

# I. Einleitung

Diese interdisziplinäre Studie<sup>4</sup> beschäftigt sich mit der Rolle des Alltagsgegenstandes Kapuzenmantel innerhalb der gesellschaftlichen Kommunikation, indem sie die Funktion des Objektes aus der Perspektive von Bourdieus Habituskonzept und der Dingbedeutsamkeit betrachtet. Den geographischen und chronologischen Rahmen bilden Italien und die Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Spätantike. Auf eine flächendeckende Untersuchung des gesamten Römischen Reiches wurde aufgrund der Fülle des Quellenmaterials verzichtet. Das Arbeitsgebiet weist bereits einen ausreichenden Bestand auf, um die unterschiedlichen Facetten der Nutzung des Kleidungsstücks innerhalb des Habitus von Personen und sozialen Gruppen herauszuarbeiten<sup>5</sup>.

Als Gegenstand der Untersuchung wurde nicht zufällig ein Kleidungsstück gewählt, denn das, was Menschen direkt auf dem Leib tragen, besitzt eine hohe Bedeutung für den Ausdruck von Identitäten<sup>6</sup>. »Dresscodes« spielten in der Antike eine ebenso wichtige Rolle wie heute. Zudem zeichnet sich Kleidung durch schnelle Anpassungsfähigkeit und Normierbarkeit aus. Einerseits ist die äußere Erscheinung von Menschen Traditionen und Normen unterworfen, andererseits besitzt sie genügend Flexibilität, um auch multiple und einem raschen Wandel unterliegende Identitäten zum Ausdruck zu bringen. Das altbekannte Sprichwort: »*Kleider machen Leute*« bringt diesen Sachverhalt – wenn auch stark verkürzt – auf den Punkt. Daneben besitzt Kleidung zumeist nur eine begrenzte Nutzungsdauer, was sie zusätzlich zu einem besonders geeigneten Instrument macht, Habitus und dessen Veränderung zu verstehen.

---

<sup>4</sup> Die Zitierweise folgt den Richtlinien der Römisch-Germanischen Kommission Frankfurt: BerRGK 71, 1990, 976–998; 73, 1992, 477–540.

<sup>5</sup> ZERRES 2016; dies. 2016a.

<sup>6</sup> Zusammenfassend zu Forschungen der Sozialwissenschaften über Kleidung als Ausdrucksmittel von Identität: ROTHE 2009, 5–10.

## 1. Das Habitus-Konzept und die sozialarchäologische Forschung

Das Zusammenspiel von materieller Kultur und sozialen Strukturen vergangener Gesellschaften unter Heranziehung des Habitus-Konzeptes von Pierre Bourdieu ist in der archäologischen Forschung bisher wenig untersucht worden. Die Sozialarchäologie hat gerade erst angefangen sich von der Vorstellung streng hierarchisch gegliederter Schichten und klar voneinander abgegrenzter Gruppen zu lösen. Im Fokus der Erforschung standen (und stehen) dabei zumeist die Eliten. Erst in jüngerer Zeit wird dieses starre Bild hinterfragt und nach alternativen Wegen gesucht, mit deren Hilfe man zu einer differenzierteren Sichtweise gelangen kann. Die Anwendung von Bourdieus Konzept bei der Interpretation archäologischer Quellen erscheint vielversprechend.

Es handelt sich dabei um ein Erklärungsmodell für die Entstehung sozialer und gesellschaftlicher Differenzierungen. Mit dem Begriff des Habitus umschreibt der französische Soziologe ein komplexes System aus Wahrnehmungs- und Verhaltensmustern, die das gesamte Auftreten jedes einzelnen Menschen in der sozialen Praxis bestimmen. Dazu gehören u.a. die Sprache, die Kleidung, die Vorlieben, der Geschmack, die Körperhaltungen, die gesamte Welt- und Selbstsicht etc. Der Habitus ist die kulturelle Selbstgestaltung einer Person. Er ist das Grundelement für die Erscheinung eines Menschen und seiner Wahrnehmung durch die Umwelt und bildet die Verbindung zwischen beiden Sphären. Der Habitus ist nicht angeboren. In ihm spiegeln sich sozial tradierte Normen, die den Akteuren nicht bewusst sind und für die es keine kodifizierten Handlungsanweisungen gibt; vielmehr sind sie nur in der Praxis erkennbar. »*Das Bewerten von Dingen und das Handeln mit den Dingen sind Elemente des Habitus*«, formulierte H. P. Hahn treffend<sup>7</sup>. Habitus hat zwei Funktionen: Zum einen verleiht er Struktur, indem die gesellschaftlich

