Martin Langner

Die Konstruktion einer gallo-römischen Identität

Forschungsgeschichte und Perspektiven

Die Klassische Archäologie hat sich spätestens seit den 1990er Jahren intensiver mit dem Konzept der Identität beschäftigt, und in den vergangenen Jahren hatte der Begriff Konjunktur. Nimmt man z. B. die Zahl der altertumswissenschaftlichen Publikationen als Maßstab, die das Wort Identität (identity, identitá, identitée etc.) im Titel tragen, so stieg die Verwendung des Begriffs in den vergangenen fünfzehn Jahren nahezu exponentiell an. Zunächst noch gleichbedeutend mit Identifikation wird er seit den 1980er Jahren zunehmend für Personen und Gruppen verwendet[1]. Dabei erlebte das Konzept durchaus Wandlungen, die im Folgenden schlaglichtartig nachgezeichnet werden sollen.

Das hier zu skizzierende Bild kann aber nur Ausschnitte bieten und muss zwangsläufig lückenhaft bleiben. Es handelt sich nämlich um ineinander verschränkte, die meisten Geisteswissenschaften betreffende Diskurse, die sich untereinander ergänzen und manchmal auch ausschließen. Hinzu kommt, dass die Konzepte nicht in der Archäologie entwickelt worden sind, sondern aus anderen Disziplinen, vor allem den Sozial- und Gesellschaftswissenschaften stammen, und dann z. B. über die Ethnologie oder die Anthropologie in die wissenschaftliche Diskussion der Archäologien gelangten. Dabei kamen die ineinander verschränkten Konzepte und Diskurse zum Teil auch retardierend zum Einsatz, weshalb es zu Parallelentwicklungen und Ungleichzeitigkeiten kommen konnte.

Was Gallien betrifft, wurden vor allem zwei Phasen des Kulturkontakts untersucht: die Formierung der *Tres Galliae* in augusteischer Zeit[2] und die Umbruchssituation der Spätantike[3]. Seltener steht die Phase der wirtschaftlichen Prosperität des 2. und 3. Jhs. mit der Gründung des gallischen Sonderreiches im Fokus der Identitätsdebatte. Abgesehen davon, dass häufig eine theoretische Konzeptionierung der Begriffe unterblieb und auch methodische Untersuchungen zur Tragweite der Konzepte selten sind, ist durch die fragmentarische Überlieferung unserer Denkmäler, die zudem häufig in Sekundärkontexten angetroffen wurden, eine für die Frage nach Identitätskonzepten sehr schwache Materialbasis gegeben. Denn Identität ist nicht direkt in der materiellen Kultur vorhanden. Sie ergibt sich erst aus der praktischen Verwendung der Bilder und Objekte zur Konstruktion oder Bekräftigung der eigenen Identität. Versteht man Identität als Selbstbewusstsein, so gibt der Begriff an, dass man sich seines Selbst bewusst ist und dieses in materieller Form dokumentieren möchte. In Abgrenzung von unterschwellig vorhandenen Werten, die an Bildern und Handlungen indirekt ablesbar sind, macht der Identitätsbegriff daher nur Sinn, wenn er eine bewusste Verwendung von Bildern und Objekten voraussetzt. Deshalb ist in Bezug auf die Reliefbilder der Grabsteine die Ausgangslage dann doch wieder nicht ganz so hoffnungslos, da wir mit den Grabmonumenten Selbstaussagen der Grabmalsetzer vor uns haben, von denen man erwarten darf, dass sie in ihrer Selbstdarstellung auf ihre soziale und kulturelle Situation rekurrieren.

Unter Identität verstehe ich daher im Folgenden die bewusste Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Religion, einer Kultur, einer Ethnie oder Nation sowie einer sozialen oder gesellschaftlichen Gruppe, durch die die jeweilige Person bestimmt wird. Dabei geht es vor allem darum, welche Merkmale im Selbstverständnis von Individuen oder Gruppen als wesentlich erachtet werden[4].

Bei meiner Zusammenschau nehme ich absichtlich eine forschungsgeschichtliche Perspektive ein, weil sie am ehesten die Möglichkeit bietet, die Stärken und Schwächen der jeweiligen Konzepte für die Auseinandersetzung mit den Monumenten nachzuzeichnen. Denn selbstverständlich handelt es sich bei Romanisierung, Akkulturation oder Fluidität um sehr unterschiedliche theoretische Konzeptionalisierungen des Kulturkontakts und Kulturwandels, die sich nicht ausschließen, sondern aus der Summe der Erklärungsmöglichkeiten jeweils bestimmte Aspekte betonen. Es geht also um die Beschreibung der Blickwinkel, aus denen die Beschäftigung mit der monumentalen Überlieferung erfolgte.

Ältere Konzepte des Kulturkontakts

Romanisierung und Romanisation

Das bis heute wichtigste Konzept zur Analyse gallo-römischer Identität ist das der Romanisierung oder Romanisation[5]. Damit werden verschiedene Prozesse der Angleichung an die römische Kultur beschrieben, die die Identität der von den Römern im Krieg unterworfenen Völker bestimmte.

---

[1] In der Literaturdatenbank Dyabola (www.dyabola.de) sind (spätere Auflagen ausgeschlossen) für die Jahre 1970–1974 fünf Einträge verzeichnet, 1975–1979 elf Einträge, 1980–1984 17 Einträge, 1985–1989 47 Einträge, 1990–1994 69 Einträge, 1995–1999 145 Einträge, 2000–2004 266 Einträge, 2005–2009 614 Einträge, 2010–2014 945 Einträge, 2015–2019 834 Einträge.

[2] Woolf 1998 mit älterer Literatur. – Haselgrove 1990. – Fernández Götz 2014.

