

MORS OMNIBUS INSTAT - DER TOD STEHT ALLEN BEVOR

Die Vorstellungen von Tod, Jenseits und Vergänglichkeit in lateinischen
paganen Grabinschriften des Westens

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie

im Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften (Fb 8)

der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Elisabeth Gebhardt-Jaekel

aus: Nürnberg

Einreichungsjahr

2006

Erscheinungsjahr

2007

1. Gutachter: Prof. Dr. Dr. Manfred Clauss
2. Gutachter: Prof. Dr. Hartmut Leppin

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Juli 2006

mors omnibus instat:

florentes annos mors ipsa eripuit vivite felices moneo mors omnib(us) instat exemplum(!)
a nobis discite qui legitis – ... die blühenden Jahre hat der Tod selbst entrissen. Lebt glücklich, mahne ich euch, der Tod steht allen bevor! Lernt dies warnende Beispiel von uns, die ihr dies lest.

(CIL 05, 3403 aus Venetia et Histria)

moriens cum dixerit ipse vivite felices animae mors omnibus instat haec postquam posuere sepulchrum kari scripsere sodales – ... da er selbst im Sterben gesprochen hatte: ‚Lebt, glückliche Seelen, der Tod steht allen bevor‘, schrieben dies seine teuren Genossen (dort ein), nachdem sie ihm das Grabmal gesetzt hatten.

(CIL 06, 30124 = CLE 802 aus Rom)

annos sine crimine vitae mors subito eripuit ... vivite victuri moneo mors omnibus instat – ... Jahre ohne Fehl hat der Tod jählings entrissen ... lebt glücklich, die ihr nach mir lebt, mahne ich, der Tod steht allen bevor!

(CIL 02, 391 = CLE 485 aus Lusitania)

florentes annos subito nox abstulit atra vivite felices moneo mors omnibus instat – ... die blühenden Jahre hat die finstere Nacht jählings geraubt. Lebt glücklich, mahne ich euch, der Tod steht allen bevor!

(CIL 11, 5074 = CLE 803 aus Umbria)



Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement
La Rochefoucauld, 26. Maxime

Why people inscribed some fact on stone, I cannot answer
R.MacMullen, The Epigraphic habit in the Roman Empire 233

Inhalt:

1	EINFÜHRUNG	6
1.1	Todespräsenz in der römisch-antiken Gesellschaft	8
1.2	Tod, Jenseits, Vergänglichkeit und römische <i>religio</i>	15
2	TOD, JENSEITS, VERGÄNGLICHKEIT IN DER FORSCHUNG	21
3	ZIEL DER UNTERSUCHUNG / DEFINITIONEN UND ABGRENZUNGEN ..	27
3.1	Tod, Jenseits, Vergänglichkeit als Untersuchungsgegenstand	30
3.2	Die Inschriften als raum-zeitliche Einheit	35
3.2.1	Räumliche Einheit: Rom, die italischen <i>regiones</i> und die Provinz Gallia Narbonensis	35
3.2.2	Zeitlicher Rahmen: synchron / diachron.....	40
4	DIE GRABINSCHRIFTEN IM KONTEXT: DIE NICHT EPIGRAPHISCHEN AUSSAGEDIMENSIONEN ALS QUELLEN FÜR TOD, JENSEITS, VERGÄNGLICHKEIT	42
4.1	<i>consolationes mortis und laudationes funebres</i>	43
4.2	Testamente und Stiftungen	46
4.3	<i>collegia</i> : Bestattung und Totenkult	49
4.4	Grabrecht	51
4.5	Bestattungsbrauch	54
4.6	Das Grab: Monument, Ausstattung und Beigaben, Ikonographie	59
4.7	Rituale und Tod, Jenseits	80
4.8	Philosophische und literarische Texte	88
5	DIE GRABINSCHRIFTEN	96
5.1	Methodische Probleme: Unvollständigkeit	107
5.2	Methodische Probleme: Repräsentativität, Authentizität	117
6	VORGEHEN / FORMULIERUNG DER KATEGORIEN	135

7	ERGEBNISSE: DIE EINZELNEN KATEGORIEN	142
7.1	Manen und Schatten	
	Kategorie <i>Manen, di inferi, umbrae</i>	142
7.2	Erde, Schwere von Erde und Stein	
	Kategorie <i>Terra, levis-gravis</i>	155
7.3	Lebensgeist und göttliche Wirkmacht	
	Kategorie <i>Genius und Iuno, numina</i>	167
7.4	Schicksalsmächte und Lebensschuld	
	Kategorie <i>Faten, Parzen und Fortuna, debitum</i>	179
7.5	Die Lebens- und Todesmahnungen	
	Kategorie <i>Vanitas</i>	192
	7.5.1 <i>Quod fuimus estis: ein mittelalterliches Motiv?</i>	198
7.6	Todesgesicht und Lebenschiffre	
	Kategorie <i>Severitas mortis / Lux</i>	207
7.7	Die ‚nihilistisch-pseudoepikureischen‘ Inschriften	
	Kategorie <i>Nihil</i>	213
7.8	Der Todesschlaf, der erlösende Tod, die Todessicherheit	
	Kategorie <i>Quies mortis</i>	225
7.9	Das Grab als <i>domus aeterna</i> und religiöser Ort / <i>ascia</i>-Dedikationen	
	Kategorie <i>Sepulcrum</i>	232
7.10	Die sprechenden Epitaphien	
	Kategorie <i>Vox</i>	251
7.11	Der vorzeitige Tod	
	Kategorie <i>Mors immatura</i>	269
7.12	<i>Orcus, Charon, Elysium</i>: Die mythologischen Chiffren	
	Kategorie <i>Mythos</i>	283
7.13	Das diesseitige Jenseits	
	Kategorie <i>Memoria</i>	304
7.14	<i>Lector, scriptor, titulus</i>: Schriftlichkeit am Grab	
	Kategorie <i>Littera</i>	315
8	ERGEBNISSE: ZUSAMMENFASSENDE ANALYSE UND BEWERTUNG ..	323
	Literatur	346

1 EINFÜHRUNG

Es ist „die zentrale Gestalt des Endes im Menschenleben ... das Ende als Tod“¹, die die Menschen überall und zu allen Zeiten damit beschäftigt hat und beschäftigt, „aus dem Tod, dem schlechthin Dinghaften, eben die Metaphysik zu destillieren, der der Tod absolut entgegengesetzt ist und die ihr Wesen hat am Widerstand gegen ihn“², um auf diese Weise „dem ‚Schrecklichen‘ einen Sinn zu verleihen und die Angst vor dem Tode, wenn schon nicht völlig zu beseitigen, so doch zu läutern oder gar zu überwinden.“³

Daher ist keine Kultur denkbar ohne Riten, Bilder und Gesten, die den Tod – ihren Tod – umkreisen, beschwören, personifizieren, ihn auf Abstand zu halten, ihn zu zähmen und ihm seine lähmende Kraft zu nehmen suchen, ohne eine Architektur des Todes oder Erinnerungskultur, die dem Widerspruch zwischen dem Bewußtsein der Sterblichkeit und dem Drang nach Unsterblichkeit als dem immer wieder neue Antworten einfordern den „Faktor der Unruhe in der menschlichen Welt“⁴ einen Ausdruck verleihen, der über die Dauer des Menschenlebens hinausreicht. Dies hat, da Kollektive in ganz unterschiedlicher Intensität und Form von der Erwartung und Präsenz des Todes durchzogen und auf ihn hin bezogen sind⁵ und man „sich so gut wie alles, was man sich über den Tod vorstellen kann, bereits tatsächlich vorgestellt“ hat⁶, ein breites Spektrum von Todes- und Jenseitsbildern hervorgebracht, die von Gesellschaft zu Gesellschaft und auch innerhalb eines Kollektivs variierend das Alltagsbewußtsein prägen und in das Leben jedes einzelnen hineingreifen. Und auch die zugestandene Lebensspanne selbst – ob verstanden als Vorstufe für ein

1 O.MARQUARDT 471 stellt dem von ihm Finalisierung genannten „Ende als Ziel oder Zweck (telos)“ die nicht-teleologische Endlichkeit als die durch den Verlust der eschatologischen Finalität „entfristete“, das heißt nach-christliche moderne Zeit gegenüber. Als Lebenszeit, die sich darin genügt, Wert an sich zu sein, ist diese moderne Zeit meines Erachtens dem – natürlich ebenfalls mehrdimensional schillernden – römisch-antiken Verständnis menschlichen Lebens vergleichbar, das, da es nicht als Vorstufe, Hinführung verstanden sein will, nach Kräften genossen und gewürdigt werden soll.

² TH.W.ADORNO 1983, Nach Kracaurs Tod, in: JAUB (Hg.) 6, in Bezug auf Passagen aus dem Jargon der Eigentlichkeit.

³ HAHN 2002, 55.

⁴ ASSMANN 2002, 12. Antwort auf die Sterblichkeitserkenntnis muß allerdings nicht notwendig der Drang nach Unsterblichkeit sein. Vielleicht ist es ja eine Aufgabe jeder Religion und Kultur, Formen zuträglicher Gemeinschaft mit dem Tod auszubilden und das „rechte Sterben“ zu definieren. Dieses Ideal gleichmütigen (*aequo animo*) Sterbens formuliert eine Grabinschrift aus Picenum: *aequo animo scibat moriundum* (CIL 09, 5659). Neutral, weder von Furcht noch von Hoffnung beeindruckt, weiß auch der Dedikant einer Inschrift aus Rom, daß man sterben muß: *nec timeo nec confido moriundum scio* (CIL 06, 30103).

⁵ Allerdings sind Kulturen in ganz unterschiedlichem Ausmaß todesbezogen. Daher sind sie sicherlich nicht durchweg auf ihre Strategien, dieses „Urproblem der menschlichen Existenz“ (ASSMANN) zu bewältigen, zu reduzieren und ausschließlich durch diese zu definieren, wie dies beispielsweise nach ASSMANN 2000, 16 für Ägypten der Fall ist.

⁶ BOWKER 483.

Danach, ob als Zwischenspiel, als auszuschöpfende und auszukostende, da irreversibel verrinnende Frist – wird ganz entscheidend von der Macht und dem Gesicht des Todes gefärbt, die man ihm – *aut finis aut transitus*⁷ – zuschreibt.⁸ Dieser Tod als der vielfältig überfärbte „*changement d'état par excellence*“⁹, der im Zyklus der Wandlungen, die das menschliche Leben durchläuft, den entscheidenden Schritt und Schnitt zwischen Dies- und Jenseits markieren oder den Schlußpunkt setzen kann, in seiner retro- wie prospektiven Qualität, seiner ins Leben zurück- oder in ein wie auch immer beschaffenes nachtodliches Sein hinausgreifenden Perspektive, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Absicht ist nicht, dem reichlich erforschten römischen Tod oder römischen Jenseits neue und überraschende Aspekte abzugewinnen. Es geht darum, sepulkralepigraphisch gespiegelte und gefilterte Äußerungen zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit innerhalb der römisch-antiken Gesellschaft breitflächig und systematisch zu erfassen – innerhalb einer Gesellschaft, die angesichts hoher Mortalität und Allgegenwart der *subita mors*, ständiger Bedrohung durch Krisen, Nahrungsmangel, Seuchen und Infektionen sowie des dichten Nebeneinanders von Luxus, Armut und Verfall vor allem in den urbanen Zentren in enger Vertrautheit mit dem Tod lebte und die durch ihre pragmatische, kalte, „metaphysisch bedürfnislose“ Religion, die in erster Linie eine Religion der Lebenden für die Lebenden war, allenfalls dürftig vor diesem face-to-face mit dem Tod geschützt wurde.¹⁰

Fokus der Untersuchung sind die sogenannten aussagekräftigen Inschriften: die vergleichsweise kleine Anzahl der oft formelhaften, topischen, selten auch persönlicher und origineller ausformulierten Äußerungen zum Gesicht des Todes, zu Lebenskürze und Vergänglichkeit sowie zu all dem, was jenseits der „Hadesgrenze“ (Kerenyi) liegen kann oder sie umkreist. Auf diese eine Vielzahl von Motiven thematisierenden, sie oft nur andeutenden Inschriften ist eine Analyse konzentriert, die neben der quantifizierenden Zielsetzung auch den Einzelaspekt, die einzelne Stimme, den kleinen Themenkomplex

⁷ Sen.ep.65, 24: *Mors quid est? Aut finis aut transitus.*

⁸ Dies geschieht durch Einbindung des Todes in Jenseitslehren religiösen oder philosophischen Ursprungs, die „durch feste dogmatische Prägung oder gedankliche Systematik (oft in der Tradition) gefestigte Stringenz besitzen“ (RAABE 142), ebenso durch seine assoziative Verbindung mit vagen, unverbindlichen Jenseitsideen, seine Überfärbung mit freundlichen, aus der Rückwendung zum Leben schöpfenden rühmenden, tröstenden Bildern oder durch Schaffung eines diesseitigen Jenseits im Medium der „*immortalità terrena*.“ (MAGNANI)

⁹ VERNANT 79: „La mort est un changement d'état, et même le changement d'état par excellence, celui qui clôt le cycle des „passages“, la série des transformations qui jalonnent le cours de la vie humaine.“

¹⁰ Zur römischen Religion siehe unten 15ff.

nicht ausspart, dies allerdings stets vor dem Hintergrund und unter ständigem Rückbezug auf das Gesamt an grabinschriftlichen Stimmen, die als ein blasser, aber kompakter Chor diesen spärlichen Soli erst ihr Gewicht verleihen. Dies auch dann, wenn sie selbst zu Tod, Jenseits und zum endlichkeitsbestimmten Blick zurück offenbar weitgehend schweigen.

1.1 Todespräsenz in der römisch-antiken Gesellschaft

Charakteristisch für die römisch-antike¹¹ Gesellschaft als „high mortality-regime“ waren Unberechenbarkeit, Willkür, Nähe und unmittelbare sinnliche Erfahrbarkeit des Todes, dessen Absonderung in private oder anonyme Bereiche noch nicht in dem in der Moderne üblichen Ausmaß gegeben war.¹² Die in Unter- und Mangelernährung, in zu früher Abnutzung führenden Lebens- und Arbeitsbedingungen und vor allem in den sanitären, hygienischen und medizinischen Defiziten¹³ wurzelnde durchweg hohe, wenn

¹¹ Römisch meint im Folgenden die Bewohner des kaiserzeitlichen Roms und des Westens des römischen Reiches als einem durch die sprachliche, kulturelle, institutionelle Romanisierung vereinheitlichten Raum. Wenn RÜPKE 1997, 16 von den lateinisch-sprachigen Bewohnern des *imperium Romanum* als einer durch die Religion und vor allem die Sprache bestimmten „Koine“ in Abgrenzung zum „umliegenden Barbaricum“ spricht, deren „Sprache durch den Aufstieg Roms zur dominierenden Sprache Italiens und zur Verwaltungs-, vielfach zur Verkehrssprache ... des Mittelmeerraumes wird“, für SALLER 1994 als „Roman“ der Bewohner der „city of Rome ... include those western provinces that have provided Latin funerary inscriptions“ gilt und PEKARY 87f. mit den Römern „lateinisch schreibende Personen“ meint, auch wenn diese „sehr verschiedene ethnische und kulturelle Wurzeln“ hatten, fokussiert dies jedesmal auf dem sprachlich-schriftlichen Element, das ja auch für den Gegenstand dieser Arbeit Medium und Vehikel ist.

¹² Vielleicht sollte eher von der Privatisierung und Abstrahierung des modernen Todes statt von seiner Anonymisierung die Rede sein, da sowohl der anonyme wie der aufgelassene Tod vor allem in den urbanen Zentren der römischen Antike in erheblichem Ausmaß in Erscheinung traten (zur Häufigkeit, ja Üblichkeit anonymer Bestattungen siehe unten S.118 Anm.80). BODEL 1999, 129 nennt „the disposition of their corpses a source of anxiety“ für die Mittellosen. Das Entsorgtwerden nach dem Tode wird so gefürchtet gewesen sein, gerade weil es Alltag war und auf verächtlichste Weise geschehen konnte: in bis zu ihrer Verfüllung über Wochen und Monate offenstehenden Massenbestattungen, in Gruben zwischen Tierkadavern, durch Schleudern der *cadavera* in Flüsse oder, schlimmstenfalls, ihre Auffassung in den Gassen Roms, wo sich Hunde der Überreste bemächtigten. Sueton, Vesp.5,4 berichtet von einem *canis extrarius*, der dem künftigen Kaiser Vespasian, als *aedil* für die Säuberung der Straßen in der Pflicht, von einer Straßenkreuzung (*e trivio*) die Hand eines Toten unter den Frühstückstisch geworfen habe. Ohnehin sind Sterben und Tod innerhalb der römischen Antike, wie in der Vormoderne generell, als öffentliche, sämtliche Sinne okkupierende Erfahrung vorzustellen, der sich zu entziehen kaum möglich war. Daß sich zwischen 2.Jh.v.Chr. und 2.Jh.n.Chr. eine Verlagerung der „funeral performance“ vom öffentlichen (*forum*) in den häuslichen Raum vollzieht (BODEL 1999, 265), widerspricht dieser grundsätzlichen Öffentlichkeit des Todes nicht, da die Grenzen zwischen öffentlich und privat in der Antike weitaus durchlässiger waren als heute und das Haus kein abgeschottetes Refugium war. FEENEY 6: „The house ... are not a private retreat for such people, for the religious categories of public and private are as porous as the social.“ Erst ab der frühen Neuzeit läßt die Privatisierung des Todes ihn immer mehr hinter Hospital- und Wohnungstüren verschwinden. (siehe dazu: ARIÈS, VOVELLE).

¹³ Die archäologischen, literarischen und epigraphischen Quellen belegen, für die Städte verschärft, aber nicht auf sie beschränkt, dieselben gesundheitlichen Risikofaktoren wie für die heutigen Entwicklungsländer: Unter- und Mangelernährung, durch Unrat, Fäkalien, menschliche Leichen und Tierkadaver verunreinigtes Wasser (zu den Massen von Tierabfällen nach Opfern als Verunreinigungsquellen OGILVIE 55f.), fehlende oder völlig unzureichende sanitäre Infrastrukturen (zu Latrinen und Urinsammelstellen als Infektionsherden

auch zwischen den urbanen Zentren als den „net consumers of population“¹⁴ und ländlich geprägten Gebieten¹⁵, innerhalb den einzelnen Regionen und sozialen Schichten erheblich variierende¹⁶ Sterblichkeit,¹⁷ die durch Naturkatastrophen, Infektionskrankheiten¹⁸,

SCOBIE 407ff., zu den Aborten, die selbst in wohlhabenden Häusern „auch ... den zur römischen Zeit bewußt gewordenen hygienischen Ansprüchen keinesfalls genügen“, als Krankheitsherden und zu menschlichen Fäkalien als Dünger für suburbane Gemüsegärten (siehe GRASSNICK 18ff.), Abfall in den Straßen, stehendes Wasser in privaten und öffentlichen Zisternen, die auch durch die entsprechend dem Bevölkerungswachstum errichteten Aquädukte nicht überflüssig wurden – denn private Wasserleitungen waren Luxus –, und die unzulängliche Entsorgung der Toten. Hinzu kam noch mangelnde körperliche Hygiene, da den Römern religiös motivierte Reinlichkeitsgebote weitgehend fehlten (so GRASSNICK 28). BODEL 2000, 129 errechnet anhand einer sich an den vorindustriellen städtischen Bevölkerungen Europas orientierenden Mortalitätsrate von 4% etwa 1500 jährlich unbestattet in den Straßen Roms liegende Leichen von *tenuiores*, die vermutlich bis in augusteische Zeit hinein in den später durch Brandbestattung und Columbarien-Beisetzung abgelösten Massengräbern vor der Porta Esquilina entsorgt worden sind. Bei LE GALL 150f. Belege für diesen *puticuli* vergleichbare Armenbestattungen auch außerhalb von Rom, in Apulien und Gallien. Es gilt, was SCOBIE 421 für Rom konstatiert, mit Abstrichen generell: „there was a very huge risk of food and water contamination through direct or indirect contact with human or animal fecal matter“, mit der Folge von Cholera, Hepatitis und Dysenterie. Neuere paläopathologische Untersuchungen an Überresten von 163 vor der pyroklastischen Wolke in die Bootshäuser geflüchteten und dort ums Leben gekommenen Einwohnern Herculaneums, die gegenüber dem üblichen diachronen Nekropolen-Sample die noch lebende Bevölkerung querschnittartig spiegeln, belegen die weite Verbreitung von rheumatisch-degenerativen Erkrankungen (Arthrose, Abnutzung des Skeletts durch Überlastung), Infektionskrankheiten (Tuberkulose infolge des Verzehrs von Opferfleisch, Brucellose infolge Konsums von Rohmilchprodukten und Übertragung durch Haustiere), von chronischen Entzündungen der Atemwege als Reaktion auf häuslichen Smog durch Lampenöle, Kochen und Heizen mit organischen Materialien mit starker Rauchentwicklung, von chronischem Kopflaus-Befall mit dem Risiko infektiöser Komplikationen und erosiver Veränderungen der Schädelplatte als – überraschenderweise – eine der am meisten verbreiteten Krankheiten, wobei die Einwohner Herculaneums sicher eher noch gesünder waren als die der dichtbesiedelten Stadtviertel Roms (CAPASSO u.a. 53ff.). Aus archäologischer Sicht zu der Vielzahl auch optisch verunstaltender Krankheiten der Antike (siehe M.GRMEK/D.GOUREVITCH 1998, *Les maladies dans l'Art Antique*). Auch das Badewesen konnte diese Mängel nicht ausgleichen, im Gegenteil: „It seems probable ... that Roman public baths might not have been as sanitary as is commonly assumed, and that the risks of becoming infected with a wide range of contagious and infectious diseases ... would have been great.“ (SCOBIE 426) Auch wenn einzelne krankheitsfördernde Faktoren wie ungesundes Wohnen oder stehendes Wasser durchaus registriert wurden, fehlten handlungsleitende theoretische und administrative Voraussetzungen für eine systematische Risikobekämpfung; das ärztliche Handeln war individuum- und symptomorientiert oder magisch (NUTTON; SCOBIE 422). Zu Seuchen, chronischen und Infektionskrankheiten im Altertum, ihren Auswirkungen und den Versuchen ihrer Bekämpfung (siehe WINKLE. MORETTI 62) unterstellt, daß diese Ernährungs-, hygienischen und sanitären Bedingungen für die antike Welt vom 1. bis zum 4.Jh. im wesentlichen unverändert blieben.

¹⁴ PARKIN 1992a, 180 Anm.6: Sie füllten sich durch Immigration vom Lande wieder auf. Die antiken Gesellschaften als „high pressure-Regimes“: die Städte konnten der Notwendigkeit hoher Geburtenraten nicht nachkommen.

¹⁵ Ca. 80-90% der Bevölkerung des römischen Reichs lebten in Republik wie Kaiserzeit auf dem Land, allerdings auf die jeweilige Stadt oder Stadtgemeinde, nicht die abstrakte Struktur des Reiches als soziale, gesellschaftlich integrierende Einheit hin orientiert und so durchaus vom zunehmenden Sog der rasch anwachsenden Städte beeinflusst.

¹⁶ FRANÇOIS/SCHIED 322 betonen allerdings, daß bei einer generell sehr hoher Sterblichkeit „Klassenunterschiede wenig bedeutsam“ sind. PARKIN 1992a, 80: „these types of differences in mortality patterns are less significant than in modern-day, low mortality regimes.“

¹⁷ Die Problematik von Lebensalterberechnungen anhand antiker Quellen ist bekannt. Ihre Diskussion führt zum Fazit daß mehr als „good guesswork“ (PARKIN 1992a, 38) nicht realistisch ist, Aussagen jeweils nur für die meist kleinen, umschriebenen Einheiten vertretbar sind, auf die sich die Quelle jeweils bezieht, und daß jede Generalisierung verzerrt und verfälscht. Für PARKIN sind alle Quellenarten (skeletal, Ulpian, Egyptian, epigraphic evidences) „in fact so plagued with biases and produce such potentially misleading or improbable information that they cannot be considered as usable“ (58) – ganz besonders die Grabinschrift, eher Medium „about habits of commemoration than about mortality or population trends.“ (ebd.) SALLER 1994, 12ff. stellt

Seuchen¹⁹ und Kriege als mit großer Gewalt und Häufigkeit auftretenden Ereignissen zusätzlich in die Höhe getrieben werden konnte, prägte den Alltag breiter Schichten, besonders im Moloch Rom²⁰, und gab den Nährboden ab für die „Parzen-Vorstellung als

fest, zwar seien alle empirischen Daten zur Mortalität in der römischen Welt in der einen oder anderen Weise problematisch, gleichwohl gebe es keinen Grund, an der Standardsicht einer Lebenserwartung von 20 bis 30 Jahren ab Geburt zu zweifeln oder sie angesichts der herrschenden Lebensbedingungen höher anzusetzen. MORRIS 158f. identifiziert unter Verweis auf verschiedene Autoren das Inschriftensetzen als primär rituellen Akt – „inscribing a tombstone was a ritual action“ –, die Grabinschriften produzierten daher ein verzerrendes Bild: „the funerary inscriptions were created to satisfy the needs of ritual performers, and they do not tell us as much about brute demographic ‚realities‘ as about what Roman buriers thought *ought* to be said in such a context .. moving straight from inscriptions to vital statistics involves an unacceptable leap of faith.“ 1973 hatte CLAUS 396ff. die wesentlichen Fehlerquellen bei grabepigraphisch basierten Lebensalterberechnungen zusammengefaßt (Abhängigkeit der Genauigkeit der Altersangaben vom Romanisierungsgrad der Autoren, Repräsentation der sozialen Schichten, Altersgruppen und Geschlechter in Abhängigkeit von der jeweiligen regionalen epigraphischen Praxis; kaum erfassbare (hohe) Kindersterblichkeit; Verfälschung durch zu kleine Stichproben) und war zu dem Fazit gekommen, von „*einheitlicher* epigraphischer Praxis im westlichen Teil des Imperium Romanum“ könne keine Rede sein, da das Durchschnittsalter für die verschiedenen Gebiete des römischen Reiches weniger die tatsächlichen Abweichungen als solche der epigraphischen Praxis spiegele. Auf einen Zusammenhang zwischen gerundeten Altersangaben und Illiteralität sowie die soziale Auslese infolge der Kosten der Titulussetzung verweist DUNCAN-JONES 1977, SALMON auf die Spärlichkeit der überlieferten Inschriften (99f.: „le dixième, peut-être même le centième des inscriptions gravées à l’époque romaine“), die darüber hinaus die Wohlhabenden und literalen Städter begünstigt hätten. FRANÇOIS/SCHIED 322f. veranschlagen vor diesem Hintergrund die durchschnittliche Lebenserwartung im kaiserzeitlichen römischen Reich auf 22,5 bis 27 Jahre: nur etwa ein Drittel eines Jahrgangs habe mehr als 30, etwa 10% mehr als 60 Jahre erreicht. Bestätigt wird dies durch eine neuere demographische Analyse an Überresten von 163 Einwohnern Herculaneums als synchronem Sample einer römisch-kaiserzeitlichen Siedlung: die Gruppe der über 60-Jährigen fehlt völlig, nur wenige Personen sind über 50 Jahre (8,4%); bei einer relativ großen Gruppe von Kindern unter fünf Jahren (11,9%) nehmen die folgenden Altersgruppen zahlenmäßig rapide ab, was auf die hohe Kindersterblichkeit verweist. (CAPASSO 45ff.) Auch die Tatsache, daß im Gegensatz zur Moderne als *immatura, prematura, acerba mors* eine eigene Begrifflichkeit für den „unreifen Tod“ existiert, mag die Geläufigkeit dieser gleichwohl als widernatürlich empfundenen Tode belegen.

¹⁸ SCHEIDEL 1994 führt die in seiner auf der Analyse von circa 3.600 spätantik-christlichen Grabinschriften basierenden Untersuchung eruierten Mortalitätsmuster für die Einwohner Roms mit saisonalen Spitzen in Spätsommer und Herbst auf „the great ‚killers‘ of the ancient Mediterranean“: Malaria, Typhus, Tuberkulose zurück, ähnlich PARKIN 93: „at both ends of the social scale ... infectious diseases would have taken their toll indiscriminately.“ Zur Malaria im Mittelmeerraum, vor allem in Kampanien (das in spätrömischer Zeit zum gänzlich „malariaverseuchten Ödland“ wird, während es in der Kaiserzeit immer noch ein beliebter Ort für das *otium cum dignitate* war), siehe MCNEILL 117ff. und (wenn auch mit Fokus auf späteren Jahrhunderten) BRAUDEL 84ff.: Malaria als der „Hintergrund der mediterranen Pathologie“. – Interessant in diesem Zusammenhang die Jahreszeiten als die „Bringer von Krankheiten“ bei Lukrez 3, 220f. (dazu SEGAL 58).

¹⁹ MCNEILL 135ff.: unter den zahlreichen epidemiologischen Katastrophen im römischen Reich ragen die sog. antoninische Plage zwischen 165 und 180 n.Chr. und eine Seuchenserie zwischen 251 und 266 n.Chr. hervor, möglicherweise Pocken oder Masern, die nicht nur in den Städten „demographische Desaster“ zur Folge hatten. Zu Seuchen im Altertum WINKLE, besonders 422ff., 833ff. Zu Hungerkrisen und Seuchen in republikanischer Zeit KOLB 135ff. Zum Hunger in der Antike und dessen Auswirkungen FELLMETH 116ff.

²⁰ Die Einwohnerzahl des augusteischen Rom wird auf 750.000 bis 1 Mio.geschätzt (PARKIN 5, KOLB 448ff.). Vor allem die Armen hausten in der infolge gewaltigen Bevölkerungsdrucks dichtbesiedelten, verwinkelten Stadt unter ungesunden bis lebensgefährlichen Bedingungen. Neben luxuriösen, grünraumverschlingenden Stadtpalästen drängten sich die oft hastig errichteten vielstöckigen lichtlosen *insulae* von „erdrückender Anonymität“ (MCKAY 80ff.), wobei dichte Belegung, Baufälligkeit, ständige Brandgefahr und die zahllosen Feuer „die miserablen Zustände“ verschärften. SCOBIE 401ff. sieht für die überfüllten Behausungen der *plebs urbana* vielfach die modernen Kriterien als Slums gegeben (406: „the risk of *ruina* as much a part of life in the capital as the danger of the fire and flood“), während KOLB 426ff. zwar zwischen den *insulae* innerhalb der Servianischen Mauer und geräumigeren, solideren, nach dem Brand 64 n.Chr. entstandenen Quartieren differenziert, hier wie dort aber Licht- und Luftlosigkeit, Hygiene- und bauliche Mängel sowie Brandgefahr

gewöhnlicher Aspekt des Todes“²¹, für die trübe Erkenntnis, daß gegen das Schicksal kein Kraut gewachsen war – *Fatis nulli est obstare potestas*²².

Die Gefahren des Alltags, die Omnipräsenz des mit großer Regelmäßigkeit, gleichwohl immer wieder unvermutet, „wie ein wildes Tier“, hereinbrechenden raubenden Todes²³ mit seinem ungewissen Danach – sei es das Schicksal des toten Körpers zwischen *corpus* und *cadaver*, seien es die allenfalls vagen Hoffnungen auf eine irgendwie geartete tröstliche Postmortalität – steigerten das Bedrohte und Bedrohliche der Existenz und machten die kurze Lebensspanne kostbar und fragil, für die in luxuriöser *villa* ihr *otium* genießenden Reichen ebenso wie für die Armen im täglichen Kampf um ihr „short, often violent life“ (Parkin). Allerdings wäre es problematisch, aus dieser „*realità quotidiana del non-più*“ (Criniti) auf eine alle Lebensreflexe durchziehende, verdüsternde, todesgesättigte oder gar existentialistische Mentalität zu schließen, die vor allem für den kaiserzeitlichen Römer kennzeichnend gewesen sei,²⁴ und in jedem Ausdruck von Lebensfreude, jeder Mahnung

herrschen sieht. Da die archäologischen Zeugnisse spärlich sind – die wenigen erhaltenen römischen *insulae* sind solide Bauten aus Traianischer Zeit, die großzügigeren *insulae* von Ostia lassen sich mit den römischen nicht vergleichen – und die diesbezüglichen meist satirischen literarischen Quellen die Situation naturgemäß überzeichnen, ist ein zutreffendes Bild schwer zu erhalten. Grundsätzlich jedoch sind die meist ungesunden Wohn- und Lebensverhältnisse der *insularii* unbestritten. Zur Stadt als ein bereits aus Sicht der antiken Ärzte ungesunder Ort siehe NUTTON.

²¹ G.SIMMEL, *Metaphysik des Todes* 30: Es ist, als würde „in einem bestimmten Zeitmoment der Lebensfaden, der sich bis dahin als Leben ... fortgesponnen, mit einem Male abgeschnitten.“ Für die römisch-pagane Antike trifft der Terminus der Parzenvorstellung in besonderem Maße zu, da die Parzen oder Faten hier die wichtigsten sepulkralepigraphisch begegnenden Einzelgestalten sind, die als oberflächlich personifizierte, unbarmherzig ihre „verqueren Gesetze“ (*praeposteræ leges*) exekutierenden Chiffren gleich für mehrere charakteristische römische Strategien, den Tod zu zähmen, stehen. Für BRUNS 81 beispielsweise verkörpert das *Fatum* die einzige authentische römische Jenseitsmacht. Siehe dazu unten 179ff.

²² Keinem ist die Macht gegeben, dem Schicksal zu widerstehen: CIL 06, 25427.

²³ WINKLE IX nennt als für das prähistorische Denken bestimmenden, gleichwohl aber auch für den antiken und modernen Umgang mit Infektionskrankheiten und Seuchen ungemein prägenden Aspekt deren plötzlich hereinbrechende, raubend-verschlingende Qualität: wie „ein fremdes Wesen, das einen plötzlich – wie ein wildes Tier – „befallen“ kann ... oder „ausbricht“ (wie ein Raubtier aus dem Käfig).“ – ein Bild, in dem sich das römische *Fatum* in großer Lebhaftigkeit spiegelt, das als unvermutet zuschlagendes Schicksal auch für die nur seltenste Male so benannten Seuchen und Infektionskrankheiten steht. So wird in allen der nur drei Belege innerhalb der EDCS für *pestis* (Seuche) der Begriff fatenentsprechend als *dira mors* einer raubenden Macht charakterisiert: *pestis cui dira negavit* (CIL14, 632 aus Ostia); *eripuit pestis* (CIL 08, 25008=ILCV 4361 aus Carthago); *pestis acerba abstulit* (CIL 08, 9048 aus der Mauretania Caesariensis). Auch fällt sogar vor dem Hintergrund, daß Todesursache und -umstände nur selten genannt und meist auf außergewöhnliche, zum Beispiel gewaltsame Tode reduziert werden, die ungemein seltene Erwähnung von Infektionskrankheiten und Seuchen auf. Für die wenigen Beispiele: eine „brennende Seuche“ quält die *alumna dulcissima* zu Tode (*lues ignita torret* / CIL 11, 1118), dem Grabfrevler wird das „Viertagefieber“ (*quartana*) angedroht. Vielleicht waren gerade Häufigkeit und Gewöhnlichkeit solcher plötzlich dahinraffender Erkrankungen der Grund für diese Spärlichkeit?

²⁴ LEEMANN 322f.: die „römische Präokkupation mit dem Tode“ werde in der Kaiserzeit „fast zur Obsession“ – „Die *ars moriendi* wird fast wichtiger als die *ars vivendi*.“ Er bezieht dies auf die Verherrlichung des Todes auf dem Schlachtfeld, des Philosophentodes und des Todes im Amphitheater, wo die römischen Massen im Tod der Kämpfer selbst „das Mysterium tremendum des Todes“ durchlebt hätten. (Dabei ist zu überlegen, ob

zum Lebensgenuß nichts als eine „trotzige Bejahung des Werts der Gegenwart“ im „wirkungsvollen Kontrast (zur) Nähe eines alleszerstörenden Todes“ (Bracher), als ein verzweiflungsgesättigtes Aufbäumen gegen Auslöschung und Vergessensein zu sehen.²⁵ Denn als komplexes Zusammenspiel von Denk- und Empfindungsweisen, das wie eine zeit- und gruppenspezifische „Haut“²⁶ die Mitglieder eines Kollektivs für eine Epoche, eine Periode oder einen historischen Augenblick mental umschließt, ohne dabei in sich selbst homogen oder veränderungsresistent zu sein, läßt sich Mentalität²⁷ eher als ein durch Werte markierter Ausdrucksrahmen verstehen, innerhalb dessen Reflexionen stattfinden, Emotionalität gelebt und Verhalten gestaltet wird und der auch das Verhältnis zu Tod und Jenseitigkeit prägt, denn als eine Art epochentypisches Leitmotiv, das alle Vorstellungen, Überzeugungen und Empfindungen homogenisierend durchfährt.²⁸

der Gladiatorentod nicht in einer Weise erfahren wurde, die dem virtuellen Tod in den Computerspielen heutiger Zeit vergleichbar ist.) MAGNANI 29 registriert „un certo pessimismo, un senso di fragilità e talvolta l'assurdità dell'esistenza“ angesichts der Vagheit der römischen Jenseitshoffnungen. Nüchterner sieht es BARTON 2001, 43 Anm.51: „For the Ancient Romans, the border between life and death was at the center of existence“ – der Tod stand im Zentrum, aber ohne Endzeitstimmung und Pessimismus.

²⁵ BRUNS 81: „... instinktive, angesichts des Todes für eine gewisse Gruppe von Menschen verständliche Sinnenfreudigkeit“, BRACHER 137: „Genieße die Lust der Gegenwart, die die einzige ist, denn der Tod ist das Ende – so heißt es immer wieder“, wobei „diese Stimmen hinter einer oft trotzigen Bejahung des Werts der Gegenwart gerade als wirkungsvollen Kontrast die Nähe eines alleszerstörenden Todes spürbar werden“ ließen.

²⁶ DINZELBACHER XXIII u. Anm.23: im Gegensatz zu der dem Persönlichkeitskern „ferneren“ Ideologie bilde „Mentalität die ursprünglichere, die „nähere“ Gesamtdisposition. Mit den Worten von TH.GEIGER: „Mentalität ist eine Haut – Ideologie ist ein Gewand“, das allerdings zur Haut werden könne.

²⁷ Ebd. XXIff. Mentalität verstanden als „Ensemble der Weisen und Inhalte des Denkens und Empfindens, das für ein bestimmtes Kollektiv in einer bestimmten Zeit prägend ist“, darunter die „allgemein geltenden Grundüberzeugungen, ideologische, politische, religiöse, ästhetische ... auch faktisch nur bildhaft realisierte Vorstellungen“, soweit sie nicht Produkt von Eliten, sondern Allgemeingut sind. Die Mentalitätsgeschichte, die fachübergreifend das Gesamt der gruppen- und zeitspezifischen Denk- und Empfindungsweisen jenseits anthropologisch konstanter Grundmuster zum Gegenstand hat, hat trotz eines Fokus auf Gedächtnis und Tod zum antiken Todes- und Jenseitsverständnis bisher kaum beigetragen. Dies dürfte nicht zuletzt im Mangel an mental aussagekräftigen Zeugnissen aus breiten antiken Bevölkerungsschichten liegen, wie sie beispielsweise den über jenseitige Vorstellungen informierenden mittelalterlichen Testamenten und Stiftungen vergleichbar sind. Vor Rückschlüssen von Einzelzeugnissen meist weniger gebildeter Autoren auf die breite Bevölkerung warnt MACMULLEN 1990, 11 am Beispiel von DODDS' ‚Pagan and Christian in an Age of Anxiety‘: „In proof that affective history, the story of how people feel at different times, may be easier to write than to read, this book may serve as well as any. It undertakes to define the first half of the first century all the way to the second half of the fifth as one period, and then to open up the psyche of a population of sixty millions over that length of four hundred years, through a sampling of a dozen or so inhabitants, all quite extraordinarily interested in philosophy and theology, and highly educated.“ Ebenso LANE FOX 64ff: Schlagworte wie „Age of anxiety“ und „age of faith“ trügen nichts zur Charakterisierung einer Epoche bei: „To sum up an age by a single emotion is to focus on a few individuals and to simplify even those few.“ Skeptisch – bezogen auf die frühe Neuzeit – FEBVRE 31: „War nicht der Mensch an sich derselbe? Ich weiß es nicht. Er und der Historiker begegnen sich kaum.“ Generell ist, wie MORRIS 205 zur Erforschung des antiken Todes konstatiert, „Greece ... better served by intellectualist histories than Rome.“ Ähnlich HINARD 1987, 5: auch wenn das Thema Tod von fast irritierender Aktualität sei – „pourtant, pour ce qui concerne Rome et le monde romain, il s'agit encore ... d'une problématique ouverte.“

²⁸ Ohnehin ist es problematisch, einer schon in ihrer zeitlichen Begrenzung schwer faßbaren Epoche eine bestimmte Form von Lebensgefühl zuzuschreiben. So stellen BENDEMANN/FASSBECK 227 für die gerne als

So bildet die charakteristische römische Erinnerungskultur mit ihrer Immortalisierung von Ruhm, Erfolg und bescheidener Bürgerverdienstlichkeit und ihrem Namenskult²⁹ ein sich grabepigraphisch spiegelndes Kernelement der römischen Mentalität, das für Denken und Handeln des Aristokraten, des libertinen Aufsteigers ebenso konstituierend und leitend war wie für den stolz sein Römersein exponierenden Provinzialen, das zugleich aber auch Spielraum für die unterschiedlichsten Verhaltens- und Darstellungsmuster bot.³⁰ Und auch die immer wieder betonte Fähigkeit, angesichts rascher und ausgreifender Expansion das Gleichgewicht zwischen Neuerung und Tradition, zwischen „dogged persistence and rapid response“³¹ zu bewahren und den sicheren Hafen traditionsgefestigten Römertums durch ein Konglomerat neuer Konventionen und Moden, Mythen und Götter nicht zu schwächen, sondern zu bereichern³², kann als mentales Phänomen bezeichnet werden, das sich in der reichen, widerspruchsvollen, eklektizistischen, gleichwohl die überkommenen Konzepte sorgfältig konservierenden römischen Jenseitslandschaft wiederfindet.

