

I. EINLEITUNG

Emesa, Elagabals Heimatstadt, liegt am Rand eines Gebiets, das die englischsprachige Forschung gern als *Rome's desert frontier* bezeichnet. Der Begriff trifft es nicht ganz: Das Gebiet zwischen Orontes und Tigris, auf das er sich grob bezieht, ist keine ›Wüste‹ im strengen Sinne, kein vollkommen unfruchtbarer Landstrich, sondern eine Steppe, wo Landwirtschaft zwar kaum subsistenzsichernd, doch in bescheidenem Umfang immerhin möglich und dort, wo Wasser für künstliche Bewässerung zur Verfügung steht, sogar ausgesprochen ertragreich ist. Der Begriff ist, der leichten Unschärfe zum Trotz, glücklich gewählt. Roms ›Steppengrenze‹, wie sie hier heißen soll, prägen im Wesentlichen zwei Faktoren: notorische Wasserknappheit und die allmählichen, kaum merklichen Übergänge, wie sie charakteristisch sind für eine wandernde Siedlungs- und Eroberungsgrenze; Übergänge zwischen Kultur- und Nomadenland, zwischen verschiedenen politischen und kulturellen Formationen, zwischen ›Okzident‹ und ›Orient‹.

Übergänge

Übergänge sind Gegenstand dieses Buches, Übergänge in Raum und Zeit. Das Bild des geographischen Formenwandels, von den Bruchfaltengebirgen der Levante bis zu den Schwemmlandebenen Südmesopotamiens, bietet sich als idealtypische Blaupause auch für die Kulturgeschichte der Steppengrenze an: Eingebunden in größere Zusammenhänge und doch distinkt, strukturell vielgestaltig und doch unverkennbar eine Einheit, entzieht sich die Region in ihrer Ambivalenz jeder vorschnellen Etikettierung. Mit dem Land sind seine Bewohner nur schwer zu fassen. Die folgenden Kapitel fragen deshalb nach ökologischen Gegebenheiten, politischen und sozialen Institutionen, Strukturen sozialer Ungleichheit, Prägungen der *longue durée* in Kultur und Religion. Sie alle haben dem Leben an der Steppengrenze seinen Rhythmus gegeben.

Zu den synchronen Übergängen des Raumes treten jene diachronen der Zeit. Die Jahrhunderte zwischen Augustus, dem Begründer des Prinzipats, und Diocletian, mit dem, wenigstens nach traditionellem Verständnis, eine Epoche zu Ende ging und eine neue begann, waren für Vorderasien im Allgemeinen und die Steppengrenze im Besonderen eine Epoche dynamischen Wandels, ja revolutionärer Umbrüche. Am Anfang der Entwicklung, um die Zeitenwende, stand ein in zahllose Territorien, kleine Königreiche, Phylar-

chien und Tetrarchien, zersplittertes Machtvakuum, in das Rom von seinem nordsyrisch-phönikischen Brückenkopf aus, der von Pompeius eingerichteten Provinz Syria, allmählich seine Fühler vorstreckte. Am Vorabend der Christianisierung des Imperiums, am Ende des 3. Jahrhunderts, beherrschte Rom ganz Syrien und Nordmesopotamien bis jenseits des Tigris.

Doch nicht nur politisch brachten die ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung dramatische Veränderungen, auch sozial und kulturell war manches im Fluss. Die Urbanisierung erreichte ein bis dahin nicht gekanntes – und hernach nie wieder erreichtes – Niveau. Landstriche, die bis dahin jeder Besiedlung getrotzt hatten, kamen unter den Pflug. Und der Fernhandel ließ Städte selbst jenseits dieser Grenze wachsen, dort, wo Wasser so knapp war, dass auch die aufwendigsten Maßnahmen keine regelmäßigen Ernten garantieren konnten. Neue Zentren wie Hatra und Palmyra profitierten von dem immensen Markt, den das Imperium darbot, und der relativen Sicherheit, die seine Legionen gewährten. Am Ende des 3. Jahrhunderts jedoch war die Epoche der ›Karawanenstädte‹ bereits vorüber: Hatra und Dura-Europos lagen in Trümmern, Palmyras Gastspiel auf der Bühne der Weltgeschichte war beendet. Die gesellschaftliche und kulturelle Dynamik in den Jahrhunderten zwischen der urbanen Soziogenese und der rapiden Deurbanisierung an der Steppengrenze bildet deshalb den zweiten Schwerpunkt dieses Buches. Zu fragen ist hier selbstverständlich nach der Rolle Roms, dessen Präsenz stetig massiver und fühlbarer wurde. Welche Bedeutung kam dem enger werdenden Kontakt zwischen Zentrum und Peripherie zu? Und mit welchen Paradigmen lässt sich Kulturkontakt analytisch fassen?

Die Menschen an Roms Steppengrenze haben uns Zeugnisse ihrer materiellen Kultur in einer Dichte hinterlassen, die wir in den meisten Teilen der römischen Mittelmeerwelt, mit Ausnahme Nordafrikas und Kleinasien, vermissen. Ihre Tempel, Bilder, Wohnhäuser, Inschriften, Papyri, Münzen und viele andere Dokumente geben Einblicke in unterschiedlichste Lebensbereiche. Dennoch bleiben diese Menschen in einer Hinsicht stumm und teilen so das Schicksal der meisten Provinzialen, ob in West oder Ost: Eine eigene Literatur, die diese Bezeichnung verdient, haben sie nicht hervorgebracht. Einige wenige Werke wie der Lukian von Samosata zugeschriebene, um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandene Traktat *De Dea Syria* stehen als erratische Blöcke, praktisch beziehungslos und kaum sicher zu deuten, in einer sonst nahezu leeren Landschaft. Die syrische Literatur setzt erst im 3. Jahrhundert ein, zögerlich und tastend, unter der Ägide des die Region abermals von Grund auf umstülpenden Christentums und des nicht weniger revolutionären Manichäismus.

Selbstzeugnisse, denen sich unmittelbar entnehmen ließe, als was sich Individuen und Kollektive an der Steppengrenze fühlten, wie sie ihre Identität definierten und auf die römische Macht blickten, sind unter solchen Umständen kaum zu erwarten. Deshalb teilten Roms Orientprovinzen auch in der Forschungsgeschichte das Los anderer Reichsteile, mit der signifikanten Ausnahme Judäa-Palästinas: Das Bild, das sich Gelehrte von ihnen und ihren Bewohnern machten, war zu allen Zeiten davon überprägt, wie sie sich jeweils das Imperium insgesamt vorstellten. Und das Bild des Römischen Reiches in der Forschung

variiert mit dem jeweiligen historischen und politischen Erfahrungsschatz, mit vorwissenschaftlichen Dispositionen und Trends des intellektuellen Zeitgeists.

Zeitgeist – Reichsgeschichte – Regionalgeschichte

Römische Reichsgeschichte, Regionalgeschichte und Zeitgeist sind deshalb unentwirrbar miteinander verwoben. Keine Regionalgeschichte, die nicht das jeweils zeitgemäße Bild vom Imperium reflektiert, keine Reichsgeschichte, auf die nicht der aktuelle regionalgeschichtliche Forschungsstand zurückwirkt. Beide folgen grosso modo den Zyklen intellektueller Konjunkturen, politischer und historischer Paradigmen. Wer, wie Herder, tief in der postnapoleonischen deutschen Nationalbewegung verwurzelt war, konnte in Rom nichts anderes sehen als die »Räuberhöhle«, aus der die Henker großer Völker auszogen, die der Welt nichts anderes hinterließen als »verwüstete Nacht«. ¹ Das größte aller Völker waren, natürlich, die Germanen, Referenzpunkt nationaler Mythen der nach der historischen Identität des jungen Deutschland fahndenden Intellektuellen im Vormärz. Rom, in dessen Kontinuität sich Napoleon so ostentativ gesehen hatte, war seine Rolle als »Räuberhöhle« vorherbestimmt.

Ein anderes Paradigma bestimmte die Auseinandersetzung in den Kolonialmächten Großbritannien und Frankreich, die ihren Herrschaftsanspruch in Übersee in wachsendem Maße mit einer kulturellen Mission der zivilisierten Nationen Europas begründeten, namentlich natürlich der eigenen. Historiker wie Robert Seeley und Charles Dilke sahen im 19. Jahrhundert das British Empire in seiner Rolle als zivilisierende Weltmacht explizit in der Nachfolge Roms, das so im Umkehrschluss zum Vorläufer im Geiste des europäischen Sendungsbewusstseins avancierte. Mit dem Zivilisationsbringer Rom identifizierten sich Schreibtischimperialisten in London und Paris nur allzu gerne. ²

Die ideologische Kehrseite des europäischen Primats im kolonialen Denken war die Reduktion des Fremden, Nichteuropäischen auf Gemeinplätze. Betroffen war besonders jener Teil der kolonialen Welt, der den europäischen Mächten mehr entgegenzusetzen hatte als die ›Primitiven‹ in Afrika und Ozeanien: der ›Orient‹ von Marokko bis China. Hier gab es gefestigte kulturelle und religiöse Entwürfe, die, so sehr sie sich von ihnen unterschieden, denen Europas in ihrer Komplexität ebenbürtig waren. In ihrer Stereotypisierung zum ›Morgenland‹ gerieten Asien und Nordafrika dem europäischen »Orientalismus« (Edward Said) freilich zur plakativen Gegenwelt all dessen, was man als spezifisch ›abendländisch‹ empfand.