[3] Drinkwater/Elton 1992. – Sivonen 2006. – Diefenbach/Müller 2013. – Buchberger 2017. – Pohl *et al.* 2018.

[4] Zum Identitätsbegriff zusammenfassend: Straub 2004.

[5] Schörner 2005d, wo er in der Einleitung anders als hier für eine weiter gefasste Begriffsbestimmung plädiert; Woolf 1998, 1–23 zur Forschungsgeschichte bzgl. der Romanisierung in Gallien.

1 *Grabmal des C. Albinius Asper und der Secundia Restituta (RLM Trier Inv. 753).*

Einer der ersten Ansätze wurde bereits 1912 von Francis John Haverfield im Rückgriff auf Theodor Mommsen formuliert[6]. Er sah den Prozess der Romanisierung in erster Linie in Provinzen wie Spanien, Gallien oder Britannien gegeben, in denen nach der römischen Eroberung mit der Errichtung von Veteranenkolonien der römische Einfluss stark ausgeweitet worden war. Im Geiste des britischen Imperialismus sah er die römische Kultur als weit überlegen an, die durch die militärische Eroberung und die damit verbundene *pax Romana* erst die Zivilisation in diese Gebiete gebracht habe. Das zentrale Verdienst der einheimischen Provinzbewohner bestand für Haverfield darin, die römische Kultur, Sprache und Sitten freiwillig übernommen zu haben. Selbst das Entstehen des gallischen Sonderreiches war für ihn ein Indiz dafür, wie stark die Gallier ihre Herrschaftsstrukturen in Anlehnung an das selbstverständlich gewordene römische Vorbild gestalteten[7].

[6] Haverfield 1905. – Rothe 2005a mit älterer Literatur.
[7] Haverfield 1905, 189.

Dieses Konzept der aktiven Steuerung des Prozesses durch die Römer, die in den eroberten Provinzen besonders urbanistische und infrastrukturelle Verbesserungen schufen, dominierte lange Zeit die Forschung. Erst in den 1990er Jahren wurde dann die Bedeutung der städtischen (indigenen) Eliten an diesem Prozess stärker hervorgehoben. Die Identitätskonstruktion der lokalen Eliten verlief nun über den persönlichen Aspekt des gesellschaftlichen Aufstiegs, wodurch sich der Akzent von der Romanisierung zur Romanisation verschob[8]. Diese Übernahme römischer Lebensformen erkannte man auch in den großen Grabdenkmälern, wie z. B. dem des C. Albinius Asper und der Secundia Restituta **[Abb. 1]**[9], die beide die aktuelle römische Tracht hadrianischer Zeit tragen, wie schon die Errichtung eines Grabmonuments dieser Größe als Übernahme römischer Bestattungssitten gewertet wurde. Bezeichnenderweise konnte dabei der mit „Rom" assoziierte Bezugsrahmen sehr unterschiedlich ausfallen und den Träger der Toga als Inhaber römischen Bürgerrechts, als Teil der provinzialrömischen Elite, als Inhaber römischer Bildung und Kultur oder als angemessen gekleideten Vertreter der Oberschicht meinen.

Mit Romanisierung wird also traditionellerweise die sprachliche und kulturelle Anpassung der Provinzbevölkerung an die römische Sprache und Kultur verstanden, die im Wesentlichen mit der Aufgabe oder Transformation der eigenen Kulturformen einherging. Dabei wird Romanisierung als Prozess verstanden und nicht als Ergebnis dieses Prozesses. Das gallische Selbstverständnis der Eliten äußert sich in dieser Konzeption vor allem darin, dem römischen Vorbild möglichst nahe zu kommen[10].

„Resistance"

Doch gab es in Frankreich auch eine eigenständige Entwicklung, die den Widerstand der lokalen Bevölkerung in den Fokus rückte. In der französischsprachigen Archäologie wurde der Begriff der Resistance von Jean-Jacques Hatt etabliert[11]. Von einem ausgeprägten Nationalbewusstsein getrieben, betonte er in seinen Arbeiten zu den gallo-römischen Grabmonumenten und ihren Bildern die starken Bezüge zur keltischen Religion allgemein und zum keltischen Totenkult im Besonderen, wobei er in sepulkralsymbolischer Deutung den Bildschmuck auf originär keltische Jenseitsvorstellungen zurückführte und so rekonstruierte. Nach seiner Vorstellung war die keltische Religion in einigen ländlichen Gebieten, die von der Romanisierung abgeschnitten waren, bis in die hohe Kaiserzeit tradiert worden. Er meinte, durch eine Landflucht der Provinzbewohner, die in der Hoffnung auf wirtschaftlichen Wohlstand in die Städte drang, hätten sich die altkeltischen Glaubensvorstellungen auch auf stärker romanisierte Gebiete ausgebreitet. So habe sich eine neue Klasse von wirtschaftlichen Emporkömmlingen wie den Secundinii **[Abb. 2]**[12] bildete, wodurch eine Mischung mit dem romanisierten Milieu entstanden sei. In dieser Mischung seien griechisch-römische Stile und Themen oberflächlich übernommen worden, doch ihr Sinngehalt sei den Rezipienten fremd geblieben, so dass sie ihnen eine neue Bedeutung, nämlich die alte keltische, gegeben hätten. Der Prozess der Romanisierung beschränkte sich hier also auf die formale Übernahme von Bildern und Zeichen, die von ihrer römischen Bedeutung befreit, modifiziert und nach keltischen Vorstellungen verwendet worden seien, wozu noch eine gewisse Anzahl von einheimischen Motiven gekommen sei[13].

