligtümer wirkten, mit einem schönen Wort François de Polignacs, als „remparts symboliques“³¹: Sie demonstrierten nach innen und außen den Souveränitätsanspruch der *polis* und machten ihre Götter dort heimisch, wo ihre Herrschaft besonders prekär war. Wer, wenn nicht die Götter, konnte die *polis* verteidigen?

Heiligtümer an der Peripherie schufen aber nicht nur Sicherheit nach außen, sie förderten auch Kohäsion nach innen. Das Fest etwa des Apollo Parrhasios in Achaia, das teils in einem städtischen Heiligtum in Megalopolis, teils in einem ländlichen Tempel gefeiert wurde, verschränkte symbolisch die divergenten Erfahrungshorizonte von Stadt und Land³², ähnlich wie grundsätzlich auch die eleusinischen Mysterien in Attika.³³ Städter strömten aufs Land, Dorfbewohner in die Stadt, um gemeinschaftlich Kulthandlungen zu begehen und sich so ihrer Zusammengehörigkeit zu versichern. So entstanden regelrechte Netzwerke aufeinander bezogener Heiligtümer, symbolische Widerspiegelungen der Einheit von Stadt und Land in der *polis*. Symbolische Abgrenzung nach außen und Identitätsstiftung nach innen waren zwei Seiten derselben Medaille.

Die magisch oder sakral aufgeladene Grenze zwischen heimischer Endosphäre und als feindlich wahrgenommener Exosphäre ist im Prinzip allen frühen Gesellschaften eigen. Hier ist der heimische Herd, sind die Gräber der Ahnen, herrschen Ordnung, Friede, Wahrheit und Einheit, dort regiert das Böse, das Chaos. Bei der Abwehr des Fremden mochte man sich nicht auf militärische Stärke, Fortifikationen, Mittel der Diplomatie und natürliche Befestigungen allein verlassen – stets suchte man, überirdische Mächte am Grenzschutz zu beteiligen. Das gelang am besten, indem man in besonders exponierter Lage heilige Orte errichtete, die an der Peripherie eine das eigene Territorium schützende sakrale Linie konstituierten.

Die marginalen Heiligtümer griechischer *poleis* erfüllten, so betrachtet, keine andere Funktion als etwa Klöster im mittelalterlichen Neusiedelland des östlichen Mitteleuropa oder der sich der osmanischen Vorherrschaft erwehrenden Orthodoxie des Balkans. Einer feindlichen Einöde abgerungenes Land mußte sakral gleichsam umgewertet, die eigenen Götter bzw. der eigene Gott heimisch gemacht werden. Dazu baute man ihnen Häuser.

Sakral-symbolische Linien, deren materieller Ausdruck Tempel, Klöster, Mauern oder – in Rom – einfach die Ackerfurche des *pomerium* sein können, tragen wesentlich zur Strukturierung des Raums im menschlichen Bewußtsein bei. Sie hegen ein, schaffen Identifikationsräume, Zonen der Geborgenheit und des Heimatgefühls. Sie machen, wie es der Geograph Yi-Fu Tuan in unübersetzbarer englischer Terminologie ausdrückt, aus ‚space‘ ‚place‘.³⁴

Der Vergleich mit der *polis* schafft einen modellhaften Erklärungsrahmen für den bemerkenswerten Tempelbau in der Bekaa-Ebene. Die Bauten entstanden dort, wo noch kurz zuvor Rückzugsgebiet von Nomaden, mit anderen Worten: Nicht-*oikoumene*, ‚Wüste‘, gewesen war. Insofern ist der Tempelbau unmittelbare Konsequenz aus der allmählichen Befriedung der Bergregionen durch römisches Militär. Die Römer füllten das Machtvakuum, in dessen Schutz die Bergnomaden die Bauernbevölkerung der Ebene terrorisiert hatten. Die Tempel waren zugleich Monumente des Triumphs über die ‚Wüste‘ und *rempart symbolique* zur Sicherung der *frontier*. Erst mit der Präsenz der eigenen Götter waren die Dämonen vertrieben.