1 Herder 1966, 365.

2 Zum kolonialen Denken des 19. Jahrhunderts als Schablone für die Konzeption des römischen »Imperialismus« Werner 1971, mit Bezug auf die Vordenker eines britischen kulturellen Imperialismus, die sich auf Rom und seine Sendung beriefen (Dilke 1868; Seeley 1884; Dilke 1899). Zum kulturellen Imperialismus französischer Prägung und seiner Bezugnahme auf Rom Werner 1971, 517f.

Noch mehr prägte den Zeitgeist indes der sich aus dem Ideal der Französischen Revolution (*la nation une et indivisible*) speisende Nationalismus. Gleichsam das nach innen gerichtete Äquivalent zum kolonialen Denken, wandte er sich gegen das Fremde im eigenen Land, gegen das kulturelle Anderssein von Minderheiten, die als Bedrohung für die Homogenität – und damit die Existenzfähigkeit – des Nationalstaats empfunden wurden. Das Modell des unter Roms Führung politisch und kulturell geeinten Mittelmeerraums, das die Spezifika imperialer Strukturen, die per definitionem immer polyethnisch, multi-kulturell und multireligiös sind, geflissentlich übergeht, verdankt dem nationalstaatlichen Denken seine Entstehung.

In ihrer reinen Ausformung begegnen beide Perspektiven, die koloniale und die nationalstaatliche, in Mommsens Idealisierung römischer Herrschaft im Einleitungskapitel des 1885 veröffentlichten fünften Buch seiner *Römischen Geschichte*. Zwar sei der »Hauptstamm« des Baumes, mit dem Mommsen das Reich vergleicht, in der Kaiserzeit »im Absterben begriffen« gewesen, doch seien allenthalben »mächtige Nebentriebe« hervorge-sprossen.³ Rom, »die gewaltige Erscheinung [...], die in Alexanders Spuren die Welt unterwarf und civilisierte«,⁴ sei eine Weltmacht mit kultureller Sendung gewesen: Nicht nur zu zivilisieren sei dem Reich bestimmt gewesen, sondern auch »unter seiner Ägide den Frieden und das Gedeihen der vielen vereinigten Nationen länger und vollständiger [zu hegen] als es irgend einer anderen Vormacht je gelungen ist.«⁵

Doch habe es Rom nicht überall gleichermaßen vermocht, seiner Mission gerecht zu werden. Romanisierung sei dort an ihre Grenzen gestoßen, wo fundamentale Andersartigkeit der kulturellen Durchdringung und Nivellierung im Wege gestanden habe. Das Kriterium der Fremdheit ist bei Mommsen die »Nation«:

Der semitische Stamm steht inmitten und doch auch außerhalb der Völker der alten klassischen Welt. Der Schwerpunkt liegt für jenen im Osten, für diese am Mittelmeer, und wie auch Krieg und Wanderung die Grenze verschoben und die Stämme durcheinanderwarfen, immer schied und scheidet ein tiefes Gefühl der Fremdartigkeit die indogermanischen Völker von den syrischen, israelitischen, arabischen Nationen.⁶

Damit war für Mommsen eine Grenze gezogen zwischen der römischen Mittelmeerwelt und dem semitischen Osten, eine Demarkationslinie, ähnlich, wie sie schon bei Herodian begegnet. Rom sei mit seiner Mission nicht nur gescheitert, es sei seinerseits in den Bann des Fremden gezogen worden:

.....
3 Mommsen 1902–2004, Bd. 5, 3.

4 Ebd., 5.

5 Ebd., 4.

6 Ebd., Bd. 1, 485.

Unter den mannichfaltigen Bastardformen, welche der Hellenismus in seiner zugleich civilisirenden und degenerirenden Propaganda angenommen hat, ist die syrohellenische wohl diejenige, in welcher die beiden Elemente am meisten im Gleichgewicht standen, vielleicht aber zugleich diejenige, die die Gesamtentwicklung des Reiches am entschiedensten beeinflußt hat. Die Syrer empfingen wohl die griechische Städteordnung und eigneten sich hellenische Sprache und Sitte an; dennoch hörten sie nie auf sich als Orientalen zu fühlen, oder vielmehr als Träger einer doppelten Civilisation. [...] Diese Durchdringung des Orients und des Hellenismus, die nirgend so vollständig wie in Syrien sich vollzogen hat, tritt uns überwiegend in der Gestalt entgegen, daß in der Mischung das Gute und Edle zu Grunde geht.⁷

»Träger einer doppelten Civilisation«: Roms Osten war für Mommsen und viele nach ihm, bis heute, eine »Mischkultur«⁸, der griechisch-römischen zwar oberflächlich verwandt, im Kern aber zutiefst fremd geblieben. Der Osten habe im Reich insgesamt eine Sonderstellung eingenommen: Während die gallischen, spanischen und selbst die nordafrikanischen Provinzen der kulturellen Mission Roms bald erlegen seien, habe sich »der Orient« in den ersten drei Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung sukzessive des römischen Weltreichs bemächtigt, besser: es im Stillen unterwandert. *Oriens captus ferum victorem cepit*. Oder, mit den Worten Ernest Renans: »Il était inévitable que la civilisation la plus vieille et la plus usée domptât par sa corruption la plus jeune.«⁹

Das von Mommsen und Renan gezeichnete Bild suggeriert genaue Kenntnis der Verhältnisse. In Wirklichkeit waren, als beide schrieben, die Geschichten achaimenidischer, hellenistischer und römischer Herrschaft im Nahen Osten Gleichungen mit einer Serie unbekannter Parameter, gleichsam eine einzige Kette von *black boxes*. Man wusste ungefähr, was sich bis zu der Zeit, da das Neubabylonische Reich Vorderasien beherrscht hatte, zugetragen hatte, und man hatte eine ungefähre Vorstellung von dem, was seit der Spätantike aus der letzten *black box*, dem Reich der Caesaren, hervorgegangen war. Man verfügte über einige verstreute Informationen, kannte die literarischen Berichte über Elagabal, Zenobia und die mehrfache vergebliche Belagerung Hatras. Auch konnte man die Hauptwerke der syrischen Literatur, welche die Region seit der Spätantike beleuchteten und das ›orientalistische‹ Modell einer fremden Kultur nachdrücklich zu bestätigen schienen. Man kannte die Ruinen von Palmyra, ohne sie genau erforscht zu haben. Hatra und Dura-Europos hingegen harrten noch ihrer Entdeckung, die systematische Erforschung der materiellen Kultur setzte allenthalben erst in der Zwischenkriegszeit ein, als die Mandatsmächte England und Frankreich sich der Region bemächtigten; viele der heute bekannten Inschriften sowie alle Pergamente und Papyri schlummerten noch

7 Ebd., Bd. 5, 454.

8 So Hartmann 2001, 62; ähnlich im Prinzip Yon 2002, 233f.

9 Renan 1873, 130.

im Sand der Steppe.¹⁰ Gewiss wusste man von Aussagen wie jener des Heliodorus von Emesa, der sich als »Phöniker« aus Emesa beschrieb, oder der von Photius übermittelten Selbstcharakterisierung des Iamblichus, der sich als Babylonier mit griechischer παιδεία betrachtete. Womöglich kannte man auch jene Marginalglosse, die ein anonymes antiker Redakteur in der ältesten erhaltenen Photius-Handschrift angebracht hat und die Iamblichus beschreibt als einen »Syrer nicht im Sinne der Griechen, die sich in Syrien niedergelassen haben, sondern der Einheimischen, die mit der syrischen Sprache vertraut sind und nach ihren angestammten Sitten leben.«¹¹ Das ist bestürzend wenig. Wenn Mommsen also feststellte, dass die »Orientalen« ihrem Wesen nach »Orientalen« geblieben seien, die als solche gedacht und gefühlt hätten, verließ er sich hauptsächlich auf seinen gesunden Menschenverstand. Quellen, gar Selbstzeugnisse, die Auskunft darüber geben konnten, als was sich die Bewohner der Orientprovinzen tatsächlich wahrnahmen, lagen in so geringem Umfang vor, dass zu Mommsens und Renans Zeiten an ein qualifiziertes Urteil nicht zu denken war.

Seither hat die Archäologie Roms Steppengrenze intensiv und extensiv erschlossen. Einige weiße Flecken sind dennoch geblieben: Elagabals Heimatstadt Emesa, die unter dem modernen Homs liegt, gibt für archäologische Feldforschung wenig her; dasselbe gilt für das immer wieder von Überschwemmungen heimgesuchte und modern überbaute Edessa (Urfa). Planmäßige Grabungen an vielen kleineren und größeren Orten haben aber unser Bild von der materiellen Kultur des römischen Vorderasien in vielen Aspekten revolutioniert. Palmyra, Dura-Europos und Hatra sind fraglos die spektakulärsten von ihnen. Doch leisteten gerade auch kleinere Expeditionen wie die Erforschung der römischen Euphrat-Festungen ihren eigenen, unverzichtbaren Beitrag. Extensive Oberflächenbegehungen (»Surveys«) in vielen Gegenden Vorderasiens, zuletzt in der Palmyrene, haben unser Bild von der Siedlungs- und Bevölkerungsstruktur unterschiedlicher Epochen, darunter eben auch der römischen Kaiserzeit, völlig verändert.