Diese Vorstellung von der Resistenz der Provinzbewohner wurde in der französischen Forschung durch Marcel Bénabou und Dionisie Mihail Pippidi auch theoretisch untermauert[14], weshalb man sich erst in den späten 1980er Jahren vorsichtig davon distanzierte[15]. Grund dafür war sicher auch die überragende Wirkung von Franz Cumonts Studien zum „symbolisme funéraire des Romains" (1942), der eine über das Dargestellte hinausgehende transzendete, sepulkralsymbolische Deutung der Bilder gefordert hatte[16].

Eine eigenständige Reaktion der Nicht-Eliten nahm auch Richard Hingley für Britannien an, indem er subtile Formen des Widerstands vor allem in der Verwendung der materiellen Kultur konstatierte[17]. Die Landbevölkerung könnte zum Beispiel der Instrumentalisierung römischer Kultur durch die lokalen Eliten ausgewichen sein, indem sie „small towns" außerhalb der Machtzentren gründeten und lokale Rundhäuser gegen die urbanen Behausungen mit rechteckigem Grundriss setzten, oder bei der Religionsausübung der *interpretatio Romana* widersprochen haben, indem sie bei Weihungen weiterhin die indigenen Namen der Gottheiten gleichberechtigt neben den römischen Pantheon setzten. Getragen werden diese Reaktionen von dem Versuch, die eigene indigene Identität zu verteidigen oder doch zumindest eine „*non-Roman identity*" zu bewahren[18]. Identität äußert sich hier also vor allem in bewusst demonstrierter Alterität[19].

Akkulturation, Integration und Assimilation

Die bis dahin weitgehend akzeptierte Auffassung einer einseitigen Beeinflussung durch die Römer, die vom Zentrum ausstrahlt und die Peripherie vollständig erfasst und transformiert[20], wurde in den 1990er Jahren für verschiedene Teile des Imperiums in Frage gestellt und fundamentaler Kritik ausgesetzt. Vor allem die angelsächsische Forschung entwickelte alternative Modelle, wie die einheimische

[8] Millett 1990. – Heimberg 1998 mit Literatur.

[9] Trier, Rheinisches Landesmuseum, Inv. 753: Massow 1932, 42–46 Nr. 4 Abb. 23 Taf. 1. 4. – Numrich 1997, 73–76. – Arachne Seriennr. 601673: http://arachne.dainst.org/entity/2300483 [6.11.2020].

[10] Woolf 1998, 67–76.

[11] Wabersich 2005 mit älterer Literatur.

[12] Zur Igeler Säule zuletzt: France *et al.* 2001. S. auch den Beitrag von Anja Klöckner in diesem Band in diesem Band mit Abb. 1 sowie das Titelbild.

[13] Hatt 1948. – Hatt 1951.

[14] Bénabou 1976. – Pippidi 1976.

[15] Z. B. Lavagne 1989.

[16] Cumont 2015.

[17] Hingley 1997, 81–100.

[18] Mattingly 2004, 10.

[19] S. dazu Eßbach 2000. – Faller 2002.

[20] Schörner 2005c mit älterer Literatur.

2 *Igeler Säule, Front (Abguss: RLM Trier).*

Bevölkerung die römische Kultur annahm. Sie stellte das Ausmaß in Frage, in dem diese akzeptiert oder abgelehnt wurde, und versuchte diese Formen des Kulturkontakts mit Begriffen wie Akkulturation, Integration oder Assimilation zu beschreiben[21].

Schon in den 1980er Jahren wurde – noch unter dem Schlüsselbegriff Romanisierung – betont, dass nicht Beziehungen zwischen zwei monolithischen Entitäten, nämlich Römern und Barbaren, zu untersuchen seien, sondern vielmehr Kontakte zwischen verschiedenen Zentren und Regionen. Kulturkontakt als neues Paradigma trat zunächst in entsprechenden Kolloquien in Erscheinung[22] und die zentralen Begriffe sind nun Assimilation und Akkulturation, die ihren Ursprung in der amerikanischen Ethnologie und Soziologie haben. Dort bezeichnet man damit jene Phänomene, die auftreten, wenn Gruppen von Individuen verschiedener Kulturen in direkten und ständigen Kontakt kommen und sich anschließend die ursprünglichen kulturellen Muster einer oder beider Gruppen ändern[23]. Wesent-

[21] Deppmeyer 2005. – Graen 2005 jeweils mit älterer Literatur. – Watson 2007.

[22] Z. B. Modes de contacts 1983. – Brandt/Slofstra 1983.

[23] Redfield *et al.* 1936.

liche Parameter der Akkulturation sind demnach kulturelle Systeme und ihre charakteristischen Merkmale, die Bedingungen, unter denen eine Interaktion stattfindet, und die Art der Beziehungen zwischen den beiden Kulturen[24]. So konnte in den 1990er Jahren auch für Gallien in augusteischer Zeit von kultureller Interaktion gesprochen werden[25]. Aspekte der einheimischen und römischen Kultur seien miteinander verbunden worden, wie zum Beispiel die römische Akzeptanz und Übernahme nicht-römischer religiöser Praktiken zeige, wofür unter anderem die Aufnahme von Isis, Epona, Britannia und Dolichenus in das römische Pantheon als Beweis angeführt wurde[26].