---

<sup>7</sup> HAHN 2005, 59.

tradierten und über Jahre hinweg verinnerlichten Muster von den Akteuren passiv reproduziert werden; zum anderen erzeugt er Struktur in der Umwelt des Individuums, indem die Handelnden sozialen Praxisformen aktiv hervorbringen. Der Habitus kann im Laufe des Lebens modifiziert werden; grundsätzliche Änderungen bei sozialem Auf- und Abstieg vollziehen sich nur sehr langsam.

Wer den Habitus einer Person oder einer Gruppe kennt, kann mit einiger Sicherheit voraussagen, wie sich eine Person verhalten wird oder wo ihr gesellschaftliche Grenzen gesetzt sind. Die einzelnen Handlungs- und Wahrnehmungsschemata, die unterschiedlichen Habitus zugrunde liegen, schaffen bewusst oder unbewusst Abgrenzung oder Identifikation zwischen Individuen oder Gruppen. Die Abb. 1 illustriert modellhaft wie es zur Ausprägung von unterschiedlichen Lebensstilen kommt. Die Ergebnisse der Forschungen Bourdieus zum Habitus von sozialen Gruppen innerhalb der französischen Gesellschaft der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sind in Abb. 2 visualisiert. Die Grafik verdeutlicht, wie charakteristische Bestandteile des Habitus (Automodelle, bevorzugte Schauspieler, kulturelle Veranstaltungen sowie Speise- und Getränkewohnheiten) im Spannungsfeld von kulturellem und ökonomischem Kapital verortet sind. Dabei sind die Berufsgruppen, die Höhe des Einkommens, die Zahl der Kinder, der Grad der Schulbildung und die Wohnverhältnisse mitangegeben.

Die Ausprägung unterschiedlicher Habitus geschieht in Abhängigkeit von bestimmten Voraussetzungen, die Bourdieu als Kapitale (oder Felder) bezeichnet. Er unterscheidet dabei das ökonomische, das kulturelle und das soziale Kapital. Diese stehen den Individuen in unterschiedlichen Intensitäten zur Verfügung (Abb. 3). Mit dem ökonomischen Kapital meint Bourdieu den Reichtum im herkömmlichen Sinne, also das materielle Vermögen. Beim kulturellen Kapital wird weiter zwischen »objektiviertem«, »inkorporiertem« und »institutionalisiertem« Kapital unterschieden. Ersteres meint die Zugänglichkeit von kulturellen Gütern für den Einzelnen (z. B. von Literatur, Kunstwerken,

Musik). Unter dem Begriff »inkorporiertes« kulturelles Kapital sind die erworbene Bildung und die persönlichen Fähigkeiten einer Person zu verstehen. Mit dem Begriff des »institutionalisierten« Kapitals bezeichnet Bourdieu – auf die moderne Zeit bezogen – Schul-, Ausbildungs- oder Universitätsabschlüsse. Der dritte Faktor ist das soziale Kapital. In diese Kategorie gehören die persönlichen Beziehungen einer Person, also die Gruppenzugehörigkeit und die Vernetzung. Die drei Faktoren bilden zusammen das symbolische Kapital, das die Stellung eines Menschen in seiner Gesellschaft determiniert. Gleichzeitig ist der Habitus auch der Spiegel der Kapitale einer Person. Es wird durch sein Verhalten und durch materielle Güter nach außen vermittelt. Differenzen und Gemeinsamkeiten werden von der Umwelt durch Wahrnehmung und Bewertungen wahrgenommen und eingeordnet<sup>8</sup>.

Obwohl Bourdieu sein Konzept anhand von Beobachtungen an rezenten Kulturercheinungen formulierte, besitzt es für die archäologische Forschung eine Relevanz. Sie erklärt sich aus dem Zusammenspiel von Habitus und materieller Kultur. Dadurch, dass sich der Habitus in der dinglichen Welt niederschlägt, macht er soziale Differenzierungen, ritualisierte Handlungen und die soziale Funktion von Gegenständen im archäologischen Quellenmaterial erkennbar. Dieses wiederum lässt Rückschlüsse auf gesellschaftliche Wertvorstellungen und Normen vergangener Kulturen zu.