Sind wir damit der Beantwortung unserer Frage nähergekommen, wer die Menschen waren, die an Roms Steppengrenze lebten, und als was sie sich fühlten? Sicher: Wir wissen, wie sie sich kleideten, was sie aßen und welches Geschirr sie benutzten, wie sie ihre Toten bestatteten, ihre Häuser bauten, sie dekorierten und ausstatteten. Wir haben eine Vorstellung davon, welche Götter sie verehrten und in was für Tempeln sie dies taten. Schließlich wissen wir, welche Sprache sie für wert hielten, in Stein gemeißelt zu werden, was für Namen sie trugen, mit was für Geld sie bezahlten, nach welchem Recht sie Kaufverträge abschlossen, heirateten, sich scheiden ließen. Das ist eine ganze Menge, und es ist eine Menge mehr, als Mommsen und Renan wissen und jemals zu wissen hoffen konnten.

10 Zur Geschichte der Erforschung Palmyras: Sommer 2017b, 8–16; zu Dura-Europos: Brody 2016; zu Hatra: Dirven 2013.

11 Vgl. Millar 1993, 489–491.

Aber wir wissen nicht, welche Bedeutung die Zeitgenossen alledem beimaßen. Wenn ein Palmyrener sich in einem Stil kleidete, den wir, *faut de mieux*, ›parthisch‹ nennen, können wir daraus schlussfolgern, dass er sich als Parther fühlte? Gewiss nicht. Prachtvoll dekoriertes Kaftan, Reithose und Stiefel sind Kleidungsstücke, die Vertreter der Oberschicht beiderseits der parthisch-römischen Grenze zu tragen pflegten. Wenn dieser Kleidungsstil in der Literatur unter der Rubrik ›parthische Tracht‹ geführt wird, dann offenbart sich darin, nicht anders als in dem Begriff ›parthische Kunst‹ für das künstlerische Schaffen zwischen Palmyra und Nordostiran, die Hilf- und Ratlosigkeit moderner Forschung im Angesicht allgegenwärtiger politischer und kultureller Uneindeutigkeit. Aber selbst, wenn wir mit Sicherheit sagen könnten, woher die ›parthische‹ Tracht ursprünglich stammt, wäre damit noch nichts über das Lebensgefühl ihrer Träger ausgesagt. Ob die entsprechenden Kleidungsstücke als Bekenntnis zu einer bestimmten Kultur oder gar einer bestimmten politischen Formation zu lesen sind (wie etwa analog die *toga* in Rom), entzieht sich schlicht unserer Kenntnis. Einem auf seine *παῖδεία* stolzen Griechen wie Herodian erschien der Kaiser Elagabal in all der seidenen Pracht seines Priesterornats als Verkörperung des Antigriechen und damit auch des Antirömers schlechthin. Aber wie ein Emesener, wie der Kaiser selbst darüber dachte, ist nicht überliefert.

Der chronische Mangel an Selbstzeugnissen macht Geschichte und Kulturgeschichte der römischen Peripherie – und zumal der Orientprovinzen – zu einer Herausforderung eigener Art. Mit gutem Grund bemerkte schon im Epochenjahr 1968 Fergus Millar: »No subject in the history of the Roman Empire has more significance or more pitfalls than that of the local cultures of the provinces.«¹² Anfällig dafür, mit anachronistischen Paradigmen aus dem Erfahrungsschatz des 20. und 21. Jahrhunderts überfrachtet zu werden, reflektiert jede Studie unweigerlich in einem hohen Grad vorwissenschaftliche, lebensweltliche Erfahrungen des jeweiligen Verfassers. Auch die Konzeption des römischen Imperiums insgesamt unterlag und unterliegt ja, wie wir gesehen haben, bis heute Konjunkturen, die untrennbar verwoben sind mit den Volten, die Zeitgeschichte und Zeitgeist schlagen.

Anders als Mommsen sah A.H.M. Jones, dessen epochale Studie *The Greek City* zuerst 1940 erschien, in der Urbanisierung seit der hellenistischen Periode kein oberflächliches Phänomen, keinen Firnis, sondern einen tiefgreifenden Strukturwandel der langen Dauer, in dem die Römer gleichsam zu Testamentsvollstreckern der hellenistischen Monarchien geworden seien. Die Siedlungskolonisation von Griechen und Makedonen habe den orientalischen Untertanen des Seleukidenreichs ein Vorbild vor Augen geführt, dem es nachzueifern galt: »living models to imitate.«¹³ Jones brachte damit die Denkfigur der Hellenisierung von unten auf.¹⁴

12 Millar 1968, 126.

13 Jones 1940, 50.

14 Ebd.: »The motive force which produced the vast majority of the cities of the East was the ambition of the native upper class to adopt the Greek way of life.« Analog hatte bereits 20 Jahre vor Jones Francis Haverfield die

The Greek City war sorgfältig vorbereitet: In einer monumentalen Grundlagenarbeit hatte Jones das damalige Wissen über die Poleis des gesamten römischen Ostens zusammengetragen und erstmals archäologische Befunde und Textquellen zu einer großen Synthese gebündelt,¹⁵ er übersah jedoch geflissentlich, dass es in weiten Teilen Vorderasiens bereits eine vorhellenistische urbane Tradition gegeben hatte. Indem er künstlich den kulturellen Graben zwischen ›Ost‹ und ›West‹ vertiefte, konnte er den Siegeszug der Polis in ein besonders strahlendes Licht rücken. Dennoch griff das Buch mit seiner These der Selbsthellenisierung bzw. -romanisierung von unten der herrschenden *communis opinio* der 1970er und 80er Jahre um Jahrzehnte vor.

Einen anderen, demjenigen von Jones diametral entgegengesetzten Zugang zum Problem der Urbanisierung suchte und fand bereits in den 1920er Jahren Michail Rostovtzeff, der nachmalige Schreibtisch-Ausgräber von Dura-Europos. Er betrachtete die Polis im römischen Osten weniger als kulturelles, denn als ökonomisches Phänomen, entsprungen aus der Notwendigkeit, dem west-östlichen Fernhandel Stützpunkte zu verschaffen. Urbanisierung sah er weder, wie implizit Mommsen, als Ausdruck planmäßiger Romanisierung von oben an, noch, wie Jones, als kontingente Adaption von unten. Roms Rolle war für Rostovtzeff auf die Funktion einer Garantiemacht für Frieden, Rechtssicherheit und ökonomische Prosperität beschränkt – gleichsam die eines antiken Nachwächterstaates. Unter dem Strich überwogen für Rostovtzeff bei Weitem die Kontinuitäten zu den vorhellenistischen Perioden.¹⁶ Noch radikaler als zuvor Mommsen und Renan negierte er jede Wandlung, ja Wandlungsfähigkeit, der orientalischen Gesellschaften, gab Kontinuität einseitig den Primat vor Innovation. Obwohl in seinem Fortschrittsoptimismus zurückhaltender als manche Zeitgenossen, zog auch Rostovtzeff damit eine Demarkationslinie zwischen ›West‹ und ›Ost‹: hier Dynamik, Neuerung, Befreiung von der Konvention, dort statisches Beharren, Tradition, Immobilismus.

Die kulturelle Kluft zwischen Orient und Okzident war Leitthema auch für Franz Cumonts noch heute lesenswerte, ursprünglich als Vortragsserie für das Collège de France entstandene Studie *Les religions orientales dans le paganisme romain*.¹⁷ Wie vor ihm Mommsen und Renan und wie nach ihm Rostovtzeff bestritt Cumont, für das enge Feld der Religion, jegliche tiefgreifende Einflussnahme Griechenlands und Roms auf die orientalischen Provinzen. Und wie Mommsen und Renan konstatierte er in der lan-

Romanisierung Britanniens als einen Vorgang beschrieben, der maßgeblich von den lokalen Eliten ausging (Haverfield 1923, 14).

15 Jones 1971 (zuerst 1937).

16 Rostovtzeff 1971, Bd. 1, 272: »Urbanization made no striking progress, nor did the land become hellenized. A few new half-Greek cities arose, and some elements of the rural population settled in the cities. But the mass lived on in the old fashion, devoted to their gods and to their temples, to their fields and to their flocks, and ready at the first opportunity to slaughter the men of the cities and to return to the life of peasants and shepherds under the rule of native priest-kings and sheikhs.«

17 Zuerst Paris 1906, künftig zitiert nach der deutschen Ausgabe: Cumont 1959.

gen Dauer einen Prozess der Orientalisierung des Imperiums, der es in den ersten drei Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit von Grund auf umstrukturiert habe.

Bereits mit Cumont deutete sich aber auch ein Abrücken von kolonialen Paradigmen an. Es war auf einmal möglich geworden, das Zentrum durch die Brille der Peripherie zu betrachten. Obgleich auch seine Darstellung ›orientalistisch‹ eingefärbt war und wiewohl viele seiner Thesen schon angesichts des damaligen Wissensstandes unhaltbar waren: Für Cumont war ›der Orient‹ doch ein Rom zumindest gleichrangiges Gegenüber, das oben- drein den zivilisatorischen Primat für sich beanspruchen konnte. Die ›Orientalisierung‹ des Imperiums war damit nicht mehr ein von dämonischen Mächten gesteuerter bzw. von Roms Versäumnissen begünstigter Prozess des kulturellen Verfalls, sondern eine Transformation, die dem Imperium religiös neue Horizonte erschloss und zur *conditio sine qua non* für seine Christianisierung wurde. Der zutiefst katholische Cumont avancierte so gleichsam zum Erben im Geiste des Erzprotestanten Droysen, für den die welthistorische Errungenschaft des Alexanderreichs und seiner Nachfolgestaaten die »Einheit der geschichtlichen Welt in der hellenistischen Bildung« gewesen war.¹⁸

Jones' *Greek City* war der letzte synthetische Annäherungsversuch, der von dem Optimismus getragen war, man könne auf Basis der vorhandenen Quellen zu einem kohärenten Gesamtbild gelangen. Danach dominierten Einzelstudien, die, zunächst ohne dass es an der Oberfläche sichtbar wurde, die älteren Konzeptionen ins Wanken brachten. Besonders zeigte sich nun, je mehr man wusste, wie frustrierend eng die Grenzen potentiellen Wissens gezogen waren. Vor allem verlegte die Forschung sich auf die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte, ein Gebiet, auf dem sie auf der Grundlage neuentdeckten Materials erhebliche Fortschritte erzielen konnte.¹⁹ Der Preis, der für diese Hinwendung zur politischen Geschichte zu zahlen war, war freilich die auf Jahrzehnte anhaltende Dominanz einer extrem quellenpositivistischen Optik, die kulturgeschichtliche Fragestellungen automatisch in den Hintergrund drängte.