Die handelnden Personen werden dabei als selbstbewusste Entitäten verstanden, die in der Lage sind, fundierte Entscheidungen über ihre Vorgehensweise zu treffen. In der italienischsprachigen Archäologie wurde dazu das Konzept der Selbst-Assimilierung oder „Autoromanizzazione" entwickelt, das bis heute die Diskussion bestimmt[27]. Hier nun folgt die einheimische Bevölkerung den neuen Modellen und übernimmt diese begeistert. Bei einem solchen nicht-interventionistisches Modell sehen sich die einheimischen Eliten also ermutigt, ihr soziales Ansehen durch die Zusammenarbeit mit dem mächtigen Eroberer zu erhöhen, sei es in Sprache, Kleidung, öffentlichen und privaten Bauten, Wohnkultur oder Speisesitten, um so ihre Macht auszubauen. Dies wird durch ihre Beteiligung am Aufbau eines Zivilverwaltungssystems verstärkt, was wiederum die Beständigkeit der römischen Herrschaft festigt[28], und auch auf die materielle Kultur wie die Grabdenkmäler durchschlägt[29]. In Abhängigkeit von den antiken Quellen bezog sich dieser Ansatz wiederum auf die lokalen Eliten, deren Haltung dann nach und nach in die unteren Schichten der Gesellschaft durchgesickert sei, was man zu Recht kritisiert hat[30]. Der Akzent hatte sich nun aber von der (erzwungenen) Übernahme zur bewussten Nachahmung römischer Kultur verschoben, die in den Provinzen sehr unterschiedliche Ausprägungen erlebte und den Blick auf sehr verschiedene lokale und regionale Identitäten freigab[31].

Postcolonial Studies

Imperialismus und Dezentralisierung

Die Postcolonial Studies brachten frischen Wind in die Debatte. In Auseinandersetzung mit der Geschichte des Kolonialismus und Imperialismus wiesen sie zu Recht darauf hin, dass die beschriebene Rom-zentrische Sichtweise letztlich der Vorstellung der imperialistischen Nationalstaaten des 19. Jhs. entspreche und diese mehr oder weniger deutlich fortschreibe[32]. Die Romanisierungsdebatte profitierte nun, wenn auch indirekt, vom intellektuellen Klima der Postmoderne, des Poststrukturalismus und seiner Dekonstruktion großer Erzählungen, und begann den Kulturraum aus verschiedenen (alternativen) Perspektiven zu untersuchen[33]. Die vor allem englischsprachige archäologische Forschung lenkte ihre Aufmerksamkeit dabei vom Zentrum zur Peripherie[34] und vom Römer zur indigenen Bevölkerung. Von Interesse war weiterhinder Widerstand gegen die Okkupation; aber anstelle der Eliten interessierte man sich nun für die „people without history"[35]. Die Lebenswelt in den Provinzen wurde nicht mehr nur unter dem positiv konnotierten Aspekt römischer Verwaltung, sondern als Besatzung und Fremdherrschaft beschrieben, und man untersuchte, wie der römische Staat die natürlichen, ökonomischen und menschlichen Ressourcen innerhalb seiner Grenzen ausbeutete[36]. Damit war die Erkenntnis verbunden, dass die römische Okkupation und die Reaktionen darauf an vielen Orten verschieden abliefen und sich daher das Selbstverständnis der Provinzbewohner nicht nur innerhalb einer Provinz unterscheiden konnte, sondern auch für jedes Individuum. Um dem Selbstverständnis der Provinzbewohner gerecht zu werden, sei eine Regionalisierung und Dezentralisierung vonnöten, die auch andere Sichtweisen als die Roms zulässt.

Kulturelle Transformation

Diesem differenzierten Ansatz des Imperialismus oder Kolonialismus steht eine dezidiert neue Sichtweise auf das Wesen und die Entstehung der römischen Reichskultur durch kulturelle Transformation gegenüber, die Greg Woolf für Gallien exemplifiziert hat[37]. Römer und Indigene sind seiner Ansicht nach streng relationale Kategorien, und der römische Einflussbereich ist nur einer von vielen Faktoren, die die dortige „Kulturrevolution" augusteischer Zeit erklären können[38]. Bei der Monumentalisierung des öffentlichen Lebens und dem „epigraphic habit", dem Wohnen in der städtischen *domus* und der richtigen Verwendung der verschiedenen Arten von Tafelgeschirr, wie bei der sozialen Bedeutung des Weinkonsums und dem angemessenen Verhalten bei religiösen Akten, handele es sich nicht um den Ausdruck einer einzigartigen, klar definierten römischen Kultur, sondern um eine Reihe von kulturellen Markern, die verstanden werden mussten, um sie in der richtigen Art und Reihenfolge anwenden zu können, worin sich kulturelle Kompetenz oder eben Unfä-

[24] Bloemers 1989, 178.

[25] Krausse 1999.

[26] Webster 1997.

[27] Zanker 1976. – Coarelli/La Regina 1984. – Torelli 1995. – Torelli 1999. – Millett 1992.

[28] Z. B. Millett 1990.

[29] Freigang 1997b, 371: *„Das auf den Grabdenkmälern vorgeführte hohe Selbstwertgefühl und das positive Selbstverständnis ihrer Inhaber resultiert aus dem Stolz auf die erfolgreiche Transformierung der Gesellschaft nach ihrer Eroberung durch die Römer und ihre Integrierung in den römischen Reichsverband"*.

[30] Vgl. Stek 2014.

[31] Selbst eine einzelne römische Provinz kann als Fokus zu groß sein, um zu allgemeinen Aussagen zu gelangen, wie z. B. Blagg/Millett 1990, 43 betonen. Vgl. Whitmarsh 2010.

[32] Schörner 2005a mit älterer Literatur. – Mattingly 1997. Deswegen wurde der Begriff Romanisierung von Teilen der britischen Forschung sogar gänzlich abgelehnt: Freeman 1993. – Barrett 1997.

[33] S. Bhabha 1994; für alternative Definitionen von „postcolonial" s. Webster/Cooper 1996. – Dommelen 2006. – Dommelen 2011.

[34] Schörner 2005c.

[35] Wolf 1982. – Jiménez 2015.

[36] Mattingly 2010. – Dench 2018.

[37] Woolf 1997. – Woolf 1998.