In der Theorie klingt dieses Konzept vielversprechend. Bourdieus Gedanken wurden allerdings in den archäologischen Disziplinen unterschiedlich, tendenziell aber eher mit Vorsicht aufgegriffen<sup>9</sup>. Die Adaption gestaltet sich deshalb so schwer, weil große Unklarheiten über

---

<sup>8</sup> Vgl. BOURDIEU 2009; ders. 2011. Zusammenfassung: BARRETT 2005; HAHN 2005, 59-60; PFROMMER 2009, 343; SCHREG u.a. 2013, 101-104; SAMIDA/EGGERT/HAHN 2014, 80-83.

<sup>9</sup> Übersicht über die unterschiedlichen Adaptionen innerhalb der verschiedenen archäologischen Disziplinen (mit Ausnahme der Ägyptologie und der Vorderasiatischen Archäologie): SCHREG u.a. 2013, 104-109.

den Nutzwert und über die methodische Anwendung bestehen. Das Habitus-Konzept gibt dem Archäologen keine Handlungsanweisung zur Erforschung seines Quellenmaterials an die Hand; vielmehr schärft es – als Hintergrundkonzept aufgefasst – den Blick dafür, archäologische Quellen als Spiegel und Resultat der sozialen Praxis und gesellschaftlicher Strukturen wahrzunehmen. Die wenigen Beispiele der Interpretation archäologischer Quellen mit Hilfe des Habitus-Konzeptes zeigen, dass eine kritische Reflexion nicht erfolgt ist. So ist beispielsweise zu bemängeln, dass zu selten zwischen verschiedenen Typen von Habitus – hier wären etwa der Klassen-, Epochen- oder auch der wissenschaftliche Habitus zu nennen – unterschieden werde. Auch ginge man stets stillschweigend davon aus, dass alle Ausdrucksformen menschlicher Praxis grundsätzlich auf Habitus zurückzuführen wären.

Um den Nutzen und Probleme bei der Anwendung von Bourdieus Konzept für die sozialarchäologische Forschung besser beurteilen zu können, bedarf es einer Reihe von konkreten Fallstudien an Objekten und ihrer Rolle für den Habitus<sup>10</sup>. Die vorliegende Studie liefert also keine endgültigen Antworten, sondern ist als Baustein zur Systematisierung des Diskurses über die Anwendung zu verstehen.

## 2. Habitus und Dingbedeutsamkeit

Um die Rolle eines Gegenstandes in der sozialen Praxis zu erfassen, genügt es nicht alleine seine Nutzer und deren Umgang mit dem Objekt in den Blick zu nehmen. Es ist auch nach den Bedeutungszuweisungen an den Gegenstand und nach ihrem Einfluss auf die Nutzung zu fragen. K.-S. Kramer hat in der Volkskunde den Begriff der Dingbedeutsamkeit etabliert, der auf solche Sinngebungen an Dinge abzielt. Damit verweist der Autor darauf, dass Gegenstände des Alltagslebens nicht nur aufgrund ihrer materiellen Be-

schaffenheit und ihrer Funktion einen Nutzen und Wert für Menschen haben. Vielmehr besitzen sie oft auch eine Symbolik, die bei den Betrachtenden Gefühle und Erinnerungen hervorrufen können, also mit Affekten belegt ist. Diese Bedeutungen können aus der Welt der Mythen, Märchen, der Bibel oder des Aberglaubens entnommen sein. Voraussetzung für das Verständnis ist die Kenntnis dieser Inhalte, die weite Verbreitung innerhalb der Gesellschaft gefunden haben muss, etwa durch populäre mündlich tradierte oder schriftlich fixierte Texte<sup>11</sup>. Je nach Form eines Gegenstandes, dem Material, aus dem er besteht oder seiner Funktion unterscheidet man zwischen Gestalts-, Stoff- oder Funktionsbedeutsamkeit<sup>12</sup>.

Ähnlich wie der Habitus spiegelt auch die Dingbedeutsamkeit im weitesten Sinne die Mentalitäten und Wertvorstellungen einer Gesellschaft wider. Beide stehen in gegenseitiger Beeinflussung und wandeln sich ständig (Abb. 4). Habitus und Dingbedeutsamkeit sind auf Grundlage von archäologischen Quellen nur unvollständig zu verstehen. Es bedarf einer parallelen historischen Überlieferung, die die Grundzüge der Gesellschaft und die symbolische Bedeutung der Objekte verdeutlicht.