Da das Verhältnis des einzelnen, der Gruppe, des Kollektivs zum Tod als „*changement d'état par excellence*“ (Vernant) weit mehr ist als eine lose überfirmisste anthropologische oder interkulturelle Konstante, vielmehr Form und Ausmaß der sekundären Überformung des Todes von Kollektiv zu Kollektiv und Epoche zu Epoche erheblich variieren, bedarf es

durch „Vereinzelung, politische Abhängigkeit und Einflusslosigkeit wie tiefgreifende Verunsicherung gekennzeichnet“ beschriebene späthellenistische Ära fest, derartige Klassifikationen des Lebensgefühls einer Epoche hätten allenfalls „heuristischen Wert.“

²⁹ Allerdings darf über dem Namenskult, für SANDERS „*refus de disparaître sans traces*“ des kleinen Mannes, die Masse von vornherein namenloser Bestattungen nicht übersehen werden: der Anonymität vor dem Tod entsprach in zahlreichen Fällen ganz selbstverständlich die Anonymität danach.

³⁰ So betont BARTON 2001, 16f. den komplexen und diffusen Charakter des römischen Denkens, das sich gerade nicht in unvereinbaren Gegensatzpaaren vollziehe: so würden Gegensätze weniger als Antinomien gedacht als vielmehr „*as ambiguous and reversible paradoxes on complementaries*“, was der in Wirklichkeit reichen Emotionalität der mittlerweile von ihrer für das Abendland identitätsgebenden Rolle entkleideten und damit „*entheroisierten*“ Römer entspreche: „If we no longer imagine them as the center of our world, we can, at last, imagine them at the center of their own. We can imagine their inner lives as be complex and layered, as rich and composted with emotion as we feel our own to be.“ Dieses nicht-antinomische Denken gilt nach BARTON 43 Anm.51 nicht zuletzt für den Bereich Tod: „For the Ancient Romans, the border between life and death was at the center of existence. For us, life is at the center and death is at the periphery“, und es spiegelt sich nach den Ergebnissen dieser Untersuchung in der grabinschriftlich angedeuteten unscharfen, fließend-oszillierenden römischen Jenseitigkeit.

³¹ STEVENS 229.

³² Wobei zur Balance auch die Begrenzung gehört. RÜPKE 1990, 162ff. beschreibt eine Absättigung nach zahlreichen Götter-Importen nach dem zweiten Punischen Krieg mit der Folge, daß nicht mehr Integrierbares durch *interpretatio romana* assimiliert oder als exotisch und barbarisch abgelehnt worden sei. Daß eher von Abgrenzung bestimmte und auf Konsolidierung gerichtete Phasen mit solchen von Übernahmebereitschaft und Neugier wechseln (so spricht BOMMAS 321 für das 2. und 3.Jh. n.Chr. geradezu von „*einem in Rom vorherrschenden Hunger nach Exotik und überschwenglicher Fülle*“), dürfte ein zur Erzielung und Wahrung des mentalen gesellschaftlichen Gleichgewichts üblicher Vorgang sein, wenn vielleicht auch nicht stets so ausgeprägt wie in Rom.

vor dem Hintergrund, daß gerade in der Konfrontation mit Tod, Jenseits und Endlichkeit „ein antiker oder mittelalterlicher oder frühneuzeitlicher Mensch in einer vergleichbaren Situation eben nicht immer so gedacht, gefühlt und reagiert hat wie ein gegenwärtiger“³³, eines adäquaten Zugangs, um sich an die zu vielschichtigen Phänomenen verschmolzenen und chiffrierten, weitgehend deutungsoffenen Gedanken und Gefühle rund um die Bruch- und Nahtstelle Tod heranzutasten. So kann man diese mentalen Phänomene, die – meist nur andeutungsweise – in den hier untersuchten Grabtituli verdichtet³⁴ sind, als „Indiz und Ausdrucksform für das Lebensgefühl einer bestimmten Zeit und Schicht“ verstehen, als nüchtern-kompensierendes „Spiegelbild irdischer Mängel“³⁵ oder als den „Kontrast zum Diesseits ... wie (als) seine Projektion.“³⁶ Und man kann in ihnen ebenso das rational überfärbte Verlangen erkennen, sich gegen den Grundwiderspruch einer Unvereinbarkeit von Menschenwürde und Sterblichkeit aufzulehnen, der omnipräsenten „Angst vor der Furie des Verschwindens“³⁷ etwas entgegenzusetzen, was bleibt, und so einem Ereignis Sinn und Gesicht zu verleihen, das „jedermanns gewisseste Zukunft“³⁸ ist.

Denn nicht ohne Grund sind es überwiegend die Monumente und Objekte rund um den Tod, die am nachdrücklichsten auf Dauerhaftigkeit hin konzipiert, häufig überliefert und vergleichsweise geeignet sind, die in ihnen geronnenen Vorstellungen zu entschlüsseln.³⁹

³³ DINZELBACHER XXII.

³⁴ Zu den Grabtituli als verflächigter Verkörperung nicht nur der in ihnen inkarnierten Gedanken, sondern in abstrahierender Weiterentwicklung des Grabmals als akustisch verkürzter und verschriftlichter „Scheinleib“ des Toten (WREDE) und als Verkörperung des Verstorbenen selbst siehe unten 256ff.; 321.

³⁵ GLADIGOW 1974, 290ff.

³⁶ BURKERT 29. Ebenso KERENYI 284: „So entstammen auch die Vorstellungen, die den Tod als angenehm erscheinen lassen, dem Leben. Das Ende wird vorgestellt, als ob es eine Fortsetzung wäre: eine erwünschte oder eine unerwünschte.“

³⁷ TRAUZETTEL 39: diese Angst betreffe vorwiegend „das hochindividuierte Subjekt.“ Es war in der Antike noch stärker als in der Moderne in den urbanen Zentren konzentriert. Im römischen Bereich zeigt sich das in der Sonderstellung der Metropole Rom mit dem ihr eigenen Spielraum für Individualität, die sich auch in den nur hier in nennenswertem Ausmaß begegnenden Gefühlsäußerungen in der Grabepigraphik spiegelt: „We can now see that the sentiments it embodies are wholly atypical of the vast majority of the inhabitants of the western empire ... stones like these in fact represent the exceptional urban milieu of the great metropolis, that was the heart of the empire.“ (SHAW 1991, 89). Allerdings prägte in der *memoria*-zentrierten römischen Gesellschaft die Angst vor der „Furie des Verschwindens“ sicher die Mentalität auch der breiten Kreise.

³⁸ O.MARQUARDT 470.

³⁹ D'AGOSTINO 1985, 47: „L'evidenza dalle necropoli è infatti la più ricca e la meglio conservata per buona parte del mondo antico.“

1.2 Tod, Jenseits, Vergänglichkeit und römische *religio*

Römische Religiosität⁴⁰, verstanden als in der Überzeugung von der Existenz und erfahrbaren Wirksamkeit der Götter wie auch anderer numinoser Wirkmächte wurzelndes Bild einer Welt, in der die göttliche Omnipräsenz die soziale, kollektive wie individuelle Lebensorganisation überhöht, begründet und sichert, Realität deutet, *religio*⁴¹ einfordert, die dafür notwendigen Denk-, Handlungs- und Interaktionsmuster zur Verfügung stellt und, wie sämtliche Lebensbereiche, auch den Umgang des einzelnen mit Endlichkeit, Tod und Postmortalität durchdringt und bestimmt, läßt sich in einer horizontalen und einer vertikalen Dimension fassen. Zur „funktionalen Verortung“⁴² des Götterglaubens als der alle antiken mediterranen Kulturen verbindenden Konstante, zu der aus traditionellen und assimilierten Göttern und Kulte zum „amalgame singulière“ (Cumont) verschmolzenen und zugleich straff strukturierten offiziellen Religiosität, zu der Vielzahl an Traditionen, Konventionen und Moden rund um Tod und Jenseitigkeit, die während der Jahrhunderte militärischer, politischer und kultureller römischer Expansion zum „komplexen Gemenge aus Altem, Importiertem und Angelagertem“⁴³ zusammengefloßen sind, tritt die durch ethnische Zugehörigkeit, Sozialstatus, Bildungsgrad, Urbanität oder Ländlichkeit, durch persönliche Neigungen, Lebensverhältnisse und das „Schicksal“ definierte individuelle Dimension.⁴⁴ Und beide Dimensionen geben die Voraussetzungen für die charakteristische Religion als „Komplexität aus Einzelementen“⁴⁵ ab, deren fließender, vielleicht sorgsam

⁴⁰ KAHL 89f.: Dem Glauben an die Wirksamkeit von Göttern als „durch Rationalität konzeptionalisierte Wirklichkeitsinterpretation“ komme in der Antike „eine in Tradition und Erfahrung gründende allgemeine Plausibilität und konkrete Relevanz zu.“

⁴¹ Zu *religio* als gewissenhafter Einhaltung von Regeln im Umgang mit der Gottheit siehe unten 17f. bes. Anm.66f.

⁴² KAHL 90f.: Die funktionale Verortung der Götter und *numina* als Existenzerhalter war Grundlage des in der Antike dominierenden *dynamischen* Gottes- bzw. Götterbildes. Wichtiger als abstrakte Gotteserkenntnis seien die Erkundung des göttlichen Willens und Wirkens und die Gewinnung göttlicher Hilfe für konkrete Anliegen gewesen.

⁴³ BEARD 1997, 3. In diesem Sinn auch VERSNEL 48: „Rom trennte sich selten oder nie von bestehenden Vorstellungen und Formen, doch dies war kein Hindernis, neue zu assimilieren“, und FEENEY 5: „Interaction with foreign religious systems, although varying in degree and nature at different times, is an integral part of Roman religion.“

⁴⁴ Man kann hier auf DINZELBACHERS XXIV Unterscheidung verweisen, der den eine Epoche oder einen Zeitabschnitt dominierenden „Grundmentalitäten“ die Mentalitäten gegenüberstellt, die für einzelne durch Bildungsgrad, ethnische oder regionale Zugehörigkeit oder vergleichbare Kriterien definierte Gruppen charakteristisch sind.

⁴⁵ So R.MUTH 1998, 229 bereits für die älteste römische Religion.

konstruierter und in ein panvitalistisch belebtes Universum eingebetteter⁴⁶ anarchischer Charakter⁴⁷ mit ihrer rigiden, fast zwanghaft ausagierten und zelebrierten „gewissenhaften Beachtung“ als dem ursprünglichen Verständnis von *religio* kontrastiert.

Überwiegend wird den Römern ein allenfalls bescheidenes spirituelles oder Jenseitsinteresse zugestanden, wird ihnen eine „ametaphysische Grundhaltung“⁴⁸ attestiert. Wenn auch fasziniert von Schrecken, Tod und Gewalt⁴⁹ und empfänglich für Zauberei, Mantik, Magie⁵⁰, seien sie im Grunde pragmatisch, nüchtern, am Hier und Heute orientiert, noch nicht einmal fähig zu einer „systematisation des tortures de l’Orcus.“⁵¹ Auch begnügten sie sich in ihrer „mythenlosen Gesellschaft“⁵² mit Begehrlichkeiten nach Art von „health, animals, crops“, wie MacMullen die gewöhnlich an die Gottheit herangetragenen Wünsche der Opfernden und Betenden umschreibt.⁵³ Exemplarisch genannt seien Wissowas Urteil, über „eine mit lebendiger Phantasie ausgestaltete Vorstellung von einem Fortleben und einer Vergeltung nach dem Tode und dem Treiben im Schattenreiche“ hätten die Römer nicht verfügt,⁵⁴ Dumézil: „Que reste-t-il de l’homme après la mort? Ce qu’on entrevoit des croyances romaines avant les influences étrusques et grecques est fruste et confus“,⁵⁵ und

⁴⁶ BARTON 2001, 8 spricht von einem durch und durch belebten römischen Universum: „We might divide the world into spiritual and physical, psychic and somatic, intellectuell and instinctual; but the Romans did not. Their universe was psychosomatic.“

⁴⁷ BISPHAM 18 beschreibt eine „non-fixity, fluidity, perhaps ... carefully constructed ‚anarchy‘“ römischer Religiosität.

⁴⁸ ELIADE 104.

⁴⁹ BARTON 1993, 62.

⁵⁰ PORTMANN 240f.: „Insbesondere der spezifische römische Aberglaube blühte weiter“, während „der von den Griechen übernommene Jenseitsglaube von der breiten Masse des Volkes kaum rezipiert worden“ sei. Und FRIEDLÄNDER 320ff.: Nur bei den Römern sei die aus dem griechischen Dämonenglauben stammende Vorstellung von *Larvae*, *Lemures* und vagierenden Toten zu einem „allgemein und fest gewordenen Volksglauben“ auch unter den Gebildeten geworden. In antiken Berichten über Wiedergänger, magische Praktiken und Totenbeschwörung sieht JOBBÉ-DUVAL 363 weniger den Ausdruck einer „superstition populaire“ als den einer alle Schichten durchziehenden Überzeugung. KYLE 130 spricht von einer „traditional Roman religion believed in ghosts, demons, and spirits who were to be pitied or feared,“ und unterstellt unter Berufung auf J.G.GAGER 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, nahezu 99% der Bevölkerung hätten an dämonische Mächte geglaubt. Eindrucksvoll in diesem Zusammenhang die Entdeckung von – allerdings spätantiken – bleiernen Fluchtäfelchen in 48 Urnen in einem Columbarium nahe der Via Appia, die ihre Verwünschungen in lateinischer und griechischer Sprache gegen *agitatores* aus dem nahen Circus Maximus richteten (DELLA PORTELLA 2003, 56). Allerdings sind auch hier die begrifflichen und sachlichen Grenzen schwer zu ziehen. BENDEMANN/FASSBECK 277: „Was „Magie“ oder „Zauberei“ im Unterschied zu gesellschaftlich legitimer Frömmigkeit ist, bleibt ... eine Frage der Perspektive und Definition, die sich reziprok verhält zum eigenen sozialreligiösen Wertesystem.“

⁵¹ Wie sie für CUMONT 1949, 220 dem juristisch geprägten römischen Denken wohlgestanden hätte.

⁵² GRAF 1993, 31: „Weshalb hält sich noch immer hartnäckig dieses Schlagwort des mythenlosen Römers?“

⁵³ MACMULLEN 1990, 51: „What pagan did pray for.“ Dagegen attestiert THANIEL 1973a, 155 den Römern gerade des 1.Jhs. v.Chr. „un intérêt profond et vif pour l’eschatologie.“

⁵⁴ WISSOWA 1912, 191f.

⁵⁵ DUMÉZIL 357.

Magnani, die von der römischen „*povera mitologia oltretombale*“ spricht⁵⁶ – alles dies „auf die „topische ‚Phantasiearmut‘ der Römer“ hinauslaufende und so beispielsweise für Gladigow nicht hinreichende Erklärungen für ein „so komplexes Phänomen“⁵⁷, wie es das Verhalten gegenüber Religiosität, Tod und Postmortalität darstellt.

Als Nährboden und Reflex dieser nach noch immer weitgehend vorherrschender Meinung „phantasiearmen, der Kreation von Mythen unfähigen Mentalität der Römer“⁵⁸ gilt der „kalte, prosaische und ethisch dürftige“⁵⁹, von „starker Autonomie der Formel“⁶⁰ bestimmte Charakter ihrer „metaphysisch bedürfnislosen“ Religion, von „nebelhaften Göttern (und) im Stil einer trockenen Prozeßordnung abgefaßten Gebeten“ bestimmt,⁶¹ einer Religion von „beispielloser Schattenhaftigkeit“⁶², die sich, weitgehend identisch mit dem Kultvollzug, als Orthopraxie, nicht Orthodoxie⁶³ in der Ritenerfüllung nach „Art eines Rechtsgeschäfts“⁶⁴ tradiert und erschöpft. Als gewissenhafte „Beachtung all dessen, was auf Weisung des Göttlichen ... getan werden muß“⁶⁵, entspricht *religio*⁶⁶ kernhaft dem

⁵⁶ MAGNANI 1996, 36.

⁵⁷ GLADIGOW 1980, 128: Topische Phantasiearmut sei keine hinreichende Erklärung eines so komplexen Phänomens, das heißt des Vorwurfs, die Römer hätten über ausgestaltete Jenseitsvorstellungen nicht verfügt, „obwohl sie seit frühester Zeit über Etrurien und Unteritalien in reicher Fülle zur Verfügung standen.“

⁵⁸ FAUTH 111 – einer Mentalität, die „Bildgedanken nicht hervorgebracht, sondern sie vorgefunden ... und nicht gerade vertieft hat, sie vielmehr verkümmern ließ.“ Anders bewertet GRAF 1993, 43 diese angebliche Mythenlosigkeit Roms als „Folge eines radikalen Schlusses ... aus der Verbindung eines romantischen und hellenozentrischen Mythenbegriffs mit der quellenkritischen Einsicht in die junge Bezeugung der römischen Aitia.“ BEARD 1993, 47: „...it is the comparison with Greek culture that is central to the whole „problem“ of Roman myth and myth-making ... It is appropriate to construct an image of *Greek* myth.. – and then to claim that Rome is a „myth-less“ society simply because it does not conform to that pattern?“ Zu dieser gegen Ende des 18.Jhs. in der Winckelmann’schen Tradition verfestigten Überzeugung römischer Nachrangigkeit gegenüber den künstlerisch und geistig innovativen Griechen und deren Fort- und Nachwirken siehe SETTIS, Der Klassizismus und das Klassische, in: Die griechische Klassik – Idee oder Wirklichkeit 2002, 26ff. sowie BARTON 2001, 17, der mittels der zwischenzeitlich vollzogenen Entmystifizierung und Entheroisierung der Römer als bis dahin ‚Nabel der westlichen Welt‘ deren herkömmliches Bild als pragmatisch, phantasielos und uninspiriert korrigiert sieht.

⁵⁹ CUMONT 1931, 26. SCHEID 1997: „Das Bild der ‚kalten‘ formalistischen Religion ... entspricht dem Ideal der Frömmigkeit, das die literarischen Quellen darstellen.“

⁶⁰ VERSNEL 44 spricht von „der Formel, die kühlen, sachlichen, ja juristischen Charakter trägt.“

⁶¹ CARCOPINO 176.

⁶² CARL KOCH 1937, zit. n. GRAF 1993, 36: „das griechische Paradigma im Blick.“

⁶³ SCHEID 1990, 14. Daher habe die kultische Exegese niemals „une importance doctrinale“ erhalten: „Leur vérité, c’était celle du bon sens.“

⁶⁴ BECHERT 49: „Danach glich römischer Ritus einer Art Rechtsgeschäft zwischen Mensch und Gottheit, deren gebräuchlichste Form das *votum* war.“

⁶⁵ SAUER 191.

⁶⁶ Ursprünglich die im Handeln überprüfbare und verifizierbare „rechte Stellung im Verhältnis zwischen Menschen und überirdischen Mächten“, das Achtgeben oder die Verehrung, im Gegensatz zu *neglegentia* und *superstitio* als ‚Zuwenig‘ oder ‚Zuviel‘. RÜPKE 2001, 15: *religiosus* kann „leicht einen negativen Klang bekommen, zuviel ist *superstitiosus*, ein Begriff, der ... nicht das Falsche, sondern das Zuviel (*super*) betont.“ OTTO 1909, 53ff.: *religio* ist „weder Gefühl noch Wissen oder Glaube, sondern Handlung.“ Für LATTE 1968,

cultus deorum,⁶⁷ und zwar nicht als „Folgerung eines Bekenntnisses, sondern (als) das Bekenntnis selbst.“⁶⁸ Der Kult steht somit für die „Schnittmenge der Phänomene, die in ihrer Gesamtheit – metasprachlich definiert – als römische Religion bezeichnet werden können.“⁶⁹

Im Verständnis als „zur Regelform gewordene Ablaufganzheit eines als korrekt geltenden Verhaltens“⁷⁰, das Wirklichkeit nicht nur am Laufen hält, sondern konstruiert, rekonstruiert, das unverzichtbar und – in der Theorie – auch unveränderbar ist, steht Kult für eine von Kultfunktionären betriebene, ziel- und rezipientenorientierte, ausschließlich in dieser Hinsicht wandlungs- und anpassungsfähige Religiosität, die auch als pragmatisch-integrierendes System einer politische Ziele verfolgenden, sich in ihrem religiösen Agieren selbst bestätigenden Elite verstanden werden kann.⁷¹ Römische Religiosität funktionierte ohne Erfordernis, ohne Einsatz innerer gläubiger Präsenz und, auch wenn jede Sphäre der römischen Gesellschaft geradezu durchtränkt von Göttlichkeit war, wie es nicht zuletzt die zahllosen Weihinschriften an offizielle, lokale und exotische Götter, an Laren und Penaten, Compitalia, Genien und lose personalisierte Abstrakta aller Art vor Augen führen, die für Wohltaten danken, *vota* lösen oder – *pro itu et reditu* – von der Überzeugung künden, daß jeder menschliche Schritt von der Gottheit überwacht, bewahrt und erkaufte werden muß, ohne Raum für personal, persönlich gefärbte *communio* zwischen Gottheit und Mensch.⁷²

Zwar wurde diese Religion des Diesseits, deren blasse Götter fast ausschließlich die Götter der Lebenden sind⁷³, schon früh von den ‚orientalischen‘ oder Mysterienkulten⁷⁴ als

56 ist *religio* die „sorgsame Erfüllung äußerer Pflichten gegen die Götter ... Für Spontaneität des religiösen Gefühls, für emotionale Werte läßt sie wenig Raum.“

⁶⁷ Cic. nat.deor. 2,8: *religio* als *cultus deorum*. Seit WISSOWA gilt der Kult als Kernstück der römischen Religion. R.MUTH 1978, 338ff. spricht von „primäre(r) Bedeutung des Kultes für die römische *religio*.“

⁶⁸ SCHEID 1997, 472.

⁶⁹ BERNER 18.

⁷⁰ STROTHMANN 90.

⁷¹ FEENEY 4 mit Bezug auf JOCELYN's Modell eines von der Elite initiierten und unterhaltenen römischen Religionssystems mit starker gesellschaftlicher Integrationskraft. Wenn SCHNEIDER 2004, 53 die religiösen Strukturen Roms in der breiten Bevölkerung verankert sieht, „die eifrig über die Wahrung der alten Ordnung wachte“, zielt er offenbar weniger in Gegensatz als in Ergänzung zum Modell der elitegetragenen Instrumentalisierung auf das sämtliche Ebenen der römisch-antiken Gesellschaft durchziehende, deren Alltag prägende, strukturierende und erhaltende Element, das für die römische Religion charakteristisch ist.

⁷² Oder auch innerhalb einer Gemeinschaft von Gläubigen. BREMMER 62: „...there was in Greco-Roman antiquity no cult in which the special relationship between god and worshipper was marked as intensely as in Christianity.“ Da allerdings kaum Zeugnisse über das Innenleben paganer Kulte jenseits der staatsreligiösen Aktivitäten vorhanden sind und es ohnehin schwierig ist, emotionsgeprägte Interaktionen in ihrer Intensität zu erfassen oder gar zu vergleichen, sind solche Urteile heikel.

⁷³ VERSNEL 64: „Römische Götter befaßten sich im allgemeinen mit dem Leben, nicht mit dem Tod.“ Auch für HINARD 1997, 257 war zwar alles durchtränkt mit Göttlichkeit, aber: „c'était surtout le survivant et non le

frei wählbaren, nicht exklusiven Optionen innerhalb des allgemeinen polytheistischen Systems durchwachsen und ergänzt, deren von einem weitaus intensiveren Glaubens- und Gemeinschaftserlebnis getragene Religiosität auf die tieferen Gefühlsdimensionen zielte und die durch *salus* und *soteria*⁷⁵ die Befreiung aus der Ohnmacht gegenüber dem „Fatum omnipotent“ und die „sécurité totale de l'âme“ in Aussicht stellten.⁷⁶ Gleichwohl gelang es diesen „Sonderformen des Kultes im weiteren Zusammenhang der anerkannten religiösen

mort qui avait affaire aux dieux.“ Todesgottheiten wie Hades, Proserpina, Dis Pater oder Libitina verkörpern als markierende Chiffren die Grenze zwischen Tod und Leben, den Totenort, den Tod selbst oder dessen Unausweichlichkeit, aber „sie verbürgen kein Fortleben, sondern stehen für die Realität des Todes.“ (KERENYI 277) Und sie wirken schon gar nicht als Heilsbringer oder Erretter, wofür ihnen auch jede persönlich gefärbte Ausformung fehlt, denn, so LATTE 1968, 58: in Rom blieb stets „die Göttervorstellung unplastisch ... Nicht die Gestalt, sondern die Funktion ist das Wesentliche.“ – Als grabinschriftlicher Reflex: der Gatte, der nach dem Tod der jungen Ehefrau exzessiv seine Trauer exponiert, verspricht fortan Licht und Götter zu fliehen – *fugiam lucem desosque* (CIL 06, 12652) – die Götter sind die Götter der Lebenden!

⁷⁴ CUMONT hatte mit seinen ‚Religions orientales‘ 1906 einen Begriff für die bis in das 7.Jh.v.Chr. zurückreichenden und seit etwa 200 v.Chr. in Rom verbreiteten ägyptischen, syrischen und kleinasiatischen Kulte etabliert, der für BURKERT 10 für „ethnozentrische ... Verallgemeinerung“, für COLPE 32 für „romzentrische Begrifflichkeit“ steht; denn da Orientalisches ausschließlich in griechischer Mediatisierung transportiert worden sei, sei die Alternative hellenistisch oder orientalisch wenig ergiebig. So auch TURCAN 1989, 13: Schon vor ihrem Wirksamwerden in Rom seien die Kulte durch einen hellenistisch-synkretistischen Firnis adaptiert worden. Auf jeden Fall sind sie keine Religionen als ein „in sich geschlossenes und von anderen abgehobenes System“ (BURKERT 17). Ähnlich führt LIEBESCHUETZ 113 „a coherent system of beliefs“ als Voraussetzung von Religion an.

⁷⁵ Für eine eschatologische Dimension im Sinne von *salus* und *soteria* gab es in diesen für einen eigenen Typus antiker Religiosität stehenden, über ein spezifisches religiöses Profil verfügenden Kulturen, die zugleich aber offen waren „zur herkömmlichen Götterwelt, zu philosophischen und astrologischen Spekulationen“ (KLOFT 1999, 10), offensichtlich wenig Raum. BURKERT 64, 34 erkennt zwar „eine Todesdimension“, doch „die Verheißung einer ‚Wiedergeburt‘ oder ‚Auferstehung‘, sei es des Gottes, sei es seiner Mysteren“, tauche kaum auf: „Es gibt kein Zeugnis für eine ‚Auferstehung‘ des Attis; auch Osiris bleibt bei den Toten; und wenn Persephone jeweils im Jahreslauf wiederkehrt ... so spricht nichts dafür, daß die Mysteren auf diesem Weg ihr folgen können.“ Dies ist hier von Interesse, als diese Gestalten in der Bildausstattung des Grabes und – allerdings weit seltener – in seinen Inschriften begegnen. Die Schwierigkeit, vielleicht Unmöglichkeit, die mit diesen Kulturen assoziierten Hoffnungen zu erfassen, zeigt beispielhaft BURKERTS Fazit, offenbar habe es einen „festen, dogmatisch abgesicherten Mysterienglauben, der den Tod zu überwinden unternahm“, nicht gegeben. Dagegen hatte CUMONT 1949, 262 eine Auferstehungsgewißheit identifiziert: „Dans toutes ces mystères ... le sort du dieu mort et ressuscité est le prototype et le garant de celui de l'initié.“ Gültigkeit über die Dionysosmysterien hinaus wird KLOFTS 30f. auf diesen Kult bezogene Feststellung haben, wenn er bei dessen Anhängern in „Umrissen erahnbare Jenseitshoffnungen“ konstatiert und einschränkt, allerdings sei ungewiß, inwieweit man „derartige einzelne Jenseitserwartungen verallgemeinern darf.“ Von einer „Diesseitsbezogenheit“ der Isis-Mysterien spricht BOMMAS 318, „bei denen es dezidiert um die Bewältigung einer vorgezogenen Todeserfahrung im Diesseits geht, aber auch um eine Einweihung, die mit einer Läuterung verbunden ist.“ Für HABERMEHL 313 lassen sich Jenseitserwartungen in den Mysterienkulturen nur „bedingt belegen“, nur selten sei ihr Initiationsritual „Ausdruck eschatologischer Hoffnungen.“ HOPKINS 1983, 231 ordnet ihnen Riten zu, „which dramatised the lifecycle (or) the belief in the immortality and resurrection of the Godhead“, während für Auferstehung und Erlösung aller Gläubigen erst das Christentum zuständig sei. ‚Diesseitig‘ auch MACMULLEN 1990, 172 Anm.22: „resurrection in divine stories more often calls to mind fertility ... than immortality.“ Für CLAUSS 1990, 24 symbolisierte die „Identifizierung mit der Gottheit das Erreichen der Erlösung“, die wiederum ganz unterschiedlich – dies- oder jenseitig – konnotiert sein kann. Unumstritten ist allein eine Intensivierung des Gemeinschaftserlebnisses, denn als „in intensiverem Maße Religion als alle früheren Kultverbände“ (MERKELBACH 76) ermöglichten erst die Mysterienkulte eine „seelische und emotionale Beteiligung am Kult.“ (VERSNEL 61f.)

⁷⁶ TURCAN 1989, 32.

Praxis⁷⁷, die auch als mögliche Quellen von Unruhe, Aufruhr und Unmoral beargwöhnt, überwacht und reglementiert wurden⁷⁸, nicht, den durch die Topographie der öffentlichen und privaten Riten geprägten Charakter der offiziellen Religion entscheidend zu verändern, der mit Beginn der Kaiserzeit infolge Verschränkung der rituellen Aktivitäten mit dem Herrscherkult als dem bald konkurrenzlosen Fokus aller Religiosität⁷⁹ und mittels der straff durchorganisierten, mit ihrem Rückgriff auf altrömische Verhaltensmuster und Elemente scheinbar restaurativen, tatsächlich aber höchst innovativen und effektiv inszenierten augusteischen Religionspolitik⁸⁰, die sämtliche Bevölkerungskreise und -schichten in ihre „penible ‚Logistik‘ des rituellen Handelns“⁸¹ einband, eine gewaltige Intensivierung und Erneuerung erfahren hatte.



⁷⁷ BURKERT 17.

⁷⁸ Unterschiedliche Motive führten zu Verbot oder Beschränkung kultischer Aktivitäten. So unterdrückte Rom die gallischen und britannischen Druiden „als Herd des ‚nationalen‘ Widerstands gegen Rom“ (BEARD 1997, 516f.), der Dionysoskult mit seinen orgiastischen nächtlichen Feiern wurde vom römischen Senat als eine „offenbar bedrohliche kriminelle Vereinigung (*coniuratio*) ... drastisch beschnitten“ (KLOFT 1999, 32f.), bezeugt im *Senatus consultum de Bacchanalibus* aus dem Jahr 186 v.Chr. (CIL 01, 581 = ILS 15; Liv.39,8-19), und zur Zurückdrängung des mit Kleopatra in Zusammenhang gebrachten Isiskultes, dem der Staatskult und der Raum innerhalb des *pomerium*, der alten kultischen Grenze Roms, verschlossen blieben, gab es im 1.Jh. v.Chr. in Rom mehrere Ansätze (NOETHLICH 1996, Anm.314). Auch wenn die Mysterienkulte weder mit dem Staats-, Stadt- oder Kaiserkult konkurrierten noch in Gegensatz zu ihnen standen, wurde offenbar ihr wachsender, Individualisierung, religiöse Beliebigkeit und Geheimbündelei fördernder Einfluß während der Kaiserzeit auch als Bedrohung erlebt, denn: „Die Stadt hat nicht mehr das religiöse Monopol; neue Kulte werden quasi auf dem Markt und in der Familie angeboten.“ (NOETHLICH ebd.) Allerdings ist auch hier zu bedenken, daß die Grenzen zwischen „legitimer und subkulturell-nonpubliker Religiosität keineswegs scharf zu ziehen“ sind. (BENDEMANN/FASSBECK 227)

⁷⁹ Zum Kaiserkult siehe vor allem CLAUSS 1999.

⁸⁰ Dazu gehörten Neuerrichtung und Wiederherstellung von Heiligtümern, Re- und Neukonstituierung von Kollegien und Kulte mit dem Ziel einer flächendeckenden Einbindung aller Schichten in religiöse Ämter und Funktionen und eine Verdichtung der kultisch markierten urbanen Binnenstruktur, beispielsweise durch die Neuorganisation des mit der sakralen Verehrung des *Genius Augusti* verschränkten Kultes für die *Lares Compitales*, die Schutzgottheiten der Stadtviertel, durch jeweils vier *vicomagistri (liberti)* in jedem der 265 *vici* Roms, denen jeweils vier Sklaven als *ministri* unterstanden. In der hohen und späten Kaiserzeit tritt neben den anfangs auf Rom konzentrierten augusteischen Herrscherkult die provinzielle Herrscherverehrung, in den östlichen Landesteilen beispielsweise durch das Privileg der *Neokorie*, die förmliche Gestattung und Förderung des Kaiserkults in den Provinzialmetropolen mittels eigener Kaiserempel und Etablierung von Festen. Zur Religionspolitik des Augustus siehe KIENAST 1992, 220ff., BRINGMANN/SCHÄFER 2002, Augustus und die Begründung des römischen Kaisertums, bes. 261ff. Aus archäologischer Sicht siehe ZANKER 1990.

⁸¹ KLOFT 1996, 67; PORTE 1993, 150: „Pas question, bien sûr, de toucher aux rites – *mos maiorum!*“

2 TOD, JENSEITS UND VERGÄNGLICHKEIT IN DER FORSCHUNG

Vor dem Hintergrund, daß eindeutige Aussagen über das römische Verhältnis zu Tod und Jenseits nicht möglich sind, weder für die Frühzeit, deren tradierte Spuren von Vorstellungen, Konventionen, Normen und Riten im Umgang mit der Schnittstelle Tod schon für die spätrepublikanischen Gelehrten oft rätselhaft waren, aber auch nicht für die für diese Untersuchung maßgebliche Kaiserzeit, akzentuieren einzelne Autoren das von der Forschung in weitgehender Übereinstimmung gezeichnete Bild einer eklektizistischen römischen Jenseitslandschaft aus vagen Vorstellungen mit offenen Rändern, indem sie zwischen römisch-latinischen, etruskischen, griechischen und östlichen Elementen, die sich zur widerspruchreichen „world of very mixed ideas“¹ auf- und aneinandergelagert haben, die ursprünglichen, authentischen oder zumindest die für bestimmte Epochen und Gruppen dominierenden Einstellungen zu Tod und Jenseitigkeit zu identifizieren suchen.

Die Urteile reichen vom Jenseitspessimismus, der bis zum Nihilismus und sog. Vulgärepikeureismus gesteigert worden sei, über mit vagen Weiterlebenseideen assoziierte Phänomene wie *Terra mater*, Manen oder Schatten, über Formen einer rein intramundanen Postmortalität² im Gedächtnis der Mitwelt und Nachwelt, über eine breite Grauzone von „vager Ambiguität“³ bis zum Jenseitoptimismus, der ein Hinaufschreiten aus paganen Tiefen zu Jenseitsahnung, sogar Jenseitsgewißheit und die positive Sicht solch jenseitiger Welt nicht nur für Angehörige exklusiver Zirkel, sondern auch für den Durchschnittsrömer postuliert. Dies findet sich beispielsweise umschrieben bei Lattimore – „We have found the proposition that the soul is immortal affirmed, doubted, and rejected“⁴ – , Champlin – „ancient views of the afterlife ... are as varied as human hopes and fears can make them“⁵ – oder Engemann, wenn er im dichten Nebeneinander von Jenseitsglauben und -unglauben der römischen Kaiserzeit kaum einen Unterschied zu unserer Gegenwart ausmachen kann.⁶

¹ RICHMOND 41: „In the sense that they covered the widest range of possibility, from sheer negation to an expectation of individual human survival of the most vivid kind.“

² HAHN 1996, 165. Intramundane Postmortalität als Oberbegriff für die vielfältigen Vorstellungen eines Weiterlebens im Diesseits – im Gedächtnis, in den Nachkommen, in den Werken.

³ BRANDENBURG 1967, 243f.: „Leben und Tod stehen ... im Blickpunkt, die Aussagen über das Danach bleiben meist bei Andeutungen stehen.“ Er bezieht sich hier auf bildliche Darstellungen der „vielfach wohl nur erstrebten Freuden des vergangenen Lebens“ und des dem Toten nun beschiedenen „freudvollen ... Zustands des aller Mühsal und Trübsal Enthobenseins.“

⁴ LATTIMORE 85, 342.

⁵ CHAMPLIN 1991, 181.

⁶ 54f.: Für ENGEMANN spiegeln sich in der Mehrzahl der Grabinschriften nicht konkrete Jenseitserwartungen, sondern allenfalls unbestimmte Apotheosehoffnungen des Auftraggebers.

Für die Überzeugung, gegen Ende der Kaiserzeit habe „außer Christen, Mysten und Neuplatonikern“ niemand ernstlich an ein Nachleben geglaubt⁷, stehen die Arbeiten von Kaufmann, Harkness,⁸ Brelich⁹ und Bruns, der mit dem im *Fatum* fokussierten römischen Schicksalsglauben die Überzeugung verbunden sieht, daß „mit dem Tode alles zu Ende“ gewesen, bestenfalls ein schattenhaftes Existieren erwartet worden sei.¹⁰ Galletier hält das römische Nebeneinander verschiedener Konzepte für charakteristisch für ein dogmatisch nicht gebundenes Kollektiv – „où les consciences n'étaient pas liées par un *Credo*“¹¹: den Manenglauben für die Massen, für die Gebildeten die „*memoria durable*“ in Stein und im *titulus*, daneben vage Fortexistenz im Grab, von wo aus der Tote begierig den Geräuschen der Lebendenwelt lausche. Dagegen sieht Sanders in der *memoria* die einzige Waffe für den „*homme de la rue*“, nicht nur um gegen die trist-farblose Totenwelt und die drohende „*secunda mors de l'oubli*“, das endgültige Vergessensein, anzukämpfen, sondern auch um sich für ein trübes, namenloses Diesseits – einmal – schadlos zu halten.¹²

Ein breites Panorama römischer Glaubens- und Nichtglaubens-Haltungen zeichnet Cumont in seinem Lebenswerk, in dem er zahlreiche Ansätze von Jenseitshoffnung und -glauben beschreibt.¹³ Im Kult für die mütterliche Erde (*Terra mater*) lokalisiert Jacobsen

⁷ KAUFMANN 7f. faßt die Aussagen der lateinischen Grabinschriften chronologisch in den Perioden Manenglauben, Hadesglauben, Nebeneinander von Leugnung / Zweifel und Glauben an die elysische *vita beata* (Spätzeit) zusammen.

⁸ HARKNESS kommt auf der Basis von Grabinschriften mit Nennung von Göttern der Ober- und Unterwelt (ohne Manen, Personifikationen, *virtutes*) als Spiegelung der Haltung der „common people“ zum Ergebnis eines „generally accepted belief of the Roman people that the life of man belongs to this earth, and that there is no personal immortality beyond the grave.“ (69)

⁹ In seiner Dissertation *Aspetti della morte*, die anhand kaiserzeitlicher Sepulkralepigraphik das Spektrum der Todesbilder und Jenseitsvorstellungen dieser Zeit vorführt, stellt BRELICH fest, daß sich trotz Anstößen aus Philosophie und Mysterienkulten die antike Vision persönlicher Unsterblichkeit nicht durchgesetzt habe.

¹⁰ BRUNS 81 spricht von „diesseitige(r)“ Position in Gegensatz zu dem „dem Hier und Jetzt abgewandten“ christlichen Glauben; 76f.: Der Tod als „Ende des alten, schlechten Zustandes“ sei in den Grabcarmina als „Zeugnisse(n) für das Leben und Denken des kleinen Mannes“ die dominierende Vorstellung.

¹¹ In der ‚*Poésie Funéraire*‘, seinem Standardwerk über die metrischen Epitaphien von Mitte des 3.Jhs.v. bis Ende des 4.Jhs.n.Chr. ‚à travers le monde Romain“ ordnet GALLETIER (70) der Masse den Manenglauben zu – ‚à la conception primitive et romaine.“ Die philosophisch Gebildeten, mit Ausnahme der Epikureer und Pessimisten, verließen dagegen das Leben ‚avec décence‘, in Erwartung einer Existenz ‚attentive au bruit que la vie fera autour de leur sépulcre“ und einer ‚immortalité lapidaire‘ (comme) ‚la sûreté contre l'oublié éternel.“ (92)

¹² Kernthese der gesammelten Studien *Lapides memores* (1968-1979) des Niederländers SANDERS über die metrischen Epitaphien ist: angesichts der Gewißheit, daß das Leben in die Auslöschung, in eine aller Werte beraubte, kahle und lichtlose „Gegenwelt“ fließt, sei die „*memoria durable*“ für den von den Privilegien dionysischer, elysischer oder astraler Unsterblichkeit ausgeschlossenen „*homme de la rue*“ der einzige Weg, um der „*secunda mors de l'oubli*“ zu entgehen (166, 190); auch ver helfe sie ihm zum einzigen Augenblick seines Lebens, um vom ‚niemand‘ zum ‚jemand‘ zu mutieren: ‚Vivant, il n'était personne; mort, il devient quelqu'un.“ (34)

¹³ Die Summe der Forschungen und Erkenntnisse des belgischen Religionswissenschaftlers CUMONT zum römischen Jenseitsglauben auf der Basis von Zeugnissen aus Literatur, Philosophie, Grabikonographie und Sepulkralepigraphik ist konzentriert im posthum erschienenen Werk *Lux perpetua* 1949, der erweiterten

einen altrömischen Unsterblichkeitsglauben,¹⁴ in der „schwankenden Masse“ der Manen verorten ihn Wissowa¹⁵ und Lattimore.¹⁶ Für Otto gingen dagegen auch die altrömischen Toten in eine griechenähnliche Schattenwelt über und ein.¹⁷

Die jenseitsoptimistische Sicht ist außer durch Friedländer, der zweierlei Formen von Weiterlebenshoffnungen verbreitet sieht,¹⁸ vor allem durch die britische Archäologin Toynbee repräsentiert, die ihre Überzeugung in ihrem vielzitierten und umstrittenen Fazit zusammenfaßt: „With the Romans, as with the Etruscans, the survival of the soul after the death was an ancient deep-seated belief.“¹⁹

Fassung der Vortragsreihe *After Life in Roman Paganism* 1922. Stark umstritten aufgrund seiner sich auf oft vage Assoziationen und Belege aus gänzlich anderen Zusammenhängen gründenden, vielfach willkürlich anmutenden deutenden Methode und der (jenseitspositiven) Schlußfolgerungen sind vor allem CUMONTS *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* 1942, für MACMULLEN „a work in which I can find nothing solid“ (1981, 170 Anm.13, ebd. auch zu CUMONTS Lux: „again not usefull“). Zu CUMONTS Methode siehe auch WALKER 1988, 24f., BRANDENBURG 1967, 195ff.