[38] Wallace-Hadrill 2008. – Woolf 2001.

higkeit zeigte[39]. „Becoming Roman“ bedeutete in diesem Sinne nicht, ganz oder teilweise eine eindeutig definierte römische Kultur zu übernehmen, sondern die kulturelle Kompetenz zu erlangen, die erforderlich war, um in einer signifikanten Transformationsphase des Imperium Romanum an dem Entscheidungsprozess darüber teilzunehmen, was römische Kultur eigentlich ausmacht. Das soll nicht heißen, dass die Unterschiede zwischen Römern und Einheimischen keine Rolle spielten und man alle Provinzbewohner als Quasi-Römer betrachten sollte, sondern dass es sich in hohem Maße um konstruierte ethnische und kulturelle Identitäten handelte, die fließend und durchlässig waren[40]. Erst in der bildlichen Selbstdarstellung auf den Grabdenkmälern musste man sich hinsichtlich Kleidung und Tracht, Habitus und Repräsentation, Denkmalform und Grabritus für einen bestimmten Aspekt des Selbst entscheiden.

Amalgamierung und Kreolisierung

Die kulturelle Transformation Woolfs lässt sich mit dem Konzept der Kreolisierung verbinden, mit dem Jane Webster in deutlicher Abgrenzung zur „Akkulturation“ die Amalgamierung römischer und indigener Vorstellungen und Ikonographien in den Nordwestprovinzen deutete[41]. Dieser Begriff der Sprachwissenschaft bezeichnet zunächst die Kombination zweier Sprachen zu einer neuen Sprache, die für Sprecher der Herkunftssprachen im Allgemeinen nicht verständlich ist. Entsprechend deutete Webster die gallo-römischen Reliefs als Zeugnisse einer neuen, eigens für die gallischen Provinzen entwickelten Bildsprache, was sie vor allem an den Darstellungen indigener Gottheiten exemplifiziert: Epona, die Pferdegöttin Ost- und Zentralgalliens, Cernunnos und Sucellus, die nach keltischer Vorstellung nie anthropomorph dargestellt worden waren, seien demnach das Produkt der post-römischen Auseinandersetzungen zwischen indigenen Glaubensvorstellungen und römischen ikonographischen Traditionen und stellten entsprechend kreolisierte römisch-keltische Gottheiten dar. Damit schufen die Gallier auch eine durch dieses Repertoire visualisierte Sinnwelt, die sich von den beiden Wurzeln (der keltischen und der römischen) gelöst hatte und eine Kultur aus eigenem Recht konstituierte[42].

Obwohl die Bewohner der Westprovinzen bereitwillig bestimmte römische Bräuche annahmen und die kaiserliche Autorität anerkannten, könnten sie außerdem eine Erinnerungskultur an die eigene vorrömische Vergangenheit gepflegt haben, die sich in Mythen und Heldenkulten, Kultmalen und Votiven, Genealogien und lokalen Maßsystemen äußerte, wie Andrew Johnston zu belegen versucht[43]. Die Gemeinden in Gallien (und Spanien) hätten ihre lokale Identität mit ihrem Status als römische Untertanen in Einklang gebracht, indem sie ihre vorrömische Vergangenheit im kulturellen Gedächtnis bewahrten und ihre eigenen Erzählungen mit der römischen Mythologie verwoben. In diesem Sinne hätten sich die Remer (und mit ihnen große Teile der gallischen Provinzen) als Söhne des Remus gefühlt, und so ihre eigene lokale Identität konstruiert.

Die kelto-gallische Identität Hatts war so als gallo-römische oder kelto-britannische Identität zurückgekehrt und bot mit dem Konzept der Amalgamierung oder Kreolisierung den Vorteil, die lange Zeit von fast zwei Jahrhunderten bis zum Auftreten einer spezifisch gallo-römischen Bilderwelt nicht mehr überbrücken zu müssen.

Globalisierung

Am Anfang des 21. Jhs. hatte sich daher der Fokus von der „agency“ lokaler Eliten zu der grundsätzlichen Bedeutung lokaler und globaler Phänomene im Gesamtkontext des römischen Reiches verschoben, um so ein dynamischeres Bild des Imperium Romanum zu zeichnen[44]. Als entsprechender methodischer Ansatz wurde das theoretische Modell der Globalisierung auf die Antike übertragen und das Konzept der Romanisierung mit dem der Konnektivität verbunden, um so die Binarität der Entitäten „Römer“ und „Indigene“ zu überwinden[45]. Es richtet sich gegen die vom Marxismus inspirierte Weltsystem-Theorie, die dazu neigt, politische und ökonomische Faktoren für die Ausbreitung kultureller Phänomene verantwortlich zu machen. Stattdessen macht es die Tatsache stark, dass man sich schon in der Antike einer gemeinsamen materiellen wie geistigen Kultur (*humanitas* / *paideia*) bewusst war. Es ist die globale Teilhabe an der römischen Bildungskultur, um mit Paul Zanker zu reden[46], die auch das Selbstverständnis der Bewohner Galliens in der Kaiserzeit bestimmte. Daher wird Globalisierung hier nicht als Prozess zur Herausbildung einer einheitlichen Weltgesellschaft verstanden, sondern als ein zunehmender Austausch von Waren, Ideen, Symbolen und Bedeutungen, verbunden mit einer höheren Mobilität der Akteure. Es geht um die transformativen Fähigkeiten interkultureller Begegnungen, um die Vielfalt als Ergebnis von Konnektivität und Kommunikation innerhalb eines einzigen kulturellen Rahmens und um eine Perspektive, die gleichzeitig lokal und global ist[47]. Dem Modell der kulturellen Beeinflussung werden hier also Netzwerke, Identitäten und kulturelle Gesamterzählungen gegenübergestellt[48]. Dabei wird die Schaffung regionaler Vielfalt als

[39] Johns 2003.

[40] Woolf 1998.

[41] Webster 2001. – Matz 2005 mit älterer Literatur.