## 3. Die Dingbedeutsamkeit des Kapuzenmantels

Mit Kapuzenmänteln verbanden die Menschen in der Antike eine ganze Reihe von Sinnzuweisungen, die vor allem aus der Funktion und dem praktischen Umgang damit im Alltag erwachsen. Die primäre Funktion des Objektes war der Schutz vor Wettereinflüssen. Damit sind in erster Linie kalte und nasse Wetterlagen gemeint und so ist es nicht verwunderlich, dass das Kleidungsstück als Symbol des Winters und der Kälte bzw. des Schutzes vor den Einflüssen

<sup>10</sup> DAMMERS 2009, 89: »Das tatsächliche Erkenntnispotential zeigt sich allerdings erst bei der Übertragung auf ein konkretes archäologisches Problem.«

<sup>11</sup> Man denke beispielsweise an den Besen und dessen Bedeutungszuweisung als Transportmittel für Hexen: HABERLANDT 1927; KORFF 1995.

<sup>12</sup> KRAMER 1984; ders. 1995; KORFF 1995, 33.

## I. Einleitung

von schlechtem Wetter galt<sup>13</sup>. Aber auch in wärmeren Gebieten des Römischen Reiches ist der Gebrauch von Kapuzenmänteln belegt, da sie auch als Schutz vor Sonneneinstrahlung gute Dienste leisten konnten<sup>14</sup>. Getragen wurden die Mäntel demzufolge von Personen, die im Freien tätig waren (Bauern bzw. die Landbevölkerung, Abb. 17, 19–22), Jäger (Abb. 16, 23, 27, 29, 30), Fischer (Abb. 56–57), Soldaten (Abb. 28, 52–53), Seeleute (Abb. 38) und Sklaven (Abb. 28, 41) ferner, die man auf der Straße traf: Händler, Maultiertreiber (Abb. 25–26), Kutscher, Bettler, Gaukler und ihre Affen. Man kann diesen Personenkreis grob unter dem Stichwort »einfaches Volk« zusammenfassen<sup>15</sup>.

Ein Epigramm von Martial spricht von einem Cucullus, der einem Affen als Mantel dienen könne<sup>16</sup>. Terrakotten aus Köln, Trier und Frankfurt-Heddernheim illustriert dieses (Abb. 12)<sup>17</sup>.

Das zeigt, dass mit dem Kleidungsstück auch eine gewisse Lächerlichkeit assoziiert werden konnte. Dieser Aspekt kommt auch in den Darstellungen einiger genii cucullati zum Tragen (s. u.).

Der Kapuzenmantel diente auch Reisenden zum Schutz und gilt deshalb auch als Chiffre des Unterwegsseins<sup>18</sup>. Wegen seiner Herkunft »aus der kalten Region Galliens« wurde er außerdem auch als Symbol für die Gallier/Kelten verstanden<sup>19</sup>. Die wärmende/schützende Funktion machte den Kapuzenmantel auch zu einem typischen Kleidungsstück der Kinder (Abb. 41)<sup>20</sup>. Ein weiterer wesentlicher Aspekt der Dingbedeutsamkeit ist der Verweis auf die kapuzentragenden Götter, Genien, Dämonen und Geister aus der Volksreligion<sup>21</sup>. Schriftquellen, die Auskunft darüber geben könnten, welche Vorstellungen die Menschen der Antike mit diesen übernatürlichen Wesen verbanden, sind zwar nicht überliefert; dafür sind zahlreiche bildliche Darstellungen aus dem gesamten Römischen Reich erhalten, die jedoch ein heterogenes Bild zeigen. Besonders im Untersuchungsgebiet finden sich zahlreiche Darstellungen (Abb. 5)<sup>22</sup>.