¹⁴ In seinen 1923 in französischer Übersetzung erschienenen *Mânes* kommt der dänische Religions- und Volkskundler JACOBSEN auf der Basis literarischer Zeugnisse und unsystematisch ausgewerteter Epitaphien zu dem Schluß, allein der alte, durch Kult als Summe der akkumulierten Weisheit ausgewiesene Glaube an *Terra mater*, die durch die *di inferi* mit den Manen als „personnalité dans la vie posthume“ des Menschen verbunden sei, stehe für den altrömischen Unsterblichkeitsglauben. Ihm gegenüber seien skeptische und pessimistische sepulkralepigraphische Äußerungen sekundär.

¹⁵ WISSOWA 1912, 192: Die altrömischen Vorstellungen von Tod und Unterwelt vereinigen sich im „schwankenden Begriff der *Di manes*.“

¹⁶ Kriterien für seine Auswahl in den *Themes in Greek and Latin epitaphs* nennt LATTIMORE nicht. Für die lateinischen Epitaphien unterstellt er, „that they cut through the strata of society from top to bottom.“ (16) Der Manenglauben sei die am weitesten verbreitete und hartnäckigste römische Idee von Unsterblichkeit, während die *memoria* das Fehlen verbindlicher Jenseitsüberzeugungen nur dürftig kompensiere. Vielzitiert ist LATTIMORE'S Fazit: „the belief ... in immortality was not widespread, nor clear, nor very strong.“ (324) Zustimmung zu seinen Schlußfolgerungen, kritisch bezüglich der Methode WALKER 1988, 24.

¹⁷ Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens. Allerdings gehen nur wenige Seiten überhaupt auf römische Vorstellungen ein.

¹⁸ In seiner ‚Sittengeschichte‘ unterscheidet FRIEDLÄNDER die „nichtreligiöse schwankende Überzeugung“, wie bei Seneca, von der Gewißheit einer Fortdauer, die in der Verbindung von philosophischer Spekulation und religiösem Glauben, wie der pythagoreischen Lehre, gegründet sei. Die wenn auch geringe Zahl von Leugnern und Materialisten sei nur mit Opposition gegenüber einem Glauben erklärbar, „dessen Herrschaft unbestritten war“ (312, 320, 185), sie dient hier demnach als Glaubensbeleg.

¹⁹ *Death and Burial in the Roman World* 34. In diesem Werk von 1971 spannt TOYNBEE einen Bogen über Etrurien, Rom und das ganze römische Imperium von 900 v. bis 500 n.Chr. – weswegen MORRIS 2006. es für „simply unmanageable“ hält – und kommt auf der Basis archäologischer und literarischer Quellen zum Fazit eines breiten römischen Unsterblichkeitsglaubens. TOYNBEE zieht primär die Grabikonographie heran, die sie allegorisierend auf Tod und Erlösung ausgerichtete Spiegelungen des Seelenschicksals interpretiert. WALKER 25 setzt TOYNBEE'S „unequivocal directness“ angesichts ihrer oft heiklen Deutungen zu ihrem Glauben in Beziehung: „I can think no living scholar whose own belief is so apparent in his or her academic work.“ Eine in das Christentum mündende Suche erkennt SCHEFOLD in aller römischer Kunstäußerung, namentlich in den mythologischen Sarkophagreliefs, die er u.a. als Allegorien eines „Hinaufschreitens zu christlicher Seligkeit“ versteht (1998, bes. 417ff.). Dagegen sieht GLADIGOW 1974, 1980 in Jenseitsvorstellungen primär den Reflex von gesellschaftlichen Verhältnissen, mit der Funktion, die irdischen Defizite wenigstens in den Köpfen zu kompensieren, und auch PEKARY kann in seinem Überblick *Mors perpetua* 1994 kaum Jenseitiges erkennen: nur wenige hätten in der späten Republik und frühen Kaiserzeit an ein Nachleben geglaubt. DAVIES postuliert in seinem an TOYNBEE orientierten Überblick *Death, Burial and Rebirth* 1999 die Überzeugung von einer

Im Gegensatz zu diesen Studien, die für den Anspruch einer mehr oder weniger umfassenden Darstellung römischer Haltungen gegenüber Tod und Jenseitigkeit stehen, sind neuere Arbeiten²⁰ stärker auf die Erfassung, Deutung und Vernetzung der einzelnen materiellen und geistig-abstrakten Elemente rund um die Schnitt- und Nahtstelle Tod konzentriert – Bestattungsbrauch, Totenehrung und -kult, Grabarchitektur und -beigaben, das breite Panorama ikonographischer Szenen, Chiffren und Gestalten, die im Grab- wie im Wohnbereich in überraschender Gleichförmigkeit zu finden sind. Als Bedeutungsträger innerhalb eines organisch konzipierten Beziehungs- und Aussagegeflechts definiert, die sich gegenseitig ergänzen, relativieren oder verstärken, werden sie im interdisziplinären Diskurs ein Stück weit in ihre Ursprungsqualität und so in die übergreifende Perspektive des dies-jenseitigen Ereignisses Tod zurückgeführt, aus der sie als verstreute Mosaiksteine stammen.²¹

Zur Vanitas-Thematik²², dem aus der Perspektive des Todes verdichteten Blick auf das Leben in seiner Endlichkeit, Kürze und Fragilität,²³ liegen für die Antike, und hier wiederum namentlich für Rom, vergleichsweise wenige Arbeiten vor. Zwar klingt das Thema an, wenn beispielsweise Sanders sich auf die „*valeur suprême de la vie sur terre*,”

schattenhaften Jenseitsexistenz habe in den antiken Religionen dominiert – „clearly nothing like so strong a sense of an afterlife as Christians were to develop.“ (137)

²⁰ Neuere Literatur beispielsweise in MORRIS' Bibliographical essay 206f. Siehe weiter auch die Arbeiten von HESBERG/ZANKER und von BALDASSARRE zu der *Necropoli della Isola sacra*.

²¹ So eine Konferenz über den Tod in der antiken Welt (GNOLI, VERNANT 1982) mit literarischen und archäologischen Studien über Haltungen zum Tod in Griechenland und Rom; zwei auf den römischen Tod fokussierte Kolloquien unter Leitung von HINARD 1987 und 1997 in Zusammenarbeit von Archäologen, Demographen, Paläopathologen, Medizin- und Rechtshistorikern. Der erste Band gilt der „anthropologie de la mort“, der zweite der „culture funéraire“ und gibt Einblick in die „histoire des pratiques, des sensibilités, des croyances et des doctrines religieuses.“ Zum ursprünglich ganzheitlichen Charakter jeder, auch der bescheidenen, Bestattung als Ensemble aus materiellen und geistig-abstrakten Aussageträgern und zur Problematik seiner Rekonstruktion siehe unten 117ff.

²² *Vanitas* (Leere, Unwahrheit, Aufschneiderei) mit der Konnotation irdischer Eitelkeit / Nichtigkeit wird zwar in erster Linie mit spätmittelalterlich-barocker Frömmigkeit und Jenseitsfurcht assoziiert, ist aber in ihrer Kernaussage der Unausweichlichkeit des Loses, das alle Sterblichen umfängt (*omnes mortales eadem nam sorte tenemur* / CIL 05, 6693), und der Flüchtigkeit irdischen Glanzes (*hoc es in orbe decus in cineres versa es tumuloque inclusa* / CIL 06, 14404 – was auf Erde Zierde war, ist nun zu Asche zerfallen und im Grabhügel verschlossen) ohne weiteres auf die paganen Statements übertragbar – Mahnsprüche die einen wie die anderen. Allerdings muß der pagane „*cri du memento vivere*“ (SANDERS) um 180 Grad gedreht werden, damit aus ihm die christliche Todesmahnung, das *Memento mori*, wird.

²³ Wie sie in der raren Metapher des gaukelnden Schmetterlings anklingt, der zur im Spinnennetz gefangenen Beute (*praeda*) der *mors subita* wird (*papilio volitans texto religatus araneo est ille praeda repens huic data mors subitast* / CIL 06, 26011). Mit Bezug unter anderem auf diese Grabinschrift warnt VEYNE 60 Anm.49 vor einer eschatologischen Interpretation von Metaphern, die nicht mehr als der menschlichen Hinfälligkeit Ausdruck geben: „Il n'est que trop aisé de prendre des thèmes funéraires, qui illustrent la fragilité de cette existence, pour des espérances eschatologiques. Soit la représentation d'un papillon ... Psyché est mortelle.“

précieuse parce que fragilement passagère, unique parce que mortellement vulnérable“²⁴ als Basis seiner These von der *memoria*-Jenseitigkeit des kleinen Mannes konzentriert, Horsfall in einer Studie über Schriftlichkeit vom „'carpe-diem' outlook“ des Trimalchio und dessen „epitaphic language“²⁵ spricht oder Dupont den reinen Wein (*merum*) als Sitz der *anima*, *sanguis terrae* und als „boisson d'éternité“ charakterisiert, der den römischen Zecher wenigstens kurzzeitig des bedrückenden Gefühls seiner Endlichkeit enthebe,²⁶ doch stehen antike Vergänglichkeitsreflexionen selten im Mittelpunkt.

Außer in Übersichten über die in Sepulkralepigraphik²⁷, Trauer- und Konsolationsliteratur²⁸ bevorzugten Motive oder in Bezug auf einen mentalitätsprägenden ‚Verfall‘ im Laufe der Kaiserzeit²⁹ wird die römische Vergänglichkeit am ehesten noch am Beispiel der Elegiker (Lukrez³⁰, Horaz³¹, Catull) oder anhand einer Handvoll kaiserzeitlicher Zitate thematisiert: so anhand der Betrachtungen des älteren Plinius über die Kürze des Lebens als Geschenk der Natur³², der *Cena Trimalchionis* des Petronius, die als eine Art verkehrte Welt, in drastisch überzeichneter Schwellensituation zwischen „Lebens- und Todesspiel“ oszillierend sämtliche Register der Todes- und Lebensgenußmahnung zieht,³³ Senecas als „hinsichtlich der Todesthematik gewichtigste Stimme“³⁴ oder der melancholischen Zeilen, die Hadrian seinem „schweifenden Seelchen“ (*animula vagula*) gewidmet haben soll.³⁵

²⁴ SANDERS 185.

²⁵ HORSFALL 1989, 200 spricht von ‚epitaphic language‘ des reichen *libertus*. So hat beispielsweise die Mahnung des Trimalchio, ‚zuzuschlagen‘, solange man noch die Gelegenheit hat – *ergo vivamus dum licet esse bene* (34.10) – in den Variationen des *dum vives vive* der grabepigraphischen Lebensgenußmahnungen ihr nachdrückliches Pendant.

²⁶ DUPONT 1994, 191: der unvermischte Wein (*vinum temetum, merus*) als „Blut der Erde“ (*sanguis terrae*: Plin.n.h. 14,58), die durch solche Zuschreibung zu einem lebendigen, mütterlich konnotierten Gebilde wird.

²⁷ Dazu: GALLETIER 10ff; HARKNESS; KAUFMANN; BRUNS; BRELICH 26ff.; LATTIMORE.

²⁸ Dazu: ESTEVE-FORRIOL; KASSEL; WANKEL.

²⁹ BRACHER 137f. sieht in den „düsteren Gedanken über die Vergänglichkeit des Daseins“ in der frühen römischen Kaiserzeit den Ausdruck einer Haltung, „in der sich nicht zuletzt das Erlebnis trauriger kulturell-politischer wie sittlich-menschlicher Entartung der Zeit“ widerspiegeln.

³⁰ Zu *necessitas moriendi* und *aequalitas* vor dem Schicksal als Vergänglichkeits- und Trosttopoi bei Lukrez siehe CONTE und STORK.

³¹ Wie die an ein mittelalterliches *Memento mori* gemahnenden Zeilen aus dem Frühlingsgedicht *diffugere nives: nos ubi decidimus, quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus, pulvis et umbra sumus* – der Mensch als Staub und Asche, für KERENYI 280f. eine Beschwörung der „Sterblichkeit in ihrer reinsten Form.“

³² Plin.n.h. 7, 130,167f.

³³ DÖPP 1993, 160ff. zur *cena* als Zelebrieren einer karnevalesken Welt. EBERSBACH 202 versteht Petronius' „beinahe fatalistisch amüsiertes und amüsierendes Erzählen“ als Parabel des gesellschaftlichen Werteverfalls, den Trimalchio als ein „das eigene Begräbnis zelebrierendes Gespenst des Untergangs“ inszeniere.

³⁴ DÖPP 1991, 146. LEEMAN zur kaiserzeitlichen *ars moriendi* und zum stoischen *amor fati*, der den Tod als Vernichtung in das Leben integriere.

³⁵ HA, Hd. 25,9-19. *Animula vagula blandula* umkreist die Einsamkeit des „Seelchens“ als Fremdling und Gast des Körpers wie als dessen Begleiter und Führer zugleich (*hospes comesque corporis*), in den rauen, nackten, farblosen unterweltlichen Orten (*loca rigida nudula pallida*). BIRLEY 1994 faßt 176ff. die Varianten

Eine Ausnahme ist Dunbabins reichhaltige Studie über die Skelettdarstellung in der griechischen und römischen Kunst, in der sie diese zwischen ausgehendem Hellenismus und früher Kaiserzeit beliebten Toten-, nicht Todes-Gestalten als Vergänglichkeitsparabeln auf der Bühne von Symposion und *convivium* agieren sieht. Sie inszenieren dort in vielfach ironisch gebrochenen Aktionen und Gesten „the basic „eat, drink, and be merry“-theme“ – weniger eine Mahnung an Tod und Endlichkeit, vielmehr Mahnung an Lebensgenuß, die als „the *gaudeamus igitur*-theme“ dazu diente, durch den Blick auf das Danach die Freude am Augenblick kräftig und drastisch zu steigern.³⁶

Jedenfalls scheint das Interesse an dem bei näherer Betrachtung so gar nicht von „trostloser Resignation“ gefärbten³⁷ römischen Blick auf die Lebensvergänglichkeit in der Forschung deutlich geringer als das Interesse an römischer Jenseitigkeit. Und auch wenn es bis in den Wortlaut hinein Übereinstimmungen zwischen der lateinisch-paganen und der von christlicher Diesseitsverachtung gefärbten Vergänglichkeitsmahnung gibt,³⁸ so dringen auch Studien zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen *Vanitas*-Thematik nicht zu deren antiken Vorläufern und zu den Verbindungssträngen vor, die diese Mahnungen, Statements und Chiffren in nicht verblässender Aktualität durch die Zeiten hindurch bewahrt haben.³⁹



und Deutungen dieser Hadrian zugeschriebenen, aber auch als Fälschung beargwöhnten Verse zusammen. Siehe auch DEN BOER 124f.

³⁶ DUNBABIN 1986. Im Gegensatz zu ihren mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Pendants verkörpern Skelettdarstellungen im römisch-antiken Bereich in der Kleinkunst, auf Trinkgefäßen, Lampenspiegeln, in Wandmalerei und Mosaik den Toten und nicht den personifizierten Tod (wie dies auch in den Anfängen der Herausbildung des Totentanzthemas der Fall gewesen war) und gehören in den Kontext von Symposion und Lebensgenuß, wie er sich auch im frühkaiserzeitlichen Phänomen von „mock funerals“ als demonstrativem *memento mori* findet (BODEL 1999, 262). Auch das später beliebte Motiv des ‚Gleichmachers Tod‘ – *omnia mors aequat* – läßt sich bereits fassen, so in einer komplexen Allegorie mit Totenschädel, Waage der Fortuna und Richtscheit auf einem Mosaik aus Pompeji (Neapel, Mus.Arch.Naz.; DUNBABIN 1986, 213). Dazu auch: KÄMPFER. Zum römischen Nachleben des griechischen literarischen Topos „Alle Menschen müssen sterben“ siehe WANKEL.

³⁷ KAUFMANN 40f.: „Trostlose Resignation leuchtet aus allen hervor ... sie suchen unter dem Hinweis auf das ‚*nemo immortalis*‘ den Todesgedanken einigermaßen erträglich zu machen.“

³⁸ Auch wenn die jeweils implizierten Imperative – hier die Mahnung zu Lebensgenuß, dort zu Verachtung des Lebens – in die entgegengesetzten Richtungen weisen.

³⁹ So spart beispielsweise das grundlegende Werk von ARIËS, *Geschichte des Todes* (*L’homme devant la mort*) die Antike völlig aus.

3 ZIEL DER UNTERSUCHUNG / DEFINITIONEN UND ABGRENZUNGEN

Mors omnibus instat – Der Tod steht allen bevor.¹ Diese grabinschriftliche Vergänglichkeitsmahnung, der der Titel der Untersuchung entstammt, begegnet wenige Male in ganz unterschiedlichen Gegenden des römischen Reichs. Sie ist verbunden mit dem Motiv der *immatura* und *subita mors* – der vorzeitige Tod raubt die blühenden Jahre. Sie ist in die ungewöhnliche Inszenierung der letzten Worte des Sterbenden gekleidet, der dazu aufruft, das Leben zu genießen – *vivite felices* –, so wie die Vergänglichkeitsreflexion nicht selten mit einer Lebensgenußmahnung verbunden ist. Und zur effektvollen Schärfung der Konturen und Steigerung des Kontrasts verweist sie auf das Nichts nach dem Tod – *post mortem nihil*.

Diese wenigen Beispiele, vergegenwärtigt man sie sich vor dem Hintergrund der trotz Überlieferungsverlusten gewaltigen Menge der erhaltenen lateinischen paganen Sepulkralepigraphik, illustrieren die Kernfrage dieser Untersuchung und markieren die Pole, zwischen denen sie sich bewegt: hier die oft eindrucksvollen Einzelstimmen, die sich unmittelbar zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit zu äußern scheinen – dort die Masse der Grabinschriften, die anscheinend dazu schweigt.

Offenbar formulieren die paganen Grabinschriften somit durchaus Botschaften zur Schnitt- und Nahtstelle Tod, zur *mors aut finis aut transitus*, wie Seneca die Alternative zusammenfaßt² – aber doch nur mit Spärlichkeit. Die Frage wurde und wird daher immer wieder gestellt: was äußern sie, wie sind die Schwerpunkte und Gewichtungen verteilt? Sind dominierende, römisch-spezifische Gestalten und Konzepte zu Tod und Jenseitigkeit zu identifizieren? Wie repräsentativ, wie ernst zu nehmen ist das, was geäußert wird? Und ist es die primäre, ist es überhaupt eine Aufgabe der Grabinschrift, zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit Stellung zu nehmen? Oder kamen ihr tatsächlich ganz andere Funktionen zu – beispielsweise zu markieren, den Kult- und Gedächtnisort zu bezeichnen, den Toten zu entschädigen, den Toten zu vertreten, ihn und den Lebenden zu repräsentieren, Bildung, Belesenheit, Teilhabe am Römersein vor Augen zu führen?

¹ Siehe oben Anmerkungen zum Titel der Arbeit.

² Siehe oben Anm.7.

Vor diesem Hintergrund entstand die Absicht, ein großes Konvolut römischer paganer Sepulkralepigraphik aus einem geschlossenen, zu Beginn der Kaiserzeit bereits weitgehend romanisierten räumlichen Bereich mit dem Fokus auf Rom und in synchroner Zusammenfassung des zeitlichen Rahmens, aus dem die überwältigende Menge der uns erhaltenen Epigraphik stammt,³ systematisch auf Äußerungen zu Tod, Postmortalität und Vergänglichkeit hin zu untersuchen, diese Äußerungen thematisch auszudifferenzieren und in einer Analyse, die neben der quantifizierenden Zielsetzung auch den Einzelaspekt, die einzelne Inschrift, die kleine und kleinste thematische Gruppe zum Gegenstand hat, und unter ständigem Rückbezug auf das gewaltige Konvolut der unspezifischen, blassen, wenn auch keineswegs aussagelosen Grabinschriften zu interpretieren und zu gewichten.

Die vergleichende Gewichtung der zu sinnvollen Komplexen zusammengefaßten Themen, Motive, Chiffren und Gestalten soll es ermöglichen, sie in ihren Häufigkeiten und in ihrem Binnenverhältnis zu erfassen und Schwerpunkte und Tendenzen zu identifizieren. Der Anspruch einer statistisch exakten Analyse verbietet sich aufgrund des in mehrfacher Hinsicht ‚weichen‘ Datenmaterials. Die Untersuchung soll dazu beitragen, einem bis in die neue Forschungsliteratur hinein konstatierbaren oft verzerrenden Bild des grabinschriftlich gespiegelten römischen Todes oder römischen Jenseits ein Stück weit entgegenzuwirken, wie es beispielsweise durch die Gleichsetzung besonders markanter, faszinierender oder auch provozierender Grabinschriften, die tatsächlich jedoch spärlichst belegt, vielleicht sogar nur Einzelstimmen sind, mit ‚dem römischen Tod‘, ‚dem römischen Jenseits‘ leicht entstehen kann.⁴

Da es bei Haltungen gegenüber Tod und Jenseits als Abstrakta mit den Worten von Sellin nicht um Meinungen und Vorstellungen geht, „von denen fraglich ist, inwieweit sie in der Praxis wirklich zum Tragen kamen,“ sondern um den „Sinn, in dem das tatsächliche Handeln sich für den Handelnden unwillkürlich vollzog“, setzt, so Sellin weiter, „eine

³ Im wesentlichen von der Mitte des 1.Jhs.v.Chr. bis Ende des 3.Jhs.n.Chr. Zum charakteristischen Häufigkeitsmuster, dem sog. epigraphic habit, mit langsamem kontinuierlichem Anstieg im 1. und 2.Jh. n.Chr., starkem Anstieg unter Septimius Severus und unmittelbar danach einsetzendem starkem Rückgang der Masse der Inschriftensetzungen siehe unten 100 Anm.19.

⁴ Je nach Schwerpunktsetzung kann so das Bild von sarkastisch-nihilistischen, frivolen, zutiefst resignierten oder auch (TOYNBEE) jenseitsgläubigen Römern entstehen. Als neueres Beispiel SIATS 1998 Überblick ‚La mort dans les inscriptions latines d’Italie‘, in dem sie die römische Haltung ‚devant le mystère de la mort‘ auf die wenigen bekannten und eindrucksvollen Inschriften zum ‚Todes-Nichts‘, zu den Schicksalsmächten oder zum Elysium verdichtet zusammenfaßt.

Untersuchung zweckmäßig beim Verhalten an, und zwar nicht beim individuellen, sondern beim kollektiven Verhalten.“⁵ Das Initiieren von Grabinschriften als eine auf praktisch-profane Zwecke gerichtete Aktion und als gleichzeitig ritueller, in seiner unmittelbaren Berührung mit der Bruchstelle Tod stets auch aus der Alltagssphäre herausgehobener Akt kann als solches die individuelle wie kollektive Praxis umspannendes Handeln verstanden werden.

Allerdings stellen die grabinschriftlich materialisierten Vorstellungen, Ideen und Konzepte zu Tod, Jenseits und Endlichkeit vielschichtige, unscharf geränderte Phänomene dar, die als artifizielle Konstrukte aus Empfindungen und Gedanken zwar für definitorische Zwecke isolierbar sind, in der Realität aber stets nur gebündelt in Erscheinung treten.⁶ Die Problematik einer Analyse solch abstrakter, vielfach noch gefühlshaft durchfärbter Gebilde aus gewaltigem zeitlichem Abstand heraus liegt auf der Hand. Denn schon das isolierende und kategorisierende Herausschälen zeitnaher mentaler Tatbestände und Konstrukte, deren Verständnis und Interpretation sind heikle Unterfangen. Die pagane Sepulkralepigraphik ist zudem Produkt einer nur eingeschränkt schriftlichen, stattdessen in hohem Maß vom Klang und Schall der lebendigen Stimmen, der „vitality of the voice“⁷, bestimmten Welt, einer Welt, die trotz vordergründiger Vertrautheit mit ihren Konventionen und Strukturen, ihrem Alltag und vielen ihrer Protagonisten letztlich fremd für uns ist⁸, deren Eigenheiten, Seh-, Hör- und Denkgewohnheiten in diese uns überkommenen Relikte eingeflossen sind und unseren Zugriff darauf filtern.⁹

Dazu kommt, daß die Vehikel dieser mentalen Gebilde, die in ihren dinglichen Trägern gebundenen *tituli*, uns wie alle antiken Quellen in unsystematischer Streuung über

⁵ SELLIN 591 zur Erfassung von Mentalitäten.

⁶ So gehört das für den hier untersuchten Komplex Tod / Jenseitigkeit „besonders wichtige Gebiet der Vorstellungen, des Imaginativen ... vor allem zu den Denkinhalten; da es aber von Wünschen, Hoffnungen und Ängsten getragen wird, berührt es genauso den Bereich der Empfindungsinhalte.“ (DINZELBACHER XXIV).

⁷ BARTON 2001, 133. Die immer wieder betonte überragende Bedeutung des gesprochenen Wortes, der lebendigen Stimme in der oligoliteralen römisch-antiken Gesellschaft darf im Umgang mit den für uns stummen Inschriften nicht übersehen werden. Zu Mündlichkeit, Schriftlichkeit und der Üblichkeit lauten Lesens in der Antike siehe unten 123ff., bes. Anm.101, 105.

⁸ Pointiert zum Beispiel SIMELON 598: „De fait, hormis leur alimentation, nous ne connaissons pas encore le genre de vie que menaient les populations de l’empire.“

⁹ So zeigen beispielsweise die unterschiedlichen Meinungen, ob römische Eltern ihre (früh-)verstorbenen Kinder betrauern, betrauern durften oder ein solches Ereignis gleichmütig (*aequo animo*) hinzunehmen hatten, die Schwierigkeit, solche emotionalen Tatbestände zu beurteilen. Dazu GOLDEN; DIXON; MONTANINI 1997; SIGISMUND-NIELSEN 1997. Zur *immatura mors* und zum Stellenwert von Kindern als sog. unfertigen Mitgliedern der Gesellschaft siehe unten 269ff., bes. Anm.465ff.

Zeit und Raum, als Produkte eines Überlieferungszufalls¹⁰, und größtenteils isoliert von ihrem – verlorenen, verstreuten – Ursprungszusammenhang verfügbar sind.

Neben diese Herauslösung aus dem dinglichen und abstrakten, gedanklich-rituellen Gesamt, in das die Grabinschrift als eine von mehreren lebendig interagierenden Stimmen ursprünglich hineinkomponiert worden ist und die sie nun zum mehr oder weniger stummfarblosen Schatten ihrer Produzenten, Dedikanten und Rezipienten reduziert, tritt noch der fragmentarische, ergänzte, vielfach durch unsichere Auflösungen beeinträchtigte Status des epigraphischen Materials, was das Verständnis der darin angedeuteten Gedanken, Bilder und Vorstellungen noch erschwert.¹¹ Vor diesem Hintergrund versteht sich von selbst, daß die Erwartungen an statistische Exaktheit und Kohärenz der Untersuchung zurückhaltend anzusetzen sind.

3.1 Tod, Jenseits, Vergänglichkeit als Untersuchungsgegenstand

Tod, Jenseits, Vergänglichkeit, die als erlebte Realität – Tod des andern – und als gedanklich-spekulativ geformtes, gefühlsmäßig auf Abstand gehaltenes Gebilde – eigener Tod –, von den drei zeitlichen Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus, auf denen sie ‚hocken‘, den Menschen bedrängen, lassen sich nur künstlich voneinander trennen.¹² Denn die Rollen, die der Mensch dem Tod als dem Tod des anderen, als dem eigenen Tod zuweist, die Masken, die er ihm überstülpt, die Bilder, mit denen der Tod in seiner „tausendfältigen kulturellen Überformung“¹³ seinerseits den Menschen konfrontiert, verfließen mit den Spekulationen, die umkreisen, was vielleicht jenseits der Hadesgrenze

¹⁰ SALMON 100 spricht von dem „hasard non sélectif“ und „caractère occasionel“ der erhaltenen Inschriften. Allerdings ist der Überlieferungszufall auch nicht immer Zufall, er kann Ergebnis systematischer Verlustprozesse sein. So macht CORNELL 11 Anm.12 auf die Problematik dieses Begriffs aufmerksam, der durch assoziative Verbindung mit der modernen Zufallsstichprobe eine Gleichmäßigkeit der Verluste und so eine nicht vorhandene Repräsentativität der Datengrundlage suggeriert. Die Überlieferung bestimmter Objekte und Inschriften sei dagegen weit weniger Folge von Zufall als von ihnen inhärenten, identifizierbaren, oft geradezu systematische Verzerrungen bedingenden Variablen wie Kostbarkeit oder Dauerhaftigkeit des Materials, Aufwand und Sorgfalt der Herstellung, was wiederum mit finanzieller Potenz und Status der Auftraggeber in Zusammenhang steht.

¹¹ Auf die Einbeziehung zweifelhafter, in Bezug auf den jeweils untersuchten Aussagekomplex unsicherer Inschriften wurde selbstverständlich verzichtet.

¹² HARRISON 142 sieht diese drei Zeitdimensionen im Leichnam als einem „Ereignis des Übergangs, das sich vor unseren Augen abspielt“, konzentriert und gebunden: „Die Vergangenheit (oder das Nicht-mehr-Hiersein der Person), die Gegenwart (der Leichnam in seinem Zuhandensein) und die Zukunft (das Schicksal, welches diejenigen erwartet, die in die Fußstapfen der Verstorbenen treten) konvergieren alle in dem toten Körper.“

¹³ ASSMANN 2000, 16: „So einförmig der Tod sich aus biologischer Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung ... an.“

liegt, und mit dem nachdenklichen, resignativen, hadernden Vanitas-Blick zurück und nach vorn, auf die verbrauchte und die – vielleicht – noch vorhandene Lebenszeit. Sie verfließen zum Konglomerat, das in seinen Schwerpunkten und Rändern in den grabinschriftlichen Botschaften aufscheint – in den Botschaften der Lebenden an die Toten, der Toten an die Lebenden und der Lebenden an ihre *commorientes* auf der *communis omnibus una via*.¹⁴

Als Stätte der leibhaft-materiellen wie der bildlich und schriftlich abstrahierend-komprimierten Interaktion zwischen dem Lebenden und dem zuweilen störend präsenten Toten¹⁵, der durch sein Wegsein ebenso wie durch seine hartnäckige Nähe Schuldgefühle provozieren¹⁶ und pazifizierende Aktivitäten in Gang setzen kann, als der einzig faßbaren Grenze zwischen Dies- und Jenseits und als Schnittstelle zwischen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart hat der Bestattungsort zentrale Bedeutung. Die inschriftlichen Botschaften, die sich von ihm aus an die Lebenden wie an den Toten wenden, zur *dira, iniqua* oder zur *liberator mors*, zum rühmenden Blick zurück, zur Hoffnung auf Überdauern im *titulus*, zur Schwere von Erde und Stein, zu Lebenskürze und Menschenlos geben die Grundlage dafür ab, die auf den drei Zeitdimensionen verortete Todes- und Totenpräsenz zumindest grob zu differenzieren und mit den dort vorgegebenen Stichworten die Fragen dieser Untersuchung zu formulieren:

- in Bezug auf den aktuellen, stets krisenauslösenden Tod,
- den vergangenen Tod, der ebenso ein Vakuum wie die hartnäckige Nähe eines störenden, fordernden, vielleicht bedrohlichen Toten produziert,
- den künftigen Tod, der mit jedem aktuellen Toten und Tod antizipiert wird.

¹⁴ Aus einer grabinschriftlichen Vergänglichkeitsmahnung: allen gemeinsam ist ein einziger Weg (CIL 05, 2411).

¹⁵ MACHO 2000, 98 hebt die banale, aber oft ignorierte Tatsache hervor, „daß ein Lebewesen nicht einfach verschwindet, wenn es stirbt, sondern ‚bleibt‘ ... daß dieses Bleibende nicht dauert, sondern eine Reihe von Veränderungsprozessen durchläuft.“ Ähnlich HARRISON 17: zwar blieben die Toten den Lebenden gern nahe, aber: „Damit sie ihr Schicksal verwirklichen und wahrhaft zu Toten werden, muß man sie zunächst einmal zum Verschwinden bringen.“ LINDSAY 2000, 152 spricht vom bleibenden Toten als Menetekel der eigenen Sterblichkeit: „To see the dead and the bereaved was to reminded of one’s own mortality.“

¹⁶ KERENYI 283 faßt zusammen: „Die Trennung eines Lebenden vom Leben erscheint immer als Erleiden einer Ungerechtigkeit, der man zusehen muß, ohne helfen zu können.“ Das Schuldgefühl, das dies bei den Zurückbleibenden auslöst, läßt sich leitmotivartig in sämtlichen dinglichen und nicht-dinglichen Elementen des Sepulkralbereichs fassen – unweigerlich stößt man früher oder später auf die Intention, den Toten durch symbolische Gaben, Rühmen, demonstrative Trauer, Versicherung der Wertschätzung zu entschädigen, ihn zu versöhnen, zu beschwichtigen und dadurch sich selbst zu entlasten. Als pointierter grabepigraphischer Reflex wird im folgenden Beispiel der Schuldvorwurf dem Toten zugeschoben: während er ein seiner Asche würdiges Monument erhält, bereitet er den (Über-)Lebenden nur Jammer und Trauer – *nos tibi digna tuae monumenta favillae fecimus at nobis tu gemitum adsiduom* (CIL 06, 23548).

Fragen zum Tod können sein, ob sich die Grabinschriften zum Gesicht, zur Rolle des Todes äußern – als omnipräsenter, erlösend-befreiender, als feindlicher, verhaßter Tod? Bleibt der Tod der Inschriften abstrakt, anonym, trägt er menschliche Züge, wird er personifiziert, in mythologische Chiffren gefaßt, mit diffus-numinosen Gebilden wie den Manen oder Schicksalsmächten (Faten) identifiziert, die greifbarer, leichter vorstellbar und so tauglicher als Bezugspunkte und -größen in der diffusen postmortalen Landschaft sind? Tritt eine Eigenschaft des Todes, wie seine Unberechenbarkeit, in den Vordergrund?

Über solche markierende und konturierende, diesseitig-deskriptive Exponierung des Todes greifen die Jenseitsvorstellungen hinaus, die explizit auf die finale, die ‚nichtende‘ oder grenzüberschreitende Übergangs- oder Verwandlungsqualität des Todes abzielen. In ihrer Bestimmung, das störende Vakuum, das der abwesend-anwesende Tote hinterläßt, gleichsam durch dessen Verlängerung über die Hadesgrenze hinaus, durch die Illusion von Nähe, wo tatsächlich Ferne ist, auszufüllen, und die Todespräsenz auch für den künftigen Toten, der mit seinem Tod hadert und handelt, zu entschärfen, stehen sie für die Bandbreite aller auf intra- oder extramundanes postmortales Existieren gerichteten, mehr oder weniger systematisch ausformulierten, stets überindividuell die Haltung einer Schicht, einer Gruppe oder eines Kreises spiegelnden Konzepte und Ideen, ungeachtet ihrer Überzeugungskraft, ihrer Authentizität und Verbindlichkeit¹⁷ für ihre Autoren, Multiplikatoren und Rezipienten und unabhängig vom Grad ihrer Ausformung, Kohärenz und Stringenz.

Die Jenseitsvorstellungen spannen so einen Bogen von schlagwortartiger Andeutung über das grob umrissene, auch widersprüchliche, unlogische Konzept bis zur artifiziell durchkomponierten Insider-Eschatologie, die sich in der Sepulkralepigraphik allerdings, wenn überhaupt, nur verkürzt und vergrößert spiegelt.

Das Jenseits als alles das, was „auf der anderen Seite“ angesiedelt ist¹⁸, kann als zwangsläufig behelfsmäßige und leere Denkkategorie somit Folie sein für eine in ihren materiellen Spuren (*aut ossa aut cinis*) manifestierte, vielleicht individuell vorgestellte

¹⁷ Zu Authentizität und Repräsentativität siehe unten 117ff.

¹⁸ Die römisch-pagane Postmortalität wird von Begriffen wie „au-delà“, „oltre-tombe“, Jenseits (des Grabes, der Diesseitigkeit allgemein) treffender umfaßt als beispielsweise von „afterlife“ – das Leben dauert (oder auch nicht) auf der anderen Seite einer unbestimmt gehaltenen Grenze fort .

Fortexistenz, es kann für diffus materielles Weiterexistieren wie das Verfließen des Toten im Manenkollektiv, es kann für seine Auflösung in Atome oder für Einkörperung in eine in astralen Dimensionen umherschweifende Seele (*anima*) stehen. Und auch die abstrahierte, in ihrer Verortung in Stein, Holz und *titulus* zugleich aber ganz und gar handfest-irdische Postmortalität in der *memoria*, das Fortexistieren in den zwar für die Dauer konzipierten, gleichwohl von der Erkenntnis auch deren Ermüdbarkeit und Vergänglichkeit gebrochenen versteinerten Spuren, verkörpert einen – wichtigen – Strang von Jenseitigkeit.

Jenseitsvorstellungen sind nicht gleichzusetzen mit Unsterblichkeitsglauben und schon gar nicht mit Ewigkeit.¹⁹ Ein Jenseits muß auch nicht in „Gegenwelten“²⁰ auf der anderen Seite der „Hadesgrenze“ (Kerenyi) lokalisierbar und kartographierbar sein. Bereits das Anzweifeln oder Abstreiten jeglicher Fortexistenz oder eine freundliche Metapher für die nüchterne Finalität qualifiziert eine Jenseitsidee, wie sie nach Kerenyi für den „antiken religiösen Gesichtspunkt“ charakteristisch ist: denn als „unmittelbare Ausdrucksformen für den Zustand im Tode“ stehen die antiken Todes- und Jenseitsideen für ein „Erfassen der Realität des Todes“ und nicht für deren „vorausseilende Verschleierung durch schreckliche und angenehme Jenseitsbilder.“²¹

Aus einer nach vorne wie rückwärts gerichteten, vorwiegend diesseitig- neutralen und deutungsoffenen Perspektive heraus umreißen die Vanitasreflexionen oder auch Lebens- und Todesmahnungen das Leben bündig als kurzes, begrenztes, fragiles, dem mortalen Schuldner nur kurzzeitig überlassenes und somit nur geliehenes Gut (*debitum*), das von einem Moment zum anderen, ohne Vorwarnung und ohne das Recht auf Protest, durch den *creditor* rückforderbar ist: *natura / Fatum reposcit*. Sie umfassen so alles An- und Ausdeuten, Ausformulieren, alles Umkreisen von Lebenskürze und -endlichkeit, die sich, wie Harrison es formuliert, „von anderen endlichen Dingen insofern unterscheidet, als

¹⁹ HAHN 2002, 576: die überwiegende Mehrzahl der menschlichen Kulturen habe an ein Weiterleben nach dem Tode geglaubt, aber: „Dabei darf man diesen Glauben an eine postmortale Existenz nicht ohne weiteres mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verwechseln, wie er der christlichen Vorstellung inhärent ist. Ewigkeitsannahmen sind vielmehr universalhistorisch extrem selten.“

²⁰ Wie es CHANIOTIS 159ff. für die griechische „Gegenwelt“ postuliert. Die Griechen hätten das Jenseits „als imaginäre Landschaft“ verstanden“, die als eine „andere“, aber nicht unbedingt als Gegenwelt zum Diesseits geographisch erfaßt, bereist, „kartographiert“ werden kann. Ähnlich sind auch die raren grabepigraphischen Verortungen des Toten in einer vergilischen Unterwelt eher als metaphorische Chiffren zu verstehen, als daß sie ein geographisch vorgestelltes, vorstellbares Jenseits definieren und konturieren.

²¹ KERENYI 285f., 278: Diese Jenseitsbilder seien „weit entfernt von einem Glauben an die Unsterblichkeit. Im Gegenteil: sie sind unmittelbare Ausdrucksformen für den Zustand im Tode“, wie ihn der antike Mensch als „objektives Nichtsein“ erwarte.

der Tod Anspruch auf unser Bewußtsein erhebt, bevor er Anspruch auf unser Leben erhebt.“²²

Fragen sind, ob dieser Todesanspruch, dies Bewußtsein der Todesnähe (*nascentes morimur finisque ab origine pendet*)²³ die Kostbarkeit des Lebens steigern – fordern sie auf zum Lebensgenuß, oder werten sie im Gegenteil das Leben als leer, verächtlich und nichtig (*vanus*) ab? Lassen sie eine tröstliche, eine rühmend-verklärende, eine bittere, hadernde Sicht auf das Leben erkennen? Öffnen sie einen Zugang zu einer – hoffnungsgefärbten, düsteren oder wie auch immer umrissenen – Postmortalität?

Und wie verhalten sich die römisch-antiken Lebens- und Todesmahnungen im Vergleich zu ihrer Nachfolgerin, der vor allem mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Nichtigkeits- und Vergänglichkeitsreflexion, die sich ihrer antiken Vorgänger fast im Wortlaut bedient?