Unterdessen wandelte sich aber das Bild vom Römischen Reich insgesamt. Die idealistischen Visionen Mommsens und noch Jones' wichen einem skeptischeren, um nicht zu sagen: negativen Bild vom römischen Imperium. Mit dem Niedergang der europäischen Kolonialmächte verblasste auch die Strahlkraft Roms als jener antiken Großmacht, deren *manifest destiny* darin bestanden hatte, einer barbarischen Welt gütig die Zivilisation zu bringen. In den Mittelpunkt des Interesses rückten die vermeintlich singuläre Aggressivität

18 Droysen 1877–1878, Bd. 2/2, 358. Zu Droysen und seinem Hellenismus-Konzept: Gehrke 1989b; Gehrke 1995, 132; Nippel 2008, 34–40.

19 Viel Beachtung hat der knappe Artikel von Rey-Coquais 1978 gefunden. Wichtige Beiträge lieferte auch der kurz zuvor erschienene ANRW-Band zur politischen Geschichte der »Provinzen und Randvölker« (Bd. 2, 8, 1977). Relevant für die ›Steppegrenze‹ ist vor allem der ausführliche Beitrag von Drijvers 1977. Die politische Geschichte steht auch im Zentrum mehrerer Monographien des französischen Historikers Maurice Sartre: Sartre 1997; Sartre 2001. Ein eigener Forschungszweig ist inzwischen die Militärgeschichte des römischen Ostens, einschließlich der Limesforschung: Hellenkemper 1977; Isaac 1990, besonders 408–418; Konrad et al. 2001; Wheeler 2007; Edwell 2008, sowie die Beiträge in French/Lightfoot 1989.

der römischen Gesellschaft und ihr Hang zu Kriegsverherrlichung und Militarismus.²⁰ Das politisch korrekte Paradigma im Zeichen der Dekolonisierung war ›Widerstand‹ gegen die oppressiven Mechanismen imperialer Macht. Und ›Widerstand‹ fand man, in oft haarsträubendem Anachronismus, überall dort, wo man nach ihm suchte. So war zwar ein Paradigmenwechsel erfolgt, das Inventar der Stereotype aber das alte geblieben. Dort, wo Gelehrte noch eine Generation zuvor im Überleben eines bestimmten Keramikstils das Scheitern der kulturellen Sendung Roms zu sehen meinten, mussten nun dieselben Scherben dafür herhalten, Widerstandsnester gegen imperialistische Aggressoren zu lokalisieren.²¹

Damit aber war für eine zeitgemäße Deutung römischer Herrschaft und Romanisierung wenig gewonnen. Die Römer, lange Zeit die euphorisch gefeierten *good guys* altertumswissenschaftlicher Forschung, waren nun zwar wieder Herders Henker. Aber ob Henker oder Prometheus – das Modell, nach dem die Forschung ihr Bild vom Römischen Reich formte, war noch immer das des auf Homogenität bedachten Nationalstaats, das Kulturkonzept, auf dem es beruhte, durchdrungen vom Essentialismus des 19. Jahrhunderts.

Der Impuls für eine gründliche konzeptionelle Neubewertung ging ab den 1980er Jahren von Regionalstudien aus, und zwar bezeichnenderweise von solchen, die sich mit den westlichen Provinzen befassten. Spektakuläre Neufunde wie die Vindolanda-Tafeln aus dem Hinterland des britannischen Limes halfen, einen neuen Interpretationsrahmen für das Verhältnis zwischen Imperium und lokalen Traditionen zu finden.²² Ab den 1990er Jahren fand auch das Theorieangebot sogenannter *postcolonial studies* Berücksichtigung, mit vielfältigen Ansatzpunkten zum Verständnis asymmetrischer kultureller Kontakte.²³

Zugleich ist das Modell der Romanisierung ›von unten‹ in die Kritik geraten. Neuerdings nimmt die Bereitschaft ab, für den römischen Westen, und hier wieder besonders für die Nordwestperipherie Galliens und Britanniens, ›römische‹ Kultur und ›lokale‹ Kulturen als binäre Wirklichkeiten zu akzeptieren. Vielmehr habe die gegenseitige Durchdringung imperialer und lokaler Elemente etwas von Grund auf Neues geschaffen: ein Kaleidoskop provinzieller Zivilisationen aus eigenem Recht.²⁴ Der Versuch, darin überhaupt noch einen Kern genuin ›römischer‹ Identität ausfindig zu machen, sei zum Scheitern verurteilt.²⁵ Das römische Imperium wird so als ein Universum begriffen, in dem unterschiedliche Identitäten koexistieren, teilweise auch miteinander konkurrieren konnten und ›Kultur‹ stets im Plural zu denken war. Zwar sei Rom, so hat etwa jüngst die britische Althistorikerin Mary Beard resümiert, ein Lebensmodell gewesen, dem gerade die Eliten in den Provinzen allenthalben nachgeeifert hätten; es sei daraus aber nicht eine homo-

20 So etwa Harris 1979; ähnlich Raaflaub 1996. Contra aber, mit guten Argumenten, Eckstein 2006; Eckstein 2008.

21 Siehe die Beiträge in Pippidi 1976 und noch etwa Elsner 1997.

22 Birley 1978; Bowman 1994; Bowman 2003.

23 Grundlegend Webster/Cooper 1996. Vgl. Mattingly/Alcock 1997; Hingley 2010; Mattingly 2010; Hingley 2015.

24 So für Gallien etwa Woolf 1998.

25 Wie der nicht in jeder Hinsicht überzeugende Versuch von Revell 2009 gezeigt hat.

gene Reichskultur oder gar -identität erwachsen, vielmehr hätten sich unzählige lokale Varianten des Römischseins auf dem Boden des Imperiums ausgebreitet.²⁶

Paradigmenwechsel: Globalisierung, Créolité – oder doch Romanisierung?

Das Mommsen'sche und noch Haverfield'sche Paradigma der Romanisierung ist damit hinfällig. Die angelsächsische Forschung hat darauf reagiert, indem sie den Begriff auf der Deponie ausgedienter Idealtypen entsorgt hat. Wer ihn jenseits von Ärmelkanal und Atlantik dennoch benutzt, läuft Gefahr, sich dem Vorwurf politischer Unkorrektheit oder zumindest mangelnden Methodenbewusstseins auszusetzen. Um die Transformationen auf nahezu allen Gebieten, die römische Herrschaft für die Provinzen bedeutete, zu beschreiben, hat man sich von anderen Disziplinen neue Denkfiguren ausgeliehen, deren Bezug zur Gegenwart unverkennbar ist.

Großer Beliebtheit erfreut sich seit einiger Zeit das Konzept der ›Globalisierung‹. Seit den 1960er Jahren dient der Begriff dazu, die zunehmende Verflechtung zwischen weit entfernten Weltgegenden zu beschreiben, samt dramatisch anwachsender Mobilität von Menschen, Gütern und Ideen. Selbstverständlich war weder das römische Imperium noch der Einzugsbereich antiker Zivilisationen im Wortsinn ›global‹: Große Teile des Globus – Amerika und Australien – lagen entweder gänzlich außerhalb der Reichweite eines antikemediterranen Beobachters oder sie standen – wie Afrika südlich der Sahara, der Ferne Osten, Russland und Nordeuropa – nur in so losem Kontakt zum Mittelmeerraum, dass von gegenseitiger Verflechtung keine Rede sein kann. Ebenso selbstverständlich fehlten der Antike sämtliche Errungenschaften moderner Kommunikation und Infrastruktur, die ›Globalisierung‹ überhaupt erst zu dem machen, was sie in der Moderne ist.²⁷

Solche Einwände kontern die Verfechter von Globalisierung als einem analytischen Prisma auch für vormoderne Gesellschaften mit einer gleichsam abgespeckten Version des Idealtypus: Als ›Welt‹ könne man im Prinzip jeden halbwegs integrierten Raum definieren, vom antiken Mittelmeer mit seinen Randgebieten bis hin zum eurasischen Großkontinent, den bereits die in der römischen Kaiserzeit sprunghaft anwachsende Mobilität dramatisch schrumpfen ließ. Außerdem sei das entscheidende Kriterium die Vernetzung an sich, gleichgültig, welchen Technologien und Medien sie ihr Zustandekommen verdanke. Die Herausgeber eines *Globalisation and the Roman world* betitelten Sammelbandes haben unlängst drei Kriterien für historische Globalisierungsprozesse benannt: Erstens müsse überregionale Interaktion signifikant zunehmen, zweitens sozialer Wandel mit der

.....
26 Beard 2015, 497.