Die Befriedung durch römische Waffen schuf indes ein neues Problem, das der Integration der bis dato nomadischen Bevölkerungsgruppen. Für sie gab es faktisch unter den gewandelten

Greece(1994) 161 ff.; F. de Polignac, Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece, in: Alcock – Osborne a. O. 3ff. bes. 16f.

³⁰ Ebenda 4.

³¹ F. de Polignac, La naissance de la cité grecque (1984) 44.

³² M. Jost, The Distribution of Sanctuaries and Civic Space in Arkadia, in: Alcock – Osborne a. O. 217ff.

³³ Polignac a. O. (Anm. 29) 14f.

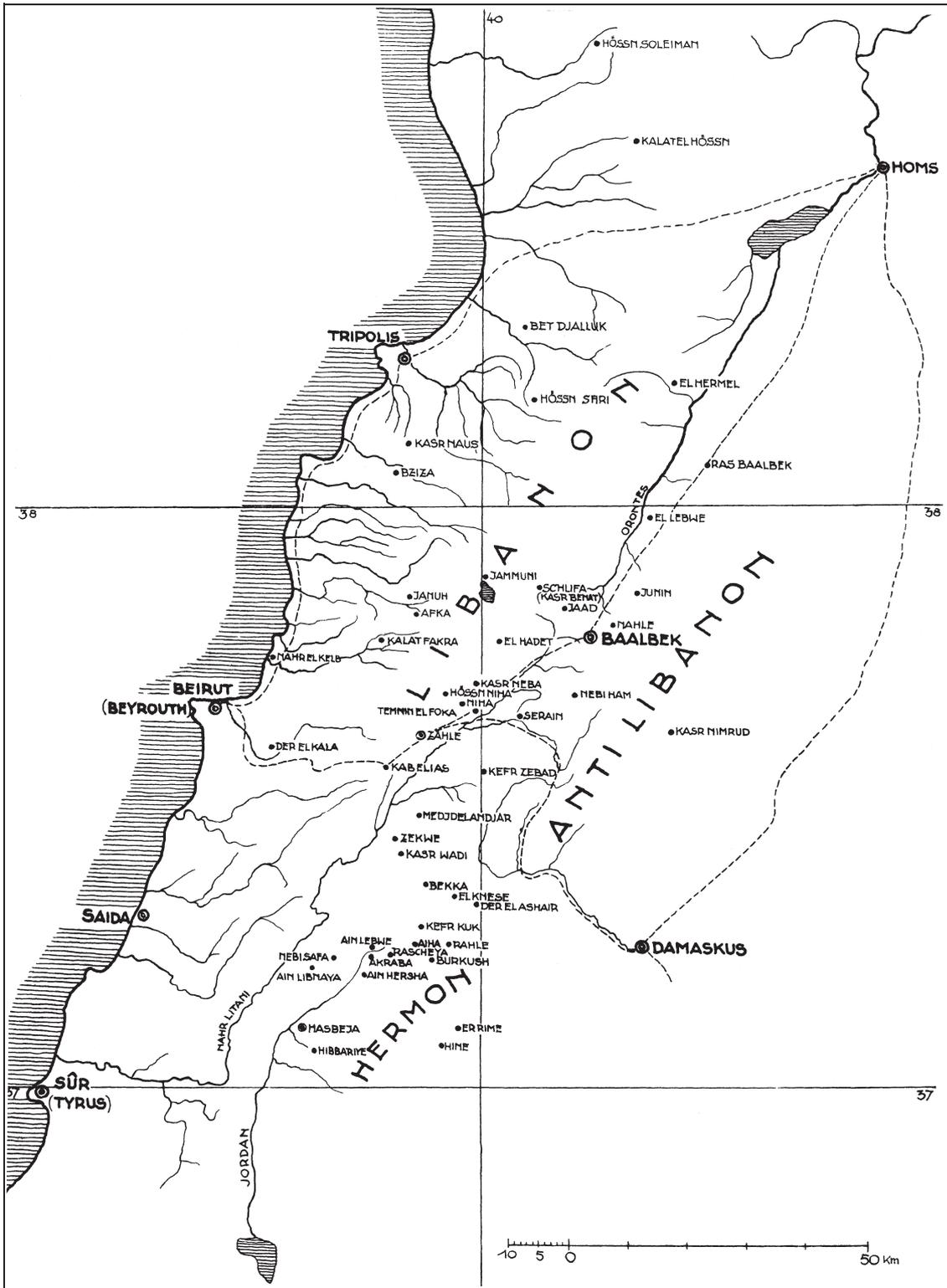
³⁴ Y.-F. Tuan, Space and Place. The Perspective of Experience⁸ (2001). ‚Place‘ ist danach all das, was menschliche Deutung und Sinngabe aus dem schlicht vorhandenen Raum („space“) machen.