Zusammenfassend gefragt:

Was für Domestizierungsstrategien zeichnen sich ab, um dem Tod in seiner vergangenen, aktuellen und künftigen Präsenz begegnen, um ihm Struktur und Gesicht zu verleihen, um den Tod und den Toten zu verorten, kultivieren und zu „zähmen“?²⁴ Lassen sich vor dem Hintergrund der „world of very mixed ideas“ (Richmond) einer schichtend-eklektizistischen römisch-paganen Postmortalität charakteristische oder dominierende Gedanken, Vorstellungen oder Konzepte greifen? Und läßt sich eine perspektivweisende, vielleicht sogar tröstliche Jenseitsmacht identifizieren?



²² HARRISON 42.

²³ CIL 11, 3273. Die bildhaft formulierte Mahnung, daß wir von Geburt an mit dem Sterben beginnen und das Ende von Anfang an über uns „hängt“ (*pendet*), beschließt den *titulus* für eine Dreizehnjährige.

²⁴ Zum Bild des gezähmten Todes bei ARIÈS siehe unten 331 Anm.17.

3.2 Die Inschriften als raum-zeitliche Einheit

3.2.1 Räumliche Einheit: Rom und sein Umland, die italischen *regiones* und die Provinz Gallia Narbonensis

Die die räumliche Grundlage dieser Untersuchung bildenden Bereiche Rom und sein Umland mit der Hafenstadt Ostia, die unter Augustus so definierten elf *regiones* der italischen Halbinsel dies- und jenseits des Padus als ein Gebiet, dessen seit dem Ende des Bundesgenossenkrieges einsetzende Vereinheitlichung Augustus gewaltig vorantrieb und das für die frühen und Kernbereiche, für die Vor- und Hinterhöfe der von der latinischen Kleinstadt zur Schaltstelle der Weltmacht aufgestiegenen Metropole steht,²⁵ sowie die um 120 v.Chr. als Provinz gegründete, „schon zu Ciceros Zeit stark romanisierte“ (Kienast) südgallische Narbonensis²⁶, die „viel eher ein Stück Italien“ war als eine Provinz²⁷, lassen sich für die aufgrund des Großteils der ihr entstammenden Inschriften hier maßgeblichen

²⁵ Latium et Campania, Liguria, Aemilia, Etruria, Umbria, Bruttium et Lucania, Picenum, Samnium, Apulia et Calabria, Venetia et Histria und die Transpadana. Sie gehen auf die vermutlich 6 n.Chr. vorgenommene augusteische Regioneneinteilung zurück, die die alten Stammesgrenzen an Bedeutung verlieren ließ und wenn nicht zur Auflösung der lokalen Autonomien und autochthonen Kulturen Italiens, so doch zu ihrer weitgehenden Reduzierung führte (KIENAST 480f. bes. Anm.114). So sind beispielsweise die Ligurer, wie BOTERMANN 58 feststellt, „archäologisch und sprachwissenschaftlich nicht zu fassen.“ Etruskische Einflüsse hatten ihrerseits schon früh das sich aus verschiedenen religiösen und kulturellen Quellen speisende Gebilde zutiefst geprägt, das später als römisch definiert werden sollte. Von tiefem Durchdrungensein Oberitaliens durch römische Sprache, Zivilisation und Kultur bereits in augusteischer Zeit spricht BECHERT 64. Generell hatte der durch die sprachliche Vereinheitlichung entscheidend vorangetriebene Romanisierungsprozess den Westen des Reichs wesentlich stärker erfaßt und geprägt als den Osten, der nach wie vor vom Griechischen als der „imperial language since the time of Alexander“ und von eigenen kulturellen Standards dominiert wurde (MILES 57f.).

²⁶ Ihren offiziellen Namen erhielt die von ligurischer Küste, Pyrenäen und Seealpen begrenzte Narbonensis, die auf die von ionischen Griechen um 600 v.Chr. gegründete Phokäerstadt Massilia, als Brückenkopf gegen Carthago und als Station am „gallischen Fußpfad“ (Cicero) zur Hispania ulterior die Keimzelle der späteren Provinz, zurückgeht und so auch hellenische Wurzeln hat, mit der augusteischen Neuordnung der Provinzen 27 v.Chr. Ihre nachhaltigste vorrömische sprachliche, kulturelle und religiöse Prägung erhielt sie durch die das Gebiet von Mitte des 4.Jhs. v.Chr. an allmählich und kontinuierlich durchdringenden Kelten – die vom französischen Archäologen C.JULLIAN propagierte, mehr als 30 Jahre vorherrschende These einer massiven keltischen Invasion zwischen 350 und 250 v.Chr. wurde durch das Modell einer kontinuierlichen, wesentlich von sich ausweitenden Handelsbeziehungen getragenen Entwicklung abgelöst, da sich keine Hinweise auf gewalttätige Invasoren wie z.B. Zerstörungshorizonte fanden (BOTERMANN 57f.) –, um dann ihrerseits von den Römern durchdrungen und gut zwei Jahrhunderte später endgültig befriedet zu werden. Mit der typisch römischen Kombination aus gewaltsamer Niederwerfung und Integrierung der einheimischen Aristokratie, mittels Urbanisierung und mit dem Motor des latinischen Rechts, mit dem sich die Unterworfenen dauerhaft arrangieren und aufstiegsorientierte Aristokraten rasch römische Bürger werden konnten, durchlebte die um 121 v.Chr. als *provincia* deklarierte, 22 v.Chr. von Augustus als befriedeter Reichsteil der Senatsverwaltung unterstellte, durch Oliven- und Weinbau geprägte Narbonensis von Mitte des 1.Jhs. v.Chr. an für mehr als zwei Jahrhunderte eine Friedenszeit, die sie für Karrierebewußte zur „langweiligen“ Provinz werden ließ (BOTERMANN 153). Nach KIENAST 494f. wurden in der Narbonensis unter Augustus die Römer kaum mehr „als Vertreter einer fremden Besatzungsmacht“ empfunden. Siehe auch BECHERT 95ff.

²⁷ Plin. n.h. 3,31ff.

Kaiserzeit als ein nach römisch-antidem Verständnis weitgehend homogenisierter Raum definieren. Er erhielt durch die römische Eroberungs-, Siedlungs und Integrationspolitik mit den für sie charakteristischen integrierenden und nivellierenden Vehikeln wie Sprache und Schrift, Bürgerrecht, Heer, politischen Ämtern und Straßenbau seine unverwechselbar römischen Züge, ohne darüber zum Einheitsstaat, zum monolithischen, starren Gebilde zu werden. Auch wenn das Imperium unter Augustus politisch wie geographisch weitgehend zur Reichseinheit geworden war²⁸, blieb es von den der römisch-antiken Welt – wie jeder vormodernen Gesellschaft – inhärenten Kontrasten und Spannungen geprägt und dadurch stets in Fluktuation, in Veränderung begriffen, wach und lebendig. Bestimmend waren die Gegensätze zwischen großen Strukturen und Kleinteiligkeit, Stadt und Land, zwischen der Integrationskraft von *vicus, familia, civitas* einerseits und der saugenden Anziehungskraft, ja -gewalt des Macht- und Glanzentrums Rom auf der anderen Seite, zwischen mündlich überspannbarer Nähe und schier unüberwindbarer Distanz, zwischen starrer Begrenzung und Durchlässigkeit. Hinzu traten die teils scharfen klimatischen, geographischen, sozialen und wirtschaftlichen Kontraste.

Durch die politische „Suprastruktur“ (Vittinghoff) und den *general factor* ihrer Romanitas zusammengefaßt, verstanden, definierten und exponierten sich die Bewohner des Gebiets gleichwohl als Teilhaber an einem Gebilde, das für Außenstehende sicher eindeutig als römisch identifizierbar war.

Romanitas steht so nicht für das Ergebnis eines Prozesses mit dem Ziel, ganz und gar Römer zu sein, sondern für den Drang des einzelnen, möglichst viel Nutzen zu ziehen aus seiner Teilhabe am römischen Reich – ökonomisch, politisch, in Form von Prestige, mit allen Ausdrucksmöglichkeiten und -mitteln, die er besaß, die er sich aneignen, auf die er zumindest hoffen konnte. Daß solche Konventionen und Werte, die man der römischen *honos*-Tradition gemäß²⁹ bevorzugt als Mitteilungen über Status, Erfolg, Ansehen und kulturelle Kompetenz exponierte, ganz wesentlich in den Aussageträgern rund um den Tod

²⁸ KIENAST 500ff. Er hebt neben der politischen Vereinheitlichung die geographische Reichseinheit hervor. Eine wesentliche Rolle hatte die von Augustus zielbewußt vorangetriebene verkehrstechnische Erschließung des Reiches, vor allem der Straßenbau. Daß das Römische Reich in augusteischer Zeit trotz dieser starken Vereinheitlichungstendenzen „keineswegs ein Einheitsstaat“ war, konstatiert KIENAST 511. Auch für die Zeit nach Augustus wird dies Gültigkeit haben.

²⁹ *honor, honos*: als zentraler Begriff seit republikanischer Zeit für Amt, Ehre, Ehrung. Die Ämterlaufbahn (*cursus honorum*) spiegelt nicht nur die amtspflichtbewußte „honorige“ *vita*, sondern innerhalb des funeren Formulars als wichtigste Kennzeichnung gleich die ganze Person. In der bürgerlich und libertin geprägten sepulkralen Selbstrepräsentation der Kaiserzeit wurde diese *honos*-Zentrierung von den sich ausbildenden Bürgerchiffren als ebenfalls überpersönlichen, an den konventionellen Normen und Standards orientierten und leicht lesbaren epigraphischen und ikonographischen Darstellungsmustern weitgehend abgelöst, die ihr Vokabular zunehmend aus dem Repertoire der *vita privata* bezogen.

zum Ausdruck kamen, qualifiziert Grabmal, *titulus* und Grabporträt als vergleichsweise geringen Beschränkungen unterworfenen Bühnen, die als natürliche „Lötstellen“³⁰ zwischen öffentlich und privat, als ‚Hintertüren zur großen Welt‘, der ausgreifenden Inszenierung des Aufsteigers ebenso Spielraum boten wie den bescheidenen Manifestationen des kleinen Mannes und die als jenseitige *casulae*³¹ immer noch leichter erlang- und bezahlbar waren als die diesseitigen *fundi, domus* und *villae*.

Auf diese Projektionsflächen für diesseitige Repräsentation zielt Morris' Urteil ab, zwar verrieten römische Gräber nur wenig über den Bestattungsbrauch, „but they do show a massive cultural homogenisation of the Roman world.“³² So spiegelt dieses „most public of private monuments, the Roman tomb“ (Kortbojian) mit seinem Herzstück, dem *titulus*, als Marker für Literalität, Bildung, Erfolg und Prestige³³ ganz wesentlich das Römersein seiner Produzenten. Denn es ist, keinesfalls Aus- und Abdruck einer Innerlichkeit und nur spärlich die öffentlichkeitsscheuen Schichten persönlichen Reflektierens, Fühlens, Hoffens und Bangens streifend, vor allem auf die gleichförmige, rezipienten- und konsensbezogene Selbstdarstellung hin orientiert, der es kaum einmal um das Auffallen, Herausfallen aus der Masse, um das Provozieren geht.³⁴

Daß die kulturelle Homogenisierung, nicht als einebnender, ‚unterstampfender‘, indigene Traditionen in Winkel und Schlupflöcher verbannender Nivellierungsprozeß, sondern als eine nachdrücklich-subtile, wenn auch eindeutig von den Vorgaben Roms, seiner Sprache und Schriftlichkeit, seinem Wertekatalog, Formelapparat und Pantheon

³⁰ CHIOFFI 230 spricht von der „naturale saldatura tra sfera pubblica e privata“ für den „ambito sepolcrale“ im Zusammenhang mit den Genius- und Iunoweihungen, die an dieser Lötstelle die Grenze zwischen privater und öffentlicher (Selbst-)Darstellung überwinden konnten.

³¹ *qui hanc casulam fecit* (AE 1990,100): *casula* in der Doppelbedeutung als *hypogaeum* (bei Petronius) und als Hüttchen, kleines Landgut.

³² MORRIS 33. Daß sich diese Homogenisierung nach MORRIS in einer Zeit zunehmender Regionalisierung vollzog („when political and economic regionalism was increasing“), hebt die Bedeutung der sepulkralen Bühne für die Exposition ‚tätigen Römerseins‘ noch stärker hervor.

³³ Zu den Grabinschriften als flächendeckend die römischen Nekropolen überziehende zentrale Marker für Latinisiertsein, Schriftlichkeit, Bildung, Romanitas, vor allem in Verbindung mit dem „basic visual formula that linked *nomen* and *imago*“ (KORTBOJIAN), siehe unten 100ff. bes. Anm.20f.

³⁴ Aus der Balance zwischen den Polen Übereinstimmung mit Norm und Abweichen von Norm ergibt sich die Grundlage für die ikonographische, aber auch epigraphische Selbstdarstellung nicht als persönliches, individuelles Porträt im modernen Sinn, sondern als Wahl von an den gültigen Konventionen und Standards orientierten Darstellungsschiffren (Typen), die geeignet sind, der Öffentlichkeit das angestrebte (Selbst-) Bild lesbar und eingängig zu vermitteln. Dieser vor allem in der Grabikonographie gültige und für die römische Porträtentwicklung charakteristische Darstellungshabitus hat in der grabinschriftlichen Selbstexponierung sein Pendant.

dominierte, alles Fremde einsaugende, umwandelnde, ebenso aber auch sich aneignende Durchdringung der jeweils unterworfenen Kultur ganz wesentlich den kultisch-religiösen Bereich betraf, dessen Elemente in den gewaltigen griechisch-etruskischen, hellenistisch-römischen Topf geworfen, dort einverleibt, verschmolzen, ‚verdaut‘³⁵ und mittels der *interpretatio Romana* in römische Werte verwandelt wurden, ist angesichts der Bedeutung von Ritus und Kult für die Aufrechterhaltung des – auch politischen – Gleichgewichts in der antiken Gesellschaft verständlich. Sie konturierten den Aktionsraum weit über die Eliten hinaus und waren Vehikel einer sinn- und weltdeutenden, über die engen Grenzen der Gesellschaft hinausgreifenden Inszenierung. Auch daß die *interpretatio Romana*, wie es Beard konstatiert, die Auflösung lokaler religiöser Traditionen stimuliert und verstärkt hat, verwundert nicht, denn: „In diesem Sinn führte die Romanisierung auch immer zur Romanisierung der lokalen Religionen.“³⁶

Die Entwicklung in der Gallia Narbonensis beschreibt Botermann, wobei sie die religiöse „Selbromanisierung der Gallier“ hervorhebt. In einem Bereich, der zu Beginn der Kaiserzeit jahrhundertlang unter griechischem, dann römischem Einfluß gestanden hatte und in dem sich nicht nur das Pantheon, sondern auch die jenseitigen Vorstellungen von keltischen Einflüssen entfärbt³⁷ und romanisierend durchmischt und vereinheitlicht haben werden, bildete sich hier mittels der geläufigen polytheistischen Götterakkumulation ein verwirrendes gallo-römisches Pantheon aus, mit einer Vielzahl lokaler Götter, neben die nach und nach der Kaiserkult und die Mysterienkulte traten.³⁸

³⁵ Von der Stadtwerdung Roms in archaischer Zeit an, während des Übergangs vom etruskischen Königtum zur Republik, der Entwicklung Roms von der „Kleinstadt in Latium“ zum mittelitalischen Zentrum in frührepublikanischer Zeit und wiederum im Zuge seines ungebrochenen imperialen Ausgreifens bis in die hohe Kaiserzeit hinein gingen die mannigfachen latinischen, etruskischen, griechisch-hellenistischen, keltischen und sonstigen indigenen religiösen Bräuche, Strukturen und Vorstellungen in den römischen Schmelztiegel ein und darin auf, teils um zu konstituierenden Elementen römischer Religion zu mutieren, teils um mittels der *interpretatio Romana* entschärft und weitgehend nivelliert zu werden. Der Vorgang erinnert an das Bild, das CAGNAC 310 für das für die Antike charakteristische laute Lesen gebraucht: der Leser inkarniere durch den Lesevorgang den „rohen“ (*crudus*) Text und mache ihn sich oder dem Zuhörer „verdaut“ zu eigen.

³⁶ BEARD 1997, 516f. So konstatiert sie für den Westen des Reiches das Verschwinden fast aller lokalen Priestereliten.

³⁷ Natürlich haben sich überall Spuren indigener Traditionen erhalten. Reflexe druidischen Glaubens von der Seelenwanderung erkennen HATT und DUVAL im Sepulkralbereich, insbesondere in den Dekoren. Einige archäologisch feststellbare lokal eng umgrenzte Konventionen wie die gesichtslosen Grabstelen in Pompeji (KOCKEL), Häufung von sogenannten Libationsröhren im Bereich um Carthago und von dort ausstrahlend auf den gesamten Mittelmeerraum, astrale Symbole auf Gräbern im gallischen Bereich (HATT, KOOY) sind sicher nur so zu erklären. Fraglich ist allerdings, ob zum Zeitpunkt ihrer Etablierung noch verstandene, lebendige und gelebte Vorstellungen mit ihnen verbunden worden sind.

³⁸ BOTERMANN 185f., 198: „An eine Steuerung des Prozesses durch die Römer ist nicht zu denken“, von Vorbehalten gegen die Druiden abgesehen. Sie betont, diese *interpretatio Gallica* sei weitgehend „lokalen Zufällen und individuellen Vorlieben“ gefolgt, was bedeutet, daß nicht übergreifende keltisch-religiöse Vorstellungen als gleichsam systematische Elemente diesem Prozeß zugrundegelegen hätten.

Von einer vergleichbaren Entwicklung wird auch für die etruskischem, griechisch-hellenistischem, ligurischem Einfluß entwachsenen Regionen der italischen Halbinsel dies- und jenseits des Padus auszugehen sein, deren Religiosität, gleich aus welchen Quellen sie stammt, früher oder später Teil der charakteristischen römischen religiösen „Komplexität aus Einzelelementen“ (R.Muth) wurde und so, publikumswirksam kopiert, inszeniert und verbreitet, in die Religion aller Römer einging.

Somit gehören die hier untersuchten Grabinschriften sämtlich in ein aufgrund der Vielzahl der darin ein-, auf- und untergegangenen Eigenheiten, Impulse und Traditionen farbiges und dynamisches Gebiet, das durch das Einströmen – oder Eingesaugtwerden – stets neuer Personen und Gruppen in das expandierende römische Reich und die ständige soziale und räumliche Binnenfluktuation³⁹ immer wieder durchmischt und gelockert, aber doch bis in den letzten Winkel hinein von der Ordnung überspannt und von den Normen, Werten und Standards durchdrungen wurde, die die Kapitale in sprachlicher, schriftlicher und inschriftlicher, in politischer, gesellschaftlicher, architektonisch-repräsentativer und kultisch-religiöser Hinsicht vorgab.

Vor diesem Hintergrund ist von weitgehender Einheitlichkeit der hier analysierten Grabinschriften auszugehen. Sie werden als Produkte eines reichsweiten Strebens nach römischer Gleichförmigkeit verstanden. Als an ein Publikum gerichtete Grabtituli stellten sie Standardrequisiten einer reichsübergreifenden funerären Inszenierung dar, die in allen Nekropolen und Columbarien der römischen Welt nach identischem Drehbuch ablief und sich an denselben visuellen und textlichen Vorgaben, Rollen und Stichworten orientierte.

³⁹ PARKIN 5 betont das beständige Fluktuieren „in the case of Rome in particular, where people doubtlessly moved in and out the capital city continuously and in considerable numbers.“

3.2.2 Zeitlicher Rahmen: synchron / diachron

„L’image statique d’une population n’est pas obligatoirement une image fausse“, konstatiert Étienne, wenn er zwischen erstem Jahrhundert v.Chr. und viertem Jahrhundert n.Chr. die entscheidenden Variablen der antiken Gesellschaft für im großen und ganzen unverändert hält und fragt: „Le terme d’évolution s’applique-t-il avec tant d’exactitude à la structure d’une population antique?“⁴⁰

In dieser Arbeit wird, um das Sehen der Zusammenhänge zu erleichtern, von einer zeitlichen Ausdifferenzierung der epigraphischen Statements rund um den Tod abgesehen. Stattdessen wird das aus einem Zeitraum von etwa zweieinhalb Jahrhunderten stammende inschriftliche Stimmenkonvolut in eine zeitliche Ebene geklappt, als Zeitpaket, analysiert. Dieser Verzicht auf diachrone Aufgliederung scheint besonders dann geboten, wenn, wie hier, neben den gewaltigen Zeitaufwand und die Schwierigkeit – oft Unmöglichkeit –, das Datenmaterial ausreichend verlässlich zu datieren,⁴¹ noch die Gefahr einer Verzerrung von Schwerpunkten und Proportionen bei den oft nur kleinste Inschriftenmengen umfassenden thematischen Kategorien tritt. Dies hätte das Risiko einer Konstituierung von Artefakten, Unübersichtlichkeit und Zersplitterung zur Folge, ohne daß dem für den hier untersuchten Fragekomplex ein nennenswerter Erkenntnisgewinn gegenüberstünde.⁴²

⁴⁰ ÉTIENNE, zit. nach nach SALMON 101.

⁴¹ BURNAND 21ff: Ohne sicheren archäologischen Kontext seien Epitaphien nicht zuletzt aufgrund der vielen regionalen und lokalen Eigenheiten („similitudes et dissemblances, avances et retards chronologiques“) kaum verlässlich zu datieren. Zur Datierung von Grabinschriften der Narbonensis allein nach dem Formular stellt er fest, „que toute tentative pour figer l’emploi d’une formulation funéraire dans un cadre chronologique plus ou moins strict conduirait à une impasse.“ Regionale Unterschiede, rasche oder verzögerte Verläufe seien von unklarer Aussagekraft, denn: „ces termes ... paraissent faire référence à une norme qui n’existe pas.“ Erst der – für das ältere epigraphische Material zumeist verlorene – sicher datierbare archäologische Zusammenhang ermögliche annähernd verlässliche zeitliche Zuordnungen, weswegen ohne ein systematisches Heranziehen von Ensembles *in situ* die Entwicklung präziser Datierungskriterien für das grabepigraphische Formular nicht möglich sei. Für ECK 1991, 27 haben Datierungen ohne Kenntnis des Kontextes oft nur den Charakter von Vermutungen oder mehr oder minder willkürlicher Fixierungen. HARKNESS 57 hatte zu den Epitaphien seiner Untersuchung die Schwierigkeit, aber auch geringe Bedeutung von Datierungen angemerkt, denn die Masse der Inschriftensetzer sei von den sich wandelnden Vorlieben und Moden ohnehin nicht tangiert worden: „In the most cases the date cannot be determined, and, as far as concerns the beliefs of the common people, this is of minor importance ... The changing fashions and tastes ... of the aristocracy which may be traced in the literature of Rome did not affect the multitude. Their philosophy of life ... was not affected by court poets or state religion.“

⁴² PARKIN 6, 17: Auch wenn die überlieferten Inschriften durch ihre schiere Masse beeindrucken, würden bei zeitlicher und /oder regionaler Ausdifferenzierung die Stichproben zu klein, um noch aussagekräftig zu sein: „The evidence becomes sparse.“ Ähnlich LINDSAY 2000, 153f.: Es sei aufgrund der Spärlichkeit der von ihm herangezogenen literarischen, epigraphischen und archäologischen Quellen „difficult to produce an image of Roman funerary practices which is clearly applicable to a single time and place.“ Daher konzentriere er sich auf ein Zeitpaket: „My aim has been to centre on the period 200 BC to AD 200, and to place the primary focus on the city of Rome.“

Realistisches Ziel kann daher nur sein, sich auf die Erfassung und Identifizierung von Schwerpunkten und Tendenzen in den grabepigraphischen Botschaften rund um Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit zu beschränken, die – möglicherweise – charakteristisch innerhalb der Epoche und für die Epoche sind, aus der sie in ihrer überwältigenden Menge stammen – der Kaiserzeit, verstanden als ein lebendiges, neue Entwicklungen und Impulse, wie sie beispielsweise das allmählich sich ausbreitende Christentum⁴³ setzt, integrierendes und reflektierendes, keinesfalls statisches, aber doch in den hier entscheidenden Aspekten einheitliches und einheitlich zu behandelndes chronologisches Gesamt.

Auch daß es bei den mit Einstellungen zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit um zwar stets modisch akzentuierte, aber doch in hohem Maß wandlungsresistente Phänomene aus der Dimension der *longue durée* geht, spricht zusätzlich dafür, auf Ausdifferenzierung chronologisch abgegrenzter Einheiten zu verzichten.

Die räumlichen wie zeitlichen Begrenzungen des hier untersuchten Datenmaterials werden insofern als identisch angesehen: sie umfassen einmal im geographischen, einmal im chronologischen Sinn ein durch romanisierende Standards homogenisiertes Konvolut von Stimmen, die, ob sie nun als Soli oder als blasser Hintergrundchor grabepigraphisch in Erscheinung treten, miteinander vergleichbar sind.



⁴³ Wobei auch die Innovation christlicher Ideen keinen mentalen Einschnitt bedeutete. CLAUSS 1999, 23: „Es ist beispielsweise sehr die Frage, wie weit und in welchen Bereichen sich antike christliche Religiosität von antiker paganer unterschieden hat.“ Die Gegenüberstellung antiker und christlicher Religiosität suggeriere eine Klarheit christlicher Begriffe, „die es kaum gibt und kaum je gegeben hat.“ Ähnlich DAXELMÜLLER 76: „Mag die neue Sekte die Antike ihrem Ende näher gebracht haben, einen radikalen Traditionsbruch bedeutete sie nicht, *noch* nicht. Denn die heidnischen und die christlichen Philosophen waren Kinder und Schüler eines gemeinsamen Bildungshorizontes, vertraut ... mit dem synkretistischen Pantheon.“ – Dies wird nicht zuletzt in der Schwierigkeit deutlich, pagane und christliche Grabinschriften eindeutig zu identifizieren, und in der selbstverständlichen Weiterverwendung etablierter paganer sepulkralepigraphischer Chiffren wie der Manen oder Faten zur postmortalen Verortung der Toten oder in der Funktion ‚als pseudokausales Netz‘ durch auch christliche Inschriftensetzer.

4 DIE GRABINSCHRIFTEN IM KONTEXT:

Die nicht epigraphischen Aussagedimensionen als Quellen für Tod, Jenseits und Vergänglichkeit

Als Phänomene, die unmittelbarer Beobachtung nicht zugänglich sind, sind die antiken Einstellungen, Vorstellungen und Gedanken zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit, wie alle mentalen Konstrukte der Zeit, in sämtlichen schriftlichen und dinglichen Quellen gespiegelt, die den Altertumswissenschaften zur Verfügung stehen. Daher werden die für die hier behandelte Fragestellung üblicherweise herangezogenen, auf den Bestattungsort und -kontext fokussierten textlichen, ikonographischen und archäologischen Zeugnisse im Folgenden kurz skizziert und anhand der Forschungsliteratur auf ihren Aussagewert zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit hin abgeklopft. Dem *titulus*⁴⁴ als sprechendem Kern des Grabes, der von all dessen Elementen die Stimme des manifesten und imaginierten Toten, die des Lebenden, der sich als künftiger Toter antizipiert, und die des Dedikanten mit wohl der größten Eindringlichkeit repräsentiert und der für das „Gemurmel“ der Masse ebenso steht wie für das schneidende Falsett des einzelnen, kommt dabei die zentrale Bedeutung zu – eine Bedeutung allerdings, die dieser inschriftliche „coeur du monument“ (Dupont) nicht zuletzt als Teil eines mehrdimensionalen, vielstimmigen Ensembles aus materiellen und abstrakten Botschaftenträgern innehatte, die einander den Ball zuspielten. Seine über das ‚geschriebene Ding‘ hinausreichende Qualität sog und bezog der *titulus* nicht zuletzt aus diesem Gesamt von „stones and bones“ (Hope), das ihn trug, rahmte, verlebendigte und repräsentierte: aus Architektur, Bildschmuck, Porträts und Dekor, aus Grabbeigaben, Asche und Gebein, die in bescheidener *olla*, im Amphorenfragment, im ‚sakralisierenden‘ Grabaltar oder im aufwendigen Reliefsarkophag den Manen übergeben werden konnten.

Die Frage nach dem möglichen oder maximalen Gehalt der nicht epigraphischen Sepulkralelemente bezüglich der Nahtstelle Tod soll Art und Ausmaß des Informations-

⁴⁴ *titulus* als die mit Abstand häufigste Selbstbezeichnung der Grabinschrift wird hier für sämtliche Arten der Sepulkralepigraphik gebraucht. *titulus* steht für alles Geschriebene am Grab, greift aber noch weit darüber hinaus: er ist *pars pro toto* für den Bestattungsort, das dingliche Grab, für den Bestattungsakt als materiellen Reflex einer rituellen Handlung und eines Aktes der *pietas* (*titulum ponere* als Inbegriff der Kindespflicht), sogar für den Toten selbst (*nunc legor hoc titulo*), der sich in der Grabinschrift abstrahiert und verdichtet. Die Inschrift als Kernstück des Grabes wird plastisch als die *sedes tituli* – das Grab ist „Inchriftensitz“ (CIL 03, 745 = 7436).

verlustes ein- und abgrenzen helfen, der bei Reduzierung auf die kontextisolierten, somit fragmentarischen Inschriften unweigerlich entsteht. Darüber hinaus soll sie vor Augen führen, was der nackten Grabinschrift an bildlich-materiellen Entsprechungen, Bezügen und Verweisen fehlt, um ihrer zweidimensionalen, schattenhaften Existenz auch in dieser Hinsicht etwas von ihrer ursprünglichen Tiefendimension und Farbe zurückzugeben.⁴⁵

Faßt man die Intentionen der nachfolgend skizzierten Bedeutungsträger rund um den Tod zusammen, spricht aus ihnen stets ein und dasselbe Ziel, das auch alle sonstigen Botschaften der Grabtituli wie ein Leitmotiv durchzieht: den Toten zu beschwichtigen, zu versöhnen, ihn zu entschädigen für das, was ihm durch den Tod entgangen ist, und ihn so in seiner möglichen Gefährlichkeit zu mindern. Eine weitere Funktion dieser todesnahen Elemente ist es, die Grenze – positiv Verbindung, negativ Sperre – zwischen Toten- und Lebendenwelt zu sein. All dies dient dem Ziel, dem Toten, dem Tod strukturierend Fassung zu geben, um das mit beiden verbundene ‚unkultivierte‘ und damit bedrohliche Element zu zähmen.

4.1 *Consolationes mortis und laudationes funebres*

Die in Orientierung am hellenistischen *epicedion* entstandenen *consolationes mortis* oder *epicedia*, die Trauer- und Trostgedichte der Kaiserzeit,⁴⁶ umfassen neben der *laudatio*, *lamentatio* und *descriptio morbi et mortis* die abschließende *consolatio*, die unter ausdrücklicher Billigung des Trauerns⁴⁷ den Bogen von der Trauer zum Trost hin spannt und im tröstlichen Verweis auf das mögliche Schicksal des Toten gängige Jenseitskonzepte

⁴⁵ Als Entsprechungen zwischen inschriftlicher und dinglicher Dimension beispielsweise: Die Erwähnung des (Jenseits-)Dunkels als Fehlen von (Lebens-)Licht (*deserta luce*) korrespondiert mit den massenhaften Lampen als Grabbeigaben. Inschriftlichen Bitten des Toten um Trankspende entsprechen die archäologisch reich belegten Spenderöhren, die den belebenden Trank bis in die Mundöffnung des Skeletts, das Innere der Aschurne infundierten. Der Aufforderung des Toten zu convivialer Geselligkeit (*es bibe lude veni at me*) sind – seltener belegte – Klinen und Küchen im Grabbereich zuzuordnen (denn meist werden diese obligatorischen Mähler am Grab mittels beweglicher Möblierung aus wenig dauerhaftem Material und mit Trageöfen stattgefunden haben.)

⁴⁶ Die in Aufbau, Topik und Motiven fest strukturierten, meist elegischen Trauer- und Trostgedichte von durchschnittlich 100-250 Versen Länge unterscheiden sich durch ihren rein literarischen Charakter von den rhetorisch geprägten *laudationes funebres*. Dazu ESTEVE-FORRIOL besonders 140f.: Motive der *descriptio morbi et mortis*, 144ff.: Motive der *descriptio funeris et sepulcri*.

⁴⁷ ESTEVE-FORRIOL 126f.: Die römischen Dichter sträubten sich gegen jede Mässigung und „forderten ohne jede Beschränkung zur Trauer auf“, wobei das Ausmaß der Trauer an Alter, sozialem Wert und Tugenden des Verstorbenen auszurichten sei. Zur Verhältnismässigkeit von Trauer siehe unten 274ff., bes. Anm. 465f., 468.

variiert. Ihre Motive schöpfen die *consolationes* vor allem aus Catull (carm.96), Horaz (carm.1,24), Properz (Cornelia-Elegie), Ovid, Vergil, Lukrez und Statius (*silvae*), deren Elegien im Oszillieren zwischen der Zuversicht, der Tote sei wenn auch nicht lokalisierbar, so doch irgendwo präsent, und der Unsicherheit, ob er ansprechbar, dialogfähig, ja ob er überhaupt empfindungsfähig sei, den diffusen, oft widersprüchlichen Charakter paganer Vorstellungen um Tod und Jenseits spiegeln. Nicht selten begegnen die konsolatorischen Themen, deren Breite und Beliebigkeit Esteve-Forriol vor Augen führt, in fast wörtlicher Entsprechung in den Grabtituli,⁴⁸ und auch das Spektrum an tröstlich instrumentalisierten mythologischen Bildern, Exempla, Gestalten und Chiffren hat hier sein – bescheidenes – Gegenstück.⁴⁹ Als symbolisch-abstrahierte Mitgabe des zurückgelassenen Besitzes und der Erdenexistenz weist ihre Apostrophierung als „poetische Grabspende“ und „Opfergabe für den Toten“⁵⁰ die *consolationes* aus, die in dieser Intention ebenso wie durch ihr Ausmalen des gewaltigen Verlustes, den der Tod des Betrauten hervorgerufen hat, darauf gerichtet sind, dem Toten schmeichelnd seine Bedeutung vor Augen zu führen, um damit möglicher Mißgunst und feindlichen Gefühlen zu begegnen.

Auch die gleichfalls griechischer Tradition entstammende philosophische Trauer- und Trostliteratur⁵¹ überspannt mit der epikureischen Fühllosigkeit und damit der Nicht-Existenz des Todes, der „eschatologischen Unverbindlichkeit“ von Erinnerung,⁵² mit der „Jenseitsgewißheit der Mysterien“⁵³ und der stoisch geprägten Überzeugung, daß allein für

⁴⁸ So die überaus häufige Gedankenfigur, daß man den Toten zum Überlebenden sprechen läßt (54f.), die Ablehnung der Trauer der Lebenden durch den Toten (150f.); der Tod als *liberator*, das Leben als *debitum* (152f.).

⁴⁹ Die mythologischen Themen (ESTEVE-FORRIOL 154f.) begegnen allerdings in der Sepulkralepigraphik deutlich spärlicher als in der Grabikonographie, wo sie vor allem auf den Sarkophagreliefs in erster Linie dazu dienten, die „in den Bildern täglicher Erfahrung geschilderten Werte mit dem der mythologischen Situation eigenen Pathos zu überhöhen“ (HESBERG 1992, 221). Wie in den *consolationes* fällt auch hier vielfach eine Beliebigkeit oder sogar Gewalttätigkeit auf, mit der die ursprüngliche Aussage des zitierten Mythos für seinen tröstlich-rühmenden Gebrauch passend gemacht worden ist.

⁵⁰ ESTEVE-FORRIOL 130. Sie sind damit den substanzhaften Opferspenden und Beigaben vergleichbar, die ebenfalls als symbolische Mitgabe der geraubten Erdenexistenz in allen Facetten fungieren. Das Thema der mißgünstigen Toten, die man beschwichtigen muß, durchzieht in mehr oder weniger starker Ausprägung alle auf den funeren Bereich als den Schnittpunkt der Begegnung zwischen Lebenden und Toten bezogenen Elemente und Vollzüge.

⁵¹ Dazu: KASSEL; JOHANN 58: die *consolationes mortis* stellen in ihrem Kern eine Weiterentwicklung der Argumentation aus der um 300 v.Chr. entstandenen Konsolationsschrift ‚Über die Trauer‘ des kilikischen Philosophen und Mitglieds der Akademie Krantor dar. Aus ihr schöpfte beispielsweise Cicero mit seiner nach dem Tod der Tochter Tullia im Jahr 45 v.Chr. entstandenen, nur fragmentarisch erhaltenen *Consolatio ad se ipsum*, womit er wesentlich zur Verbreitung dieser Trostopoi beigetragen haben wird.

⁵² JOHANN 122.

⁵³ KASSEL 38: So lehnte Plutarch „im Trosts Schreiben an seine Frau (611d) ... den Grundgedanken der epikureischen *consolatio mortis* ausdrücklich ab, als unvereinbar mit der Jenseitsgewißheit der Mysterien, zu denen er wie seine Frau sich bekannte.“

den Nicht-Weisen der Tod ein *malum* sei,⁵⁴ das gesamte Jenseitsspektrum. Daneben stellt sie breite Reflexionen über die *necessitas moriendi* und die *fragilitas* alles Irdischen an, um so, mehr resignierend als tröstend, auf die Unausweichlichkeit der *communis omnibus una via*⁵⁵, den allen gemeinsamen Weg, zu verweisen – auch dies ein Themenkomplex, der in den Grabtituli vergleichsweise breit variiert wird.⁵⁶

Daß der Trostgedanke den antiken Trauerritten im Grunde fremd gewesen sei, wie Flaig mit Verweis darauf zu bedenken gibt, die todesinduzierte Krise sei üblicherweise nicht durch Trost, sondern durch die im Ritual faßbare Perpetuierung der Ordnung über den Tod des einzelnen hinaus bewältigt worden,⁵⁷ trifft für die auf Wiederherstellung des familiären und kollektiven Gleichgewichts gerichteten offiziösen Riten sicher zu. Bezieht man allerdings auch die tieferliegenden Dimensionen und Intentionen der *consolationes* ein, die sich mit ihrem rühmenden, kompensierenden Beigabencharakter an die Lebenden wie an den Toten wandten, die die Zurückbleibenden trösten, von Schuldgefühl entlasten, aber auch die Toten besänftigen und beschwichtigen sollten, läßt sich Trost durchaus als effektvolles Medium fassen, das für das Kollektiv wie für den einzelnen stabilisierend war.⁵⁸

Anders als die Konsolationsliteratur dienten die gewöhnlich von einem nahen Angehörigen des Verstorbenen gehaltenen *laudationes funebres*,⁵⁹ die sich der rituellen Totenklage (*neniae, ploratio*) anschlossen, als originär römisches *genus* „eindeutig und

⁵⁴ Exemplarisch steht der Konsolationsspezialist Seneca mit seinen drei großen Trostschriften (ad Marc., ad Helv., ad Polyb.), mit *de rem. fortuit.* und einer (verlorenen) Schrift über die *mors immatura* für diese Vielfalt an Jenseitsoptionen, die ihm JOHANN 123 als „notorische Wankelmütigkeit“ vorhält. Für HABERMEHL 300 belegen sie dagegen mehr die große Bandbreite zeitgenössischer Eschatologien als Senecas persönliche Einstellung.

⁵⁵ CIL 05, 2411: Alles Menschenleben mündet in einen einzigen Weg.

⁵⁶ JOHANN faßt 66f. die Trosttopoi zusammen, die dem antiken *consolator* für die Ausführung von „*de communi hominum condicione*“ zur Verfügung standen.

⁵⁷ FLAIG 121.

⁵⁸ Die Verbindung von Trost und Totenlob findet sich bereits in den Epitaphien attischer Tradition, die als „Trauerlobreden“ das Gefallenenlob mit der Tröstung der Trauernden verbanden (WANKEL 140f.). Dazu auch BARTON 2001, 80, Anm. 236 über die schock- und gramlindernde Funktion von Spiel und Ritual im Kontext von Trauer und Bestattung: „... ritualized behaviour, including plays and games, alleviating grief and funerals, relieving tensions caused by disturbances, or expiating improprieties or prodigies.“

⁵⁹ KIERDORF (zu seiner Untersuchung siehe NORTH) definiert die *Laudatio Funebris* als ausschließlich diesseitig orientierte *laudatio mortui*. Im Gegensatz zum im 2.Jh.n.Chr. in der kaiserzeitlichen griechischen Rhetorik aufkommenden *epitaphios* hatte sie keinen Trostteil und war „ganz unzweideutig als Lobrede“ zu verstehen (53). Auch in der sog. *Laudatio Turiae* (CIL 06, 41062), der zwischen 8 und 2 v.Chr. entstandenen, in ihren wesentlichen Teilen überlieferten *laudatio funebres* auf eine Gattin und „Amazone de guerre civile“ (DURRY), überwiegen Rühmen und Klage jeden konsolatorischen Impetus. Zur *Laudatio Turiae* siehe auch: DURRY und D.FLACH 1991, Die sogenannte *Laudatio Turiae*: Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar.

ausschließlich“ dem Totenlob.⁶⁰ Als *éloge public* innerhalb des Bestattungsrituals boten sie insbesondere der Nobilität einen Rahmen, um sich im demonstrativen Totenlob selbst zu inszenieren und durch Hervorheben der *virtutes* des Toten und der Größe des Verlustes, der mit seinem Tod die Gemeinschaft traf, die Strukturen zu festigen, deren Mitglied der Verstorbene blieb.⁶¹ Sämtliche Jenseitigkeit bleibt in der *laudatio* auf das weltlichste aller Konzepte, die rühmende Erinnerung, beschränkt, und auch die *brevitas vitae* interessierte allenfalls marginal. Denn die tradierende Bewahrung von *honor* und *fama* als gleichsam unvergänglicher menschlicher Kern wurde ja gerade mit dem Anspruch exponiert, durch Postulieren eines Fortlebens in der *memoria* den finalen Charakter des Todes zu leugnen.