27 Rehbein/Schwengel 2008; Nederveen Pieterse 2015, 225–228.

Herausbildung einer ›globalen‹ Kultur einhergehen und drittens müssten solche Vorgänge von den Zeitgenossen als einschneidende Veränderung wahrgenommen werden.²⁸

Der hermeneutische Charme einer solchen Betrachtungsweise liegt auf der Hand: Anders als herkömmliche Paradigmen wie ›Hellenisierung‹ oder ›Romanisierung‹ in ihrer traditionellen Lesart verabschiedet sich ›Globalisierung‹ von essentialistischen Kulturbegriffen und nimmt stattdessen Akteure, kollektive wie individuelle, in den Blick. Zugleich verschiebt sich der Fokus der Betrachtung vom Mikrokosmos einzelner Regionen auf das große Ganze. Binäre Deutungsraaster des Typs ›römisch‹ vs. ›lokal‹ machen der Betrachtung von Netzwerkstrukturen Platz, die in ihrer Dichte und Intensität analysiert werden können. ›Area Studies‹ und ›Reichsgeschichte‹ stehen nicht mehr unverbunden nebeneinander, sondern tragen wechselseitig bei zum Verständnis des Imperiums als eines Universums mit höchst diversen, horizontal differenzierten und vertikal geschichteten kulturellen Identitäten. Schließlich erschließt das Globalisierungsparadigma verschiedene Dimensionen des Wandels, denen unterschiedliche Quellengattungen entsprechen: ›Globalisierung‹ erfasst die materielle Kultur ebenso wie das *imaginaire*, lässt sich also an Objekten so gut festmachen wie an Texten.²⁹

Bei allen analytischen Vorzügen bildet das Paradigma die Verhältnisse im römischen Imperium indes nur teilweise akkurat ab. Zwar spielen selbstverständlich auch im Globalisierungsprozess der Gegenwart Disparitäten und Asymmetrien eine Rolle. Dass etwa die USA, Europa, China und die Staaten Afrikas bei der Erschließung von Rohstoffen und Märkten nicht auf Augenhöhe operieren, bedarf keiner Diskussion. Allerdings bewegen sich solche Asymmetrien auf einer informellen Ebene, während im römischen Imperium Ungleichheit in den Machtbeziehungen zwischen Zentrum und Peripherie das hervorstechende Merkmal schlechthin war. Der formalisierten Asymmetrie in imperialen Herrschaftssystemen gibt ein anderes Modell besser Ausdruck als das der ›Globalisierung‹: ›Kreolisierung‹ bzw. *Créolité*.³⁰ Den Begriff sollte man dabei nicht ohne die gebotene Vorsicht verwenden. Wie so viele kulturwissenschaftliche Kategorien entstammt das Begriffspaar *Créolité*/›Kreolisierung‹ ursprünglich der Linguistik und ist für historische und vergleichend-kulturwissenschaftliche Untersuchungen mit entsprechender Reserve heranzuziehen. ›Kreolisierung‹ bezeichnet im strengen sprachwissenschaftlichen Sinne die Verfestigung vereinfachter Mischidiome (›Pidgins‹) und ihre Etablierung als autonome Sprachen. Schauplätze der Herausbildung von Kreolsprachen waren die Plantagen der spanischen und postspanischen Kolonialzeit mit ihren Scharen von entwurzelten Sklaven und ihren spezifischen Kommunikationsbedingungen. Der Zwang, ein simples

28 Pitts/Versluys 2015, 17f. Auch der Verfasser hat mehrfach das Erklärungspotential des Paradigmas für die Altertumswissenschaften auszuloten versucht: Sommer 2013a; Sommer 2015b.

29 Dazu etwa Hingley 2005, 105–115; Isayev 2015; Laurence/Trifilò 2015; Pitts 2015; Versluys 2015.

30 Zum Anwendungspotential in der Altertumswissenschaft: Webster 2001. Als Erklärungsrahmen für Akkulturationsprozesse im römischen Vorderasien hat das Konzept die erste Auflage dieses Buches benutzt: Sommer 2005d, 25–28.

Verständigungswerkzeug zu schaffen für asymmetrische Gruppen unterschiedlicher Muttersprache, getrennt durch ein rigides Macht- und Sozialgefälle, schuf erst Pidgins, dann in den Folgegenerationen oft Kreolsprachen, wobei Elemente einer Sprache in die jeweils andere integriert wurden.³¹ Semantisch verbreitert und bezogen nicht nur auf die Sprache, sondern auf die Kultur der Plantagengesellschaften insgesamt, bezeichnet *Créolité* ein neues kulturelles Substrat, das sich aus der Fremdheit der in die neue Welt gekommenen Gruppen speist und aus der rechtlichen wie sozialen Dominanz der einen Gruppe über die andere.³²

Die historisch singuläre Grundbedingung von *Créolité* ist die zwangsweise Verpflanzung ganzer Bevölkerungen im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels, ihr Schauplatz die Plantage mit unfreier Massenarbeit. Die *middle passage* war für Generationen von schwarzen Sklaven die Einbahnstraße ohne Rückkehr, die sie in eine ihnen fremde Welt versetzte, mit deren Gegebenheiten sie sich, wiederum unter Zwang, sprachlich und kulturell zu arrangieren hatten. *Créols* waren zunächst die sich allmählich indigenisierenden weißen Siedler; erst allmählich, mit dem Verschwinden bzw. der Absorption dieser Gruppe, diente der Begriff zur Bezeichnung der farbigen Bevölkerungsmehrheit. Beide Gruppen von Neuankömmlingen, weiße Siedler wie farbige Sklaven, waren klassische Vertreter eines Grenzgängertums, wie es allen kolonialen Gesellschaften eigen ist. Entwurzelt und in einer ihnen fremden Umwelt angekommen, hatten sie sich darin einzurichten. ›Kreolisierung‹ ist der idealtypische Fall einer ›Transkulturation‹, einer in alle Lebensbereiche vordringenden Akkulturation, unter Zwang und unter dem Vorzeichen extrem asymmetrischer Machtverhältnisse.³³

Das alles klingt nicht danach, als eigne sich ›Kreolisierung‹, universalisiert und abstrahiert zum Idealtypus, als Analyse-kategorie für akkultorative Prozesse in einem vormodernen Imperium wie dem römischen, auch nicht an dessen östlichem Rand. Linguistisch zeichnete sich die Steppengrenze gerade dadurch aus, dass Aramäisch und Griechisch, zumindest als Schriftsprachen, klar unterscheidbare Sprachen blieben, von Latein ganz zu schweigen. Für Pidgins oder gar Kreolsprachen gibt es keine Belege, was freilich nicht heißt, dass es sie – als gesprochene Idiome – nicht gab. Allenfalls konserviert der epigraphische Befund lexische, auch vereinzelte grammatikalische Kontaminationen.

31 Grundlegend zu Kreolisierung in der Karibik: Brathwaite 1971

32 Ebd., 296: »[...] a ›new‹ construct, made up of newcomers to the landscape and cultural strangers to the other; one group dominant, the other legally and subordinately slaves.« Historisch waren Creols freilich primär die in Amerika geborenen, ›reinrassigen‹ Kolonialspanier, sekundär in den Kolonien geborene Menschen afrikanischer Abstammung.

33 Den glücklich gewählten Begriff *transculturation* hat Hall 2003 in die Debatte um Kreolisierung eingebracht, in Anlehnung an Pratt 1992, 6: »Ethnographers have used this term [transculturation] to describe how subordinated or marginal groups select and invent from materials transmitted to them by a dominant or metropolitan culture.« Den Begriff brachten ursprünglich lateinamerikanische Soziologen in den 1940er Jahren auf, um die Perspektive des Zentrums, wie sie im Akkulturationskonzept vorherrscht, um die Sichtweise der Peripherie zu ergänzen.

Wichtiger noch: Man kann die Städte und Landschaften der römischen Orientprovinzen nicht im Entferntesten mit dem soziokulturellen Milieu extrem oppressiver, auf Rasentrennung fußender Plantagengesellschaften im kolonialen Amerika vergleichen. In den Quellen begegnen fast nur Freie, sie gehörten mittleren bis gehobenen sozialen Schichten an und waren, im Gegensatz zu den aus Afrika verschleppten Opfern des transatlantischen Sklavenhandels, beileibe keine Entwurzelten. Ihnen gegenüber zeigte das Römische Reich nicht die Fratze eines unterdrückerischen Sklavenhalterregiments; sie hatten Handlungsspielräume, von denen die in die Karibik deportierten Afrikaner nur träumen konnten. Sklaverei, ohnehin nicht im Marx'schen Sinne das die antiken Gesellschaften zusammenhaltende Prinzip, war im römischen Orient, mehr als sonst irgendwo im Reich, ein randständiges Phänomen. Das Rückgrat der regionalen Landwirtschaft bildeten, wie sich im Umland von Dura-Europos zeigt, der kleine bäuerliche Betrieb, das spezialisierte Landgut von bescheidener Größe und die kaiserliche Domäne auf der Basis freier Arbeit. Nirgends gibt es Hinweise auf Plantagen karibischer Prägung, und nicht einmal *villae rusticae* und Latifundien nach dem Modell des römischen Westens sind zwischen Mittelmeer und Tigris in nennenswerter Zahl zu belegen. Die Verhältnisse an der imperialen Peripherie Roms scheinen mit der kolonialen Realität des modernen Weltsystems nicht viel gemein gehabt zu haben.