Bedingungen nur die Option zwischen Vernichtung und Assimilation. Hier liegt die dritte Funktion der Tempel: Sie waren die ausgestreckte Hand der sesshaften Bevölkerung, eine Geste der Versöhnung an die feindlichen Brüder im Bergland. Götter und Kulte verschränkten die Peripherie sakral mit dem Hauptheiligtum der Ebene, Baalbek.

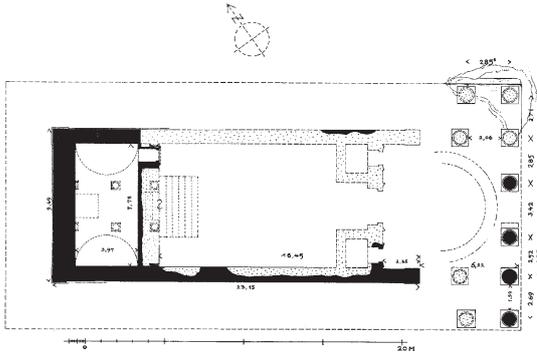
Das Modell bestätigt, was wir aufgrund unserer Kenntnis der verehrten Götter wie der architektonischen Konzeption der Tempel ohnehin wissen: daß die Bauherren der Tempel aus der Mitte der indigenen Gesellschaft kamen. Ob den Tempeln der frühen Bauperiode gleichsam ein regionaler Masterplan zugrunde lag oder die Entscheidung zum Bau jeweils vor Ort, in der kleinräumigen Struktur der Siedlung und des Dorfes fiel, muß offenbleiben. Die Frage ist im Grunde auch belanglos. Die Tempel sind architektonische Landmarken bis auf den heutigen Tag. Sie sind Landmarken auch einer gewachsenen lokalen Identität der Bevölkerung in der Bekaa-Ebene, die sich römisch-hellenistischer Ausdrucksmittel bediente, um enchorische Traditionen fortzusetzen.

Abbildungsnachweis:

1–7: nach Krencker – Zschietzschmann Taf. 1. 52. 4. 20. 53. 71. 69.