[42] Nach ähnlichem Muster funktionierten provinziale Synkretismen, wie der gallisch-germanische Kult des Apollo Grannus: Woolf 2003.

[43] Johnston 2017.

[44] Hingley 2003.

[45] Hingley 2005. – Pitts/Versluys 2015, 3–31. Wenn man davon ausgeht, dass der Mittelmeerraum eine geografische Einheit ist, die von Konnektivität und Fluidität geprägt ist, also vom lebendigen Austausch an Menschen, Gütern und Ideen, so könnte man die Prozesse der Romanisierung in den Anrainerprovinzen mit Morris 2005 auch als Mediterranisierung beschreiben.

[46] Zanker 1992, bes. 357.

[47] Terrenato 2005, 70: „*the main cultural tensions in the Roman Empire were between small conservatism and global trends, between customary power and Mediterranean-wide political games, between traditional forms of surplus circulation and elements of market economy – more than between Romans and natives or colonizers and colonized*“.

[48] Vgl. Pitts 2008.

ein hochwirksames und integrierendes Instrument angesehen, um die globale Struktur zu verbreiten[49].

Kohärenz von sozialen Positionen und Rollen

In den letzten Jahren haben zahlreiche Studien den relativen und kontextuellen Charakter eben jener Denkmäler und Befunde betont, die man früher als römisch oder indigen bezeichnet hatte. Dies wird durch die inzwischen allgegenwärtige Verwendung des Begriffs Hybride zur Charakterisierung von Artefakten und archäologischen Kontexten deutlich. In einer Weiterentwicklung des Vermischungskonzepts herrscht hier die Vorstellung vor, dass Kulturen oder ethnische Entitäten unmöglich homogene Einheiten sein können, sondern dass sie sich Bedeutungen strategisch und selektiv aneignen[50].

Folglich wurde die normative Forderung der einheitlichen Identität, die Forderung, dass das Ich immer und unter allen Umständen mit sich identisch sein solle, in der postmodernen Struktur der Dezentrierung des Subjekts teilweise aufgegeben. Nun wird die alle Identität begleitende Differenzerfahrung der Nichtidentität mit sich als irritierende wie auch anregende Fremdheit aufgefasst. Entscheidend bleibt aber die Verträglichkeit („Kohärenz“) von sozialen Positionen und Rollen, die ein Mensch in verschiedenen Lebensbereichen und Handlungsfeldern einnimmt[51]. Entsprechend läuft dem Konzept der Identität nicht zuwider, dass ein Mensch *de facto* mehrere Identitäten besitzen kann, wenn diese funktional auf jeweils nur einen Bereich des Lebens, nur auf jeweils eine Rolle beschränkt ist. Ennius gab zum Beispiel an, drei Herzen zu haben[52], nämlich Osker, Grieche und Römer zu sein, denn er war oskisch sprechend in der griechisch geprägten Stadt *Rudiae* in Kalabrien aufgewachsen und durch das römische Bürgerrecht auch Römer geworden. Er fühlte sich also traditionell und familiär als Osker, kulturell als Grieche und juristisch und sozial als Römer. Dieser Ansatz wurde vor allem vom Andrew Wallace-Hadrill stark gemacht. Für ihn ist Rom eine Frage der Zweisprachigkeit und des Code-Switching. Entsprechend musste man, um ein gebildeter „Römer“ zu sein, „Grieche“ werden[53].

Das damit verbundene Konzept der diskrepanten Identität stellt auf den Sachverhalt ab, dass die Identität eines Individuums häufig sozial bedingt ist und in verschiedenen sozialen Gruppierungen unterschiedliche Erscheinungsformen aufweisen kann. Es ist damit in der Lage, verfestigte Identitätsvorstellungen und Dualitäten abzubauen, die sich mit dem Begriff der Romanisierung etabliert hatten, und an ihre Stelle ein Selbstverständnis zu setzen, das identitätsbildende Ressourcen aus verschiedenen kulturellen Repertoires nutzt und zusammenführt[54].

Aus dieser Perspektive geht es nicht mehr um die Akkulturation zwischen räumlich getrennten Kulturgruppen, die kulturelle Merkmale in die eine oder die andere Richtung freiwillig oder erzwungen übernommen hätte, sondern um kulturelle und soziale Interaktionen innerhalb ein und derselben Gruppe[55]. Manch fluide oder diskrepante Identität entsteht nämlich allein aus der Tatsache, dass ein Individuum mehreren Identitätsgruppen angehören kann, die mit seinem Alter, Geschlecht, Familie, Beruf, Religion und sozialen Praxis, Herkunft und sozialer Stellung, Sprache oder Kultur verknüpft sind. Daher sind mit Romanisierung heute weniger die Erforschung einer ethnisch geprägten Gruppenidentität verbunden als vielmehr die persönlichen und kollektiven Werte der Provinzialen, so dass die Konstruktion einer einheimischen Identität vor allem als persönlicher Aspekt der Ethnogenese verstanden wird.

Um über Römer und Einheimische als kategoriale Entitäten hinauszukommen, müssen wir also diese statischen Taxonomien in ihrer Verabsolutierung vermeiden und gleichzeitig in unseren Interpretationen genügend Raum für die Tatsache schaffen, dass diese Kategorien in der römischen Welt selbst eine große Bedeutung besaßen. Eine differenzierte, kleinteilige Sicht auf die Regionen und ihre Monumente dürfte hier weiterführen. Grundlegende Unterschiede innerhalb einer Provinz sind zu untersuchen und durch Analyse von Wirtschaft, Religion und Identitätsdiskurse sichtbar zu machen. Nicht alle Provinzbewohner unterstützten Rom und nicht alle Eliten wollten wie die römische Oberschicht sein[56].