---

<sup>13</sup> An dieser Stelle sei auf Darstellungen der Personifikation des Winters mit Kapuzenmantel verwiesen: Caerwent (GB, Wales), Insula 11, Building 7s, Room 6/7, mosaic 483.30 a: COSH/NEAL 2010, 359–364; Villae rusticae von Malton (GB, Malton), mosaic 137.1: dies. 2002, 344–346; Lullingstone (GB, Kent), mosaic 361.1: dies. 2009, 379–385; Brading (GB, Isle of Wight), mosaic 331.6: ebenda, 271–280; Bignor (GB, Sussex), mosaic 396.7: ebenda, 510; Chedworth (GB, Gloucestershire), mosaic 418.2: dies. 2010, 53–59. - Grabmonumente: Gröbming (A, Steiermark): KREMER 2001, Kat. II 33; Globasnitz (A, Kärnten): ebenda Kat. I 8b; Zollfeld (?) (A, Kärnten): CSIR Österreich II 4,47 Nr. 355; Arlon (B, Prov. Luxemburg): LEJEUNE 2009, 131 Nr. 89; Inveresk (GB, East Lothian): HUNTER 2013, 20.

<sup>14</sup> DEONNA 1955, 17–20; WILD 1968, 229–230; KOLB 1973, 75. - In Ballana (Ägypten) wurde ein erhaltenes Exemplar eines Kapuzenmantels italischer Herkunft und weitere Teile von Mänteln gefunden: GRANGER-TAYLOR 2008. Zudem wird in einem Papyrus des 6. Jh. Ein »καρκαλλιον« erwähnt: WILD 1964, 533–534.

<sup>15</sup> OPPENHEIM 1931, 155–156; DEONNA 1955, 9–13; WILD 1968, 177–179, 183; ders. 1985, 374–375, 379–380.

<sup>16</sup> Martial. 14, 128: »Bardocucullus. Gallia Santonico vestit te bardocucullo. Cercopithecorum paenula nuper erat.« - Zu beiden Epigrammen: SALANITRO 1992.

<sup>17</sup> LANGE 1994, 299–300.

---

<sup>18</sup> EGGER 1932, 312; DEONNA 1955, 35–36.

<sup>19</sup> ebenda 17–18. - Zur Diskussion über die Herkunft von Kapuzenmänteln: ROTHE 2009, 35–36. - Nachweise von mit Kapuzen ausgestatteter Kleidung in prähistorischen Kontexten: Paläolithikum, Malta und Buret (RU): MÜLLER-KARPE 1966, Taf. 248, 3. 249, 5. 9; THIEL 2004, 12 Abb. 5. - Hallstattzeit: Dürrnberg bei Hallein (A): DEGGIM/MÖLLER 2001, 164 Anm. 5. - Kapuzencapes außerhalb des Römischen Reiches: ebenda, 166.

<sup>20</sup> DEONNA 1955, 8. 127–148.

<sup>21</sup> Auch wenn es sich hier um eine ganze Bandbreite von übernatürlichen Wesen mit Kapuzenmänteln handelt, so werden sie hier der sprachlichen Vereinfachung halber im Fortgang der Studie als »Kapuzengötter« bezeichnet.

<sup>22</sup> Die Kartierung beruht auf folgenden Publikationen: LOESCHCKE 1938, 64 Nr. 32; JENKINS 1953; NOLL 1953; GOSE 1955, 51–53; KRÜGER 1933, 165–166; DEONNA 1955; TOYNBEE 1956; dies. 1957; KYLL 1966, 43; ROSS 1967, 343; Abb. 55a; AMAND 1971; GOSE 1972, 129 Abb. 287, 4. 288; 144 Abb. 288, 15; KENNER 1976; RÜGER 1980, 73; BOSSERT 1983, 21 Nr. 8 Taf. 4 (Deutung als genius cucullatus unsicher); KOCH/SICHTERMANN

W. Deonna hat sich in seiner 1955 erschienen Studie mit diesen Wesen, ihrer Symbolik und ihrem Charakter beschäftigt und eine umfassende Sammlung der Bildquellen bereitgestellt<sup>23</sup>. Jedoch gibt es immer noch eine ganze Reihe von unerkannten und unpublizierten Objekten. Es handelt sich zumeist um Werke der Kleinkunst (Gebrauchsgegenstände<sup>24</sup>, Statuetten); nur in Britannien gibt es steinerne Kultreliefs. In Wabelsdorf (Kärnten) wurden dem *genius cucullatus* zwei Weihinschriften gewidmet<sup>25</sup>.