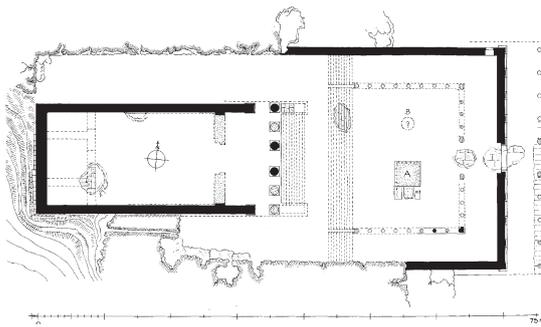
1 Übersichtskarte



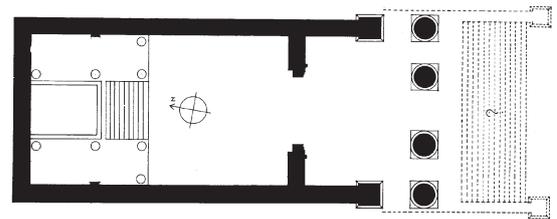
2 Beit Djalluk (Libanon), Peripteros



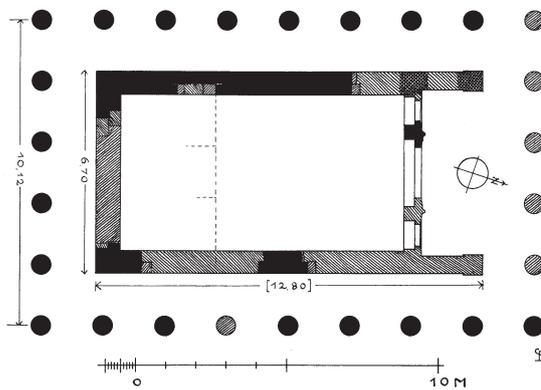
3 Bziza (Libanon), ionischer Prostylos



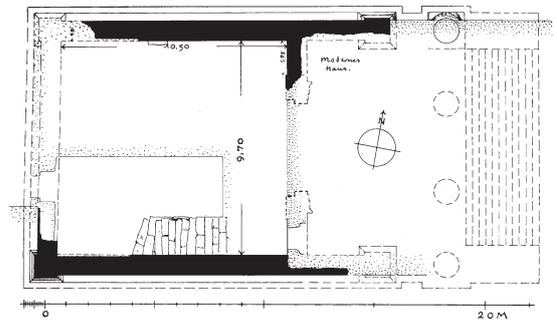
4 Qalaat Faqra (Libanon), großer Tempel



5 Niha (Libanon), Tempel B



6 Qasr Nimrud (Antilibanon), dorischer Peripteros



7 Bekka (Antilibanon), Prostylos

Inhalt

Vorwort	7
ANDREAS SCHMIDT-COLINET	
Anstelle einer Einleitung	9
JEAN CHARLES BALTY	
La sculpture en Syrie, en Pannonie, dans le Norique et en Afrique du Nord	11
FRANCOIS BARATTE	
L'architecture funéraire en Afrique: identité locale ou manifeste de romanité?	37
JOHANNES EINGARTNER	
Heiligtümer in Nordafrika als Ausdruck lokaler Identität	49
KLAUS Stefan FREYBERGER	
Die Wasserversorgung von Kanatha (Qanawat) als Spiegel städtischer Kultur der Polisbürger.	59
VERENA GASSNER	
Der Tempelbezirk des Iuppiter-Heliopolitanus in Carnuntum – ein ‚syrisches‘ oder ein ‚pannonisches‘ Heiligtum?	71
MICHAŁ GAWLIKOWSKI	
L'architecture sacrée en Syrie romaine.	83
FRANZ GLASER	
Heiligtümer im östlichen Alpenraum als Ausdruck lokaler Identität	91
CHRISTOPHE HUGONOT – MAURICE SARTRE	
Identité locale et administration impériale dans les provinces syriennes et en Afrique.	101
WERNER JOBST	
Kulte und Heiligtümer im Ostalpenraum als Ausdruck lokaler Identität	125
MICHAELA KONRAD	
Grabformen und Totenkult als Quellen zur Bevölkerungsstruktur im römischen Syrien.	133
GABRIELLE KREMER	
Die norisch-pannonischen Grabbauten als Ausdruck kultureller Identität?	147
ERWIN POCHMARSKI	
Das sogenannte norische Mädchen. Ein Beispiel für den Ausdruck lokaler Identität in der provinziäl-römischen Plastik	161
MAURICE SARTRE s. CHRISTOPHE HUGONOT	
PETER SCHERRER	
Die Ausprägung lokaler Identität in den Städten in Noricum und Pannonien. Eine Fallstudie anhand der Civitas-Kulte	175
ANDREAS SCHMIDT-COLINET	
Palmyrenische Grabkunst als Ausdruck lokaler Identität(en): Fallbeispiele	189
MICHAEL SOMMER	
Sakrale Architektur und lokale Identität: Die Tempel der Bekaa-Ebene.	199
MARIANNE TABACZEK	
Die Säulenstraßen des Vorderen Orients. Zur Entstehung eines Monumenttypus im Spannungsfeld zweier Kulturen	209
Tagungsprogramm	222
Adressen der Referentinnen und Referenten	224