Wie wir sahen, ist die Verwendung eines allgemeinen Schlüsselbegriffs inhaltlich zu begrenzt. Zu sagen, dass etwas (ein wenig) römisch und (ein wenig) einheimisch ist, geht nicht über römisch und einheimisch hinaus. Auch wenn Konzepte wie Romanisierung oder Globalisierung mittlerweile sehr differenziert beide Seiten in den Blick nehmen, tragen sie doch nur „Rom“ und „global“ im Namen und betonen so einen kulturellen Rahmen, der das Indigene und Lokale wie auch das Griechische und Regionale zu wenig akzentuiert. Wir sollten viel stärker deutlich machen, dass regionale Bezüge mit allgemeinen Moden kombiniert werden und dass die Grabmalsetzer so ihre Kompetenz im Umgang mit aktuellen, reichsweiten Trends verdeutlichen. Da aber regional verschiedene Schwerpunkte gesetzt wurden, fiel diese Umsetzung griechisch-römischer Werte und Ausdrucksformen regional und sogar lokal unterschiedlich aus.

Die visuelle Konstruktion einer gallo-römischen Identität?

Der Begriff Identität bietet gegenüber Konzepten wie Romanisierung, Kolonisierung oder Globalisierung den Vorteil, nicht Prozess und Ergebnis in einem Wort zu vereinen und als Ergebnis der Identitätsbildung sich damit selbst zu konzeptionalisieren, sondern einen Status zu bezeichnen.

---

[49] Hingley 2010.

[50] Zur Hybridität: Bhabha 2000. – Bhabha *et al.* 2012. – Mattingly 2014.

[51] Straub 2004, 283–287.

[52] Aulus Gellius, Noctes Atticae 17.17: „*Quintus Ennius tria corda habere sese dicebat, quod loqui Graece et Osce et Latine sciret*“.

[53] Wallace-Hadrill 2008, 3–37.

[54] Mattingly 2004. – Mattingly 2010, 213–245. – Mattingly 2014.

[55] Außerdem liegt nun der Akzent stärker auf Heterogenität und Diversität als auf Homogenität und Ähnlichkeit: Mattingly 2010, 285–287.

[56] Mattingly 2004, 13.

3 *Arlon. Nischengrabstein eines Agrarproduzenten (Musée Archéologique Inv. GR/S 049).*

In vielen der zuvor besprochenen Ansätzen war Identität vor der Folie der Nicht-Identität oder Alterität konfiguriert worden[57]. Zur Ausgrenzung bestimmter Bevölkerungsteile spielte die Konstruktion des Anderen und des Fremden in den antiken Gesellschaften in der Tat eine wichtige soziale Rolle. Doch nicht nur die Existenz des Anderen, sondern vor allem der deutliche Verweis darauf konstruiert erst die eigene Identität.

Identität ist dann aber nicht statisch, sondern Teil einer Narration, mit der man sich selbst von den Anderen, von der Vergangenheit oder von kritisiertem Wissen identitätsfigurierend absetzt. In diesem Sinne erfüllt vor allem die Mythenschilderung (nicht nur in verbaler Form, sondern auch als Mythenbild) identitätsstiftende Funktionen für die Gemeinschaft[58]. Besonders deutlich zeigt sich das an den visuellen Konfigurationen des Aeneas-Mythos an der *Ara Pacis* und auf dem Augustusforum in Rom und wurde entsprechend für die *Lupa Romana*-Darstellungen in den Nordwestprovinzen postuliert[59]. Dasselbe gilt aber auch für Erzählungen der jüngsten Vergangenheit und deren Visualisierung im Staatsrelief, wie es z. B. auf der Trajanssäule[60] besonders deutlich zu fassen ist. Die Schilderungen führen Vergangenes vor Augen und regen damit zur

[57] So auch Schörner 2005b mit älterer Literatur.

[58] Lindner 1994. – Chaniotis 2003. – Kuhn 2009. – Newby 2016.

[59] Dulière 1979. – Noelke 1976, 434–438. – Kempchen 1995, 101–109.

[60] Settis 1988.

4 *Arlon. Nischengrabstein eines Sagum-Herstellers (Musée Archéologique Inv. GR/S 047).*

temporalen Reflexion an. Sie präsentieren in diesen Erzählungen aber auch die Anderen, wodurch sie ebenso die soziale Komponente thematisieren und mit der visuellen Festlegung auch das Wissen und die Moral diskursiv konstruieren und konstituieren. Aus der Visualisierung von Vergangenheit, Gesellschaft und Diskursivem leitet sich damit auch eine Projektionsfläche für die gemeinsame Identität ab. Entsprechend könnte man die Darstellungen auf den Grabdenkmälern der mittleren und späten Kaiserzeit als Ausweis einer neu gebildeten gallo-römischen Identität verstehen, die sich mit Stolz von der Roms und anderer Provinzen absetzt, und um mit Zanker zu sprechen „*laut Ich*“ sagen[61]. Das Gegensatzpaar ist hier nun nicht gallisch/römisch, sondern gallisch/stadtrömisch oder gallisch/italisch, gallisch/hispanisch usw.

Kleidung als Identitätsmarker

In dieser Identitätsbestimmung, die nun nicht mehr die infrastrukturellen Errungenschaften betont, die man von den Römern übernahm, sondern stärker lebensweltliche Aspekte einbezieht, spielt neben Sprache und Schrift[62] vor allem Kleidung und Tracht eine größere Rolle[63], wie besonders das Beispiel *Noricum* lehrt, wo sich die Männer in römischer Toga darstellen ließen, während man bei den

[61] Zanker 1992.

[62] Vgl. die „*ethnolinguistic vitality*“ Südgalliens in augusteischer Zeit: Mullen 2013. – Fisher 2016.