Allen diesen übernatürlichen Wesen ist gemeinsam, dass sie dicke Kapuzenmäntel unterschiedlicher Länge und Gestaltung tragen. Es handelt sich dabei zumeist um vollständig umhüllende Mäntel; nur in seltenen Fällen weisen sie andere Formen auf. Zu nennen sind hier beispielsweise das Kapuzenmännlein aus Trier (Abb. 11), das ein kurzes Cape trägt<sup>26</sup> und die Triade von *genii cucullati* aus Netherby (Hadrians Wall), die mit hüftlangen auf der Schulter verschlossenen Mänteln bekleidet sind<sup>27</sup>. Auch weisen die Mäntel gelegentlich dekorative Elemente auf, die bei den Exemplaren der Sterblichen nicht vorhanden sind<sup>28</sup>. Insgesamt ist festzustellen, dass die Kleidungsstücke der übernatürlichen *cucullati* weniger sorgfältig wiedergegeben wurden als bei der Darstellung realer Personen.

Es lassen sich keine regionalen Unterschiede in den Mantelgestaltungen erkennen. Solche zeigen sich hingegen in der Anzahl der Kapuzengötter und im Bezug auf die Attribute, die sie mit sich führen. Während die *cucullati* in Konti-

nentaleuropa – bis auf eine Ausnahme<sup>29</sup> – einzeln auftreten, findet man sie in Britannien in der Regel als Triaden vor<sup>30</sup>. Es lassen sich zwei Schwerpunkte in der Verbreitung ausmachen: Am Hadrianswalls<sup>31</sup> und in der Region Gloucestershire (The Cotswold Region)<sup>32</sup>. Während die Verbreitung im Norden Britanniens für eine Verbindung mit den religiösen Aktivitäten von Soldaten spricht, dürfte es sich im Südwesten eher um einen ländlichen Kult handeln. Hier sind die *cucullati* häufig mit Muttergottheiten verbunden<sup>33</sup>. Weitere Fundorte auf der Britischen Insel sind Rushal Down<sup>34</sup>, London<sup>35</sup>, Reculver<sup>36</sup>, Colchester<sup>37</sup> und Bath<sup>38</sup>.

In allen Regionen können Schriftrollen als Attribute auftreten, die als Zeichen von Weisheit<sup>39</sup> oder Heilkundigkeit gedeutet werden können. Die meisten Forscher gehen davon aus, dass es sich um männliche Wesen handelt<sup>40</sup>. Die Fundkontexte und die Verbindungen mit anderen Gottheiten zeigen weitere Aspekte ihres Charakters und ihrer Funktionen. Funde von Statuetten an Heilquellorten (Springhead, Bath, Kent) lassen auf eine Rolle der *genii cucullati* in Heilkulten schließen<sup>41</sup>. Da nach keltischen Vorstellungen Quellen auch als Übergänge in das Jenseits

---

1982, 326; BÖHME 1985, Taf. 4,10; RABEISEN/VERTET 1986; GREEN 1989, 185; CSIR Great Britain I 6, Nr. 152-156. 485; CSIR Great Britain I 7, Nr. 96-107; D'AMBROSIO 1992; DEYTS 1993; VON GONZENBACH 1995; FÜNFSCILLING 2006, 192-193 Nr. 3182 Taf. 190; BOLLA 2010; SCHMITT 2010, 58-60.

<sup>23</sup> DEONNA 1955, 24-36. 149-153.

<sup>24</sup> BOLLA 2010.

<sup>25</sup> EGGER 1932; LEBER 1972, 108-109 Nr. 202-203; PICCO-TTINI 1989, 159-160 Abb. 107; HOFENEDER 2012, 625.

<sup>26</sup> MENZEL 1966, 41 Nr. 86; BÖHME 1985, Taf. 4, 10; KEMKES 2013, 25 Abb. 21.

<sup>27</sup> CSIR Great Britain I 6, 62 Nr. 155.

<sup>28</sup> DEONNA 1954, 61 Abb. 10.

<sup>29</sup> Die einzige Triade außerhalb von Britannien fand man in Pitiviers-le-vieil (Frankreich): DEYTS 1993.

<sup>30</sup> JENKINS 1953; WEBSTER 1986, 66-70; DE LA BEDOYERE 2002, 166.

<sup>31</sup> GREEN 1998, 25; CSIR Great Britain I 6, Nr. 152.

<sup>32</sup> GREEN 1998, 25; IRBY-MASSIE 1999, 149.