Mit dem von den *consolationes* bekannten Kontext der verbreiteten Furcht vor dem Totenneid bringt Kierdorf die *laudationes funebres* in Zusammenhang, wenn er in ihnen Elemente der Selbstrechtfertigung und hinter diesen wiederum das Bestreben erkennt, die unkontrollierbare Macht der Toten durch ein Übermaß des Rühmens zu zähmen.⁶²

4.2 Testamente und Stiftungen

Als wichtige Quellen geben Testamente⁶³ Einblick in die Erwartungen und Intentionen, die vor allem der gebildete und begüterte Römer⁶⁴ angesichts des Todes auf das Diesseits eher als das Jenseits gerichtet haben mag. Champlin⁶⁵ erkennt hinter diesen formalisierten, festen Abfassungsvoraussetzungen unterliegenden Dokumenten nur ein Motiv, wichtiger als der Glaube an ein „personal afterlife“: den leidenschaftlichen Wunsch

⁶⁰ KIERDORF 1980, 51.

⁶¹ So DURRY XVIII: „Cette *laudatio* ... assurait à la *gens* du mort une publicité plus vaste et donnait aux survivants la consolation de servir leurs desseins ou leur carrière“, der auch die rein diesseitig-retrospektive Ausrichtung der *laudatio* hervorhebt: „Des consolations la religion n'en apportait pas; l'eschatologie ne les troublait guère.“ (XCVI) Ebenfalls POMEROY 155: „There is no generalizing on the common fate of mankind or consolation, since the intention is to heighten the sense of loss of a benefactor felt by the community and, hence, to increase the reputation of the family.“

⁶² KIERDORF 1995, 92. GLADIGOW 1980, 120: der „Feindlichkeit“ des Toten sollte durch die *laudationes* als Bestandteil der Ablösungsrituale begegnet werden, deren Ziel es offenbar war, „den Neid des Toten auf die Lebenden zu absorbieren.“ Nach HAHN 1968, 71ff. gelten gerade die nächsten Angehörigen in zahlreichen Kulturen als gefährliche Tote: zwar könne der Tote „nicht ins Leben zurückkehren, aber seine Angehörigen nach sich ziehen, wenn sie sich nicht rituell davor schützen.“

⁶³ Dazu: CHAMPLIN 1989, 1991; BRUCK; JOHNSTON.

⁶⁴ CHAMPLIN 1991, 6f. Für ihr war der gebildeten Römer geradezu „obsessed with the making of wills.“

⁶⁵ CHAMPLIN untersucht für die Zeit von 200 v.Chr. bis 250 n.Chr. Testamente begüterter römischer Bürger, von ihnen etwa drei Viertel Männer im Alter um 25 Jahre, und deren Motive zur Testierung. Die erhebliche – wohl eher diesseitige – Bedeutung dieser stets von regem allgemeinem Interesse begleiteten Testamente kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, daß 60 bis 70 Prozent aller Rechtsstreitigkeiten Erbstreitigkeiten waren.

nach Immortalisierung in der *memoria*.⁶⁶ Mit der Sicherstellung der Nachkommenschaft, der Sorge um die Perpetuierung des Namens,⁶⁷ mit seiner Vielzahl an Legaten und non-funerären Donationen habe das *honestum testamentum* fast ausschließlich darauf gezielt, die *virtus* des Testators unter Beweis zu stellen und damit seine Chance zu steigern, als erinnerungswürdig aus dem *supremum iudicium* der Mit- und Nachwelt hervorzugehen⁶⁸ und sich der „personal immortality (as) survival in the memory of others“⁶⁹ zu versichern.

Daneben besaß die Sorge um Errichtung, Ausstattung, Unterhaltung und Schutz⁷⁰ einer *domus aeterna* für den Testator selbst, seine Familie und einen gewöhnlich genau definierten Personenkreis⁷¹ einen erheblichen Stellenwert, dessen Motivik, die zwischen diffuser Jenseitigkeit und Repräsentationsbedürfnis oszilliert haben wird,⁷² die Forschung bevorzugt anhand zweier Beispiele exponiert: des literarisch-fiktiven Testaments des Emporkömmlings *Trimalchio* des Petronius und des sogenannten *testamentum Lingonis* eines wohlhabenden gallischen Latifundienbesitzers, dessen Namen nicht überliefert ist. Beide Erblasser verfügten in einer ihrem Lebensstil angemessenen Weise die Errichtung, Ausschmückung, Unterhaltung und Bewachung ihrer opulenten, inschriftlich markierten „ewigen Häuser“, um, nach üblicher Lesart, dort nicht nur ihre Erdenexistenz verkürzt, verdichtet und symbolisiert zu spiegeln, sondern um sie in einer zwischen der Vorstellung

⁶⁶ CHAMPLIN 1991, 61, 163. Ihr unverhohlen diesseitsgerichteter Charakter unterscheidet diese Dokumente von beispielsweise vielen mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen, oft als förmliche Glaubensbekenntnisse abgefaßten Testamenten, auch wenn diese ebenso wie ihre antiken Pendanten letztlich an Erwartung und Urteil der Mit- und Nachwelt ausgerichtet und an diese gerichtet gewesen sein werden.

⁶⁷ JOHNSTON 81ff.: testamentarische Bestimmungen hatten vor allem das Ziel, den Namen des Testators zu bewahren (*ne de nomine exeat*), was auch in zahllosen Sepulkralinschriften gespiegelt wird.

⁶⁸ *Virtus*, Verdienstlichkeit und Erinnerungswürdigkeit definieren auch den Fokus der *laudationes funebres*. Auf diese Form der Immortalisierung zielt es auch ab, wenn KNOCHE 14f. die posthume „übereinstimmende Anerkennung durch die Mitbürger eine Art individueller Unsterblichkeit“ nennt.

⁶⁹ CHAMPLIN 1991, 213.

⁷⁰ Schutz vor Frevel (*contumelia*) und Vandalismus aller Art. Häufig genannt: Beschmieren, Beschädigen des *titulus*, ‚Handanlegen‘ an das Grab (*si qui manus intulerit*), Dislozieren (*movere*) der eigenen, Einbringen fremder, nicht zur *familia*, zum *nomen* gehörender Überreste (*in hoc sepulcrum inferetur nemo praeter quam quorum nomina supra inscripta sunt*). Anspruchsvoll formuliert in der Bitte, die „morsche Asche“ nicht zu berühren / zu erschüttern: *ne tangas aut vexes aut moveas putrem favi[llam]* (AE 1978, 44) – *vexare* meint auch mißhandeln, was vage Vorstellungen eines in seinen Überresten weiterlebenden und -fühlenden Toten impliziert. Mit teils drastischen Strafen von 3000 bis 50.000 Sesterzen, oft noch erheblich mehr (AUSBÜTTEL 53), die an *cultores* und *collegia*, das *aerarium populi Romani* und eine Vielzahl anderer öffentlicher Kassen zu zahlen waren, wurden auch unbefugte Veränderungen des (privat-)rechtlichen Status des Grabes (*donare, vendere, abalienare*) bedroht.

⁷¹ Abgesehen von so allgemein gehaltenen Formeln wie *libertis libertabusque posterisque eorum*.

⁷² Diese Jenseitigkeit wird mit unscharfen Vorstellungen von im Grab oder dessen Nähe hausenden Toten assoziiert gewesen sein: LAVAGNE 162f. postuliert eine „croyance très profonde des Romains à la vie *post mortem* dans le tombeau.“ Im Gegensatz dazu existierten für CHAMPLIN 1991, 173 lediglich „two cardinal elements of tombs: the representation of the living and the celebration of the dead.“ – beide eher weltlich gesinnt.

von tatsächlicher Fortexistenz und deren nur suggerierender Etablierung changierenden Weise *in perpetuum* zu reproduzieren.⁷³

Auch die ab etwa 100 n.Chr. im römischen Bereich in großer Zahl einsetzenden testamentarisch verfügten Stiftungen,⁷⁴ die *alimenta*, *sportulae*, *cenae* sowie Wettkämpfe umfassen konnten, wurzeln nach Bruck im zentralen Motiv, daß der Stifter „unvergessen bleiben, daß er unsterblich werden will.“⁷⁵ Anders als bei den Testamenten liegt hier die Betonung auf dem oft detailliert angeordneten Toten- und Erinnerungskult, der am Grab als der Wohnstatt für die Manen oder die Schatten des Toten, seltener an dessen Statue, die auch extrasepulkrall positioniert sein konnte, zu zelebrieren war.⁷⁶ Allerdings fließen auch

⁷³ Die gewaltige Grabanlage, deren Planung der Emporkömmling *Trimalchio* im Schlußabschnitt (70,10-78,8) der *Cena Trimalchionis* des Petronius aus dem 1.Jh.n.Chr. als testamentarische Verfügung verlesen läßt, ist als von Obstbäumen und Weinstöcken umstandene und vom Bildnis des thronenden Inhabers (*in tribunali sedens*) gekrönte luxuriöse Wohnstatt konzipiert, die durch ihre Exponierung von Repräsentation, Reichtum, Bequemlichkeit und nicht zuletzt ‚Lebensgenuß als Weingenuß‘ (so DÖPP 1991, 160: „Weingenuß und Leben stehen ja für ihn in engem Zusammenhang“) die nahtlose Fortsetzung des Erdenlebens suggeriert. Dazu auch: HERZOG. Als Spiegelung und Fortsetzung irdischer Luxus-Existenz war offenbar auch die *cella memoriae* des reichen gallischen Latifundienbesitzers aus dem bekannten *Testamentum Lingonis*, einem vermutlich in der 2.Hälfte des 2.Jhs. n.Chr. entstandenen, fragmentarisch überlieferten Dokument (CIL 13, 5708), gedacht, das eine gewaltige „domaine funéraire“ mit *ara*, marmorner Sitzstatue des Inhabers, fester Möblierung und reichen Beigaben, unter anderem mit Jagd- und Angelgerät, verfügt und damit das Bild einer Jenseitigkeit zeichnet, die den standesgemäßen Alltag eines „très riche propriétaire foncier et ... adepte de la chasse“, halb römischer Aristokrat und halb assimilierter Gallier („tantôt comme un notable bien romanisé, tantôt comme un Gallo-romain“) (LE BOHEC 1993, 33), und dessen Überzeugung spiegelt, „qu’il restera un notable pour l’éternité.“ (LE BOHEC 1997, 244). Daß gerade das für LE BOHEC als Inbegriff von gallischer *virtus* geltende Jagd- und Angelgerät verbrannt werden soll (T.L. II, 22f.: *omne instrumentum meum quod ad venandum et aucupandum paravi mecum cremari*), läßt allerdings fragen, ob tatsächlich die Idee des „Domänenwechsels“ (LE BOHEC 1993, 33: „il ne conçoit sa survie ... qu’au sein d’un domaine (à) un autre domaine“) leitend oder ob die keltischem Brauch entsprechende Mitnahme von Besitz über die im kernrömischen Bereich übliche symbolische Dosis hinaus nicht anderen Vorstellungen geschuldet war – wie der symbolischen Mitgabe von Eigentum zur Entschädigung und Beschwichtigung des Toten, Entziehung des Besitzes einer Weiternutzung durch die Lebenden oder Prestigegründen. Zu der Problematik, von Beigaben, zumal wenn sie zerstört oder defunktionalisiert mitgegeben worden sind, auf postmortale Vorstellungen zu schließen, siehe unten 64ff. Zur grabikonographischen Spiegelung der durch hohe Wertschätzung von materiellen Gütern geprägten „spezifischen gallo-römischen Sachkultur“ siehe LANGNER. Zum *Testamentum Lingonis* siehe ebenfalls: LAVAGNE 162f.; CHAMPLIN 1991, 173f. Daß die Sorge um die *domus aeterna* nicht auf eine vermögende Elite beschränkt war, belegen *tituli*, die die erleichternde und entlastende Gewißheit, das Grab zu besitzen (*ut habereamus*), zum Ausdruck bringen. Deutlich beispielsweise in einer Mahnung an den Toten, die zugleich die Lebenden an deren Vergänglichkeit mahnt: Hättest du für dein Ende Sorge getragen / dein Ende im Auge gehabt, du hättest selbst dein Grab errichten lassen! – *Constantine tuo fini dum providus esses hunc tumulum fieri ipse tibi* (CIL 09, 503).

⁷⁴ KLINGENBERG 611: Als Stiftungen im rechtlichen Sinn gelten nicht die Anordnungen für Sicherung des Kultes *in aeternum*, die „Zuwendungen unter Auflagen, meist in Form eines Fideikommisses“ sind.

⁷⁵ BRUCK 63, 61 Anm.14: „Der eine oder andere Zweck tritt zwar mehr oder minder in den Vordergrund, aber ... das Motiv des Toten- oder Gedächtniskults ist fast immer erkennbar.“

⁷⁶ BRUCK 67f. In Testamenten spielen Bestattung und Ritus allenfalls am Rande eine Rolle: „Others could take care of that. Ritual was prescribed by custom“ (CHAMPLIN 1991, 171). Allerdings gab es eine gewaltige Spannweite innerhalb der Erfüllung kultischer Erfordernisse, die ja stets auch rühmender Selbstdarstellung der Überlebenden dienten. So konnte der Aufwand an Blumen- und Trankspenden an den Gedächtnistagen ganz erheblich variieren, Weihrauch konnte pfundweise verbrannt werden. Ritenerfüllung und ostentative

in diesen Verfügungen wiederum kultische, wohltätige und gesellschaftlich-repräsentative Beweggründe letztlich in einem Bestreben zusammen: „to perpetuate the memory of the founder.“⁷⁷

4.3 *collegia*: Bestattung und Totenkult

Vor dem Hintergrund der in Rom und anderen Städten begegnenden Praxis, die *cadavera* von Armen und Sklaven in Massengräbern oder *puticuli* zu entsorgen,⁷⁸ kam neben dem Patronatswesen den mit funeren Aktivitäten befaßten Kollegien⁷⁹ für die *tenuiores*⁸⁰ und die Sklaven⁸¹ erhebliche Bedeutung zu. Zwar deckten nicht alle diese

Exponierung von Wohlstand schlossen einander keineswegs aus, so daß auch hier im Bestreben, dem Toten Genüge zu tun wie die Lebenden zu beeindrucken, einmal mehr das Verfließen von dies- und jenseitiger Ebene zu konstatieren ist.

⁷⁷ DE VISSCHER nach CHAMPLIN 161. Zur Alternative von kultischer oder sozialer Motivierung von Stiftungen stellt CHAMPLIN 160ff. fest, daß ANDREAUS Unterscheidung in „reflexive foundations for commemorative purposes and non-reflexive for social ends“ von DE VISSCHER mit Verweis auf die Überlagerung dieser zwei Motivebenen abgelehnt werde: „Most often, dispositions of a social nature ... are joined to prescriptions of a cultic nature“, während LE BRAS in seiner Studie über Stiftungen in der hohen Kaiserzeit deren Hauptzweck in der Sicherung des Totenkults, also religiös, verortete. HOPKINS 1983, 249 sieht die Stiftungen ebenfalls eher in der Tradition von Lokalpatriotismus und religiöser Devotion als im Drang nach Perpetuierung von Namen und Gedächtnis begründet: „The eternal commemoration of the founder’s name played perhaps only a minor part in the total motivation, although it was sometimes explicitly, even flamboyantly recognised.“

⁷⁸ *puticuli* = Brunnenlöcher: Gruben am Esquilinischen Hügel, in denen bis zur Umgestaltung dieses Areals in eine suburbane Parkanlage durch Maecenas 40 v.Chr. die Leichen von Armen und Sklaven verrotteten (*putescebant*). Nach Varro LL 5,25 existierten zahlreiche solcher *puticuli*; von Sammelgräbern für Arme und Sklaven aus vergangener Zeit weiß auch Horaz (s.1,8ff.: *huc prius angustis eiecta cadavera cellus conservus vili portanda locabat in arca; hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum*). Auch wenn die in den siebziger Jahren des 19.Jhs. nahe dem Esquilinischen Tor durch LANCIANI dokumentierten etwa 65 Massengräber für jeweils 500 bis 800 mit Tierkadavern vermischt entsorgte menschliche *cadavera*, die sogleich mit dieser von Horaz beschriebenen Armentekropole in Verbindung gebracht wurden, aus archäologischen Gründen nicht mit ihr zu identifizieren sind, stellen sie eindrucksvolle Belege für das Schicksal dar, das realistisch dem Mittellosen vor Augen stand. Dagegen versorgten die teils gewaltigen kaiserzeitlichen Columbarien eine andere Klientel und können nicht als Ersatz für die Sammelgräber gesehen werden. Siehe dazu: BODEL 2000, 130ff.; HOPE 2000; ALLARA.

⁷⁹ Für den vorliegenden Zusammenhang spielt es keine Rolle, ob es *collegia* mit dem alleinigen Zweck der Bestattungsfürsorge gab, wie der von MOMMSEN geprägte Begriff *collegium funeraticium* postuliert, oder ob verschiedene *collegia tenuiorum* neben anderen Aktivitäten auch die Bestattung der Mitglieder übernahmen. Denn auch in diesem Fall konnte die Aussicht auf Bestattung wichtigstes Motiv für eine Mitgliedschaft sein. Auch wenn AUSBÜTTEL 30, 59 keine inschriftlichen Nachweise für ausdrückliche Begräbnisvereine finden kann, läßt sich doch für rund ein Fünftel der bekannten Kollegien zwischen der ausgehenden Republik und Konstantinischer Zeit ein funeres Engagement belegen.

⁸⁰ *Tenuiores* meint die einfache, aber nicht zwangsläufig besitzlose Bevölkerung im Gegensatz zu den *honestiores* oder *divites*. Die *collegia tenuiorum* stehen in den Digesten für die *collegia* der *humiliores* in Abgrenzung von den senatorischen Kollegien. (AUSBÜTTEL 25, 22)

⁸¹ DUMONT 184f.: Während der Republik war korrekte Bestattung kein Privileg der Freien, auch der Sklave verfügte über Manen, sein Grab war *res religiosa*; erst mit der Kaiserzeit habe die Entsorgung von Sklaven in *puticuli* eingesetzt und als Reaktion die Entwicklung funerer Kollegien stimuliert. Entgegengesetzt ECK 1988a, 135ff.: die vorzugsweise für Sklaven bestimmten spätrepublikanischen *puticuli* seien in der Kaiserzeit

Zusammenschlüsse die *sepultura more perfecta* mit dem ganzen Paket aus Bestattung, Totenkult, Gedächtnispflege, Erhaltung und Bewachung des Grabes ab,⁸² wie sie dem Durchschnittsrömer als – schwer erreichbares – Ziel vor Augen gestanden haben mag.⁸³ Sie verschafften ihren Mitgliedern mit der „assurance d’une sépulture“⁸⁴ aber zumindest die Sicherheit, auch nach dem Tod identitätsbewahrendes *corpus* zu bleiben, statt in den Straßen, Flüssen und Gruben zum *cadaver* zu mutieren⁸⁵, und boten ihnen darüber hinaus vielleicht auch noch das Privileg, an namentlich gekennzeichnete Stätte regelmäßiges kultisches Gedenken zu erfahren und so dem Los, glanz- und spurenlos in der *secunda mors* des Vergessenseins unterzugehen, wenigstens für begrenzte Zeit zu entgehen.

Die große Verbreitung der funerär aktiven Kollegien und ihre Streuung über ein breites Spektrum aus sozialen, Berufs- und Altersgruppen⁸⁶ hinweg belegen erneut den hohen Stellenwert, den man korrekter Bestattung – nicht zuletzt schon dem ‚Haben‘ des Grabes – und rituell unterfütterter *memoria* in allen gesellschaftlichen Schichten beimaß⁸⁷, auch wenn sie keineswegs flächendeckend vor dem anonymen Entsorgtwerden bewahren

„keine allgemeine Realität“ mehr gewesen; Sklaven, denen die rechtliche Voraussetzung für ein eigenes Grabrecht fehlt, wurden gewöhnlich ohne namentliche Kenntlichmachung in Familienmausoleen bestattet.

⁸² AUSBÜTTEL 61ff.: Nicht alle *collegia* verfügten über eigene Bestattungsplätze oder Columbarien. Die Leistungen für die Mitglieder konnten die Durchführung der Bestattung, aber auch nur Auszahlung eines Bestattungsgeldes (*funeraticium*), die Überführung des *corpus*, Ausrichtung eines *funus imaginarium*, die Bedienung des Totenkultes und den Schutz der Gräber umfassen. BRANDENBURG 1994, 18: Die vor allem aus Rom und Ostia bekannten Bestattungsorte von *collegia* umfaßten selten mehr als 150 Bestattungen. Das ausführlichste erhaltene Dokument, die *lex collegi der cultores Dianae et Antinoi* aus Lanuvium in Mittelitalien aus dem Jahr 133 n.Chr. (CIL 14, 2112=D 7212=AE 1983,181) geht allerdings überwiegend auf mögliche Streitfälle ein und gibt wenig Aufschluß über die offerierten Leistungen.

⁸³ HOPE 2000, 127: „a decent if modest burial, with not abuse or mutilation, in a grave undisturbed, if not always remembered, for centuries.“ PATTERSON 1992, 24 zur Masse der unter chaotischen und ungesunden Bedingungen hausenden städtischen Armen, die Patronat und *collegia* zumindest einem Ziel näherbrachten: „This complex of relationships enabled many to obtain an individual tomb, permanently commemorated.“ Grabepigraphisch formuliert ist dieses Ziel das von allen ersehnte Obdach für das Gebein, das nur Glückliche tatsächlich erlangen: *ut det hospitium ossibus quod omnes rogant sed felices impetrant* (CIL 06, 9632). Der die Vergänglichkeit der Erdenexistenz atmende Begriff des *hospitium* drückt noch intensiver als die *domus aeterna* oder andere sepulkrale Haussurrogate (wie *aedes* oder *casula*) die Sorge um die „obdachsuchenden“, schlimmstenfalls unbehausten und ungeschützten Überreste aus. Den ‚Treffer‘ beschreibt eine Inschrift aus Hispania citerior, die nach Hervorhebung der Verdienstlichkeit des Toten (*..integra fama tibi laudem cursus meruisti ... pulchre vixisti*) zu dem Fazit kommt: *Fortunam metuant omnes dices tamen unum Fuscus habet titulos mortis habet tumulum contegit ossa lapis bene habet* – auch wenn (wir) alle das launische Schicksal fürchten, muß du dennoch (*tamen*) sagen: Inschrift, *tumulus*, ein seine Knochen umschließendes Mal aus Stein – alles dies hat er, gut hat er es, der Fuscus! (CIL 02, 4315= RIT 445)

⁸⁴ DUMONT 185: Die Gewißheit des Bestattetseins sei wichtiger gewesen als die namentliche Markierung des Grabes.

⁸⁵ ALLARA: Der aufgelassene Körper stehe mit der Transformation vom *corpus* zum *cadaver* für den Verlust der Identität nicht nur als Bürger, sondern als Mensch, und damit für die förmliche irreversible Ausstoßung aus der Gemeinschaft.

⁸⁶ AUSBÜTTEL 59: „Berufs-, Soldaten-, religiöse, gesellige und andere Vereine und sogar *collegia iuvenum*.“

⁸⁷ „Le souci de sépulture est partagé par tous.“ (ÉTIENNE, Demographie et épigraphie, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Epigrafia Graeca e Latina 1959, 416, zit. nach SALMON 101).

konnten. Sie liefern darüber hinaus aber keine Auskünfte über Ein- und Vorstellungen bezüglich Jenseits und Tod.

4.4 Grabrecht⁸⁸

Die in der Antike traditionell extra-urban lokalisierten⁸⁹ Begräbnisstätten mutierten mit der erstmaligen korrekten⁹⁰ Belegung vom *locus purus*⁹¹ zu einem „*locus religiosus par excellence*“⁹², wobei als konstituierende Elemente für diese sich auf sämtliche Bestandteile

⁸⁸ Dazu: DE VISSCHER; KASER 244ff.; DUCOS; LAVAGNE; KLINGENBERG 590ff.

⁸⁹ Nach Serv. Aen.V 64 bestattete man in der römischen Frühzeit in den Häusern. Dagegen sieht BÖMER 1943, 121 die Wohnungsbestattung weder literarisch noch archäologisch glaubhaft belegt. Zur extra-urbanen Bestattung das Zwölftafelgesetz 10,1: *hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*. Nach FLACH 2004, 14 wurde damit vermutlich mündlich tradiertes Recht verschriftet. Auch KOLB 100, 56 geht davon aus, das intra-urbane Bestattungsverbot des Zwölftafelgesetzes habe einen bereits bestehenden Brauch nur schriftlich fixiert, da sich in der Phase der Stadtwerdung in Latium keine archäologischen Belege für Gräber innerhalb des städtischen Mauerrings finden; offenbar habe es eine „magische Sperre“ gegeben, die durch eine Reihe archaischer Kulte zwischen die Lebenden und die Toten gelegt worden sei. LINDSAY 2000, 172f. sieht den Brauch extra-urbaner Bestattung religiös sowie durch hygienische und Sicherheitsbedenken (Brandgefahr) motiviert, die in der späten Republik und frühen Kaiserzeit an Bedeutung gewonnen hätten. Zugleich hätten sich die „distinctions between different types of pollution“ in einer immer materialistischer, statusbetonter werdenden Welt verringert, nachdem man ohnehin schon in der Antike kaum noch zwischen hygienisch oder religiös bedingter Verunreinigung sowie der Angst vor der Nähe vagierender Toter unterschieden habe: „The main authorities seem to have had an incomplete understanding of why tombs and the dead were excluded from the city and the relative roles of religion, hygiene and safety.“ Daher dürfe man die Furcht vor religiös begründeter Verunreinigung nicht überschätzen: „Although some signs of concern over spiritual pollution can be detected in Roman society, it would be a misguided approach to overlay this element, when we consider the diversity of belief about the fate of the human soul in the world of the late Republic and early Empire ... a recurring problem is the difficulty of knowing what people did actually believe about the fate of the dead and thus death-pollution.“ (153) Dazu auch PATTERSON 2000. Bezogen auf die Ausgrenzung der Toten spricht NORTH 169 – eher als Einzelmeinung – von Indifferenz gegenüber den Überresten, vergleiche man deren Behandlung mit der respektvollen Gedächtniswahrung: „The tradition of pagan Rome combined an extraordinarily respect for the remembered dead with a very cautious, tentative involvement with the dead as individuals, even less with them as corpses. The dead were excluded from the city ... The remains ... once disposed, played no part in the religious or symbolic life of the community, except in the marginal area of magic.“ Allerdings sprechen die strafbewehrten Bemühungen, die Überreste vor Beunruhigung, Störung, Entfernung, Einbringung fremder *corpora* und ähnlichen Eingriffen zu schützen und den Bestattungsort Trägern des Familiennamens und sorgfältig definierten Berechtigten vorzubehalten, sowie die ungeheure Bedeutung des rituellen Totengedenkens am Grab eine andere Sprache. In diesem Sinn zusammenfassend HOPE 2000, 125: „Whatever the spiritual beliefs of the individual, the fate of the remains of the dead, the residues of their physical identity, had to be confronted and dealt with.“

⁹⁰ Die nicht ritenkonforme oder provisorische Bestattung, beispielsweise bis zur Fertigstellung des Grabes, begründete keinen *locus religiosus*. Die *illatio mortui* durch einen Unberechtigten machte den *locus purus* nicht religiös, dasselbe galt für Feindesgräber (KLINGENBERG 601, 603).

⁹¹ Der *locus purus* als Verweis auf die Erstbelegung ist grabinschriftlich selten: *Aelia Glycera ex donatione Porciae Paulae loci puri [me]moriā fe[ci]t sibi* (AE 1956, 199); *hoc monumentum(!) virgine(um) ... cum terrula pura abante* (CIL 06, 2899).

⁹² DE VISSCHER 49; WISSOWA 478: Gräber machten den Hauptbestandteil der *loca religiosa* aus, so daß die kaiserzeitlichen Juristen beide Begriffe gewöhnlich identifizierten. Für DUCOS 136 entspricht der *religio* in ihrer Bedeutung als „ängstliche Aufmerksamkeit“ der sepulkrale *locus religiosus* als mit Ängsten belegter Ort: „Faut-il insister sur la peur, sur l’interdit, ou l’attention particulière que réclame ce qui est *religiosus*?“ DE VISSCHER 45f. sieht *religio* in Verbindung mit Grab für dessen abwehrenden, verteidigenden Charakter

des *monumentum* erstreckende⁹³ und gewöhnlich irreversible *sanctitas*⁹⁴ die ritenkonforme *humatio* und in deren Vollzug explizit der unmittelbare Kontakt zwischen Erde und *corpus* zu fassen sind. Auch wenn es die Anwesenheit des Toten und vor allem der in ihm sich materialisierenden, vom Toten wie vom Bestattungsort besitzergreifenden Manen war, die das Grab sakralrechtlich definierte und von der profanen in die religiöse Sphäre hob,⁹⁵ galt doch nach dem *mos maiorum* „l’inhumation par la mise en terre“⁹⁶ als entscheidender Akt, der das Heraustreten des Verstorbenen aus der diesseitigen Welt des Lichts⁹⁷ markierte und seinen Übergang in die mit den chthonischen Mächten verbundene Ordnung des Dunkels wirksam begründete. Dies galt unabhängig davon, ob dieser Schritt durch Einsenkung des ganzen Körpers in die Erde, durch Einbringung des ihn bei der Verbrennung wirksam vertretenden *os resectum* als eines die Rückkehr des Toten in die Erde symbolisierenden Knochenfragments oder durch Bedeckung dieser *pars pro toto* mit Erde (*iniectio glebae*) vollzogen wurde.⁹⁸ Allerdings ist zu bezweifeln, daß diese literarisch überlieferte Sitte des

stehen. – Grundsätzlich konstituierte jede berechnigte Bestattung einen *locus religiosus*, „quelque soit la condition sociale du mort.“ (DUCOS 138). KLINGENBERG 603: Auch das Begräbnis eines *servus* schuf einen *locus religiosus*, da auch der Sklave Manen besaß. Dies leitet BÖMER 1957- IV 170f. aus der inschriftlich belegten Konvention der gemeinsamen Bestattung von Herrn und Sklaven ab, für GLADIGOW 1980, 131f. u. Anm.43 „zu Recht“, allerdings offenbar in einer Art Umkehrschluß: „Das soziale Faktum der Gemeinsamkeit der Bestattung führte ... zu Konsequenzen in der religiösen Theorie: Auch Sklaven haben Totenseelen.“ Nach der Auffassung von BODEL 2000, 134 kam allerdings den suburbanen Arealen der Armenbestattung nur der Status von *loca publica* zu, was er mit dem römischen Pragmatismus in Zusammenhang bringt: die *corpora* als „a simple matter of public policing rather than as a cause for concern about religious pollution.“ Außer als *res religiosae* waren die Gräber als zivilrechtlich definierte Sachen gesichert. Allerdings konnten Sklaven als nicht rechtsfähige Personen kein *ius sepulchri* begründen.

⁹³ Der Schutz der *res religiosae* als dem Totenkult und den Manen bestimmten Sachen erstreckte sich auch auf die dem Grab inkorporierten privaten Bildnisse, auch wenn sie anders als die offiziellen Bildnisse selbst nicht als *res sacrae* oder *sanctae* definiert waren. (ROLLIN 91)

⁹⁴ Was Folge ihres Charakters als *res religiosa* ist. ESTIEZ 101: „Le transfert d’un corps enterré ne peut donc s’effectuer que selon des rites religieux.“ 104: „le lieu devient religieux. Il ne peut redevenir profane qu’en cas de force majeure (*Fatum*) ou par décision des pontifes.“

⁹⁵ ESTIEZ 101: „Une tombe est une espace où un corps se trouve enterré ... A partir du moment où cette mise en terre a été faite, la tombe est valide.“ Die provisorische Bestattung oder Lebendsetzung eines unbelegten Grabes begründete nicht dessen *religiositas*.

⁹⁶ ESTIEZ 104: „L’inhumation par la mise en terre fait entrer le mort dans un monde qui lui appartient, et lui permet de quitter le monde profane.“

⁹⁷ DE VISSCHER 399ff. ESTIEZ 106: Sinn der Bestattung sei gewesen, die Überreste auf Dauer dem Tageslicht zu entziehen. Die Erde symbolisierte in diesem Fall nicht nur die chthonischen Mächte, sondern vor allem den Gegensatz zwischen Dunkel und Licht. Zur *lux vitae* und Verlust von Licht für Tod siehe unten 209f.

⁹⁸ Der *mos maiorum* der rituellen Bestattung eines abgeschnittenen Gliedes, meist Fingers, vor Übergabe des Körpers an die Flammen wird beschrieben bei Varro LL 5, 4 u.23, Petr. 114,11, Serv. Aen.6, 176, 325, 366, Cicero leg. 2, 22,57 (*Nam prius quam in os iniecta gleba est locus ubi crematum est corpus nihil habet religionis*) und Fest. exc. 148 M. 267. Zum Kontakt zwischen Erde und dem Toten DIETERICH; SALVADORE 138: der direkte Kontakt des auf den Knien gelagerten Toten mit der Erde sollte die Trennung von Seele und Körper erleichtern. Entsprechungen findet dies in der Niederlegung des Neugeborenen auf die Erde, von wo es der Vater in akzeptierendem Gestus aufnahm (*tollere infantem*), sowie im Brauch, den Sterbenden auf die Erde zu legen (zum *Erdkontakt* als entscheidenden Moment beim Brauch des *tollere infantem* siehe unten 158f. Anm. 50). Allerdings gab es, auch wenn die Bestattung des bloßen Körpers in Erdgruben breit belegt ist (TAGLIETTI 1990, 83 zur Verbreitung dieser „deposizione direttamente nella fossa senza alcuna protezione

os resectum in der breiten Bevölkerung (noch) lebendige und tatsächlich geübte Praxis war. Eher wird sie, zumindest für die Kaiserzeit, ein auf schmale Kreise beschränktes und nur in diesen tradiertes Wissen gewesen sein, das nur noch vereinzelt und dann sicherlich als bewußter Rückgriff auf ein altes ehrenvolles Beisetzungs-Ritual praktischen Ausdruck fand.⁹⁹

Lebendiger scheint die in diffusen, ausfransenden Bildern zusammenströmende, sepulkralepigraphisch vielfach gespiegelte¹⁰⁰ Überzeugung gewesen sein, daß nach ihrer ritenkonformen Bergung Körper und Asche mit den Manen als schillernden Wächtern über Toten und Grab zur machtvollen Einheit¹⁰¹ verschmolzen, die für die Unumkehrbarkeit des nun vollzogenen Sphärenwechsels stand, die Überreste des Toten magisch auflud und mit ihrem Barrierecharakter¹⁰² des numinosen Gebildes dem Toten die ersehnte *quies sepulcri*, dem Lebenden dagegen Schutz vor den Gefahren versprach, die von einem unbehausten, mißgünstigen, unzufriedenen Toten zu befürchten waren.

del corpo“ in den Nekropolen der Isola Sacra), selbst bei einfachen Bestattungen sehr häufig Umhüllungen wie Särge aus Terrakotta, Blei, Holz, Gehäuse aus Amphorenfragmenten und *opus caementicium* (TAGLIETTI ebd. 75), die die Überreste gegen den Erdkontakt abriegelten; offenbar wurde diese Barriere zwischen Erde und Körper einfach ignoriert. So ESTIEZ 104: „Un mort est censé mis en terre même qu’il a été mis dans un coffre pratiqué dans une muraille.“

⁹⁹ Archäologische Belege sind extrem selten: Im Suburbium Roms fand sich in einer Bestattung des 1.Jhs. n.Chr. in einer Kasette ein fragmentierter einzelner Knochen, der offenbar in deutlicher Distanz zu den verbrannten Überresten deponiert worden war, für MESSINEO 35f. „testimonianza del rito dell’*os resectum*.“ In der südöstlich von Ostia gelegenen Necropoli di Pianabella mit meist Belegungen aus dem 2.Jh.n.Chr. fand man in einem Grabbau mit mehreren Urnenbestattungen eine *olla* mit einem einzelnen Knochen – „si tratta forse del rituale dell’*os resectum*.“ (CARBONARA u.a.147) Als Hinweis auf dieses Ritual kann auch ein Terrakottakrug im Innern des Grabaltars des *Marcus Nonius Balbus* in Herculaneum aus augusteischer Zeit gedeutet werden, der neben dem Leichenbrand ein unverbranntes Fingerglied enthielt, wohl als bewußter Rückgriff auf „ein altes, ehrenvolles Beisetzungs-Ritual“ für diesen posthum mit gleich mehreren Statuen ehrenvoll überhöhten Stadtpatron. (PAPPALARDO 177)

¹⁰⁰ Die Bindung der Manen an die Überreste des Toten oder an das Grab ist grabinschriftlich zahlreich belegt: *Dis Manibus sacrum et cineribus* (CIL 06, 20382), *Dis ossuarum Manibus* (CIL 06, 2198). Siehe auch unten 142ff., bes.150 Anm. 23.

¹⁰¹ Der Körper unterstand mit der Übergabe des Toten an seine Manen *in perpetuum* den *iura Manium*. Gaius, Inst. II,4: *Religiosae (sunt) quae Manibus relictæ sunt*. Die Manen konnten an den Bestattungsort ebenso wie – mittels des Bestattungsortes und in Abhängigkeit von ihm – an ‚ihre‘ Toten gebunden sein, die durch diese manendurchwirkte Stätte ihre Macht erhielten: „Cette puissance, les morts la possèdent de par leur seul établissement.“ (DE VISSCHER 51) Allerdings wird diese lokale Manenbindung nur rare Male grabinschriftlich artikuliert; die Zuordnung zu den Toten dominiert bei weitem. Zu den Manenvorstellungen und -konzepten siehe unten 142ff.

¹⁰² Die ursprüngliche Vorstellung war offenbar die „eines Eigentums der *dii Manes*“ (KASER 244), die vom Bestattungsort Besitz ergriffen und den Lebenden gegenüber eine undurchdringliche Barriere bildeten, die das Grab vor sakralrechtlich nicht gedeckter, d.h. ohne pontifikale Erlaubnis vorgenommener Disloszierung der Überreste wie vor unzulässiger Veräußerung, Verletzung und Entweihung (*sepulchri violatio, infamia*) in Schutz nehmen sollte (DE VISSCHER 49ff.). Auch daß zürnende Manen dem potentiellen Grabfrevler drohen, verweist auf diesen Barrierecharakter (siehe dazu unten 241 Anm.347).

Hinsichtlich des Verhältnisses gegenüber Jenseits und Tod ist es ganz wesentlich dieser „schwankende Begriff der *di manes*“ (Wissowa), der – wenn auch nur schwer faßbare – Vorstellungen vom Weiterexistieren eines sich substanzhaft wandelnden Toten erkennen läßt.

Daneben deutet die ihn separierende Auslagerung der Toten¹⁰³ an die Ränder der bewohnten Welt auf Berührungängste seitens der Lebenden hin, die sich nicht allein mit Sorge vor materieller Verunreinigung, das heißt hygienischen Bedenken, erklären lassen. Auch Vorstellungen von spiritueller Kontamination wie von den Gefahren, die von dem ja nicht einfach verschwindenden, vielmehr hartnäckig, vielleicht sogar störend präsenten, agierenden, reagierenden und fordernden Toten ausgehen konnten, und von einer Durchlässigkeit des Bestattungsorts, der zwar Barriere zwischen Lebenden und Toten, aber auch das beide verbindende Element und das ‚Einfallstor‘ für Manen, *di inferi* und *lemures* war, werden wirksam gewesen sein, ohne daß es möglich ist, sie zu präzisieren.

4.5 Bestattungsbrauch¹⁰⁴

Die Frage nach Ursprung, Bedeutung und möglichen Jenseitsbezügen des Bestattungsbrauchs, dessen Wechsel zwischen Körperbestattung und Inzineration sich von den frühesten Phasen der römischen Siedlungsbildung an bis in christliche Zeit verfolgen läßt, hat nach lebhafter Diskussion zum heute weitgehend herrschenden Konsens geführt, daß ein Zusammenhang zwischen jenseitigen Vorstellungen und der Bestattungsart sich ebensowenig belegen läßt¹⁰⁵ wie die Ursprünglichkeit oder das höhere Alter einer der beiden Konventionen. Die seit der Antike offerierten Deutungsmodelle spiegeln allenfalls den aus der Existenz beider Praktiken in den Raum gestellten Erklärungsbedarf, sie tragen

¹⁰³ Auch wenn es an Ausfallstraßen oder ähnlich frequentierten Orten durchaus öffentlichkeitswirksame Bestattungen gab, überwiegt der separierende Charakter der extra-urbanen Bestattung. Begehrt waren aus vielerlei praktischen, Prestige- wie magisch-spirituellen Gründen die möglichst belebten Bestattungsorte.

¹⁰⁴ Dazu: NOCK 1932; CUMONT 1949, 287ff.; RICHMOND; TURCAN 1958; AUDIN; DE VISSCHER 17ff., TOYNBEE 1971; MORRIS 31ff.

¹⁰⁵ NOETHLICH 1979/80, 111: „Alle Spekulationen ... haben sich als unbefriedigend erwiesen oder können widerlegt werden.“ AUDIN 313ff. vor dem Hintergrund der weiten Verbreitung eines von Mesopotamien im 4.Jts. v.Chr. ausgehenden Nebeneinanders beider Bestattungsarten: „La facilité avec laquelle ... les peuples échangèrent inhumation et incinération, en montrant que les deux rites ne procèdent pas d’eschatologies contradictoires, témoigne que ... ils correspondent surtout à des états de civilisation.“

zu deren dogmatischer Ummantelung bei und sind selbst als Folge, nicht als Ursache der Existenz dieser beiden divergierenden Riten zu sehen.¹⁰⁶

Die Entwicklung selbst ist in der Forschung unumstritten. Spätestens seit dem frühen 8. Jahrhundert v.Chr. ist die Koexistenz beider Bestattungssitten für die Bewohner der römischen Hügel nachweisbar und hält sich unter Prävalenz bald des einen, bald des anderen Brauchs bis in die spätrepublikanische Zeit.¹⁰⁷ Im Laufe des ersten Jahrhunderts v.Chr. wird die Verbrennung zunehmend häufiger¹⁰⁸ und, offenbar ausgehend von der stilprägenden Oberschicht, schließlich zur Norm¹⁰⁹, bis es im frühen zweiten Jahrhundert n.Chr. zu einem erneuten Wandel kommt. Sarkophage werden gebräuchlicher,¹¹⁰ die Körperbestattung wird in einem offenbar wiederum von oben nach unten ausgreifenden Prozeß¹¹¹ zur dominierenden Form und, nach einer Phase von „mixtures of burning and

¹⁰⁶ Was sie mit der Frage nach Ursprung und Bedeutung jedes rituellen Agierens verbindet.