[63] Zur sozialen Bedeutung von Kleidung und ihrer Funktion in verschiedenen kulturellen Situationen: Rothe 2009. – Tellenbach *et al.* 2013.

Frauen an der indigenen Tracht festhielt[64]. In Gallien und den benachbarten Gebieten hatte sich hingegen in der mittleren Kaiserzeit ein allgemeiner gallischer Kleidungsstil (das „Gallic ensemble“) herausgebildet, der sich im Laufe des 1. Jhs. aus der Kombination von vorrömischer gallokeltischer Tracht mit Elementen römischer Bekleidung zu einer lokalen Variante entwickelte: Die auf dem Hauptbild der Grabdenkmäler dargestellten Männer **[Abb. 3–5]**[65] tragen sehr oft eine ärmellange Tunika, deren Saum etwa bis zur Mitte der Wade reicht, und die gallische Paenula, einen glockenförmigen, vorne vollständig geschlossenen Kapuzenumhang, in dessen Kragen manchmal ein (gedreht gewickelter) Schal steckt. Von den entsprechenden römischen Gewändern unterscheiden sie sich vor allem darin, dass sie nicht mit einem Gürtel verschlossen getragen werden[66]. Hingegen wird die Toga als Ausweis der *romanitas* nur sehr selten und nur im Umfeld des Verwaltungszentrums Trier dargestellt **[Abb. 1]**, obwohl aus der Nennung der *tria nomina* in der Inschrift hervorgeht, dass die Verstorbenen das römische Bürgerrecht besaßen[67]. Die Kleiderwahl scheint auch nichts mit dem Wohlstand der Familie zu tun zu haben, denn das Vorkommen römischer und einheimischer Kleidung verteilt sich ziemlich gleichmäßig über die größeren und kleineren Grabsteine. Weniger als soziale könnten damit politische Rollen zum Ausdruck gebracht worden sein. Denn bezeichnenderweise wird selbst bei den stereotypen Opferdarstellungen der mittleren Kaiserzeit in Gallien anstelle der Toga die Paenula *capite velato* getragen[68].

5 *Metz. Grabstele des Tischlers Belatullus (Musée de La Cour d'Or Inv. 75.38.46).*

Konnotationen, die mit der Toga verbunden waren, wie sozialer Status und wirtschaftlicher Erfolg, werden indes auf die Darstellung der lokalen Tracht übertragen. Nicht so sehr die Tatsache, dass man in der Paenula dargestellt werden kann, ist entscheidend, als vielmehr die Art und Weise, wie der Dargestellte sie trägt. Obwohl es sich um einen schweren Wollmantel handelt, ist er in den Bildnissen der Vorderseite sehr faltenreich und manchmal mit Fransen verziert wiedergegeben **[Abb. 4]**. Die Porträtierten legen ein Ende so über die Schulter, dass eine lange Falte entsteht, die dem vertikal herabhängenden Togasaum ähnelt und in die sie oft mit den Händen greifen. In dieser würdevollen, dem römischen Habitus entlehnten Geste konnte der Stolz auf das Erreichte zum Ausdruck gebracht werden, auch ohne italische Abstammung ein vollwertiges Mitglied des Römischen Reiches zu sein. Die lokale Tracht schafft so Identität und verbindet alle Bürger in einem eher soziokulturellen als rechtlichen Status[69].

Nachdem im 1. Jh. die Frauen auf den Grabsteinen noch aufwendigere indigene Kleidung mit Hauben und reichem Brustschmuck getragen hatten, näherte sich auch bei ihnen die Darstellung den griechisch-römischen Kleidungsformen an **[Abb. 4–5]**. Die lokale weibliche Tracht oder „Gallic ensemble“ bestand nun aus einer mit Ärmeln versehenen Tunika, die bis zu den Knöcheln reichte, einem rechteckigen Mantel, der so drapiert wurde, dass vor dem Oberkörper ein Dreieck entsteht, und einer Art Kappe, die das gesamte oder zumindest einen Teil des Haares bedeckte. Diese Anpassung zeigt sich auch sehr deutlich im Fehlen von Fibeln und wiederum im Stoff- und Faltenreichtum[70].

Mikrohistorische Perspektive

Unabhängig von Übernahme, Anpassung oder Ablehnung externer Elemente zeigt sich in der Bildsprache die Ausbil-

[64] Zimmermann 2017. – Kremer 2017. Zur Bedeutung der Toga auf Grabdenkmälern aus *Aelia Augusta* (Raetien) s. den Beitrag von Sebastian Gairhos und Sarah Schneider-Kerl in diesem Band.

[65] Nischengrabstein eines Agrarproduzenten aus Arlon, Musée Archéologique Inv. GR/S 049 **[Abb. 3]**: Lejeune 2009, 198–199 Nr. 161; Nischengrabstein eines Sagum-Herstellers aus Arlon, Musée Archéologique Inv. GR/S 047. Lejeune 2009 **[Abb 4]**: Lejeune 2009, 151–153 Nr. 109; Grabstele des Tischlers Belatullus aus Metz, Musée de La Cour d'Or Inv. 75.38.46 **[Abb. 5]**: Freigang 1997b, 431 Med 197 Taf. 41 (Arachne Seriennr. 90333: http://arachne.dainst.org/entity/1116204 [6.11.2020]).

[66] Wild 1985, 410–411. – Rothe 2009, 33–37.

[67] Freigang 1997b, 307; vgl. Schlüter 1998, 49 mit Anm. 292. – Rothe 2019.

[68] Z. B. Espérandieu 1915, Nr. 6430.

[69] Freigang 1997b, 304–309.

[70] Zum Stoff- und Faltenreichtum vgl. Horaz, Epoden 4,8. – Marquardt 1886, 555. – Zanker 1992, 344–349. – Wagner-Hasel 2016.