<sup>33</sup> GREEN 1998, 25; IRBY-MASSIE 1999, 150-151.

<sup>34</sup> GREEN 1989, 186.

<sup>35</sup> TOYNBEE 1957, 467.

<sup>36</sup> JENKINS 1953, 87.

<sup>37</sup> TOYNBEE 1957, 468.

<sup>38</sup> ROSS 1967, 343 Abb. 55a.

<sup>39</sup> TOYNBEE 1957, 158.

<sup>40</sup> Deonna nennt nur wenige Nutzerinnen (Epona, Nehalennia, Cailleach Bheara und die »angebliche Angerona«); TOYNBEE 1957, 458; HEICHELHEIM 1985, 187, GREEN 1989, 185. glaubten auch weibliche Figuren erkennen zu können. – Bei der Terrakotte einer weiblichen Gottheit mit Kapuze aus dem Tempelbezirk von Möhn, handelt es sich um eine Minerva mit Helm: HETTNER 1901, 34 Taf. 13,21.

<sup>41</sup> GREEN 1989, 185.

galten, darf man auch an eine Funktion der übernatürlichen Kapuzenträger im Totenkult denken. Ihr Auftreten in Grabkontexten und auf funerären Denkmälern lässt sich gut mit ihrer Funktion als Todesdämonen erklären<sup>42</sup>. Dass sie gleichzeitig als Fruchtbarkeitsbringer galten, legen nicht nur die Eier und Früchte in den Händen einiger Kapuzengötter nahe, sondern auch die Verbindung mit Muttergottheiten, die sich bei den südwestenglischen Reliefs beobachten lässt<sup>43</sup>.

M. Henig möchte die Britannischen genii cucullati auch in Zusammenhang mit einem Kriegerkult sehen, da sie zuweilen Schwerter als Attribute in den Händen halten<sup>44</sup>.

Allgemein betrachtet handelt sich um gutmütige Wesen, die als Beschützer und Nothelfer des einfachen Volkes, des sprichwörtlichen »Kleinen Mannes« fungieren. Genauso wie ihre »Klientel« sind sie gekleidet<sup>45</sup>. Dazu passt, dass es sich bei den Bildquellen selten um große Statuen und Reliefs, dafür viel häufiger um Objekte der Kleinkunst handelt. Nur dem Telesphoros, dem genius cucullatus von Wabersdorf und den Kapuzengöttertriaden aus Britannien war es vergönnt den Sprung hinaus aus dem privaten Bereich in die Sphäre der großen Götter zu schaffen<sup>46</sup> und so auch offizielle Verehrung verbunden mit Kultzeugnissen größerer Art zu erfahren<sup>47</sup>.

Mit den übernatürlichen cucullati sind weitere abstrakte Konnotationen verbunden, die Deo-

na ebenfalls herausarbeitet hat. So legte er dar, dass das Kleidungsstück auch als Symbol der Abgrenzung (»*Le manteau de ségrégation*«) diene. Durch Verhüllen des Körpers grenzt sich der Träger kurzfristig oder dauerhaft von der Umwelt ab. Dieses geschieht in verschiedenen Situationen, etwa wenn er unerkant bleiben (Anonymität, Geheimhaltung) oder eine andere Identität annehmen möchte. Ebenfalls bedeckt und verhüllt man sich mit einer Kapuze beim Übertritt in eine andere Rolle, eine andere Lebensphase oder in ein anderes Dasein. Hier wären vor allem kultische Handlungen zu nennen, bei denen man die profane Welt verlässt, sich dem Göttlichen nähert oder in andere Lebensphasen (z. B. Hochzeit) bzw. in den Tod<sup>48</sup> übergeht.

Der Kapuzenmantel ist auch ein Symbol der Nacht (»*Le manteau nocturne*«): Man benutzt in diesem Zusammenhang gerne die Metapher vom Mantel der Finsternis, der sich über die Erde senkt. Juvenal spricht vom »*nocturnus cucullus*«<sup>49</sup>. Andere antike Quellen berichten, dass Kapuzenmäntel zum Einsatz kommen, wenn Personen sich nachts unerkant in einer ihnen unangemessenen Umgebung bewegen wollen<sup>50</sup>. Mit diesem Bedeutungsaspekt ist die bereits angesprochene Symbolik der Abgrenzung und Tarnung verknüpft<sup>51</sup>.