¹⁰⁷ AUDIN 518ff.: Zwischen dem 10. und 8.Jh. dringt die Verbrennung nach Kampanien vor, ohne die Sitte der Körperbestattung zu verdrängen; die Nekropolen des 8.Jhs. v.Chr. auf Palatin und Quirinal weisen Brand- und Körperbestattungen auf (KOLB 33f.), das Zwölf Tafelgesetz 10,1 führt beide Riten als gleichrangig an, und bis in die spätrepublikanische Zeit bleibt diese Gleichrangigkeit gewahrt: „In the last century of the Roman republic both burial and cremation were familiar.“ (NOCK 322)

¹⁰⁸ DE VISSCHER 40 vermutet einen Zusammenhang mit dem enormen Bevölkerungswachstum im 1.Jh. v.Chr. und den erheblichen hygienischen und praktischen Problemen infolge der Massenbestattungen der Armen zwischen dem 3. und dem 1.Jh. v.Chr.

¹⁰⁹ MORRIS 43: „It looks as if cremation predominated for the well-off in Rome throughout the first century B.C.“ Als entscheidendes Datum gilt Sullas Verbrennung 78 v.Chr., mit der die konservativen *Cornelii* ihr Festhalten an der Körperbestattung als der vermeintlich älteren Sitte aufgaben, allerdings wohl auch aus dem Grund, Sullas Überreste vor Schmähung zu schützen (NOCK 1932, 322). Obwohl in der östlichen Reichshälfte grundsätzlich eine gewisse Vorliebe für die Körperbestattung erhalten blieb, vollzog sich in allen Teilen des Imperiums ein die Bestattungssitte einschließender Prozeß kultureller Homogenisierung, allerdings je nach indigener Tradition und Romanisierungsgrad regional differenziert und grundsätzlich verzögert gegenüber Rom (NOCK 322ff.). Das rasche Entstehen der großen Urnenfriedhöfe im 1.Jh. n.Chr. in Spanien, Gallien und Nordafrika schreibt MORRIS 48 wesentlich den Soldaten als Multiplikatoren der Romanisierung zu. ORTALLI 215ff. beschreibt die mit etwa einem Jahrhundert Verzögerung erfolgende systematische Homogenisierung im Sepulkralbereich in der Cispadana vom 3. Jh. v.Chr. bis zur vollen Integration in den „senso romano“ in der 2.Hälfte des 1.Jhs. v.Chr.

¹¹⁰ Sarkophage finden sich schon in augusteischer, flächendeckend aber erst in traianischer und hadrianischer Zeit. Columbarien werden nicht mehr errichtet, in den bestehenden finden Körperbestattungen statt (NOCK 1932, 323). Die Massenproduktion der reliefgeschmückten Sarkophage im römischen Bereich setzt im frühen 2.Jh. n.Chr. ein, Aschenurnen und Grabaltäre sind zur Jahrhundertmitte weitgehend zurückgedrängt (KOCH 1993, 1f., 9f.). Die wenigen erhaltenen Sarkophage aus dem spätem Hellenismus und der frühen Kaiserzeit stammen aus dem kleinen Kreis vornehmer Familien, so zum Beispiel der um 270 v.Chr. entstandene, reich und ungewöhnlich dekorierte Sarkophag des *Lucius Cornelius Scipio Barbatus* (KOCH 1993, 63).

¹¹¹ MORRIS 67: „The new rite was first taken up by the top circles in Rome.“ NOCK 1932, 356: „But we must again emphasize that the change began with the richer elements in the society and not with the poorer, who in Rome continued to burn their dead till the end of the second century of our era.“ Allerdings stellte TAGLIETTI 71 in einer Nekropole der Isola Sacra aus dem frühen 2.Jh. n.Chr., einer Zeit, in der beide Riten üblich waren, das Dominieren von Körperbestattungen gerade bei bescheidenen Gräbern fest – von 627 „sepulture minori“ waren 580 Körper- und nur 47 Brandbestattungen – und schließt daraus auf ein „complesso problema dei motivi sottesi alla scelta del rito.“ Ebenso STEINBY 34 zur Nekropole der Via Triumphalis: diese Nekropole unter dem *autoparco del Vaticano* mit schlichten Bestattungen für Sklaven und *liberti* aus den ersten zwei

burial“ zwischen 140 und 180 n.Chr., zum fast ausschließlich praktizierten Ritual. Nach Erklärungen für diese Wechsel sucht man seit der Antike. So wurde die Körperbestattung beispielsweise als authentischer *mos Romanus* präsentiert¹¹², dessen Ursprünglichkeit das Ritual des *os resectum* belege.¹¹³ Die modernen Deutungshypothesen sind breit gestreut. Sie reichen von der Postulierung genuiner ethnischer Differenzen¹¹⁴ über die Rückführung der Verbrennung auf eine Nomadentradition¹¹⁵, die Generalisierung der ursprünglich auf junge Verstorbene beschränkten Körperbestattung über diese Altersgruppen hinaus¹¹⁶, die Verbindung der Bestattungsart mit ökonomischen, demographischen, klimatischen oder ähnlichen praktischen Gründen¹¹⁷ bis zu ihrer Deutung als reines Modephänomen ohne jegliche philosophische, religiöse oder jenseitige Konnotation, das durch das Aufkommen der reichdekorierten Reliefsarkophage als Mediatoren für „Ausstattungsprunk“ (Hesberg) und Selbstrepräsentation im Osten des Reiches noch einmal entscheidend stimuliert, durch die christliche Bevorzugung der Inhumation dagegen allenfalls verstärkt worden sei.¹¹⁸ Die

Jahrhunderten zeige mit Belegen für Körperbestattungen bereits aus der Mitte des 1. Jhs. n.Chr. eine um so erstaunlichere „presenza di inumazioni ‚precoci““ gegenüber dem im Großstadtbambiente üblichen Wechsel zum Ende des 1. Jhs., als diese Bestattungen nicht auf Sondergruppen wie Kinder oder Hebräer beschränkt oder durch Prestige Gründe motiviert gewesen seien, denn in Ausstattung und Beigaben unterschieden die Gräber beiderlei Riten sich nicht. Dies zeigt einmal mehr, wie komplex die hinter der Entscheidung für einen Bestattungsritus stehenden Motive gewesen sein mögen – sofern im Einzelfall überhaupt die sachlichen, auch finanziellen Voraussetzungen für eine bewußte Wahl gegeben waren.

¹¹² Cic. leg. 2,22,56; Plin. n.h.7,54, 187.

¹¹³ Zum *os resectum* siehe oben 52 Anm. 96f. Vermutlich sollte die Erklärung vor allem die Überlegenheit der Körperbestattung als des vom Pontifikalrecht ältesten Ritus rechtfertigen (DE VISSCHER 23ff.).

¹¹⁴ MARQUARDT 374ff.: Eine Einführung der Körperbestattung durch Etrusker und Latiner, die allerdings historisch nicht nachweisbar sei. Dazu KOLB 59f.: inzwischen sei die Theorie von den brandbestattenden Latinern und den körperbestattenden Sabinern widerlegt; für die unterschiedlichen Bestattungssitten seien eher rituelle Gründe verantwortlich. Eine religiös begründete Ursprünglichkeit der Erdbestattung bei den Etruskern postuliert allerdings PFIFFIG 187f.: zwar seien beide Bestattungsarten nebeneinander belegt, doch stehe die Verbrennung für den Einbruch einer fremden Vorstellung in die von der Sorge um Erhaltung des Gesichts „als Ausdruck und Symbol der Persönlichkeit“ geprägte etruskische Glaubenswelt.

¹¹⁵ Zurückgewiesen von DE VISSCHER 17f. und AUDIN 312f.: Verbrennung sei nicht als „rite des populations pastorales, nomades et nordiques“ belegbar. Ebenso ROHDE 27f.

¹¹⁶ D’AGOSTINO 1985, 53 postuliert „una stretta correlazione tra le fasce d’età e l’adozione dell’uno o l’altro rito.“ Verbrennung sei ursprünglich erwachsenen, Körperbestattung jungen Individuen vorbehalten gewesen.

¹¹⁷ DE VISSCHER 18: Wie z.B. die Beschaffenheit des Geländes, Verfügbarkeit von Bau- und Brandmaterial, Möglichkeit zur Konservierung der Leichen, klimatische, ökonomische und demographische Faktoren. HATT 3ff.: daß sich an der Mittelmeerküste als am stärksten romanisierten Bereich der Narbonensis gleichwohl die römische Sitte der Brandbestattung nicht etabliert habe, habe historische Ursachen: denn die nach Ende ihrer Unabhängigkeit in Städte- und Bürgerkriege verstrickten Gallier seien in ihren befestigten Ortschaften aus hygienischen Gründen zur Brandbestattung genötigt gewesen.

¹¹⁸ 1932 hatte NOCK in einem vielbeachteten Aufsatz postuliert, die Bestattungsart sei „not due to religion or ideas of the afterlife“ (331), sondern reines Modephänomen: „By ‚fashion‘ we means the habits of the rich, which gradually permeated the classes below them. Burials seem to have made its appeal to them because it presented itself in the form of the use of sarcophagus. This was expensive and gratified the instinct for ostentation.“ (358), Jenseitsvorstellungen ergäben sich daraus nicht: „It seems clear that the change at Rome in the second century cannot be explained as due to the Eastern mystery religions, nor again to the older Dionysiac rites, nor to Pythagoreanism, and it is almost certain that it is not due to any general alteration in ideas on the afterlife; there is no indication of any such alteration.“ (357) So auch DE VISSCHER 41: „Les

Kritik an einer solchen – wie der Vorwurf lautet – verkürzenden und profanierenden Deutung des Bestattungsbrauchs nimmt unter anderem auf den wachsenden Einfluß der Mysterienkulte Bezug, auf stoisch-neopythagoreisches Gedankengut oder auf eine von aus dem Osten einströmenden Sklaven transportierte, von indigenen Überzeugungen getragene Bestattungskonvention, um damit die These einer nicht nur in praktischen Beweggründen wurzelnden gezielten Option für den einen oder anderen Ritus zu belegen.¹¹⁹

Angesichts der wenig plausiblen, in sich widersprüchlichen Thesen zu Ätiologie und Intentionalität des Bestattungsbrauchs bleibt sein Zusammenhang mit postmortalen Vorstellungen äußerst vage, auf die – mögliche – Ablehnung von Körperbestattung durch stoisch-neopythagoreisch inspirierte Gruppen und Anhänger bestimmter Kulte oder einen Abscheu gegenüber der Inzineration bei bestimmten Gruppen begrenzt. Moden, pekuniäre Kompetenz, Familientradition und individuelle Wünsche¹²⁰ werden von größerem Gewicht gewesen sein. Jones' Fazit, zwar sei der gewählte Bestattungsritus beobachtbar, sein Sinn jedoch bleibe außen vor¹²¹, ist kaum zu widersprechen. Auch Morris greift im Verzicht darauf, eine sinndeutende Intentionalität zu postulieren, sicher nicht zu weit, wenn er eine religiöse Begründung für die Rückkehr zur Körperbestattung ablehnt, sie vielmehr, wie

croyances en la vie future s'accomodent aussi bien d'un rite que l'autre“, der in der Tatsache, daß Aschenurnen genauso sorgfältig bestattet und mit Beigaben versehen werden konnten wie die *corpora*, „la preuve indiscutable de croyances communes aux deux groupes dans la persistance d'une vie souterraine d'outre-tombe“ sieht. Hinzuzufügen ist, daß Aschenbestattungen ebenso dem Manenschutz überantwortet und mit kommensorierenden, rühmenden, grüßenden *tituli* versehen worden sind wie Körperbestattungen. AUDIN 312 sieht die Zuordnung von Körperbestattung zur „survie en terre“, von Brandbestattung zur „survie céleste“ mit Verweis auch auf den Brauch der Sekundärbestattung als Zwischenglied zwischen „inhumation directe“ und „incinération totale“ als obsolet. Anders dagegen SCHEFOLD 448, der mit dem Christentum die von diesem propagierte Körperbestattung siegen sieht, und TOYNBEE 1971, 41, die darin die geeignetere Sitte erkennt, dem Körper als „temple and mirror of the immortal soul and enduring personality“ Respekt zu erweisen – denn auch wenn dies nicht belegbar sei, stehe der Wechsel zur Körperbestattung für die Erwartung auch des paganen Individuums auf „a blissfull hereafter.“

¹¹⁹ So CUMONT 1949, 390: Für die Mysterienanhänger habe die Verbrennung die Trennung der Seele vom Körper und ihren Aufstieg „vers le séjour céleste“ erleichtert. AUDIN macht neben einer „propagation des concepts philosophiques professés par les stoiciens et les néopythagoriciens“ (520) und den Kultanhängern, „qui s'étaient fait initier aux religions inhumantes de Mithra, d'Isis, de Cybèle, persistaient dans l'usage de la crémation“, die seit Mitte des 2. Jh. n. Chr. verstärkt nach Rom einströmenden orientalischen Sklaven mit ihrem Abscheu gegenüber der Verbrennung für den Wandel verantwortlich (526) – allerdings werden diese kaum als stilbildende Multiplikatoren den Bestattungsluxus bewirkt haben können. – Einen „afflux des Orientaux“ mit Höhepunkt unter Marc Aurel betont auch TURCAN 1958, 334f., 346: die römischen *gentes* überließen den einströmenden erdbestattenden Gruppen mit dem ostentativen Luxus ihrer sepulkralen Tradition das Feld; pythagoreische und stoische Vorstellungen seien verstärkend hinzugetreten, so daß es nicht gerechtfertigt sei, die Körperbestattung auf ein schlichtes Modephänomen zu reduzieren – „de minimiser, comme l'a fait Nock, la signification religieuse des progrès de l'inhumation“.

¹²⁰ ENGELS 159: Angesichts von Brand- und Körperbestattung als zeitgleicher Alternative wählte man „nach familiären Traditionen oder individuellen Wünschen eine dieser Formen.“

¹²¹ JONES 831: „Although the form of chosen burial can be observed, what really meant about how those people thought about death is still exclusive.“

zuvor Nock, als hellenistisch inspiriertes Oberschichtphänomen verortet, das durch seine Ausstrahlung zum stilbildenden Initiator eines neuen „real *mos Romanus*“ geworden sei.¹²² Für dahinterstehende Haltungen zu Jenseitigkeit und Tod erhellt die Bestattungsart daher nichts, solange sich keine Belege für eine solche Verbindung finden lassen.

Für die mentale Austauschbarkeit von Körperbestattung und Inzineration spricht weiter das grabinschriftlich wie archäologisch geläufige Phänomen, daß der Tote in jeder seiner Materialisierungsformen in gleicher Weise angesprochen, begrüßt, mit ‚lebendigen‘ Epitheta charakterisiert, förmlich seinen Manen anvertraut oder mit Trankpenden versorgt werden konnte, unabhängig davon, ob er in Grab, *ara* und *loculus* nun als *cinis*, *ossa* oder *corpus* präsent war.¹²³

Auch besondere Bestattungsmaßnahmen für ganz offensichtlich gefährliche, daher in gesteigertem Maße zu fürchtende Tote¹²⁴, die an ihrer Separierung, an auf apotropäische

¹²² MORRIS 31ff. Dem widerspricht TAGLIETTI 2001, 149 „a causa dell’estrema varietà di composizione della popolazione e della moltitudine di usi e costumi coesistenti nella città.“ Gerade der komplexe urbane Kontext sei paradoxerweise am wenigsten geeignet, einen *mos Romanus* abzuleiten.

¹²³ Libationsröhren können zur Mundöffnung von Skeletten, durch Bohrungen ins Innere von Sarkophagen und Aschenurnen geführt worden sein. Manenweihung der Asche – *D(is) M(anibus) ossi(bus) cineribusq(ue)* – ist ebenso verbreitet wie inschriftliches Grüßen oder Grußeinfordern für Asche und Gebein.

¹²⁴ Wie Ehrlose, *immaturi* und auf gewaltsame Weise Gestorbene. Die Gefährlichkeit der *morts malfaisants* wurzelt in ihrer Unzufriedenheit, die sie zu quälenden *umbræ errantes* werden läßt. JOBBE-DUVAL 364: „Le sort de l’âme dépend ... de la façon dont il est mort.“ Zu den Ehrlosen zählen außer denen, die professionell mit dem Tod beschäftigt sind, auch Schauspieler, Kuppler, Prostituierte und die – bezahlten – Gladiatoren (BODEL 2000, 148). So gilt als Zuständlichkeit für das Abwandern in den Tartarus nach DÖLGER 11 „der nach menschlichem Ermessen allzu frühe Tod.“ AUDOLLENT LXVIf. betont die dämonische Kraft der gewaltsam oder vorzeitig Gestorbenen und Unbestatteten innerhalb der *defunctorum turba*: „potissimum qui in tumulo positi aut violenta morte necati aut ante diem abrepti aut insepulti infensissimi hominibus crudelissimique existimabantur.“ Ähnlich GRAF 1996, 119ff.: Magier bevorzugten jung und gewaltsam Gestorbene, da deren „ungestillter Lebenshunger sie besonders leicht zu Missetaten den Lebenden gegenüber verlocken kann.“ So rät ein Papyrus mit Anleitung zur bannenden Defixion, einen magischen Ring im Grab eines *immaturus* niederzulegen. Andererseits konstatiert ENGEMANN 1973, 59 in Bezug auf die kaiserzeitlichen Grabtituli, die nie auf „ein besonders ungünstiges Los der Ahoroi nach dem Tode“, vielmehr sogar auf deren Apotheose anspielten, man müsse die „gängigen Urteile über den Volksglauben der römischen Kaiserzeit bezüglich der *immaturi* sicher erheblich modifizieren.“ Unklar ist, ob unter den *saevus finis* auch der Suicid zu zählen war. So NOETHLICH 1979/80, 113, denn für Selbstmörder bezeuge Servius „ein eindeutiges Bestattungsverbot.“ Dagegen hatte er für HIRZEL keine schimpflichen Folgen und unterschied sich in moralisch-rechtlicher wie religiöser Sicht nicht von jeder anderen Todesart. Für den Abscheu gegen das vergilische *letum informe* (Aen.12.603), den Tod durch Erhängen, sieht HIRZEL 441 weniger einen religiösen als einen ästhetischen Grund. Für VOISIN 1979, 425f. dagegen zog diese äußerst seltene Todesart (sechs von 410 Suiciden, die für die Zeit zwischen 509 v.Chr. und 235 n.Chr. genauer überliefert sind, erfolgten auf diese Art) unweigerlich die schändliche „privation de sépulture“ nach sich, denn wie beim ebenso schimpflichen Kreuzestod wurde „tout contact physique entre la Terre-Mère et le patient“, der Voraussetzung für Aufnahme des Verstorbenen in die Erde als Reich der Toten ist, vermieden. Daher dienten die im „Unglücksbaum“ (*arbor infelix*), dem Ort des Erhängens, befestigten kleinen Masken (*oscilla*) nach Varro der Reinigung und Sühne, nach anderen Deutungen sollten sie nur allgemein apotropäisch wirken. – Auf die Abscheulichkeit des Erhängens zielen offenbar auch zwei grabinschriftliche Beispiele ab, die den Übeltätern für die ihnen angelasteten Tode zweier beklagter Kinder jeweils „Nagel und Strick“ anwünschen, um dieses schimpfliche Ende zu erleiden. So wird dem *Atimeto liberto cuius dolo filiam amisi* – durch dessen Tücke ich die Tochter verlor –, Nagel und Strick

Absichten deutenden Beigaben¹²⁵ oder an „Abwehrhandlungen wie Fesselung, Bauchlage mit schweren auflastenden Gewichten oder gar Verstümmelung“¹²⁶ zu identifizieren sind, sagen über das angstvoll durchfärbte Verlangen hinaus, sich dieser Toten mit besonderer Sorgfalt zu entledigen, sie sich ‚vom Leib zu halten‘, sie im Grab zu fixieren und mehr noch als andere Tote von der Welt der Lebenden zu isolieren, nichts Greifbares aus. Eine Bevorzugung der einen oder anderen Bestattungsart läßt sich auch für diese – allerdings sehr wenigen – als gefährlich gefürchteten Toten nicht erkennen.

4.6 Das Grab: Monument, Ausstattung und Beigaben, Ikonographie

Das Grab¹²⁷ als weltlich-magischer Ort bündelt, repräsentiert und inszeniert gleich eine ganze Reihe von Intentionen. Als Stätte, die sich durch die religiös überhöhende Toten- und Manenpräsenz ebenso wie durch ihre Diesseitigkeit, ihre Qualität als – stets auch – Ehrenmonument¹²⁸ definiert, verkörpert es die Grenze – positiv die Verbindung, negativ die Sperre – zwischen Dies- und Jenseitigkeit. Daneben ist es Fokus tätiger wie zeichenhaft abstrahierter *memoria*, Schnittstelle der Interaktion zwischen Lebenden und Toten, jenseitig als *domus aeterna*, diesseitig als Bühne, auf der man nicht nur von den Rändern frequentierter Straßen aus¹²⁹ Status und Bildung, Wohlstand und Verdienstlichkeit

angewünscht, damit er sich am Halse erhänge (*restem et clavom(!) unde sibi collum alliget* / CIL 06, 12649); ebenso der *liberta Acte* für den Tod der siebenjährigen Tochter *clavom(!) et restem sparteam* – Nagel und Strick aus Pfiemengras, dazu noch siedendes Pech, damit sie sich die übelwollende Brust verbrenne – *picem candentem pectus malum comburat* (CIL 06, 20905).

¹²⁵ Beispielsweise wenn eine Aschenurne kreisförmig dicht von Nägeln umgeben ist, „pour constituer une ceinture protectrice“ (PRIEUR 30), oder ein einzelner Nagel auf dem Brustkorb des Toten diesen in seinem neuen Zustand fixieren und an der Rückkehr zu den Lebenden hindern soll: „impendone in tal modo il ritorna tra i vivi.“ (CECI 90)

¹²⁶ GORECKI 94. Dazu auch MARTIN-KILCHER 73.

¹²⁷ LAVAGNE 159 macht mit den vielen Termini für das Grab auf dessen Bedeutungsvielfalt aufmerksam: *monumentum, cella memoriae, mausoleum, sepulchrum, heroum, antrum, casula, aedes, domus, hospitium, sedes, saxum, lapis, loculus*. Hinzuzufügen ist noch: *cepotaphium* für den Bereich um das Grab, *hortus, ara, tumulus* oder – überraschend häufig – der *titulus* als *pars pro toto* für das ganze Grab.

¹²⁸ Die Grabdenkmäler der späten Republik und Kaiserzeit waren „in erster Linie Ehrenmonumente, nicht nur für die Toten, sondern oft mehr noch für ihre lebenden Angehörigen“, die Grabkunst war somit „immer zumindest auch Zeugnis des Selbstverständnisses und der Selbstdarstellung.“ (ZANKER 1992, 339) Wenn WITTEYER/FASOLD 9 als nachteilig konstatieren, römische Grabanlagen hätten nicht nur „zur stillen Trauer und zum Gedenken“ gedient, sondern seien „durch die ständige Öffentlichkeit zur Selbstdarstellung und damit auch zur Propaganda benutzt und mißbraucht“ worden, orientieren sie sich an einem modernen Ideal von stiller Andacht an sakralem Ort. Denn die Bestattungsplätze waren bis zu Beginn der Neuzeit ganz selbstverständlich auch Versammlungsort, Tanzboden und Bühne für Propaganda aller Art, und gerade der römische Tote suchte und liebte den grabepigraphischen Auskünften nach die Öffentlichkeit und empfand die „Totenruhe“ als Strafe.

¹²⁹ HESBERG/ZANKER 9: „Die Grabbauten wurden an die Überlandstraßen gebaut, um gesehen zu werden –

der Toten wie der Lebenden¹³⁰ inszenierte. Als Raum der Geselligkeit, an dem man zum Totengedenken mit Rosen und Veilchen, Trageöfen und Klinen, Weihrauch und Wein zu „church-picnics“ (MacMullen) zusammentraf¹³¹, ist es Kulisse für die Re-Inszenierungen des Alltags in seiner familiären wie gesellschaftlichen Dimension, gleichzeitig aber auch eine magisch-zwiespältige, gesuchte wie gemiedene Stätte, in der sich wie in der irdischen *domus* als gleichfalls öffentlich-privatem Ort¹³² all die kultischen und sozialen Aktivitäten konzentrierten, die notwendig waren, um die klein- wie großräumige Ordnung zu stärken, zu bewahren oder wiederherzustellen.¹³³

Mit seinen sprechenden, agierenden, interagierenden Elementen steht das Grab nicht zuletzt für den Toten selbst, ist es sein „Scheinleib“¹³⁴, sein grobes oder artifizielles, abstraktes Zeichen, als das der Verstorbene sich visuell – als Stele, als starrendes Bildnis –

ad itinera publica propter testimonium perennitatis.“ Aber auch die Bildwerke im Innern der Grabbezirke und Grabkammern „rechnen mit einem Publikum, rühmen die Verdienste der Grabherren, freilich meist nur noch vor der familia, vor einem collegium oder Begräbnisverein.“ (ZANKER 1992, 339)

¹³⁰ Die originäre Bestimmung des Grabmals, „d’être un ‚signe’ ... et rappeler par son décor et son inscription un individu“ (LAVAGNE 159), konnte durch den Ehrgeiz der Familien oder Erben, sich selbst in Szene zu setzen, nicht nur ergänzt, sondern gänzlich überlagert werden. Dazu ZANKER 1992, 339: „Viele definierten mit einem solchen Monument ihr soziales Image“ (P.Burke) schon zu Lebzeiten.“

¹³¹ HESBERG/ZANKER 16: die „Picknickplätze“ am Grab als Zentren familiärer und sozialer Geselligkeit. Auch wenn das Interesse bevorzugt auf die ästhetisch anspruchsvollen Bestattungen gerichtet ist, galt diese Vielfalt der Funktionen ebenso für das bescheidene Grab, das man mit einfachen Mitteln zu markieren und individualisieren suchte. HESBERG/ZANKER ebd.: „Auch in der sehr viel ärmeren Nekropole des Autoparco sind Hinweise auf rege Benutzung der freien Areale vor den Gräbern ... vorhanden.“ Zu archäologischen Zeugnissen funerarer Bankettkultur wie gemauerten bi- und triclinien im Grabbereich siehe auch DUNBABIN 2003, 127ff.

¹³² Trotz architektonischer Abgeschlossenheit zumindest des bessergestellten römischen Hauses mit seiner Binnendifferenzierung in einen für den Besucherstrom zugänglichen und einen der Familie vorbehaltenen privaten Teil trifft die moderne Vorstellung des Privaten den häuslichen Bereich gerade in seiner wichtigen Funktion als Kultort nicht. Ohnehin ist der Begriff des Privaten der griechisch-römischen Antike als solcher eher fremd, und „das antike Haus bleibt auch in seinen besonderen kultischen Praktiken zur Öffentlichkeit hin durchlässig, ja es ist als Institution selbst immer auch lebendiger Ausdruck der übergeordneten Kultur-gemeinschaft“ (BENDEMANN/FASSBECK 228). Da sich aufgrund der beengten Wohnverhältnisse der ärmeren Schichten und des südlichen Lebensstils ohnehin das Leben großenteils öffentlich vollzog (was sich nicht zuletzt in der gewaltigen Bedeutung der öffentlichen Anlagen und der *fora* für die *plebs urbana* spiegelt), reflektiert der Bestattungsort als Fokus vielfältiger kultischer, sozialer und familiärer Interaktionen auch hier einen wesentlichen Aspekt der diesseitigen *domus*.

¹³³ Sämtliche kultische Aktivitäten durch den *pater familias*: Opfer am *Lararium*, Riten in Zusammenhang mit Tod und andere Übergangsriten, ebenfalls die *salutatio*.

¹³⁴ HÄUSLE 1980, 70f.: In ihrer ursprünglichen Bedeutung als „Ersatzleiber“ sollten die Grabmale den Toten „verkörpern, vergegenwärtigen, am Leben erhalten“, wobei sich der Glaube an seine Realpräsenz in der Stele vereinzelt lange gehalten habe. VERNANT 1990, vor allem 71ff. zeichnet die Repräsentationsmodi des Toten im Grabmal als „simulacre de l’absent: double, substitut, équivalent“ und deren Entwicklung von griechisch-archaischer Zeit an nach.

oder verbal verflächigt, verdichtet – als *titulus*, als sprechender Epitaph – an die *viatores* und *lectores* wandte.¹³⁵

Als Aussageträger, die auf eigenen Bedeutungsebenen¹³⁶ agieren, interagieren und mit den leibhaftig präsenten oder imaginierten und antizipierten Rezipienten in Austausch treten, lassen sich für den nicht epigraphischen Grabbereich drei Komplexe abgrenzen:

- der Grabbau als funktionales und architektonisches Element,
- seine Ausstattung mit festem und beweglichem Mobiliar einschließlich der dem Toten beigegebenen Objekte,
- die Bildausstattung mit ihrem breiten Repertoire an Szenen, Porträts, Gestalten, Chiffren und Dekoren, die als mögliche Vehikel prospektiver und jenseitiger Aussagen von Interesse sind.

Denn all diesen Elementen, die im Nahbereich der Bruch- und Nahtstelle Tod plaziert, ihr vielleicht als organische Bestandteile inkorporiert worden sind, wurden – möglicherweise – Botschaften zu Tod, Jenseits oder Vergänglichkeit mitgegeben, die identifizierbar, dechiffrierbar und lesbar sind.

Grabmonument

Im Gegensatz zu den aufwendigen, reichdekorierten etruskischen Kammergräbern sind für das frühe Rom des 8. bis 6. Jahrhunderts v.Chr. vorwiegend einfache Bestattungen bekannt.¹³⁷ Denn da die repräsentative Inszenierung des Verstorbenen und seiner *gens* in dieser Zeit fast ausschließlich im Bestattungsaufwand und nur selten im davon losgelösten Monument zum Ausdruck kam,¹³⁸ waren die Nekropolen bis in das 3. Jahrhundert v.Chr.

¹³⁵ Zur in der Antike üblichen Praxis, „laut und manchmal im Stehen, mit Gesten und Körperbewegungen untermalt zu lesen“ (CAVALLO 106), siehe unten 256ff. Anm. 400, 404f. Zu den sog. sprechenden Epitaphien siehe unten 251ff.

¹³⁶ HOPE 2001, 7 unterscheidet „verbal“, „pictorial“, „physical“ wie Größe und Typus und „locational dimension“ wie Position oder Sichtbarkeit des Grabmals als dessen kommunikative Dimensionen.

¹³⁷ Schmucklose Felskammern im Tuffgestein, ab dem 4. und 3. Jh. auch planlos verstreute Kammergräber aus versenkten, teils bemalten Quadern sowie Massengräber für die ärmsten Schichten der *plebs urbana*. (HESBERG 1992, 20f.)

¹³⁸ HESBERG ebd. Zur Statuskonkurrenz der republikanischen Adelsfamilien bei Begräbnis und Totenkult siehe ENGELS.

hinein von schlichten, nur selten von aufwendigen Einzelmonumenten unterbrochenen Grabstätten dominiert, die meist namenlos blieben, auch wenn sie vermutlich als *loci religiosi* markiert und erkennbar waren.¹³⁹

Mit dem 2. Jahrhundert v. Chr. setzt in einem von den politisch einflußreichen, um Macht und Prestige konkurrierenden Familien ausgehenden und auf die vermögenden Schichten übergreifenden Prozeß einer „Monumentalisierung und Instrumentalisierung des Grabes“¹⁴⁰ ein Wandel ein, der sich im ganzen westlichen Mittelmeerraum und noch weit darüber hinaus bemerkbar macht und sich zu einem die spätrepublikanischen Nekropolen charakterisierenden Phänomen entwickelt.¹⁴¹ Neben aufwendigen Grabanlagen in einem differenzierten Formenapparat, dessen figürliche und dekorative Ausstattung sich an den Ehrenmonumenten der Metropolen orientiert, entstehen nach wie vor auch bescheidene Monumente, deren Erbauer mit Zitaten aus der monumentalen Grab-, vor allem aber der Repräsentationsarchitektur die oberschichtsspezifischen Darstellungshabitus imitieren, um sich selbst „ein achtbares Denkmal zu setzen.“¹⁴² Zur Erzielung suggestiver Wirkung auf den Passanten so dicht wie möglich an die Straße herangerückt, säumen diese funerären Ehrenmonumente bald die Ränder der Überlandstraßen und machen sie zur Bühne einer rezipientenorientierten, als charakteristisch römisch geltenden „spektakulären Form der Selbstverherrlichung.“¹⁴³ Mit der Rücknahme dieser Inszenierungen, der Abwendung des

¹³⁹ HESBERG 1992, 20: Auch wenn es in dieser Zeit vermutlich kaum oberirdische Bauten und Male gab, existierten vermutlich sichtbare Verweise wie bescheidene Begrenzungen und Stelen. So weisen neuere Grabungen sichtbare Markierungen auch bescheidener Bestattungen *in situ* nach, die in der Vergangenheit sicherlich oft unbeachtet geblieben sind, beispielsweise durch vertikal in den Boden gesteckte Amphoren- oder Steinreihen. Dazu: ANGELUCCI; BALDASSARRE u. a. 55ff., 87. HEINZELMANN 2001, 180f. bezweifelt für die frühen stadtrömischen Nekropolen die Existenz dauerhaft sichtbarer Markierungen durch Architektur, Stelen oder *cippi* bei den einfachen Bestattungen. Ephemere Grabmarkierungen seien zwar grundsätzlich nicht auszuschließen, jedoch scheine die kaum aufeinander Rücksicht nehmende Anordnung der Gräber der dicht belegten Nekropolen zu bestätigen, daß sie längerfristig nicht erkennbar blieben.. Bis ins 2. Jh. v. Chr. hinein seien die Bestattungen zumeist auch anonym, die Grabkammern unzugänglich und daher als Orte für rituelle Treffen wenig geeignet gewesen.

¹⁴⁰ HEINZELMANN 2001, 181. Er sieht das Phänomen sich „parallel zu der sich zunehmend verschärfenden innenpolitischen Krise“ entwickeln.

¹⁴¹ HESBERG/ZANKER 16: Die für Rom charakteristische monumentale Grabrepräsentation an den Straßen als eine Form konkurrierender Selbstdarstellung entwickelte sich in den letzten Jahrzehnten der Republik und in der frühen Kaiserzeit im ganzen Imperium außer in den griechischen Städten des Ostens. Eindrucksvolles Beispiel ist die vom 1. bis ins 4. Jh. belegte römische Gräberstraße von Mainz-Weisenau. (WITTEYER/FASOLD).

¹⁴² PFLUG in seiner Untersuchung oberitalischer Porträtstelen 65ff.: die Übernahme von Elementen der monumentalen Sepulkral- und Repräsentationsarchitektur führt vielfach zu vergrößernd-eklektizistischen, additiv zusammengeführten Gebilden, wobei der Rückgriff auf beliebige nicht-sepulkrale Motive nach und nach zur Sepulkralisierung von Darstellungsmodi und Elementen führt, die dem Bereich der Ehrenbildnisse und Siegesmonumente entstammen.

¹⁴³ HESBERG/ZANKER 10ff. sprechen von einem „Fixiertsein auf die Straße und damit auf eine breitere Öffentlichkeit.“ MORSELLI 61 konstatiert für einige Grabbauten der Isola Sacra die Orientierung der *tituli* zur Achse der Hauptstraße hin, auch wenn der Grabeingang von ihr abgewendet ist. Daß der Drang nach möglichst publikumsträchtiger Sepulkralrepräsentation nicht auf die *Trimalchiones* beschränkt war, zeigt

Grabes von der Öffentlichkeit, seinem Rückzug in geschlossene Kammern für ein nur begrenztes Publikum¹⁴⁴ und mit Bereicherung der bis dahin wesentlich vom Streben nach Statusexposition bestimmten Bilddarstellung am Grab um intimere, teils aus der offiziellen Pietasprogrammatis in die *vita privata* transferierte Motive¹⁴⁵ setzt in augusteischer Zeit ein gegenläufiger Prozeß der Verinnerlichung ein, der sich bis in das zweite Jahrhundert hinein fortsetzt und als Ausdruck von zunehmender Privatisierung, nicht von wachsender religiöser oder jenseitiger Aufladung des Bestattungsorts zu verstehen ist.¹⁴⁶ Denn nach wie vor spiegeln die Grabbauten die irdische Hierarchie, dienen sie der Selbstdarstellung ihrer Erbauer,¹⁴⁷ die auf diesen Bühnen ihre soziale Position, ihre Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Gruppe inszenieren. Und sie stellen eine wichtige Projektionsfläche auch für die kleinen Leute dar, um dort ihre bescheidenen Hoffnungen und Erfolge zu dokumentieren – oder vielleicht auch nur nachzuholen, was das Leben versagt hat.¹⁴⁸

An dieser fast ausschließlich diesseitigen Orientierung ändert auch die „sakrale Aura“ nichts, die nun Altäre, Ädikulen, Verstorbenenporträts im Götterhabitus und andere „die Semantik der Sakralarchitektur“¹⁴⁹ zitierende Elemente vermehrt dem Bestattungsort

beispielsweise Ciceros Bemühen, trotz begrenzter Mittel das *fanum* für seine verstorbene Tochter Tullia an einem möglichst mondänen und belebten Ort zu errichten. Er wählt einen Platz am Tiberufer, an dem die römische jeunesse dorée zu baden pflegt, nachdem er einen anderen als zu abgelegen – *quod est desertior* – zurückgewiesen hatte. (Cic., Att. 12,35). Ob dieses *fanum* jemals errichtet wurde, ist im übrigen unbekannt.¹⁴⁴ HESBERG/ZANKER 16 verstehen dies auch als Reaktion auf die „urbane Massengesellschaft des 2.Jhs.“, für Familien wie für überschaubare Gruppen erhalte nun „das Gefühl der Zugehörigkeit absoluten Vorrang vor dem ehemals so beherrschenden Gedanken an eine Selbstdarstellung.“ Es überwiegen nun Grabanlagen mit geschlossener Fassade; sie stehen zwar „in der Tradition extrovertierter Repräsentation, entziehen das Individuelle jedoch dem Blick der Öffentlichkeit.“ Eine neue Intimität setzt ein. (ebd. 13ff.) Auch ENGELS 186 wertet die Rücknahme der funeren Statusrepräsentation in erster Linie als Folge der Prinzipatsordnung und der tatsächlichen wie politischen Vorrangstellung des Kaiserhauses mittels gesetzlicher Einschränkungen (Luxusgesetze).

¹⁴⁵ Die Elemente der augusteischen Bildsprache wurden zur Exponierung der privaten *pietas* auch in die sepulkrale Ikonographie übernommen. Siehe dazu: ZANKER 1990, 273ff.

¹⁴⁶ HESBERG 1987, 54, 59: Dieser Bedeutungswandel bei den Grabbauten habe sich in allen Dimensionen manifestiert: Ausrichtung auf die Straße, Organisation der Nekropolen, architektonische Gestaltung und Ausstattung der Bauten selbst, innovative, das Monument zu einem Ort der Totenfeste uminterpretierende Elemente. Das Grab mutierte vom exponierten Ehrenmonument zu einem Ort familiären Verweilens, was unter anderem in der abnehmenden Bedeutung von Fassadengestaltung und Schmuckformen Ausdruck fand.

¹⁴⁷ Eine Form der Selbstdarstellung, die nur aufgrund der gewandelten Bedeutung von Öffentlichkeit nach und nach zurückgenommen worden sei. (HESBERG 1987, 60).

¹⁴⁸ HOPE 2000, 108: „The Roman ... cemetery undoubtedly reflected social aspirations and expectations.“ DEXHEIMER sieht in seiner Untersuchung von Grabaltären von *liberti* mit Porträts in der Grabskulptur eine Art Hintertür, die es Personen niederen Standes ermöglicht habe, sich der ihnen sonst verwehrten Bildnissehre als „demonstration of assimilation to higher social strata“ zu bemächtigen, indem sie mit ihren Grabporträts die ihnen unerreichbaren Ehrenstatuen imitierten. So war von den Dargestellten eine Vielzahl nicht mit den Bestatteten, sondern mit den – noch lebenden – Grabeigentümern identisch.

¹⁴⁹ HESBERG 1992, 170 spricht von einem „Streben nach sakraler Aura“, hinter dem die Nachahmung öffentlicher Ehrenmonumente zurücktritt. DRÄGER 149: mit Dreifüßen und sakralisierenden Monumenten

verleihen. Denn dieser um die Zeitenwende besonders beliebte Formenapparat zielte mit der Steigerung des kultischen Aspekts lediglich auf abstrakterer Ebene auf die rühmende Überhöhung und damit Ehrung des Toten, ohne dem eine jenseitige Färbung hinzuzufügen.

So gilt für den aufwendigen Grabbau wie das schlicht-funktionale Grab zunächst einmal die mit seiner schützenden Bestimmung verschränkte Zeichenfunktion: *hic lapis et tutamen ... dabit indicium obitos hic esse sepultos*¹⁵⁰ – den Ort zu markieren, an dem der Tote, ein Toter, in religiöser Überhöhung und Unantastbarkeit, zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit oszillierend, auch leibhaft präsent ist. Diese Zeichenfunktion wird vom Bestreben ergänzt, die Erinnerung wach- und das Gedächtnis aufrechtzuerhalten, und sie wird vom menschlichsten aller Wünsche überlagert: auch mit und im Tod unübersehbar vor Augen zu führen, wie weit man es im Leben gebracht hat.