Die Parallelen erschließen sich denn auch erst dem zweiten Blick. »Kreolisierung« ist das Paradigma einer spezifischen Annäherung an ein dominantes Kulturmodell, der Entwicklung neuer Kulturmodelle aus dem Bestand des Alten, durch Re-Interpretation.³⁴ Nicht der Schauplatz, die traurigen Tropen der Karibik, und der unmittelbare, in Deportation und Plantagensklaverei sich niederschlagende Zwang sind die entscheidenden Kriterien, sondern die Asymmetrie in den Machtbeziehungen³⁵ und der durch sie und die Massmigration gleich zweier Gruppen – der Sklaven *und* der Herren – geschaffene »Dritte Raum«.³⁶ Die Vorstellung vom »Dritten Raum« impliziert das in-Kontakt-Treten und die Vermengung (mindestens) zweier kultureller Formationen und im selben Atemzug ihre radikale Umformung. Im »Dritten Raum« findet, wenn man so will, keine bloß physikalische Amalgamierung, sondern eine echte chemische Reaktion statt. Das Produkt hat, um auf der naturwissenschaftlichen Sprachebene zu bleiben, gegenüber den Edukten völlig neue Eigenschaften, und die Edukte lassen sich durch Umkehrung der Reaktion nicht wiederherstellen oder in den Ausgangszustand zurückversetzen. »Dritte Räume«

34 Chaudenson 2001, 194–197.

35 Hall 2003, 31: »Creolization *always* entails inequality, hierarchization, issues of domination and subalterneity, mastery and servitude, control and resistance.«

36 Ebd., 30: »[...] a ›third space‹ – a ›native‹ or indigenous vernacular space, marked by the fusion of cultural elements drawn from all originating cultures, but resulting in a configuration in which these elements, though never equal, can no longer be disregarded or restored to their originary forms, since they no longer exist in a ›pure‹ state but have been permanently ›translated‹.«

sind Kontaktzonen, in denen einander fremde Kulturen sich begegnen, aufeinanderprallen und miteinander ringen.³⁷

Den »Dritten Raum« füllten in der Karibik, mit den Worten Stuart Halls, zwei ›Gegenwarten‹: die *présence africaine* der deportierten Sklaven und die *présence européenne* der eingewanderten Herren. Obwohl die *présence africaine* mit kaum vernehmbarer, die europäische ›Gegenwart‹ hingegen mit unüberhörbarer Stimme sprach, blieb keine der Stimmen im Original erhalten. Sie beide sprechen, ob in der Literatur, der *oral tradition* oder den Artefakten, nur über eine ›Übersetzung‹ zu uns. Die Neuankömmlinge füllten indes kein Vakuum. Erst eine dritte ›Gegenwart‹, die *présence américaine*, das lokale Milieu der Karibikinseln mit ihrer spezifischen Umwelt und indigenen Bevölkerung, gab den Schauplatz ab, auf dem ›Übersetzung‹ möglich wurde. Was Hall mit ›Übersetzung‹ meint und was sich im ›Niemandland‹ der *présence américaine* zutrug, war das alltägliche, unmerkliche ›Herüberschwappen‹ von Bedeutungsinhalten von einem Zeichensystem in ein anderes.

So brachten die Europäer ihre Religion, das Christentum, mit. Man könnte nun sagen, dass das Christentum mit den aus Afrika mitgebrachten Religionen der Sklaven zu einem Synkretismus ›verschmolz‹. Bei Licht besehen sind Phänomene wie die karibische Santeria, die aus der kolonialen Vergangenheit in die Gegenwart hineinragen, aber keine Synkretismen. Eher gingen Elemente des Christentums im Niemandland der *présence américaine* in ein symbolisches Rahmenwerk ein, in dem sie, gelöst von ihren ursprünglichen Kontexten, neuen Deutungen zugänglich wurden. Ihre Fähigkeit, Zeichen und Zeichensysteme verschiedener Herkunft zu integrieren, umzuformen und zu neuen Systemen zusammenzufügen, ist es, die ›Dritte Räume‹ wesentlich ausmacht. Kreolisierung ist nichts anderes als dieser Prozess irreversibler ›Übersetzung‹.

Natürlich sollte mit der Universalisierung von historischen Typen zum Idealtypus grundsätzlich vorsichtig umgegangen werden. Zwar ist ›Kreolisierung‹ irgendwie überall (wie der aus Martinique stammende Schriftsteller Édouard Glissant unlängst im Angesicht der Globalisierung bemerkte), doch droht mit der Abstrahierung unweigerlich der Verlust kategorialer Trennschärfe. Andererseits besitzt der Begriff der ›Kreolisierung‹ gegenüber den konventionellen Paradigmen von Akkulturation unschätzbare Vorteile: Keine andere Kategorie nimmt so explizit den Aspekt der Ungleichverteilung von Macht in den Blick, keine stellt so deutlich das Grenzgängertum von Gruppen und Individuen an Kreuzungspunkten divergenter Zeichensysteme in den Mittelpunkt. So geht es nicht darum, die *Créolité* der Karibik der Würde ihrer historischen Individualität zu berauben. Aber die ›inversive Logik‹, mit der die Kreolen die dominante Sphäre der *présence européenne* umformten und auf eigene Bedürfnisse zuschnitten, bietet sich als Denkfigur für die Untersuchung anderer ›Dritter Räume‹ jenseits der Karibik und des modernen Weltsystems unmittelbar an.³⁸

37 Pratt 1992, 6.

38 ›Inversive Logik‹: Enwezor 2003, 15.

›Globalisierung‹ und ›Kreolisierung‹ sind als Idealtypen das intellektuelle Destillat der Auseinandersetzung mit Phänomenen, die ihren Sitz in spezifischen Epochen haben. In beiden Fällen sind Überschneidungen mit Prozessen zu beobachten, welche die römische Expansion in West wie Ost einleitete. Hundertprozentige Passgenauigkeit wird sich, wie das bei Idealtypen nun einmal so ist, nicht herstellen lassen. Dennoch lässt sich von beiden Konzepten eine Menge lernen, das auf analoge Prozesse in anderen Epochen übertragbar ist: von der Bedeutung, die Vernetzung, Verflechtung und Mobilität gewinnen, über die Entstehung eines ›globalen‹, regionale Grenzen sprengenden Wahrnehmungshorizonts, die Bedeutung ›Dritter Räume‹ und von Techniken des ›Übersetzens‹ bis hin zur kreativen Aneignung von als vorbildhaft empfundenen Kulturtechniken durch jene, die in asymmetrischen Machtbeziehungen die Schwächeren sind.

Weitgehend unbemerkt von der englischsprachigen Forschung hat sich unterdessen das Romanisierungskonzept auf dem europäischen Kontinent weiterentwickelt. Es ist gleichsam von dem ihm ursprünglich innewohnenden essentialistischen Kulturbegriff befreit und um etliche der Facetten, für die Globalisierung und Kreolisierung stehen, erweitert worden.³⁹ So möchte auch diese Untersuchung ›Romanisierung‹ verstehen und – gegenüber der ersten Auflage – gleichsam rehabilitieren: als Idealtypus, der Raum lässt für ungezählte lokale Sonderwege und für die Dialektik kultureller Transformationsprozesse im imperialen Rahmen. Mochten aus Griechen, Galliern, Puniern und Syrern ›Römer‹ werden: Gerade das Römischsein versetzte sie in die Lage, ihren eigenen Standort in der weiten Welt des Imperiums zu finden – ihre eigene ›Identität‹.

Der römische Orient: Prämissen für eine Geschichte der Steppengrenze

Die Diskussion über die Paradigmen, mit Hilfe derer sich Kulturkontakt und Identitäten im römischen Imperium auf einen begrifflichen Nenner bringen lassen, hat ihre Nahrung lange überwiegend aus einschlägigen Untersuchungen zum römischen Westen bezogen.⁴⁰ Dabei steht die Frage nach der kulturellen Identität der römischen Orientprovinzen seit rund einem Vierteljahrhundert im Raum. Bezugspunkt für die Regionalgeschichte der römischen Orientprovinzen ist seit 1993 Fergus Millars *The Roman Near East*. Millar stellte die Frage nach einer regionalen Identität – oder besser: regionalen Identitäten – auf der Basis einer grundlegend veränderten Material- und Forschungslage

39 Und das trotz der Polemik von Naerebout 2013, 265f.: »In fact, it [the concept of Romanization] is vulgar, ugly, anachronistic and misleading.« Für den Stand der Romanisierungsforschung siehe die Beiträge in Schörner 2005 und Rubel 2013.