Kapuzenmäntel treten auch im Zusammenhang mit Tod, Grab und Jenseits auf. W. Deonna liefert Beispiele von Abbildungen auf Denkmälern des sepulkralen Bereichs (»*Le manteau funèbre*«). Es sind sowohl Todesgötter und -dämonen, aber auch Verstorbene oder Trauernde, die als Zeichen der Trauer Kapuzenmäntel tragen. Hier begegnet uns wieder der Aspekt der Abgrenzung in Situationen des Übergangs, der bereits genannt wurde<sup>52</sup>.

Der Kapuzenmantel ist darüber hinaus mit dem Phallus verbunden oder gilt selbst als Phallussymbol (»*Le manteau et le phallus*«)<sup>53</sup>. Die Silhou-

---

<sup>42</sup> EGGER 1948, 90-97; DEONNA 1955, 149-153.- Gegen die Deutung als Todesdämon spricht sich H. BIRKHAN (1997, 749.) aus.

<sup>43</sup> GREEN 1989, 185-187.

<sup>44</sup> HENIG 1984, 62.

<sup>45</sup> Ein Weiterleben der Kapuzengötter in ähnlichen Gestalten des Volksglaubens späterer Jahrhunderte (KENNER 1976, 156-157) ist umstritten: HOFENEDER 2012, 626.

<sup>46</sup> Die Deutung eines überlebensgroßen Kopffragments aus Avenches als genius cucullatus ist fraglich: BOSSERT 1983, 21 Nr. 8 Taf. 4.

<sup>47</sup> Eine Zusammenfassung zum Forschungsstand zu den Kapuzengöttern findet man im Manuskript zur Ausstellung »genius cucullatus« der University of North Carolina at Chapelhill (1998): <http://www.unc.edu/celtic/catalogue/genii/start.html> (01.10.2014)

---

<sup>48</sup> DEONNA, 1955, 24-28.

<sup>49</sup> Iuv. 6, 117-118. vgl. auch Sidon. Apoll. Ep. 7, 16, 2.

<sup>50</sup> Dazu auch Kap. III. 1. 4. mit ausführlichen Hinweisen auf die entsprechenden Schriftquellen.

<sup>51</sup> DEONNA 1955, 28-29.

<sup>52</sup> ebenda 28-29; 115-126.

<sup>53</sup> ebenda 32-35.

ette eines mit einem Kapuzenmantel bekleideten Trägers weckt Assoziationen mit der Form des männlichen Genitals. Der Kapuzenmantel tritt vor allem in der Kleinkunst in Verbindung mit dem Phallus auf. Deonna nennt zahlreiche Beispiele von Bronzestatuetten, u.a. den Priapus von Rivéry<sup>54</sup> oder das Treverermännlein aus Trier (Abb. 11)<sup>55</sup>. Bei beiden Exemplaren lassen sich die Mäntel samt Kopf abnehmen und anstelle des Oberkörpers kommt ein Phallus zum Vorschein<sup>56</sup>. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch einige phallische cucullati in Form von Bronzelampen<sup>57</sup>.

#### 4. Fragen

Lässt sich die habituelle Nutzung von Kapuzenmänteln nachweisen? Welche Personen oder -gruppen können dabei identifiziert werden? Werden spezielle Formen von Mänteln verwendet? In welchen Situationen tragen die Akteure das Kleidungsstück und welche Botschaften transportieren sie damit? Lassen sich möglicherweise Aussagen über das symbolische Kapital der Nutzer machen? Welche Rolle spielt die Dingbedeutsamkeit dabei und wie gehen die Akteure damit um? Neben den inhaltlichen Fragen geht es in dieser Fallstudie auch darum Erkenntnisse über die Grenzen und Möglichkeiten der Interpretation von historische und archäologischen Quellen im Hinblick auf den Habitus im Sinne des Bourdieu'schen Konzeptes zu gewinnen.

---

<sup>54</sup> La marque de Rome, 148 Nr. 212; VIÉVILLE 1990, 238 Nr. 137.

<sup>55</sup> MENZEL 1966, 41 Nr. 86; BÖHME 1985, Taf. 4,10; KEMKES 2013, 25 Abb. 21.

<sup>56</sup> DEONNA 1955, 111-115.

<sup>57</sup> BOLLA 2010.