Ausstattung und Beigaben

Die Ausstattung von Grab und Grabbezirk mit mobilen und immobilen Elementen wie *triclinium funebre*, ‚Totencathedra‘, Küche, Brunnen, *hortulus*, mit Räuchergefäßen, Balsamarien und Spenderröhren, und die Mitgabe von Alltagsutensilien aller Art, die sich auf Alter, Geschlecht, Status, Beruf und ‚Hobbies‘ des Toten beziehen können, daneben von ausgefallenen, teils singulären¹⁵¹ Objekten, die man miniaturisiert, durch Verbrennung

„wie in einem ‚richtigen‘ Heiligtum“ werde das Grab als heiliger Bezirk attribuiert; die Grenze zwischen Grab und Weihemonument sei nicht erst seit der Kaiserzeit fließend. – So gewann, auch wenn das Grab als ein der Manenedikation und Verehrung der *maiores* als *di parentum* gewidmeter Weiheort schon immer eine heilige Stätte gewesen war, nun diese Kenntlichmachung durch Elemente der Sakralarchitektur offenbar an Gewicht.

¹⁵⁰ Ungewöhnlich präzise ist hier die Schutzwehr- und Zeichenfunktion des Steines benannt – *tutamen* als Schutzwehr, Schutzmittel für Glieder und Leib (CIL 11, 1616). Ausdrücklich für die Zeigefunktion steht auch das „beklagenswerte Zeichen des Kindes“, das die Motive der *immatura mors* und der *parentes miseri* verschmilzt: *nati mei signum miserandum* (CIL 11, 5784).

¹⁵¹ So z.B. mehrere Schildkrötenpanzer in einem Grab der Necropoli di Pianabella aus dem 2.Jh. n.Chr. (CARBONARA 146f.), Hundeskelette in römischen Gräbern des 3.Jhs. v.Chr. (DE GROSSI MAZZORIN 79f.) und in zwei kaiserzeitlichen Gräbern nahe dem antiken Fidena, wo einer Frau drei, einem Mann zwei Hunde jeweils nahe an Kopf oder Füßen beigegeben wurden, wofür der Hintergrund rätselhaft ist (für DE FILIPPIS 65 möglicherweise Ausdruck eines „particolare ruolo dei cani in questo grupo sociale.“ Der Paläoanatom und Tierhistoriker PETERS 15f. spricht allgemein vom Hund als Wächter am Eingang zum Totenreich, Begleiter der Unterweltgötter und „Symboltier“ im antiken Heilkult, was den figürlichen „Hundevotiven“ in Gräbern zweierlei Konnotationen verliehen habe, er räumt aber „lückenhaftes Wissen“ über die kultische Bedeutung der Tiere ein. Ihre Niederlegung im Grab verschmilzt vielleicht apotropäische und Wächterfunktion und ist daneben symbolische Mitgabe der verlorenen Existenz. Sie könnte aber auch mittels des bis in heutige Zeit oft verächtlichen Status des Hundes im mediterranen Bereich eine abschreckende Sperre, eine „ceinture protectrice“ (PRIEUR), dargestellt haben), Theatermaske und Gladiatorenpaar in einem Grab des 2.Jhs.n.Chr. in Puteoli (GIALANELLA 162) – daß man dem Gladiator bzw. seinem Abbild apotropäische Kräfte zuschrieb

entwertet in symbolischer Form oder als Realien¹⁵² beigab und die gewöhnlich nahe am Leichnam oder Leichenbrand deponiert wurden, finden sich in der gesamten römischen Welt. Dabei können Vorkommen, Menge, Kostbarkeit und Art aufgrund zahlreicher Variablen regional, lokal und selbst innerhalb einer Nekropole erheblich differieren.¹⁵³ Neben der Überlieferungssituation¹⁵⁴ spielen lokale Traditionen¹⁵⁵, Konventionen und Moden, Zeitstellung der Bestattung¹⁵⁶ und Wahl der Bestattungsart¹⁵⁷ ebenso eine Rolle wie Alter, Geschlecht, Familienstand¹⁵⁸, Sozialstatus des Bestatteten und die Umstände

(BARTON 1993, 189), er aufgrund der Verbindung der *munera* mit den Unterweltgöttern (VERSNEL 1994, 212ff.) und des „Blutgenusses der Toten“ im Kontext der Totenspiele (MALTEN 329) als Emblem des Todes galt, zugleich aber auch beliebtes Dekor im Wohnbereich war (HOPE 2000a, 112), zeigt das Schillernde dieser Gestalt und die Problematik ihrer Interpretation. Die assoziative Verbindung zwischen Gladiator und Tod wird durch Verwünschungstafeln, die sich ja gewöhnlich an besonders wirkmächtige Tote wenden, in karthagischen Gladiatorengräbern belegt (AUDOLLENT CX). *larvae* (Gespenst, Gerippe) werden als „demons or malicious spirits of the dead“ Kostümierte genannt, die in der Arena die neuen Gladiatoren durchprügeln, wie überhaupt das Amphitheater als „Schwelle zur Unterwelt“ galt (KYLE 157, 172 Anm.8). Als Beispiel für die Problematik, gerade singulären Grabbeigaben eine Aussage beizulegen, sei MARIEN 22 angeführt: eine Bernsteinmuschel aus einem Frauengrab in Brabant verkörpere die „symbolische Reise der Seele nach dem himmlischen Glück unter dem Schutz der Venus“, eine Eidechse aus Bergkristall aus demselben Kontext wird „den Mithras anrufend“ gedeutet, ohne daß dies durch weitere Kriterien belegt oder plausibel gemacht wird.

¹⁵² D’AGOSTINO 1985, 51 spricht von den archäologischen „realia“ treffend als dem flüchtigen Schatten („fucage ombra di un gesto o di una ideologia“) – ohne Kenntnis der Riten, Gesten, Hoffnungen und Gedanken, die in jedem einzelnen Fall das Objekt belebten und seinen Beigabencharakter konstituierten, bleibe es tot, ohne Aussagekraft.

¹⁵³ Wenn GRIESBACH 106 von „geringer Verbindlichkeit in der Zusammensetzung einzelner Beigabekontexte“ spricht, zielt er damit auf die fehlende oder kaum erschließbare Logik oder Systematik, die der Auswahl zugrundegelegen haben mag.

¹⁵⁴ Die hier eine ganz erhebliche Rolle spielt: Verlust von Beigaben und Störung der Ausstattung infolge Beraubung, Wiederbelegung, Umwidmung der Grabstätte und Vandalismus schon in der Antike, aber auch Einordnung von zufällig in die Nähe des Verstorbenen gelangten Objekten als Grabbeigaben.

¹⁵⁵ Generell sind die Gräber stadtrömischer Konvention oder italisch-römischen Standards eher beigabenarm, die Ausstattung beschränkt sich auf wenige persönliche Gegenstände, Lampen, Salb- und Libationsgefäße. CORNELL 15 nennt „simple graves without any accompanying goods or artefacts“ als charakteristisch für das Latium bereits der archaischen Zeit, nicht aus ökonomischen, sondern aus ideologischen Gründen. FASOLD 387ff., STRITZKY 437: Reich ausgestattete Gräber sind nach dem 5.Jh. v.Chr. weder in Rom noch um Rom nachgewiesen, auch nach dem Übergang zur Körperbestattung bleiben die Beigaben spärlich, wobei auch staatliche Reglementierungen eine Rolle gespielt haben können. Dagegen sieht KOLB 122 eher den Wandel im politischen und religiösen Denken (Moden) als staatliche Reglementierung oder griechische Einflüsse dafür verantwortlich, daß zwischen Mitte des 6. und Anfang des 4.Jhs. v.Chr. Grabbeigaben in Latium fast vollständig verschwanden. HESBERG 1998, 22 führt die Dürftigkeit der beweglichen Grabausstattung auch darauf zurück, daß die Mitgabe bestimmter Objekte eingeschränkt war, sie daher bei der Bestattung nur als „Zeremonialbeigaben“ fungierten, die man anschließend verbrannte. In den von ihm untersuchten Gräbern des 1.Jhs.n.Chr. in Rom stellte er meist nur wenige und standardisierte Objekte fest.

¹⁵⁶ Zu bestimmten Zeiten konzentrierte sich der Aufwand mehr auf die Bestattungsfeierlichkeit als auf die materiell geronnene Prächtigkeit in Form von Beigaben, Monument und Dekor (HESBERG 1998, 26).

¹⁵⁷ Unterschiedliche Beigabemengen können auch daraus resultieren, daß die Beigabedemonstration bei der Verbrennung auf dem Scheiterhaufen vor sich ging und die ins Grab gelangte Menge daher gering war. Zudem sind verbrannte Beigabenreste nicht in allen Fällen als solche zu identifizieren.

¹⁵⁸ So findet sich reichere Beigabenausstattung deutlich häufiger bei den *immaturi*, den frühverstorbenen – allerdings zumeist auch körperbestatteten – Kindern, vergleichsweise häufig auch reiche Ausstattung junger Frauen mit Gegenständen aus dem *mundus muliebris* oder bräutliche Zurüstung unverheiratet verstorbener Mädchen mit Miniaturhaushaltsgeräten, Brautkleidung und ähnlichen Gegenständen „they evoke the ,non-

seines Todes. Hinzu kamen seine, seiner Familie oder anderer ihn Bestattender persönliche Vorlieben und finanzielle Potenz¹⁵⁹ sowie die religiösen Implikationen, die Hoffnungen, Wünsche, Vorstellungen und Intentionen, die man mit dem Schicksal des Verstorbenen – und dem künftigen eigenen – verband. Gerade diese abstrakten, die Beigabenqualität erst konstituierenden Phänomene, die in die zumeist banalen, den irdischen Alltag imitierenden und reflektierenden Objekte hineingeströmt und in ihnen geronnen sind, lassen jenseitigen Spekulationen breiten Raum und werden entsprechend kontrovers diskutiert.¹⁶⁰

Mit dem „Ameublement“ des Toten (Marquardt), den Vorrichtungen für die dem rituellen Totengedenken gewidmeten *banchetti funebri*¹⁶¹, steht der Erinnerungsgedanke im Mittelpunkt. Auch wenn unklar bleibt, ob das antike Bild einer Totenpräsenz wörtlich genommen¹⁶² oder nicht eher als Element eines rituellen Agierens verstanden worden ist,

attained wedding' and femal virtues.“ (MARTIN-KILCHER 76, GRIESBACH 108ff.) TIRELLI 248f. macht auf eine in ihrem Gehalt nicht deutbare exklusive Heraushebung junger Frauen und Kinder in Gräbern vom Ende des 1.Jhs.v Chr. bis Mitte des 1.Jhs.n.Chr.in der Nekropole von Altinum aufmerksam – die verbrannten Überreste waren in vogelnestähnliche Algengebilde eingebettet worden – und bringt dies mit dem Vogel als Allegorie der vom Körper gelösten Seele (Plin.n.h. 7,52) und dem Ei als Seelensymbol in der orphischen Kosmogonie in Zusammenhang. Dazu auch: NILSSON 1908, 545ff. über das Ei in Totenkult und dessen „geheimnisvolle Lebenskraft“ als Beigabe in griechischen und italischen Gräbern.

¹⁵⁹ Allerdings spiegeln die Gräber auch die Diesseitigkeit des Toten keinesfalls eins zu eins. MORRIS 106: „To treat grave goods as simple index of wealth“ sei naiv. So HESBERG 1998, 20: Ein Rückschluß von Menge und materiellem Wert der Beigaben auf den sozialen Rang des Bestatteten sei völlig verkehrt. D'AGOSTINO 1985, 49: „... le distinzioni sociali non dovessero essere riconoscibili attraverso i corredi tombali.“ Die reale Welt und ihre dinglich-abstrakte Spiegelung in Grabbeigaben und Ritualen sind viel eher zwei parallele Systeme als wechselseitige Verweisungen, so wie ja auch der Bestattungsaufwand, die Aufwendigkeit von Grabbau und -architektur und die Reichhaltigkeit oder Ärmlichkeit von Beigaben vielfach in keiner Weise miteinander korrespondieren. TIRELLI 146: Von der Singularität oder Monumentalität von Bestattung oder Grab könne nicht auf die Reichhaltigkeit oder Kostbarkeit von Beigaben geschlossen werden. Siehe auch HESBERG 1998.

¹⁶⁰ Auch wenn man die Gemeinschaft der Toten nicht als geschlossenes System mit eigener Sprache ansehen will (D'AGOSTINO 1985, 51: „La comunità dei morti forma ... un sistema a sé; il suo rapporto con il mondo dei vivi è metaforico; il passaggio da un sistema all'altro comporta una trasformazione strutturale“), sondern in erster Linie in ihr die gebrochene Welt der Lebenden erkennt, von diesen eingerichtet, strukturiert und mit lesbaren Markern versehen, sind Rückschlüsse von Grabausstattung und -beigaben auf Einstellungen zu Tod und Jenseitigkeit in noch höherem Maße anfällig für Mißdeutungen als Rückschlüsse auf den sozialen und Prestige-Bereich. Zur Alternative, die Funerärkultur als Spiegelung der sozialen Verhältnisse oder religiös-ideologisch zu deuten (,Gesellschaft oder Religion'), siehe CHAPMAN/RANDBORG, *Approaches to the archaeology of death* 6ff. Allerdings schließen beide Ebenen einander keineswegs aus.

¹⁶¹ Die inschriftlich seltenen (CIL 06, 29958: *Commune es[t] culina et puteum et iter at triclinia*) Koch-, Sitz- Lagervorrichtungen, Brunnen und Gärten sind archäologisch nur spärlich belegt. BRAGANTINI, *Isola Sacra* 62ff.: Während in Rom solche Zurichtungen kaum belegt sind, zeigen die Nekropolen der Isola Sacra „una consistente testimonianza archeologica degli apprestamenti relativi al rituale funerario, e in particolare al banchetto“, wobei die externe Lokalisierung des Bankettortes für den Gegensatz zwischen *mondo dei vivi* und *mondo dei morti* stehe – der Tote speise drinnen. Zu archäologischen Nachweisen funeärer *triclinia* und der Sitte funeärer Bankette siehe auch DUNBABIN 2003, 127ff.

¹⁶² Wie es vor allem die ältere Forschung andeutet. So KLAUSER 41, 53f., 82f.: Man habe dem Toten einen Stuhl zum kultischen Mahl ans Grab gestellt, wo er „in der Idee“ von den Gaben genieße und „als speisend gedacht“ werde. Während bei der *parentatio* der Tote nur ideell an den dargebotenen Gaben teilhabe, vereine das *silicernium* „die Überlebenden mit dem Toten zum Genusse derselben Speise“: „Die Verstorbenen legen nach einer verbreiteten antiken Vorstellung großen Wert darauf, in der Familie zu bleiben und wie Lebende weiterbehandelt zu werden,“ wobei die Stillung des ihnen unterstellten Hungers und Durstes „vordringlichste

dessen symbolischer, ‚gespielter‘ Charakter den Agierenden mehr oder weniger deutlich vor Augen stand, umreißen die Zurüstungen für Totenspeisung, Trankopfer und *convivium* den sepulkralen Rahmen für das regelmäßig reproduzierbare festlich-familiäre Mahl. Sie kennzeichnen ihn damit als Fokus aller sozialer und kultischer Aktivität, die vor der Folie und in Imitierung der für die Zelebrierung von Status und Hierarchie, für alles soziale Interagieren und für die – temporäre – Überwindung von Endlichkeit durch Weingenuß unverzichtbaren römischen Bankettkultur die Unverbrüchlichkeit des Bandes zwischen Lebenden und Toten, an der Schnittstelle zwischen Leben und Tod vor Augen führt und in Szene setzt.¹⁶³

Ein weiteres Element, das – vage – mit der Vorstellung vom fortlebenden Toten assoziiert werden kann, sind die „Libationsröhren“, Tuben aus Ton oder Blei oder auch abgesägte Amphoren als Verbindung zwischen Grabinnerem und Außenbereich, die in regional sehr unterschiedlicher Häufung zu finden sind.¹⁶⁴ Sowohl bei den Körper- wie Brandbestattungen belegt¹⁶⁵, führen sie unmittelbar in die Mundöffnung des skelettierten Toten¹⁶⁶ oder zu dem in einem Gefäß geborgenen Leichenbrand.¹⁶⁷ In Pompeji befindet

und wichtigste Aufgabe der Überlebenden“ gewesen sei. Auf den Stuhl für den Toten bezieht auch NEHRING 15 das etymologisch unklare *silicernium* als „Sesselmahl“ (*sedicerniom*): „ein Mahl zu Ehren des Toten, bei dem man unter der Vorstellung von der Teilnahme des Toten für ihn einen besonderen Sessel hinstellte.“ Dagegen sieht KIERDORF 1991, 82 die sprachliche Wurzel in den Hülsenfrüchten (*siliquae*) als bevorzugter Speise der Toten, die ihren Anteil „ganz real“ erhielten. In diesem Sinn auch BÖMER 1943, 126: es stehe fest, „daß man sich in Rom während des Totenmahls am Grabe die Verstorbenen mitspeisend dachte ... Der Tote empfindet Hunger und Durst, genau wie die Lebenden.“

¹⁶³ FÉVRIER 377 reklamiert die Bedeutung des Mahls für die Beziehung zwischen Lebenden und Toten vor allem für die Oberschicht. Belege für solche Zurichtungen sind aber auch für bescheidene Gräber, bei denen seltener eine Möblierung aus dauerhaften Materialien zu erwarten ist, nachgewiesen – und ganz generell ist der angstreduzierende, tröstliche Charakter solcher Mähler und Geselligkeit am Grab für die Familie und die Freunde des Toten nicht zu unterschätzen.

¹⁶⁴ KOCKEL zur großen Anzahl solcher Libationsröhren in den Nekropolen Pompejis. Beispiele auch bei TOYNBEE 1971, 51ff. WOLSKI/BERCIU, die die archäologischen Belege bis in die 70er Jahre zusammenstellen, postulieren für dieses dicht um das Mittelmeer konzentrierte Phänomen einen nordafrikanischen Ursprung mit Zentrum in Carthago, wo hunderte dieser Vorrichtungen festgestellt worden sind. Grabepigraphisch sei die Verbreitung dieser Sitte durch nordafrikanische Sklaven und *liberti* belegt. Für diese These spricht auch, daß sich die Libationsröhren gehäuft bei einem besonders in Nordafrika verbreiteten Grabtypus finden. Dazu TAGLIETTI 1990, 77. STEINBY 34 stellt in der Necropoli der Via Triumphalis „tubi di libagione“ unabhängig vom Bestattungsritus auch in den Columbarien fest. – Die als Spenderöhren beliebten Amphoren evozieren im übrigen das „Bild des Gefäßes in seiner Identität mit den loca inferna“, wie es FAUTH 124 auf einer als Vasentypus im Sepulkralbereich beliebten Lekythos abgebildet sieht: *Hermes Psychopompos* läßt aus einem gewaltigen, in den Tumulus eingesenkten Pithos geflügelte Schattenseelen auf- und niederschweben; da dieser Pithos keinen Boden hat, stellt er für FAUTH nichts anderes dar „als das obere Ende einer gewaltigen Opferröhre, durch welche die nährenden Spenden der Lebenden ... abwärtsrinnen.“

¹⁶⁵ In einer römischen Nekropole bei Poitiers waren lediglich zwei von insgesamt 21 Bestattungen mit Spendevorrichtungen Körperbestattungen (WOLSKI/BERCIU 377).

¹⁶⁶ HESBERG 1998, 14: In einem Columbarium an der Via Salaria befand sich auf dem Fußboden ein Skelett, in dessen Mundöffnung zwei ineinandergesteckte Tonröhren ragten; eine in die Zugangstreppe eingelassene Röhre führte zu einem „pозetto“ mit Knochenresten und Asche. Und PRIEUR 33: In einem Grab in Timgad

sich vor Stelen in Hermenform, die den eigentlichen Bestattungsplatz markieren, häufig ein Rohr, das Libationen direkt in die Urne oder in das Erdreich daneben zuläßt. Auch unzugängliche Urnen, die im Innern eines Grabbaus verschlossen sind, konnten durch korrespondierende Stelen, mit denen sie durch das Libationsrohr verbunden sind, nach außen definiert und versorgt werden.¹⁶⁸ Beispiele, bei denen die Röhre offenbar von Anfang an ins Leere lief,¹⁶⁹ lassen allerdings ebenso wie die häufige Führung zu Gefäßen mit Leichenbrand daran zweifeln, daß tatsächlich der Gedanke der Totenernährung im Vordergrund stand.¹⁷⁰ Vielmehr legen sie nahe, in diesen Vorrichtungen allenfalls Spuren des längst abstrahierten Gedankens zu sehen, daß der Tote auch für ein Jenseits versorgt werden muß.¹⁷¹ Vorstellbar ist, daß der in einer Zeit dominierender Körperbestattung entstandene, diffus mit der Totenernährung assoziierte und zunächst regional begrenzte Brauch exportiert, im Laufe dieses Prozesses verblasst, zur Formel erstarrt und, auch als Marker für erfolgreiche Romanisierung, tradiert worden ist. Belege für die Überzeugung

(Nordafrika) fand man das Skelett eines Mannes so gelagert, daß dessen Mundöffnung in Verlängerung der Vertikale einer Spendenröhre plaziert war.

¹⁶⁷ WOLSKI/BERCIU 373: Grabumfassung, Sarkophag und Urne weisen dann entsprechende Bohrungen auf. Beispiele in römischen Columbarien zeigen Urnen mit beweglichem oder siebartig durchbohrtem Deckel; seltener sind die mit Tubus versehenen altarförmigen Monumente. Der *Skyphos* in der Hand eines auf dem Deckel seines Klinensarkophags lagernd dargestellten, mit Handgirlande und Hündchen als Chiffren für das häusliche Ambiente versehenen Verstorbenen ist durchbohrt, so daß man die Trankspende durch Trinkgefäß und Sarkophagdeckel hindurch direkt auf die Gebeine gießen konnte (aus traianischer Zeit, Kopenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek: ZANKER/EWALD 36, Abb.26; WREDE 89). Bei ORTALLI 232 zahlreiche Belege für zur Asche des Verstorbenen führende Libationsvorrichtungen. Als epigraphische Umsetzung, Parallele oder als Reflex dieser Vorstellung einer die Asche tröstend belebenden, sie nährend netzenden Flüssigkeit fordert die Tote in einem römischen Grabgedicht den *viator* auf, ihren *tumulus* nicht nur anzusehen, sondern mit dem Naß seiner „Äugelchen“ (*ocelli*) so zu benetzen, daß die Flüssigkeit „geradewegs weiter fort in meine Asche herabfließt“ (*protinus inde meos defluet cineres* / CIL 06, 25617 – *umor* im changierenden Verständnis als lebensspendender Pflanzensaft, Körperflüssigkeit wie, als der *umor Bacchi*, zugleich der für Trankspenden obligatorische Wein). Ähnliche, wenn auch weniger detaillierte Bitten um ‚Tränenspende‘: *fudisses lacrimas hospes in ossa mea* (CIL 06, 26680); *lacrumis perluit ossa ..* (CIL 06, 36202), denen als Gegenstück die Bitte um die übliche Trankspende mit unvermishtem Wein (*lecto meru(m) profunde* / CIL 06, 36537) entspricht.

¹⁶⁸ KOCKEL 190: Bei aufwendigeren pompejanischen Grabbauten der augusteischen Zeit führen Tonröhren von in einer Nische im Außenbereich plazierten Stelen durch die Mauer hindurch zur Urne im Grabinneren, was direkte Libationen von außen zuläßt. In einem columbariumsartigen Grabbau reichen die Röhren von den Lavastelen zu in Nischen stehenden Urnen, hinter denen der Name des Toten auf den Putz geschrieben war; statt auf diese unzugänglichen Urnen können sich die Rituale somit auf die den Toten repräsentierende Stele im Außenbereich beziehen.

¹⁶⁹ In einem Kindergrab in der Narbonensis aus dem 3.Jh.n.Chr. (WOLSKI/BERCIU 377)

¹⁷⁰ TOYNBEE 1971, 51: „Their disembodied spirits ... could somehow partake of the fare ... and be nourished through the medium of their bones or ashes.“ Aus diesem Grund seien die Gräber ausgestattet gewesen mit „holes or pipes through which food and drink could be poured down directly to the burial.“

¹⁷¹ GORECKI 95 erinnert an den häufig ignorierten Tatbestand, „daß die Versorgung mit Lebensmitteln ja keine kontinuierliche mehr war, sondern einmalig und eher als Geste zu verstehen ist.“ ... „Mit der wirklichen Sicherstellung einer notwendigen Ernährungsgrundlage hatte das gewiß nichts mehr zu tun.“ – Auch hier können sich wie bei allen rituellen Handlungen ehemals lebendige, mit konkreten Absichten verbundene Vorstellungen zu nicht mehr verstandenen Gesten abstrahiert und, zur konventionellen Handlung reduziert, tradiert und verbreitet haben.

einer „nunmehr auch ... physische(n) Beteiligung der Verstorbenen an den *convivia*“¹⁷² sind diese Libationsröhren sicher nicht.

Auf die Alternative von Nutzungsintention oder symbolischer Qualität ist auch die Frage nach Bestimmung und Charakter der beim Toten niedergelegten Lampen, Gefäße, Schmuck- und Gebrauchsgegenstände und der seltenen singulären Objekte konzentriert. Waren sie für lebensrechte Verwendung durch den Toten gedacht, der mit den Geschirren und Speisen, Schminkutensilien und Geschmeiden, mit Werkzeug, Jagd- und Angelgerät seinen subterrestrischen Alltag führte?¹⁷³ Sollten sie der Mißgunst des Toten begegnen, Kompensation für entgangene Lebenszeit sein, wie es ihre Häufung bei *immaturi* und unverheirateten Mädchen nahelegt, Erleichterung für die Lebenden, ihren Toten versorgt zu wissen? Waren sie mit magischen Kräften aufgeladene Gebilde, die den Verstorbenen als Apotropaeica schützen¹⁷⁴, ihm die Unsterblichkeit sichern¹⁷⁵, ihn in jenseitige Sphären geleiten¹⁷⁶ oder ihn, im Gegenteil, im Grab fixieren, ihm die Rückkehr zu den Lebenden erschweren oder verhindern und so, zu deren Schutz, als Teil einer magischen „ceinture

¹⁷² So HEINZELMANN 2000, 99 anhand der teilweise mit Libationsröhren versehenen frühkaiserzeitlichen Columbariengräber. – Auch bei der durchaus vergleichbaren Sitte, Götterstatuen mit Nahrung zu versorgen, sie zu kleiden, zu salben und zu bekränzen, bewegten sich die Akteure sicher in einer Grauzone zwischen buchstäblichem und abstrahiertem Verständnis ihres Tuns und bezüglich der von den Göttern zu erwartenden Reaktionen.

¹⁷³ Wie vor allem die ältere Forschung postuliert. MARQUARDT 365f.: Nach „übereinstimmender Ansicht des Alterthums“ beginne der Verstorbene im Grab eine „seinem früheren Leben entsprechende Existenz“, das Grab habe „den Charakter eines Hauses, welches einer ... Einrichtung bedarf.“ FRIEDLÄNDER 319f. spricht von verbreiteten „Vorstellungen einer mehr oder minder materiellen Existenz der Abgeschiedenen“, denn: „Die ungeheure Mehrzahl der Menschen konnte damals noch weniger als jetzt der Abstraktion fähig sein, welche die Vorstellung einer rein geistigen Existenz erfordert,“ weswegen die Grabbeigaben mit „dem Glauben an eine Teilnahme der Abgeschiedenen an den Freuden und Genüssen dieser Welt“ zu verbinden seien. Auch für TOYNBEE 1971, 53 ist zwar ein Zweck der Beigaben, den Toten zu ehren, ihre eigentliche Bestimmung aber war: „to serve them and help them to feel at home in afterlife“ – für MORRIS 21 gerade in Bezug auf Grabbeigaben eine „romantic vision of archaeology.“

¹⁷⁴ Zum Beispiel die *bullae*, das schutzgewährende Knabenamulett, das GRIESBACH 106 auch als dem Toten beigegebenes Attribut der *rites de passage* versteht. Ebenso Gliederpuppen für bestattete Mädchen oder *crepundia*, klirrende, mit verschiedenen übelabwehrenden Miniaturen versehene Ketten, die Kleinkindern als Apotropaeica dienen sollten.

¹⁷⁵ PELLEGRINO 14 wertet verbrannte Reste von Pinienkernen und -holz, die neben Weihrauchgefäßen und Lampen in einem Grab aus dem frühen 2. Jh. n. Chr. niedergelegt worden sind, als Elemente eines „preciso rituale funerario“, innerhalb dessen die Pinie für Unsterblichkeit stehe („simboleggiava l'immortalità“).

¹⁷⁶ CARBONARA 146 deutet die in einem Grab des 2. Jhs. n. Chr. aufgefundenen fünf Schildkrötenpanzer als Gaben an *Hermes Psychopompos* („infatti legate al culto di Hermes-Mercurio, divinità tradizionalmente guida delle anime dei defunti verso il regno dei morti“). Den „valore magico delle tartarughe“ bezieht er aus einer homerischen Hymne, aus der Rolle des Tieres als Opfer für Merkur sowie seiner Höhlenform („antro“), die den Eingang zur Unterwelt suggeriere. Allerdings gehört nach SIMON s.v. Merkur 158 sowie Anm. 6 die Schildkröte gerade nicht zu der breiten Palette der diesem Gott gewöhnlich geopfert Tiere, auch wenn sie als Verweis auf die von Hermes aus ihrem Panzer gefertigte Lyra gelegentlich an seinen Statuetten begegne – ein Hinweis, der die Problematik solcher Beigabendeutungen ebenso zeigt wie der Bezug auf die homerische Hymne, zu der sich hier keine irgendwie geartete Brücke schlagen läßt, oder auf die Assoziation als Höhle. Zum *naulum* oder „Charonsobol“ siehe unten 72f.

protectrice“ (Priour) wirken sollten¹⁷⁷? Gegen den „prolongierten Nutzeffekt“ spricht, daß die niedergelegten Realien zuvor oft durch Verbrennung oder auf andere Weise „zerlegt, entwertet oder intentional zerstört“¹⁷⁸ worden sind. Sie wurden miniaturisiert, ohne jedoch Spielzeug zu sein, häufig unvollständig, teils nicht einmal mehr in gegenständlicher Form, sondern unter drastischer Minderung ihres Realitätsbezugs auf die abstrahierende Darstellung verkürzt¹⁷⁹ in die Verfügungsgewalt des Verstorbenen übergeben und dort offenbar als *partes pro toto* für das Erdendasein mit seiner Helligkeit, Wärme und Annehmlichkeit, als Entschädigung für zurückgelassenen Besitz, als Ausgleich für all das, was der Tod dem Bestatteten versagt hatte, deponiert, um nach Verflüchtigung dieser in ihnen verdichteten Hoffnungen und Gedanken nur mehr die farblos-flächige „fugace ombra“ (D’Agostino) des ehemals lebendigen Objekts zu sein.

Eine spezifische Gerichtetheit des „vorwiegend symbolischen Wertes“, wie ihn Hesberg diesen Alltagsutensilien unter Ablehnung einer Versorgungsfunktion und mit Verweis auf ihre weitgehend konventionell geprägte, inhaltlich unverbindlich gehaltene

¹⁷⁷ Vor allem Beigaben von nicht aus funktionalem Zusammenhang (wie dem *lectum funebre*) stammenden, vielfach zusammen mit Münzen bei den Brand- wie Körperbestattungen niedergelegten Nägeln. PRIEUR 28ff. nennt als Beispiele für die Deponierung „dans un but protecteur ou prophylactique“ kreisförmig von Nägeln als „ceinture protectrice“ umgebene Aschenurnen in einem italischen Grab oder große Mengen an Nägeln in algerischen Kindergräbern. CECI 89ff. spricht von einer „valenza sacrale e magica“ meist einzelner Nägel in von ihr auf Nagel- und Münzbeigaben untersuchten Gräbern mit Brand- wie Körperbestattungen des 1.-3.Jhs. n.Chr. im Umkreis Roms: in zwei Fällen könne ein unter dem Brustkorb des Toten deponierter Nagel dazu gedacht gewesen sein, „a „fissare“ il morto alla sua nuova condizione.“ Nagelbeigaben sind ebenfalls in den Nekropolen der Via Ostiense (PELLEGRINO 125: in 8% der Bestattungen Nagelfunde, deren Funktion als „chiodi magici“ bei Einzelniederlegung offensichtlich sei) und der Isola sacra belegt (TAGLIETTI 74).

¹⁷⁸ GORECKI 94f. Er hält solche Phänomene „für den Menschen des römischen Altertums kaum mit einer wie auch immer gearteten materiellen Weiterexistenz im Jenseits vereinbar.“ Eher scheine dahinter eine Absicht zu stehen, die Besitztümer des Toten „dem profanen Bereich durch Entwertung endgültig zu entziehen.“ Eindrucksvolles Beispiel für solche entwertete, ausschließlich symbolisch zu deutende Mitgabe sind Funde von der Via Ostiense in Acilia 18 km südlich von Rom, wo man zwischen 1995 und 1999 in einer Nekropole des ausgehenden 1.Jhs. v.Chr. mit Brand- und Erdbestattungen Graburnen mit verbrannten Resten beinerer Totenklinen zwischen dem Leichenbrand barg. Von besonderem Interesse ist, daß die die hölzernen Klinen aufwendig verkleidenden, teils figürlich geschnitzten Rinderknochen zuvor für die starke Hitze gesondert präpariert worden waren: sie überstanden so, wenn auch verformt, fragmentiert und geschwärzt, den Brand besser als Holz und Leichnam, allerdings bar jeglichen Gebrauchswertes (PELLEGRINO/PLATZ).

¹⁷⁹ Bekanntestes Beispiel für die extreme darstellerische Verkürzung und Abstraktion einer Grabbeigabe ist der sog. Sarkophag von Simpelveld (Holland), ein Unikum aus antoninischer Zeit, heute im Rijksmuseum Leiden. (Die Bezeichnung Sarkophag trifft für dieses Miniaturgebilde nicht zu, da es niemals als Gefäß für Überreste gedacht war). In dieser „Reduktion einer ... etruskischen Grabkammer auf die Dimension eines Puppenhauses“ (PANOFSKY 35) ruht die puppengroße Verstorbene auf einer Kline im Hofraum einer Villa, umgeben von Miniaturmöbeln, Geldkästchen und Gefäßen für Speise und Trank. Auch wenn gerade bei diesem Stück die symbolische Reduzierung unübersehbar und es zu bezweifeln ist, daß die Angehörigen hier tatsächlich „ihre Vorstellung vom Leben der Toten im Grab in einer anrührend naiven Weise“ zum Ausdruck bringen wollten (ZANKER/EWALD 29, Abb.19, 20), wird dieses Miniaturmonument bevorzugt zitiert, um den Glauben an ein individuelles Nachleben (RICHMOND 19), ein prospektiv und „in ausgeprägt materialistischer Weise geschildertes Jenseits“ (PANOFSKY 35) und die Bedeutung behaglicher Ausstattung der *domus aeterna* mit dem Ziel „to make the dead feel ‚at home‘ in her final resting place“ (TOYNEE 1971, 281) zu belegen.

Referenzebene „in Richtung von Geschenk und Dienst am Toten“¹⁸⁰ zuerkennt, läßt sich für diese stets mehr oder weniger ihres materiellen und ausnahmslos ihres gedanklich-abstrakten Ursprungskontextes beraubten Objekte kaum erschließen. Denn allenfalls könnten sie in ihrer zwischen funktionalen und symbolischen Aspekten oszillierenden Beigabenfunktion als Bestandteile dieser Wechselbeziehung zwischen dinglichen und immateriell-rituellen Dimensionen des funerären Ensembles – wenn überhaupt – erfasst werden. Grundsätzlich allerdings wird der tröstlich-indifferente Geschenkcharakter,¹⁸¹ der in diesen Objekten eine „bürgerlich kanonisierte Trauer“¹⁸² sich manifestieren läßt, durch die jedem Element rund um die Schnittstelle Tod inhärente besondere Aufladung magisch-diffus überfärbt und so über die Alltagsebene hinausgehoben worden sein.

Dies liegt besonders für die als Beigaben zahlreich belegten, durch ihre tradierte Rolle im Funerär ritual zusätzlich herausgehobenen Lampen nahe – vor allem dann, wenn sie, in demonstrativer Verkehrung niedergelegt, vielleicht auf die Unumkehrbarkeit des Todes anspielen, wenn sie, bewußt zerstört und defunktionalisiert, den Ausschluß aus der Welt des Lichts symbolisieren oder wenn sie, dem Toten in größerer Anzahl mitgegeben, seine mögliche Jenseitsreise erhellen sollten.¹⁸³

¹⁸⁰ HESBERG 1998, 26f.: Der Versorgungsaspekt fehle völlig, „denn von dem Öl der Lampen oder den Ingredienzen der Balsamarien konnte man weder im Diesseits noch im Jenseits leben.“ – ‚Symbolisch‘ steht sowohl für die hier gemeinte Negierung des Gebrauchskontextes wie für magische Aufladung der Beigaben als besondere Objekte; beides geht ineinander über. CHAPMAN/RANDBORG 17 mahnen denn auch eine „balanced view of both symbolic and functional factors“ für die Sphäre des Todes an und verweisen auf die Vielschichtigkeit des Symbolischen als (mit den Worten von COHEN 1974, Two-Dimensional-Man 23) „objects, acts, relationships or linguistic formations that stand ambiguously for a multiplicity of meanings, evoke emotions and impel men to action.“

¹⁸¹ HESBERG 1998, 27 vergleicht sie „den Blumensträußen heutzutage, die grundsätzlich zu jeder Art von Festlichkeit passen.“ Allerdings wird dies dem eigentümlichen Charakter, der jedem Gegenstand und Akt rund um die Schnittstelle Tod, wenn auch noch so unreflektiert und beiläufig, doch eigen ist, nicht gerecht.

¹⁸² GRIESBACH 110, 107: Die Entwicklung der Beigabenpraxis in der Kaiserzeit deute mehr auf „bürgerlich kanonisierte Formen der Trauer“ als auf „materiellen Ausdruck von Glaubensbekenntnissen“ hin. So falle es beispielsweise schwer, eindeutig berufsbezogene Objekte mit einem generell religiösen Verständnis von Beigaben zu vereinbaren.

¹⁸³ Neben Münzen und Balsamarien sind Lampen Teil des Standardinventars, ohne daß sie zur Darstellung spezifischer Sepulkralmotive genutzt würden (HESBERG 1998, 27 mit Literatur). Für PRIEUR 90 spenden sie „la lumière nécessaire à la survie“; für CARBONARA u.a. 144 sind sie ein „oggetto dal forte valore simbolico“, der umgekehrt niedergelegt auf die Unumkehrbarkeit des Todes anspiele. ORTALLI 235f.: in der Cispadana verbreitet sind die Lampen häufiger bei Verbrennung als bei Körperbestattung belegt, ihre Vervielfachung (bis zu 30 Exemplaren bei einer Bestattung) intensiviere ihre Funktion, die Reise zum Jenseits zu erleuchten. Umgekehrt und defunktionalisiert symbolisierten sie den Ausschluß aus der Welt des Lichts. CUPITÒ 48 bringt Lampenfunde entlang dem Weg der *pompa* mit dem Ritus nächtlicher Bestattung in Zusammenhang, ohne daß es möglich sei, ihre genaue Verwendung im Ritus zu rekonstruieren.

Eine mehr als vage, möglicherweise jenseitsspezifische Konnotation beansprucht der sogenannte Charonsobol, eine geläufige, in unmittelbarem Kontakt mit dem Toten oder dessen Asche plazierte geringwertige einzelne ‚Totenmünze‘, die traditionell als Fährgeld (*naulum*) für den Stygischen Fährmann Charon verstanden wird, da in ihr sich literarische Überlieferung und archäologische Evidenz in ungewöhnlich plausibler, den Hadesglauben bezeugender Weise zu überschneiden scheinen.¹⁸⁴ Allerdings überwiegen in der Forschung die Bedenken, diesen zeitlich wie räumlich breit gestreuten, bis weit in die christliche Ära hineinreichenden und sie durchdringenden Brauch mehr als lose mit einem „mythe très peu répandu et surtout très peu populaire“¹⁸⁵ in kausale Verbindung zu bringen.

Alternativ wird die Münze als Freikaufen der Lebenden von den Toten, als Attribut eines *rite de passage*, *viaticum* für die Jenseitsreise, symbolisch verkürzte, entschädigende Mitgabe zurückgelassenen Besitzes¹⁸⁶, materialisierter Reflex eines symbolisch überhöhten Verhältnisses der *infern* zur „almost magical quality“ des Geldes¹⁸⁷ gedeutet oder, als „der

¹⁸⁴ Die Münze wird gewöhnlich im Mund des Toten, seltener auf Augen, Brust, Becken und in den Händen oder in dichtem Kontakt mit den verbrannten Überresten deponiert. Ihr Vorkommen ist zeitlich und regional breit gestreut. CECI 87 stellt bei 335 eher bescheidenen kaiserzeitlichen Brand- und Körperbestattungen im Suburbium von Rom 72 „deposizione rituale di monete“ ohne annähernd konstante Verteilung innerhalb der insgesamt 19 Gräberfelder, unsystematisch mit Nagel- und anderen Beigaben einhergehend, fest. GORECKI 100: selten mehr als 40% der Gräber, meist deutlich weniger enthalten Münzen, in Mainz-Weisenau sind es ca. 20%. STEVENS 223: in Rom und den Provinzen ein Vorkommen zwischen 9 und 50% der Bestattungen. ORTALLI 236: Münzen als stabilste Beigabe in der Cispadana sind bei Verbrennung und Körperbestattung etwa gleich häufig. – Ab dem 5. Jh. v. Chr. belegt, ist der Charonsobol häufiger im römischen Bereich als im griechischen und nicht an eine soziale Schicht gebunden (GORECKI 101). CECI 88: der Rückgriff auf das *As* sollte auch wenig Begüterten die Überfahrt ins Jenseits ermöglichen. Die literarische Erwähnung reicht von Aristophanes („Frösche“) über Plautus (*Poenulus*), Lukian (*Charon*), Properz (*Cornelia-Elegie*) bis zu den *Metamorphosen* des Apuleius als der letzten klassisch-lateinischen Quelle für den Charonsobol.