40 Wie Hingley 2005 deutlich macht, dessen Entwurf einer ›globalisierten‹ römischen Welt paradoxerweise allein die lateinische Westhälfte des Reiches zum Gegenstand hat.

völlig neu.⁴¹ Skeptisch gegenüber den großen Entwürfen, die bis dato das Feld beherrscht hatten, ging er mit einer kleinschrittigen Analyse, aber mit weitem Blick auf die Quellen zurück. Die Ereignisgeschichte deutete er als sukzessives Fußfassen Roms im Nahen Osten, als allmähliche Intensivierung römischer Herrschaft von indirekten zu immer direkteren Formen. Sodann klopfte Millar den Befund, Region für Region, auf Beweise für das Fortwirken einer, wie auch immer gearteten, ›orientalischen‹ Tradition hin ab und fand – nichts. Millars ernüchterndes Fazit lautete: »If we think of a ›culture‹ in the full sense, as a tradition, an educational system, a set of customs and above all a collective understanding of the past, then we can find in the Roman Near East only two established cultures: Greek and Jewish.«⁴²

The Roman Near East hat, wie jedes einflussreiche Buch, viel Beifall gefunden, aber auch viel Widerspruch provoziert. Faktisch setzten sich die Diskussionen der ersten Jahrhunderthälfte fort, nun freilich auf höherem Reflexionsniveau und verbesserter Quellenbasis. Millars Anhänger verwiesen auf die fortschreitende Integration indigener Eliten ins Reichsganze, die – am epigraphischen Befund abzulesende – Marginalisierung des Aramäischen, das Fehlen von Zeugnissen, die auf ein ›orientalisches‹ Selbstverständnis der Zeitgenossen schließen lassen würden; seine Kritiker monierten die Konzentration auf schriftliche, vor allem epigraphische Zeugnisse und machten sich auf die Suche nach Details, mit denen sie Millars implizite Generalthese einer ›kulturellen Amnesie‹ – Verlust der Erinnerung an vorhellenistische Traditionen – ins Wanken bringen konnten.⁴³ Unbestreitbar ist die Behauptung, ›kulturelle Amnesie‹ habe sich der Region bemächtigt, ein Argumentum ex silentio. Dessen aber ist sich Millar auf jeder Seite seines Buches bewusst.

Dennoch verengte sich die Diskussion, provoziert auch durch das Amnesie-Paradigma und Millars zugespitzte Fragestellung,⁴⁴ im Gefolge abermals auf die Dichotomie Orient-Okzident. Heute wie damals wird der griechisch-römische Einfluss entweder als so übermächtig empfunden, dass von vorhellenistischen Traditionen im Malstrom allgemeiner ›Amnesie‹ nichts überlebt habe, oder er wird als ›Firniss‹ hinwegdisputiert. Die Zuspitzung auf vermeintliche Antagonismen, ›Ost‹ vs. ›West‹, ›Amnesie‹ vs. ›Firniss‹, lässt noch immer den langen Schatten des kulturellen Essentialismus erkennen. Obendrein erwies sie sich in ihrer Einseitigkeit mehr und mehr als Hindernis auf dem Weg zu einer versachlichen Zugangsweise. Wiederum gilt: Das Ausfindigmachen wirklicher oder scheinbarer

41 Millar 1993.

42 Ebd., 517. Vgl. auch Millar 1987a. In der Sache sind Millar seither die meisten Arbeiten gefolgt, auch tiefergehende Detailstudien. Genannt seien nur die Beiträge in Bowersock 1994a.

43 Für Vorderasien vor allem Ball 2000.

44 Millar 1993, 489–532, fragt im »Epilogue« zuerst unter der Überschrift »East?« nach Indizien für eine wie auch immer geartete »orientalische« Identität der Orientprovinzen und ihrer Bewohner, um dann unter dem Stichwort »West?« zu argumentieren, das Handeln von Individuen wie Elagabal und Zenobia werde allein dann begreifbar, wenn man als Beobachter eine dezidiert römische Perspektive einnehme. Freilich sind Millars Schlussfolgerungen in jeder Beziehung sehr vorsichtig und zurückhaltend.

Kontinuitäten oder Diskontinuitäten hilft nur bedingt weiter, solange wir nicht wissen, welchen Sinn die Zeitgenossen ihnen unterlegten.⁴⁵

Eine Kulturgeschichte des römischen Vorderasien lässt sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln und mit verschiedenen Erkenntniszielen schreiben. Die vorliegende Darstellung zielt auf die Orientprovinzen als Raum extremer kultureller Diversität, auf die Genese kultureller Identität und die Berührung zwischen unterschiedlichen kulturellen Milieus – und das alles unter dem politischen Dach der römischen Herrschaft. Identität, Integration und Romanisierung sind deshalb zentrale hermeneutische Kernkategorien dieser Studie. Wie ›Romanisierung‹ werden auch die Begriffe ›Integration‹ und ›Identität‹ in der Forschung unterschiedlich benutzt, weshalb einige Klarstellungen angebracht sind.

Als ›Integration‹ soll hier der Prozess verstanden werden, der Territorien, Kollektive und Individuen von der Außenarena des Imperiums allmählich in sein Zentrum ›wandern‹ ließ. Die Menschen konnten dazu mobil sein und sich physisch von der Welt außerhalb des Reiches in seine Provinzen begeben. Doch auch wenn sie es nicht waren, konnten sie sich von außen nach innen bewegen, mitsamt ihrer Umwelt, in der die Präsenz des Imperiums immer manifester, seine Herrschaft intensiver wurde.

›Integration‹ ist im imperialen Rahmen kein von der Zentrale gesteuerter Prozess, sondern geschieht weitgehend ohne ihr Zutun. Sie kommt nicht ohne ein gewisses Quantum Homogenisierung aus; Integration bedeutet immer auch die Herstellung eines Mindestmaßes an Konvergenz, auf den unterschiedlichsten Feldern: sprachlich, infrastrukturell, sozial, ökonomisch, rechtlich, mental.⁴⁶ Doch anders als im modernen Nationalstaat, der große Anstrengungen unternimmt, um solche Konvergenzen herzustellen, geschieht all das in Imperien weitgehend ungeplant.

Das heißt nicht, dass Imperien ihren Bevölkerungen keine Integrationsangebote unterbreiten, materielle wie ideelle. Nur ergeben auch sie sich kontingent aus der Geschichte; sie sind nicht, oder doch in den seltensten Fällen, intentional gelenkt, um Integration zu erreichen. Je stärker das Echo auf die Integrationsangebote, desto geringer werden die Durchsetzungskosten für Herrschaft ausfallen: Langfristig entscheiden sich darüber Stabilität, Dauer und Erfolg eines Imperiums.

Integration und Konvergenz lassen sich an objektiven Gegebenheiten ablesen: der Zirkulation von Waren, der materiellen Kultur, dem rechtlichen Status von Individuen und Kollektiven. Schwieriger verhält es sich mit ›Identität‹ als einer Sache des *imaginaire*: Sie lebt in den Köpfen, nicht in Steinen, Töpfen, Bildern, Tüchern und Buchstaben. Das scheint sich als unüberwindliches Hindernis vor der Untersuchung von Individual- und Kollektividentitäten in solchen Gesellschaften aufzutürmen, die keine literarischen Zeugnisse im eigentlichen Sinne hinterlassen haben. Wie lässt sich aus der post-festum-Pers-

45 Seit geraumer Zeit hat indes die Bereitschaft zugenommen, binäre Zuspitzungen zu vermeiden und die Forschung zum römischen Orient Anschluss an methodische Entwicklungen in der Altertumswissenschaft insgesamt finden zu lassen: Butcher 2003; Veyne 2005, 259–344; Andrade 2013.

46 Naerebout 2013, 268.

pektive des Historikers die Bedeutung von Dingen rekonstruieren, wenn die Quellen fehlen, die darüber Auskunft geben könnten, welchen Sinn ihnen die Zeitgenossen beimäßen? Einen Ausweg aus dem Dilemma weist die folgende Prämisse: Situationen forcierten Kulturkontakts sind nicht nur geeignete Konstellationen für die Konstruktion, sondern auch für die historische Rekonstruktion von Identitäten. Die Gegenwart von alternativen, mit dem Eigenen rivalisierenden kulturellen Modellen ruft den Beteiligten immer wieder Relativität und Grenzen des ihnen vertrauten ›Sinnuniversums‹ ins Gedächtnis. Wer mit dem Anderen, dem Fremden konfrontiert ist, nimmt die Welt, in der er lebt, nicht mehr als selbstverständlich hin. Die Erfahrung von Alterität macht Identität zum Problem: Kulturkontakt wird so nachgerade zur Grundbedingung für das Entstehen kollektiver Identitäten. Er markiert zugleich Identitätsgruppen und die Grenzen zwischen ihnen in historischen Befundlagen, die normalerweise, auf das *imaginaire* bezogen, stumm bleiben – eine einzigartige Chance für die historische Forschung, die lernen muss, solche Markierungen als codierte Identitäten zu lesen. Das Neben-, Gegen- und Miteinander verschiedener ›Sinnuniversen‹ auf engstem Raum und die daraus erwachsenden Bedingungen für das Werden kultureller Identitäten sind deshalb die Leitthemen dieses Buches.

Die Geschichte der römischen Orientprovinzen ist wesentlich eine Geschichte des Dazugehörenwollens und der Abgrenzung in einem kulturell buntscheckigen Milieu.⁴⁷ Um sie schreiben zu können, ist der Horizont zunächst weit zu fassen, chronologisch, räumlich und systematisch über die eigentliche Steppengrenze hinausgreifend. Akkulturation und die Genese kultureller Identitäten bleiben unverständlich ohne Wissen um all jene Faktoren, die sich der Kontrolle des Einzelnen entzogen, seine Existenz aber doch auf vielfältigste Weise beeinflussten. Solche Faktoren sind die natürliche Landschaft, die besondere Anforderungen an die hier Siedelnden stellte, aber ebenso die politische Landschaft – beide als weitgehend gegebene, durch die Menschen vor Ort hinzunehmende und nur in Nuancen veränderbare Größen. Insbesondere gilt es, eine Vorstellung von Rom als Imperium zu gewinnen, die nationalstaatsbezogene Leitbilder hinter sich lässt, zugleich jedoch die ungeheure, auch ideell verwurzelte Integrationskraft des Reiches erklärt.⁴⁸

Dem Einfluss von Individuen entzogen sich zu allen Zeiten aber auch Systeme gesellschaftlicher Organisation, Institutionen und kulturelle Zeichensysteme, wie ›Kunst‹,⁴⁹ Architektur, Sprache, Religion. Sie alle sind Grundstrukturen, »irreduzible Grundbedingungen des Menschseins überhaupt«,⁵⁰ und prägen jeden einzelnen von uns: Wir alle

47 Das Dazugehörenwollen betont, mit Verweis auf den Wettbewerb um Rang und Prestige im regionalen Rahmen, Andrade 2013.

48 Dazu etwa Ando 2000; Wallace-Hadrill 2008; Bang 2013, 439–441; Lavan 2016. Siehe unten, S. 57.

49 Die Vielschichtigkeit des Begriffs kann hier nicht erschöpfend diskutiert werden, der Gebrauch von Anführungszeichen erscheint aber, bezogen auf antike Gesellschaften und ihre Rezeptionen von Bildern, angebracht. Eine ›Kunstanthropologie‹ als eigenständige Disziplin steckt noch in ihren Anfängen. Zur Problematik aber einleitend: Belting 2004.

50 Assmann 1997, 133.

partizipieren an ihnen, selbst – wie Jan Assmann so treffend bemerkte – der Eremit, im »Gestus der Negation«.⁵¹ Erst aus dem Verständnis für Möglichkeiten und Beschränkungen, Zwänge und Konventionen heraus erhalten die historischen Hinterlassenschaften der Zeitgenossen, ihr Handeln und Schaffen, ihren Sinn.

Solange Individuen in vermeintlich einfach strukturierten Milieus leben, in segmentären Stammesgesellschaften oder dörflichen Face-to-face-Gemeinschaften, bleiben Grundstrukturen unter der Oberfläche und werden als selbstverständlicher Teil der Umwelt hingenommen. Sie drücken, ohne unser Zutun und ohne dass wir es verhindern könnten, unserem Leben ihren Stempel auf, schaffen Koordinatensysteme, in denen wir unseren Standort bestimmen, wirken als Wahrzeichen zur Orientierung. Doch bleiben sie zunächst unbewusst, wirksam nur im Verborgenen. Ethnische, politische und kulturelle Formationen sind in diesem – freilich kaum in der Wirklichkeit, sondern bloß im akademischen Laborversuch vorkommenden – Stadium kongruent.⁵² Erst mit wachsender sozialer Komplexität, vor allem in der Berührung mit dem Anderen, weicht die Kongruenz einer zunehmenden Differenzierung. Kulturelle Systeme, ethnische Zugehörigkeiten und politische Ordnungen beginnen auseinanderzuklaffen, die Unterscheidung von eigen und fremd rückt auf die Tagesordnung, Identität wird zum Problem. Die Grundstrukturen müssen dazu der »Unsichtbarkeit vollkommener Selbstverständlichkeit und Implizität«⁵³ entrissen und an die Oberfläche des Bewusstseins gezerrt werden. Die Steigerung von Grundstrukturen durch Reflexivwerden ist unabdingbare Voraussetzung dafür, dass sich Kollektive als zusammengehörig und von anderen Kollektiven durch imaginäre Grenzen geschieden begreifen können. Die Möglichkeit dazu ist am ehesten im steten, engen Kontakt mit dem Anderen gegeben, mit alternativen Realitätsentwürfen.

Der Logik kollektiver Identitäten und ihrer Genese folgt hier die Logik der Darstellung. Stets vom Allgemeinen zum Besonderen voranschreitend, lotet sie aus, welche Räume für Sozialisation und Akkulturation für die Menschen an der Steppengrenze bestanden, welche Möglichkeiten Individuen und Kollektive hatten, Definitionen des Eigenen und Fremden zu kreieren und so kulturelle Standortbestimmungen vorzunehmen. Den physischen Rahmen für diesen Prozess steckt die *Geographie* ab (Kapitel II). Der Raum ist die Bühne, auf der sich menschliches Handeln und mit ihm historische Prozesse entfalten. Das gilt zumal, wenn der Untersuchungsgegenstand, die Steppengrenze, maßgeblich geographisch definiert ist, mehr noch dann, wenn ein Raum so herausfordernd ist und so enge Grenzen setzt, so kleinräumig, aber auch so vielgestaltig ist wie die Zone zwischen Orontes und Tigris.

Nicht minder zentral ist für diese Studie das Verständnis historischer Abläufe und größerer, übergeordneter Strukturen von *Macht* (Kapitel III). Roms politisches Agieren im Nahen Osten war, wie die jüngere Forschung überzeugend dargelegt hat, nicht von ei-

51 Ebd., 133f.

52 Ebd., 144.

53 Ebd., 135.

ner »Grand Strategy« geprägt, sondern vielmehr vom kleinschrittigen Taktieren des *trial and error*. Charakteristisch für Machtstrukturen an einer imperialen Eroberungsgrenze, blieb indirekte Herrschaft über autonome Vasallen stets ein unverzichtbares Instrument imperialer Politik, der Römer im Westen wie der Parther, später der Sasaniden, im Osten. Kontinuität überwog im Verhältnis der Großmächte zueinander und zu ihren jeweiligen Vasallen, über die Jahrhunderte und selbst über den Dynastiewechsel im Osten hinweg.

Schuf die politische Großwetterlage Fakten nach außen, so setzte das Gefüge überkommener sozialer und politischer *Institutionen* Grenzen nach innen (Kapitel IV). Als Kernstück antiker sozialer Organisation gilt gemeinhin die autonome, einen urbanen Kern und ein ländliches Umland integrierende Stadtgemeinde (Polis), deren Siegeszug im Osten mit Alexander dem Großen begann. Doch setzte sich die Polis erkennbar nicht überall in derselben Dichte und Intensität durch. Zu fragen ist deshalb, wie nahe die Städte an Roms Steppengrenze ihrem Institutionengefüge nach dem Idealtypus Polis wirklich kamen. Schließlich wirkte, wie zu sehen sein wird, auch die nomadische Vorgeschichte langfristig nach und steuerte ihr institutionelles Erbe zum Urbanisierungsprozess bei.

Zur Kernfrage, wie Grundstrukturen im *imaginaire* einer Gesellschaft verankert sind, stoßen Überlegungen über *kulturelle Identitäten* vor (Kapitel V). Das methodische Problem besteht seit Millars Initialzündung unverändert fort: Wie lassen sich aus einem historischen Abstand von fast 2000 Jahren für Gesellschaften, aus denen kein Corpus literarischer Texte auf uns gekommen ist, Muster kollektiver Identität rekonstruieren? Sprache, bildende ›Kunst‹, Architektur und Religion sind wie Wahrzeichen in der Landschaft des Imaginären. Doch erschließt sich ihr Sinn nicht unmittelbar. Isoliert stehende Monumente bleiben, mit Blick auf die ›Sinnuniversen‹, in denen ihre Erbauer lebten, stumm. Einen möglichen Zugang erschließt die Semiotik, die Sprache, Religion und visuelle Formen der Kommunikation als Zeichensysteme deutet und so dabei hilft, vermeintlich isolierte Relikte zueinander in Beziehung zu setzen.

Die methodische Annäherung an kulturelle Identitäten und die paradigmatische Analyse von Feldern, auf denen sie manifest wurden, leitet über zur Untersuchung des Phänomens selbst. Dazu ist die Betrachtungsebene zu wechseln, der Maßstab zu verfeinern. Treten die Grundstrukturen gerade auf der mittleren Ebene einer Region an die Oberfläche, die ungefähr das römische Großsyrien unter Einschluss Mesopotamiens umfasst – und somit größer ist als die eigentliche Steppengrenze –, und in einer Analyse von Prozessen der langen Dauer, die ansetzt, bevor Rom als Machtfaktor am Horizont Vorderasiens auftauchte, so wird das in-Kontakt-Treten divergenter kultureller Formationen besonders gut sichtbar in einer kleinräumigen Betrachtung, auf der Mikro-Ebene von Städten und überschaubaren Landschaften.

Vier lokale ›Fallstudien‹ nehmen deshalb die Städte Palmyra (Kapitel VI), Edessa (Kapitel VII), Dura-Europos (Kapitel VIII) und Hatra (Kapitel IX) sowie ihr jeweiliges geographisches Umfeld in den Blick. Die vier Räume stehen für vier Verlaufsformen des Kontakts zwischen imperialem Zentrum und imperialer Peripherie, sie sind durch divergente Naturräume geprägt und gerieten zu unterschiedlichen Zeitpunkten und unter

unterschiedlichen Voraussetzungen in den Bannkreis Roms. Rom bemächtigte sich ihrer auf je andere Weise – Intensität, Art und Dauer des Kontakts variierten von Fall zu Fall. Schließlich hat jeder der vier Räume – bedingt durch sein historisches Schicksal und naturräumliche Bedingungen – einen je individuellen Bestand von Quellengattungen hinterlassen: Palmyra die monumentale Architektur von Kult-, Profan- und Grabbauten; Edessa seine syrischsprachige Literatur; Dura-Europos die urbane Matrix eines ›Pompeji des Orients‹; Hatra die gewaltigste Tempelanlage der römisch-orientalischen Welt und zugleich ein ergiebiges Corpus aramäischer Inschriften, das einzigartige Rückschlüsse auf seine Gesellschaft zulässt.