¹⁸⁵ BORZA 135. GORECKI 98 spricht dagegen von weiter Verbreitung des Mythos, der allerdings schon in der Kaiserzeit nicht mehr ernstgenommen worden sei, denn es herrschten „Spott und Ironie bei den Autoren vor.“ Zweifel auch bei STEVENS 221: „How seriously are we to take the mythological explanation of the practice? .. Excepting Callimachus and Propertius, the custom .. is mentioned for humorous .. or in ironic effect.“ – Auch der zweifelsfreie Nachweis von Charonsobolen in christlichen Gräbern spricht gegen eine Bindung der Sitte an den Mythos, läßt zumindest auf eine frühe Entkopplung von Praxis und beigezogenem Erklärungsstrang schließen. Darauf deuten auch der Münzfund in einem Schädel mit der Aufschrift *Tributum Petri* (SARTORI 211) und die Papstbestattung mit Münzbeigabe in einer Börse (PEKARY 96). Die Sitte, die Augen des verstorbenen Papstes mit Münzen zu bedecken, wurde erst durch den 1998 von Johannes Paul II. zugelassenen und 2005 publizierten *Ordo Exsequiarum Romani Pontificis* abgeschafft.

¹⁸⁶ SARTORI 220 nennt als mögliche Funktionen ein Freikaufen der Lebenden von Forderungen der Toten durch symbolische Werte („Ersatzmünzen“), um damit deren Wiederkehr zu verhindern, Eintrittsgeld für das Jenseits, Reisekosten, Wegzehrung, Fährmannslohn, einen symbolischen Kaufpreis für das Grab an *Terra mater*, Verschließen der Kopföffnung durch aufgelegte Münzen, um der Seele eine Rückkehr in den Körper zu versperren. PRIEUR 30 spricht von der Münzbeigabe als symbolischem Rest der Güter des Toten, ebenso ROHDE 281 Anm.3: „Der Obol mag kleinster, symbolischer Rest der nach ältestem Seelenrecht unverkürzt dem Toten mitzugebenden Gesamthabe desselben sein.“

¹⁸⁷ STEVENS 227f. spricht von der „religious-magical significance of coins rooted in the intimate connection between money and the other world“ und von „enormous significance of money“, was auch am römischen Brauch deutlich werde, alljährlich Münzen in den *lacus Curtius* als Zugang zur Unterwelt zu schleudern. Für SARTORI 210 war es eine „weit verbreitete Überzeugung, daß das Gold auch im Jenseits eine gute Aufnahme bereitet.“ Ähnlich CECI 90f.: Die magische Qualität runder metallischer Münzen, ihre Qualität als Talisman,

mediterrane Grabbrauch schlechthin“ (Gorecki), als ein letztlich unspezifischer funerärer Marker für Teilhabe am Römersein verstanden.

Als Belege für konkreten, lebendigen Glauben an Hadesreise und Styx taugen die Totenmünzen oder Charonsobole jedenfalls nicht, auch wenn diese mythologische Staffage das Erklärungsmuster für Ursprung und Bedeutung dieses Brauches bereitgestellt haben wird. Wie jedes rituell geprägte Agieren hat auch die Münzbeigabe ‚irgendwann einmal‘ eingesetzt, sich verbreitet und verfestigt, und sie wurde, sich nach und nach zu einem mehr oder weniger beliebig interpretierbaren, magisch-modisch gefärbten Phänomen mutierend, bewahrt und tradiert.

Die Vorstellungen von Tod, Jenseits und Vergänglichkeit, die aus Beigaben und Grabausstattung zu extrahieren sind, bleiben somit vage, im wesentlichen auf die Absicht beschränkt, den Toten zu entschädigen, ihn zu beschwichtigen und für ihn zu sorgen, ohne daß dies auf eine Überzeugung schließen läßt, der Tote habe sich der Objekte tatsächlich in realistischem Sinne bedient. Viel eher spricht aus dem Tubus, der in die Mundöffnung des Toten oder das Innere der *olla* reicht, aus dem Salbgefäß für den Leichenbrand, der Lampe, die das Grabesdunkel erhellen soll, der sicher vielfach besserem Wissen widersprechende Wunsch, durch auf die Grundbedürfnisse verkürzte Mitgabe von einem ‚Stück Oberwelt‘ Schuldgefühle zu beschwichtigen, innere Nähe zum Ausdruck zu bringen und die Illusion einer bruchlosen Kontinuität über die Hadesgrenze hinaus zu wahren – und so nicht zuletzt auch die Gewißheit der eigenen Finalität ein Stück weit zu überdecken.

Ikonographie: Bildausstattung im Sepulkralbereich

Das seit anderthalb Jahrhunderten lebhaft diskutierte Problem, ob die bildliche Ausstattung im Sepulkralbereich mit szenischen Darstellungen, Porträts und Dekor¹⁸⁸ als eine in Botschaft und Sprache spezifische Grabes- und Jenseitsikonographie oder als Sprachrohr diesseitig-repräsentativer Darstellungsintentionen zu verstehen – oder ob das Ganze nicht ohnehin ein „falsches Dilemma“¹⁸⁹ – ist, kann durch die Pole ‚prospektiv‘ / ‚retrospektiv‘ oder ‚Jenseitsreise‘ / ‚Lebensreise‘ umschrieben werden.¹⁹⁰ Verkörpert sind sie in der von Cumont initiierten symbolisierend-allegorisierenden Deutung einerseits, die vor dem Hintergrund einer von kosmischen Ideen und neopythagoreisch-stoizistischen Doktrinen genährten, aufblühenden kaiserzeitlichen Religiosität einen „triumphierenden Symbolismus“ hohlgewordene mythische Bildformeln mit neuem Leben erfüllen und zu prospektiven Allegorien von Jenseitsreise und postmortalen Schicksalen umprägen sieht¹⁹¹,

¹⁸⁸ Die in Abhängigkeit von der Flüchtigkeit des Materials wie anderen Kriterien überlieferungsbedingt in stark variierender Häufigkeit belegte Sepulkralikonographie findet sich in/auf praktisch allen Elementen im Innen- und Außenbereich des Grabmonuments und seiner Ausstattung – szenische Reliefs, Porträts, Dekore an Grabmal und -architektur, *ollae* und Knochenkistchen, Malerei und Stuck in Columbariumsnischen und Grabkammern, Tondi, Büsten, Statuen in Bürger- oder deifizierendem Habitus – und umfaßt vom schlichten Dekor bis zum aufwendigen sepulkralen Gesamtkunstwerk sämtliche Stufen finanzieller Kompetenz. Einen besonderen Rang in Bezug auf den möglichen Aussagewert nehmen die meist in der 2.Hälfte des 2.Jhs.und in tetrarchischer Zeit entstandenen mythologischen Reliefsarkophage als mit Abstand größte Gruppe unter den 12.-15.000 bekannten Sarkophagen ein (KOCH 1993, 1ff.), da sie zu einer symbolisierend-allegorisierenden, prospektiven Deutung geradezu einladen.

¹⁸⁹ TURCAN 1978, 1701f.: „deux pôles d’une alternative simpliste: décor ou symbole?“

¹⁹⁰ WALKER 1988, 24f. spricht in ihrer Zusammenfassung der Kontroverse von „the extremes of giving undue weight to the appearance of every cherub, or ... dismissing iconography as ‚decoration‘.“

¹⁹¹ Für CUMONT 1949, 2f. wurde dieser Prozeß maßgeblich von der kaiserzeitlichen Bildungselite getragen. CUMONT deutet anhand zeitgenössischer stoisch-pythagoreischer Texte, die allerdings in keinem Bezug zur konkreten Bildszene stehen, beispielsweise Endymion als Parabel für das mondliche Schicksal der Seele oder den Marsyas-Mythos als pythagoreische Allegorie (ebd. 246, 17ff., 147). Dagegen fordert TURCAN 1978, 1709 die exakte Übereinstimmung zwischen bildlicher und textlicher Mythenversion, um angesichts einer „polyvalence funéraire“ willkürliche Deutungen zu vermeiden, und führt S.MUTH 1999 die jeweils ganz eigenen, divergierenden Aneignungsformen in Sprache und Bildkunst vor Augen, wenn es darum gehe, Mythen zu rezipieren und zu artikulieren. CUMONTs Methode war offenbar Reaktion auf die seit Mitte des 19. Jhs. Platz greifende radikale Ablehnung jedes allegorischen Deutens, die ihrerseits Antwort auf einen wuchernden Symbolismus war, wie er 1859 in BACHOFENS „Gräbersymbolik“ seinen charakteristischsten Ausdruck gefunden hatte. – CUMONTs allegorisierende Deutung teilen TOYNBEE 1978, wenn sie ein breites Spektrum mythologischer Sarkophagreliefs als „allegories of death and of salvation beyond the grave“ präsentiert (407: „all concern the soul’s immortality and revelation of its true self beyond the grave and various other aspects of death.“), ebenso STRONG 137: „a rich funerary and religious symbolism which may be seen to reflect a more sanguine confidence in life after death in another world“, GABELMANN 124f.: die mythologische Sprache als Ausdruck eines „insbesondere auf das Jenseits gerichteten religiösen Anliegen“, auch wenn nicht selten „ein gewisser Einschlag von Salonmythologie“ unverkennbar sei, oder SCHEFFOLD 447ff., der „Formeln klassischer Bildung“ sich mit „Symbolen individueller Hoffnung auf ewiges Leben“ verbinden sieht. PANOFKY 36, 42 spricht vom Schwanken zwischen „Begehren nach irdischer Anerkennung und dem Wunsch nach Erlösung“ und von „traditionellen Unsterblichkeitssymbolen“ wie *imagines clipeatae*, warnt allerdings davor, „eine tiefe Bedeutung in alles hineinzulegen.“ Ausgehend vom Bild des Ganymed sieht ENGEMANN 88 die mythologischen Szenen in römisch-kaiserzeitlichen Gräbern grundsätzlich Träger

und der in Nock's Replik¹⁹² konzentrierten, von der neueren Forschung überwiegend bekräftigten Position andererseits, die Cumonts symbolisierende Deutung als spekulativ und beliebig zurückweist¹⁹³ und das Postulat einer gattungsspezifischen, vielleicht sogar eschatologische Inhalte transportierenden sepulkralen Bildsprache verwirft. Sie verweist dazu auf die rein dekorative Verwendung mythologischer Motive, Gestalten und Szenen im Wohn- wie im Grabbereich, die in beiden Sphären weitgehend identisch, hier wie dort in derselben Weise geschätzt und geläufig sind und die der symbolisch-jenseitigen Inhalte, die sie ursprünglich – vielleicht – transportierten, offensichtlich schon lange Zeit zuvor entleert und entkleidet wurden.¹⁹⁴

„jenseitssymbolischer Vorstellungen“ sein: die Identifizierung des Verstorbenen mit Göttern, Heroen oder Musen stehe für Streben nach mythischer Heroisierung, so wie auch TOYNBEE 1982, 211 in Ganymed eine Formel für das Wegreißen der Seele vom Körper und ihren Eintritt ins Paradies identifiziert. Ähnlich versteht GABELMANN 111 Ganymed als Gestalt eines typischen „Entrückungsmythos“ mit „sepulkralsymbolischem Sinn.“ – Allerdings kann dieses Bild genauso, vielleicht sogar plausibler, das Herausreißen eines *immaturus* aus dem Leben verkörpern, transzendiert in eine rühmend-diesseitige Jenseitigkeit. WREDE 167 spricht von einer „prospektiven, allegorischen Funktion“ mythologischer Figuren auf den Sarkophagreliefs der 2. Hälfte des 1.Jhs., die „als schlafende, beseligt ausruhende, trunkene oder erregt tanzende Gestalten des Mythos“ den Tod und einen jenseitigen Status des Verstorbenen umschreiben.

¹⁹² NOCK 1946 plädiert für eine nüchterne retrospektive Deutung und Entsymbolisierung des Dargestellten. So 157ff.: „is not the banquet ... simply a good dinner after hard and dangerous ... exercise, or a glorified Totenmahl, without any appreciable suggestion of happiness hereafter?“ 167: „hunting is hunting and athletes are athletes and charioteers are charioteers – and ‘nothing more’.“ Hintergrund und Nährboden der funerären Bildsprache sei eher eine „unity of cultural inheritance and ... of feeling“ als „unity of belief.“ NORTH 172 faßt die Fragwürdigkeit vieler sepulkralikographischer Jenseitsdeutungen zusammen: „What the Cumont / Nock controversy should have made clear above all else, is that it is not safe to argue from funerary art to the beliefs or ideas of any individual.“

¹⁹³ S.MUTH 1998, 38ff.: Eine dargestellte Szene sei für die CUMONT'sche Interpretation lediglich „Stimulus zur Assoziation“ eines Mythos, wobei die zumeist artifiziellen Deutungen oft „in merklichem Gegensatz zur dargestellten Handlung stehen“ und so reflektierten, was dem gebildeten Rezipienten an Wissen unterstellt werde, nicht aber, was tatsächlich zu sehen sei. – Als charakteristische Beispiele PANOFKY 38: Wenn auch die Passion des Dionysos auf den römischen Grabdenkmälern nie zu sehen sei, werde „in einem sonderbaren Sarkophagtyp“ auf sie angespielt, „der Weinbütteln nachbildet und so in nicht erzählender Form sowohl an die Einheit des Gottes mit der Pflanze ... als auch an die des Geweihten mit dem Gott erinnert.“ ANDREAE 314f. sieht die Löwenjagd als eschatologische Allegorie und Parabel für irdische Schrecken – hier der Eber als „allgemeineres uraltes Symbol des alles dahinraffenden Todes“, dort der Jagdherr in einer „Löwenhöhle ... die man auch als Symbol für die furchtbaren Zustände im Reich verstehen kann.“ Die Problematik solcher Deutungen bringt VEYNES Kritik, CUMONT blende die zentrale Dimension der Rezipientenperspektive („le langage iconographique réside pour moitié dans la „reception“ que lui donnent des spectateurs“) ebenso aus wie den schwimmenden Charakter der Darstellungsschiffren („la fluidité des représentations symboliques“), auf den Punkt (5ff.). CUMONT nehme eine Doktrin, die für das Publikum oft nicht mehr als „simple fiction poétique“ gewesen sei, für Glauben und die Mythenbilder in seinem „fureur interprétative du platonisme“ wörtlich. Daher: „Oserons-nous écrire que les interpretations de Cumont hurlent avec le style de ces sarcophages?“ (61)

¹⁹⁴ HESBERG/ZANKER 20: Da der Gesellschaft des 1. und 2. Jhs. n. Chr. kollektive, klar umrissene postmortale Vorstellungen gefehlt hätten, habe sich keine „spezifische, auf Ereignis und Folgen des Todes bezogene Grabikonographie“ herausbilden können. – Eine Bevorzugung spezifischer Themen im häuslichen respektive sepulkralen Bereich ist, erstaunlicherweise, nicht zu erkennen. So NOCK 1946, 160: „The themes of Imperial funerary art are nearly all the themes of ordinary decorative art.“ BRANDENBURG 1967, 201: Es springe ins Auge, „daß der kaiserzeitlichen Grabkunst nahezu alle Themen mit der zeitgenössischen dekorativen Kunst gemeinsam sind“, und SICHTERMANN/KOCH 12 stellen fest, „daß fast alle diese Sagen auch in der dem Leben dienenden Kunst, auf Geräten, Zimmerwänden, Waffen und Gefäßen erscheinen.“ Auf die im Grabkontext

Die im Sepulkralbereich szenisch, allegorisch, als Assistenzfiguren oder als Dekor agierenden, vielfach noch mit den zum Typus abstrahierten Zügen des Toten¹⁹⁵ versehenen mythologischen Gestalten haben als Träger rühmender, tröstender, stets aber diesseitiger Botschaften auf einer Lebensbühne die zentrale Funktion, durch heiter-vitale, bukolisch-idyllische und dionysische Assoziationen „eine Atmosphäre heiterer Weltzugewandtheit und froher Sinnenlust“ hervorzurufen, den Tod mit einer „freundlichen, religiös gefärbten Oberfläche“ zu überziehen und mit einer dem Alltag enthobenen Stimmung zu überhöhen, nicht ihn „einzutrüben.“¹⁹⁶ Der Düsternis des Todes wird demonstrativ eine „Glückswelt

beliebten mythischen Motive greift auch die Konsolationsliteratur zurück (ESTEVE-FORRIOL 158: „Marsyas, sein Kampf mit Apollon als abgegriffenes Motiv“), wie sich überhaupt mythologische Einkleidungen aller Art, bei Gladiatorenspielen oder in der Architektur (so eine *cenatio Iovis* im Domitianspalast, *Serapicum* für ein Grottentriclinium in der Villa Hadriana), größter Beliebtheit erfreuten. ZANKER erklärt dies mit dem „enormen Gefühlskult“ einer entpolitisierten, in großem Wohlstand lebenden Gesellschaft, deren gebildete Schicht sich für das „Luxusphänomen“ der reichdekorierten Sarkophage der „luxuriösen Sprache“ aus mythologischen Bildern als Ausdrucksträger ihrer Emotionen bediente (Vortrag P. Zanker „Dialog: Pathos und Ethos der Antike“ im Rahmen des Kolloquiums „Pathos, Affekt, Gefühl – die Emotionen in den Künsten“ am 2.6.2002 in Frankfurt a.M.). MIELSCH 49f. führt unter den auch im Wohnbereich zunehmend beliebteren mythischen Motiven neben dionysischen Szenen die römische Kopie eines frühhellenistischen Grabgemäldes an, das zwei Verstorbene neben dem im Nachen wartenden Charon zeigt, vielleicht als eine Form des *Memento mori*, wie sie „als Skelette in Statuenformat oder auf Trinkgeschirren zur Belebung der Unterhaltung beim Gelage dienten,“ aber vielleicht habe man „auch nur ein älteres Motiv kopiert, ohne dem große Bedeutung beizumessen.“ (Im Oecus der *Casa del Criptoportico* in Pompeji, 1.Hälfte des 1.Jhs. v.Chr. Eine Abb. dieses in trompe-l’oeil-Technik als hölzernes Tafelbild (*pinax*) gemalten Motivs bei BALDASSARRE 2002, 110f.). Jedenfalls wird auch eine solche Darstellung des ihr vielleicht einmal inhärenten (jenseitigen?) Gehaltes entkleidet und zum Dekor verflacht worden sein, will man nicht unterstellen, der wohlhabende Römer habe in einem Klima „exaltierter Jenseitshoffnung“ gelebt, wie es „einem christlichen Mönch oder einem Anachoreten in seiner Klausur zugestanden“ haben mag (BRANDENBURG 1968, 53). Somit fungierten diese entmythologisierten Protagonisten nur noch als überhöhende Exempla von Schönheit, Tugend und Heroentum. Für die Reduzierung auf ästhetischen Reiz und Prestigewert spricht bei dem hier angeführten Charon-Bild auch seine explizite Kenntlichmachung als Sammelgegenstand (BALDASSARRE 2002, 109): die Selbstdarstellung des Besitzers als gebildeter Antiquar, nicht sein Interesse am Sujet habe im Vordergrund gestanden.

¹⁹⁵ Zu Typus und Porträt siehe unten 256 Anm.399; 338f. bes. Anm.33ff.

¹⁹⁶ VEYNE 55f., 61 spricht von einer „atmosphère funèbre, élevée, supérieure à la quotidienneté“, (pour) d’esthétiser la mort, de ne pas attrister.“ Wesentlich sei dafür die Konnotation des Bildes („sans qu’une croyance précise y réponde“), die Frage der Realität bleibe in der Schwebe. Ebenso sieht auch KLOFT 1999, 34 die Funktion der dionysischen Motive an: „Auf diese Weise verbreitete der Mythos eine Atmosphäre heiterer Weltzugewandtheit und froher Sinnenlust, eine freundliche religiös gefärbte Oberfläche, wie sie viele Bewohner des Reiches schätzten.“ Problematisch dagegen bei BODEL 1999, 267 die symbolische Deutung eines überdimensionierten Akanthus auf dem Hateriergrab – „perhaps suggesting the rebirth of the deceased into a new afterlife“ –, der wohl eher diffus-dionysischen Aufforderungscharakter hat. (Zu den „complex interconnections between dining, especially drinking, and death in Roman thought“ siehe DUNBABIN 2003, zur Verbindung von Wein und *convivium* mit Tod und Vergänglichkeitschiffren als einem genußsteigernden Kontrastphänomen und zur vage divinisierenden Überfirmung des Todes siehe DUNBABIN 1986 und unten 202ff. Anm.205ff., bes. 211). Auch die sog. Totenmahldarstellungen, die den auf der Kline gelagerten, meist einzelnen Toten mit Trinkgefäß sowie verschiedene Formen convivialer Gruppen umfassen, gehören hierher; ihre Deutung als „the ordinary meal of enjoyment or the actual last meal offered at the grave“ (NOCK 1946, 145) ist offen. Für NOELKE 411, 418 kündeten sie nicht nur „retrospektiv und prestigeträchtig vom irdischen Dasein der Verstorbenen“, sondern verliehen auch „ihren Hoffnungen auf ein jenseitiges Weiterleben beim seligen Mahl beredten Ausdruck.“ Ihre ausschließlich diesseitige Bedeutung betont HEINZELMANN 2000, 70f.: die ab der frühen Kaiserzeit in den Gräbern zahlreich dargestellten Gelageszenen mit nicht selten namentlich bezeichneten Teilnehmern zeigten kein „ideelles *convivium* im Elysium“, sondern „die konkrete Darstellung

als Gegenwelt“ entgegengesetzt, wie dies S.Muth am Beispiel des Meeresthiasos als eines genuin kaiserzeitlichen Phänomens formuliert, dessen ausschließliche Bestimmung es war, Visionen einer unbeschwert-ausgelassenen Existenz hervorzurufen – bei den Badenden in der Therme ebenso wie beim Betrachter der Reliefs auf dem Meerwesensarkophag.¹⁹⁷

Ihrer vielleicht einmal vorhandenen symbolischen Aufladung weitgehend entleert – soweit dies für an der Bruch- und Nahtstelle Tod agierende, stets ein Stück weit auch als Hoffnungsträger wirkende Chiffren so ganz und gar möglich ist –, führen die Szenen und die mit erhöhenden Attributen versehenen Totenporträts Höhepunkte auch der *vita parva*¹⁹⁸ des Toten vor Augen¹⁹⁹, stehen sie für *elogia*²⁰⁰ und „tostreiche Exempla“ oder verkörpern sie „repräsentative, dekorative Bildformeln“ ohne tieferen Sinngehalt.²⁰¹ Und sie liefern in der sepulkralen *imitatio* der für den Wohnbereich konzipierten und dort beliebten Themen und Motive ein behagliches, luxuriös akzentuiertes Ambiente, in dem sich nicht nur der Tote, sondern auch dessen Familie zu Hause fühlen sollte. Dabei gaben sie allenfalls einer

des Freundeskreises“, wobei den Bildern nicht einmal ein unmittelbarer funeärer Charakter eigen gewesen sei. DUNBABIN 2003, 131f. sieht sie als ein genuin deutungsoffenes Motiv, das es dem Betrachter überlasse, im Verständnis als „funerary banquet“, als „scenes which allude exclusively to the pleasures of this world and the banquet as a mark of luxurious life“ oder als Klinenmahl des heroisierten oder jenseitig entrückten Toten eigene Präferenzen zu setzen, und resümiert: „All these senses may be implicit together ... all are linked by the common idea of the banquet as the ideal metaphor for happy existence.“ Zu Stellenwert und Funktion des *convivium* als Ort heiterer Sättigung, gesellschaftlicher Interaktion und sozialer Konkurrenz – hierin der funeären Bühne ohne weiteres vergleichbar –, die eher für eine retrospektive als eine prospektive Sinnggebung dieser Mahlszenen sprechen, siehe auch STEIN-HÖLKEKAMP.

¹⁹⁷ S.MUTH 2000, 469, 480: Die ikonographisch dichte Welt des Meeresthiasos, die als Umgestaltung eines klassischen Themas zum erotisch-heiteren Idyll ein kaiserzeitliches Phänomen mit besonderer Beliebtheit im zweiten Jahrhundert ist, „wird zu einer Welt des Glücks und der Lebensfreuden. Es ist bezeichnend, zugleich aber auch bemerkenswert, daß es gerade diese Vorstellungen waren, die in der Atmosphäre der Häuser und Thermen, aber auch am Grab gesucht wurden.“

¹⁹⁸ Das Leben währt nur geringe Zeit – *vita dum parva manet* (CIL 06, 30103).

¹⁹⁹ VEYNE 56: „Dans une civilisation où le thème de l'*iter vitae* était proverbial, les spectateurs „recevaient“ les images symboliques de défunt en voyage comme des symboles du voyage de cette vie et non d'un voyage vers un au-delà sublime; du voyage jusqu'à la mort, et non d'un voyage qui se placerait après la mort.“ So auch WEBER 124: Wagenfahrten auf Sarkophagen und Loculusplatten seien als Allegorien des *cursum vitae* rein retrospektiv und hätten mit „Jenseitsfahrten“ nichts zu tun; Jenseitshoffnungen seien mythologischen Motiven und Symbolen vorbehalten (was wiederum problematisch ist). Dagegen versteht HUSKINSON 1996, 96ff. die Wagenfahrt auf stadtrömischen kaiserzeitlichen Kindersarkophagen eschatologisch als „transition to the next world“, die als diffus seliges Jenseits – dionysisch, nilotisch, „with dreamlike quality“ – konnotiert und mittels der ganzen Palette kindlicher Aktivitäten inszeniert worden sei. Tatsächlich legen aber gerade diese Darstellungen kindlicher Alltagsaktivitäten eher retrospektive als prospektive Deutungen nahe.

²⁰⁰ AMEDICK 104 verdeutlicht am Beispiel des Herakles – der bei CUMONT als zentrale Erlösergestalt fungiert – die Gefahr, in mythologischen Szenen Unsterblichkeitshoffnungen da zu sehen, wo die Bilder lediglich den Verstorbenen rühmen sollten und „sich gleich einem Elogium nur auf das Leben vor dem Tod beziehen ... Von Jenseitsspekulationen sind solche Darstellungen frei.“

²⁰¹ BRANDENBURG 1968, 69.

„allgemeinen, nie präzisierten und schon gar nicht dogmatisch definierten Hoffnung“ auf Jenseitigkeit Ausdruck.²⁰²

Fraglich ist auch, ob die überhöhende Markierung des Toten durch Attribute aus der Sphäre von militärischer *virtus* und Kaiserkult, wie *imagines clipeatae*, Nimbus und Eichenkranz²⁰³, durch seine porträthaft-identifizierende Einbindung in die mythologische Szenerie, durch Gleichsetzung mit einem Heros oder Gott, durch divinisierende Attribute und Darstellungshabitus wie das sog. Aphroditeschema²⁰⁴, die Beigabe eines dionysischen Gefolges (Thiasos), von Weinlaub, Kantharos und Korymben²⁰⁵, für die Vorstellung seiner wie auch immer gemeinten Heroisierung, Apotheose, „Vergottung“²⁰⁶ oder „Consecratio in formam deorum“²⁰⁷ stand, oder ob man sich dieser pseudo-offiziösen, eklektizistischen,

²⁰² FERAUDI-GRUÉNAIS 2001, 189, 217. In ihrer Untersuchung der Innendekoration kaiserzeitlicher Gräber Roms kommt sie zu dem Schluß, daß nicht eine „Wiedergabe von Jenseitsvorstellungen primäres Ziel der Grabdekoration“ gewesen sei, sondern Perpetuierung öffentlichkeitsrelevanter Leistungen bei Angehörigen der Oberschicht und Demonstration persönlicher Qualitäten durch aus dem Repertoire der Staatskunst „heruntergeholte“, mit eigenen Inhalten gefüllte, beliebig kombinierte, vielfältige und so privatisierte Inhalte bei den *humiliores*. Der Wunsch nach Schaffung eines luxuriösen sepulkralen Ambientes, das sich nahtlos in die Prachtigkeit eines aufwendigen Villenensembles einfügt, läßt sich beispielsweise am kürzlich ergrabenen Familienmausoleum einer *villa* im südportugiesischen Milreu ersehen, deren Mosaikschmuck mit Meeresgetier das Thema der nahegelegenen kleinen Therme aufgreift und eine heitere Stimmung evoziert. Dazu GRAEN 65ff, der gleichwohl diese Mosaiken als „Sinnbilder eines heiteren unbeschwerten Lebens im Jenseits ... Hoffnungen des Verstorbenen ausdrücken“ sieht.

²⁰³ Die *imago clipeata* („Schildbüste“), vor Muschelbüste und Bildnis im Kranz oder Blätterkelch weitaus beliebteste Bildformel zur erhöhenden Porträtierung des Toten, verbreitet sich ab 1.Jh.n.Chr. von Norditalien ausgehend auf allen funeären Denkmälerarten, ab Ende des 2.Jhs. auf Sarkophagen, meist getragen und im Zentrum der Reliefkomposition (BOLTEN 30f.). Ursprünglich militärische *virtus*, danach eine die göttliche und apotropäische Wirkmacht des Kaisers transportierende Darstellungsform, wird die *imago clipeata* auf die *cluentes*, berühmte Lebende, vor allem aber auf die Verstorbenen ausgedehnt und als Bildnisform, die die Dargestellten „besonders verehrungswürdig, fast vergöttlicht erscheinen ließ“, für die bildliche Vorführung von Toten überaus beliebt (ebd. 14f., 24f.). Für WINKES 82 symbolisiert das getragene Motiv die „Apotheose des Toten.“ Anders BRANDENBURG 1967, 232: Die Herkunft aus der Staatskunst zeige, daß das Clipeusmotiv an Sarkophagen „nicht als Entrückung der Seele aufgefaßt werden kann.“ Es entspreche der *laudatio* für den Toten und verleihe dem Monument eine gewisse Würde und Repräsentativität. ZANKER 1992, 344 betont den hohen Prestigewert nicht nur der schild- oder muschelgerahmten Büste durch ihre Rückverweisung auf das Ahnenbild und die aristokratische Familienrepräsentation. KORTBOJIAN 220 spricht vom „*imago*-Charakter“ des als ‚schwebende Büste‘ repräsentierten Sohnes auf dem Vibiergrabmal in Rom, der den kleinen Toten in seiner *dignitas* erhöhe. – Die dahinterstehende Identifizierung von Toten mit Göttern stellt im übrigen eine alte römische Vorstellung dar, die unter anderem in der griechischen Tradition des Heroenkults wurzelt. Mit einer heroisierenden oder divinisierenden Darstellung des Toten muß daher kein Jenseitsgedanke verbunden gewesen sein. So spricht ROHDE 649f. von einer Inflation des Heroenkults in hellenistisch-römischer Zeit „bis zur „Vergeudung des Heroennamens ... an Verstorbene aller Art“, die von einem Heros „nichts an sich haben, als dass eben auch sie todt sind.“

²⁰⁴ Dieser deifizierende Darstellungshabitus mit auf charakteristische Weise entblößter Schulter war auch für die römische *matrona* gebräuchlich.

²⁰⁵ Neben dionysischen Chiffren und Gestalten sowie Zitate aus dem Meeresthiasos beispielsweise Eroten, Viktorien, mythologische Tiere oder Apotropaeica, wie das *Gorgoneion*. Sie übermitteln offenbar weniger eine konkret-divinisierende, auf ein jenseitiges, zum Beispiel elysisches Schicksal gerichtete Botschaft als daß sie eine Atmosphäre hervorrufen sollen, die das Todesgesicht als den *finis vitae* überdeckt.

²⁰⁶ ENGEMANN 1973, 30 spricht von „Vergottung ... in der sein jenseitiges Glück beschlossen liegt.“

²⁰⁷ WREDE (dazu: NORTH 172f.). *consecratio*, für WREDE ein „allgemeiner Begriff für Weihe“, steht für den *publice* vollzogenen Kultakt „rechtsgültiger und dauerhafter Überweisung einer Sache aus dem Bereich des

vielfach auch prahlerisch wirkenden Bildsprache aus vergrößerten und profanierten²⁰⁸, ihrer ursprünglichen kultisch-sakralen Konnotation aber sicher nicht gänzlich entkleideten Elementen vor allem dafür bediente, um durch Auszeichnung des Toten mit „über den Status vergänglichen Menschseins hinaus erhöhenden Qualitäten“²⁰⁹ dessen Heraushebung aus der Sphäre des Alltags innerhalb einer Welt, die schon überreich mit mythologischen Versatzstücken versehen war, effektiv zu inszenieren.

Auch wenn diesen privatdeifizierenden Monumenten in ihrer charakteristischen Verschmelzung von allegorischem Totenlob, göttlicher Unsterblichkeit, Schönheit, *virtus* und Kraft stets eine vage immortalisierende Durchfärbung eigen gewesen sein wird, wird doch eher ihre wirkungsbezogene, rühmend-propagandistische Dimension im Vordergrund

menschlichen in den des göttlichen Rechts“, der der Mitwirkung staatlicher Instanzen bedarf (CLAUSS 1999, 357; KIERDORF 1986, 46), oder für die Aufnahme einer neuen Gottheit unter die Staatsgötter durch den Senat. Eine private *consecratio* gibt es eigentlich nicht. WREDE unterteilt seine etwa 300 aus Rom und dem Umland stammenden Beispiele theomorpher und Heroendarstellungen im Sepulkralkontext von claudisch-neronischer Zeit bis zum ausgehenden 4.Jh. in eine durch die statuarische Porträtidentifikation einer libertin geprägten, „traditionslosen“ Schicht bestimmte erste Phase bis Mitte des 2.Jhs., deren an der Herrscherrepräsentation orientierten Darstellungsschemata in einer Vielfalt von Deifikationshabitus (Hercules, Liber, Mars, Apollo, Sol, Venus, Iuno, Nymphen und Musen, besonders beliebt war Mercur; die sog. Concordiagruppe zeigt ein Ehepaar als Mars und Venus) der „Selbsterhöhung, Selbstpropagierung und Selbstbespiegelung“ dienen, und in eine zweiten Phase ab antoninischer Zeit, in der Götter und Heroen mit Porträtzügen der Verstorbenen auf mythologischen Sarkophagreliefs prospektiv deren jenseitige Fortexistenz allegorisierten (159). WREDE sieht diese „als *beatus, deus* oder *dea*“ Identifizierten „ganz allgemein in die göttliche Sphäre“ gerückt, konkrete Vorstellungen gottähnlicher Fortexistenz ließen sich nicht fassen. Auch beanspruche der vergöttlichte Bürger in diesen Aussagen über sich nur „die Eigenschaften des Gottes, nicht dessen Kraft“, da er die Herrscher als „Epiphanien der Götter“ nur imitiere (105). Diese Deutung, die den Deifikationstopoi eine eher diesseitige Intention und Note gibt, wird in NORTH' Verständnis als „purely retrospective claims to particular qualities or virtues“ noch einmal gesteigert: „This can only prove that the intention of the dedicants was allegorical – that to present your dead brother as Mercury, was intended as a symbolic statement that he had made good money in shipping.“ (172) – Allerdings ist zu bedenken, daß wesentliche Bestimmung der bildlichen wie der inschriftlichen Vergegenwärtigung des Toten stets die des magisch gefärbten ‚Lückenfüllers‘ war: er sollte dem verschwundenen Körper ein Medium verschaffen, in dem er präsent bleiben kann. SCHULZ 16: „Das Bild entsteht in der Lücke, welche die Toten in ihrem sozialen Umfeld hinterlassen, und wird gegen den Körper, den sie verloren haben, eingetauscht.“ Die Reduzierung auf allegorische Aussagen allein greift daher zu kurz, da stets auch der abwesend-anwesende Tote vergegenwärtigt wird.

²⁰⁸ Eine Parallele zur eklektizistischen Aneignung von aristokratischen Architekturelementen innerhalb der Grabkunst durch schlichte und Aufsteigerkreise. NORTH 172: „Perhaps, the best way to put it would be that this particular form of funerary symbolism might well have been perceived by contemporary elite opinion as vulgar and arrogant, in the manner of Trimalchio.“ WREDE 102: „... prahlerische Gewaltsamkeit ..., mit der das individuelle Bildnis Götterstatuen aufgefressen wird“. Die Profanierung mythologischer ‚Versatzstücke‘ wird für RAECK 153 in einer ab dem 3.Jh. beobachtbaren „schrumpfenden Distanz des Menschen zum Stoff des Mythos“ erkennbar, die nicht zuletzt in der wachsenden Zahl von Porträtzügen für mythische Figuren zum Ausdruck kommt. So sei in Extremfällen „die totale Demontage des mythischen Geschehens“ zugunsten der intendierten – rühmenden – Aussage über den Verstorbenen zu registrieren, die Darstellung erhalte „quasi-kultische Funktion.“ ZANKER 1999 demonstriert am Beispiel eines Sarkophags im Thermenmuseum nicht nur die Herauslösung der Protagonisten aus dem narrativen Kontext des Mythos, sondern dessen gewaltsame Deutung entgegen der ursprünglichen mythologischen Intention, um so einer *laudatio funebris* vergleichbar den Toten zu glorifizieren – der Mythos wird zum Steinbruch.

²⁰⁹ FERAUDI-GRUÉNAIS 2001, 192: „retrospektiv gemeint, werden sie über den Bereich des Alltäglichen hinausgehoben“.

gestanden haben. Wie bei allen anderen Ausdrucksträgern rund um den Tod verfließen so auch hier die Bestimmungen als *laudatio*, *consolatio*, als Opfergabe, als Entschädigung, Versöhnung und Beschwichtigung des Toten zu einem Konglomerat, in dem sich kaum greifbare Jenseitsbezüge entdecken lassen. Eher scheint es darauf angelegt, die Finalität des Todes, sie mit einem heiter-rühmenden Firnis überziehend, ein Stück weit zu leugnen.

4.7 Rituale und Tod, Jenseits

Auch wenn die Einstellungen zu Tod und Jenseits nach römischem Verständnis „am Rande dessen liegen, was man als religiös bezeichnen kann“,²¹⁰ vollzieht sich auch hier im Kult die entscheidende Begegnung zwischen Lebenden, Toten und dem Tod – im Toten-, Trauer- und Gedächtniskult²¹¹, der als kulturspezifisch überformte Auseinandersetzung mit dem stets einförmigen biologischen Ereignis Tod²¹² für jedes Kollektiv von grundlegender Bedeutung, dessen Sinn- und Zeichenhaftigkeit – wie die jedes rituellen Geschehens – jedoch alles andere als eindeutig ist. Als „Nahtstelle zwischen öffentlichem und privatem Kult“²¹³ umgreift er das Ensemble aller Riten, Gesten und Zeichen, die die Versorgung des nicht einfach verschwindenden, sondern sich wandelnd, auch störend, da

²¹⁰ SAUER 188.

²¹¹ Dazu: MARQUARDT 340ff., WISSOWA 1912, 187ff., LATTE 1960, 98f., 155ff., TOYNBEE 1971, 43ff., KIERDORF 1991, 1995. Wenig sinnvoll scheint die von PODELLA 532f. angeregte Unterscheidung zwischen *Totenriten* als konkreten Handlungen am Verstorbenen und *Trauerriten*, die ihn in imaginierte Form „als die durch ihn präsenzte Todesmacht und als Verlust bzw. Beschädigung der sozialen Gestalt der Hinterbliebenen“ zum Gegenstand haben, da ja nicht nur, wie PODELLA einräumt, „Totenriten und Trauer im konkreten Fall ineinander übergehen, also weder zeitlich noch räumlich getrennt sind“, sondern Toten- und Trauerrituale intentional fast immer eng ineinandergreifen und unauflösbar auf das Schicksal des Verstorbenen und der Lebenden bezogen sind. So ist die *conclamatio* des aufgebahrten Toten für LATTE 1960, 101 Ausdruck einer Ambivalenz: „Man versucht ihn durch Aussprechen des Namens zurückzurufen. Aber man bahrt ihn mit den Füßen gegen die Tür auf, um sich gegen seine Rückkehr zu sichern.“ Die ambivalente, an die Lebenden wie den Toten gerichtete Qualität ist in sämtlichen Ritenelementen zu fassen, die stets auch der Selbstdarstellung der Überlebenden dienen. Totenspiele erfreuen als Spektakel und sollen dem „Blutgenuß der Toten“ dienen (MALTEN 328f. mit Verweis auf Varro), rühmende Akte wie die *neniae*, die *laudatio* oder die „impressionante cérémonie“ (DUMÉZIL) der *processio* mit *imagines*, die das Ausmaß des sozialen Verlustes vor Augen führen, gelten der Befriedung und Versöhnung der Toten und der Entlastung der Lebenden zugleich. PODELLA 542 spricht denn auch von „mehrdimensionaler Struktur“ dieser „an den Verstorbenen selbst, an die Macht des Todes und auf die Trauernden“ gerichteten Riten. Ähnlich GLADIGOW 2002, 90f.: als „in Rituale geronnene reziproke Interpretationsmuster für den fremden Toten und den eigenen präsumtiven Tod“ zeigen die Regeln für korrekten Umgang mit dem fremden Tod ihre Mehrdimensionalität. BOWKER 483 sieht in den Religionen – in die die Toten- und Trauerrituale ja stets eingebettet zu denken sind – eine Art von Informationssystemen, die „die Vorstellungen vom Tod kodieren und weitergeben.“

²¹² ASSMANN 2000, 16: „So einförmig der Tod sich aus biologischer Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung ... an.“ SALVADORE 132: auf die „morte fisica“ folge die „morte culturale“ und schließe jene ab. Den funerären Riten komme in diesem Prozeß die Aufgabe zu, „lo scandalo della morte naturale“ zu rächen. (132 Anm.6 mit Bezug auf DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*).

²¹³ STROTHMANN 88.

als „Menetekel der eigenen Sterblichkeit“ (Lindsay) präsenten Toten, dessen Schicksal und Gedächtnis zum Gegenstand haben. Leichnam, Grab und Beigaben sind die Schnittstellen, an denen Leben und Tod, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, Dies- und Jenseitigkeit aufeinanderstoßen und ineinander verfließen.²¹⁴ Sie stellen die Zentren dar, um die herum das *funus* als eine sich zur „liminal performance“ (Lindsay) ausbildende Ablaufganzheit inszeniert wird.²¹⁵

Zwischen der den rituellen Ablauf eröffnenden Bekanntgabe des Todes (*funus agnoscere*) und der die Trauerzeit beschließenden *funestatio* kommt mit der Abfolge von *expositio*, *conclamatio* und *processio*, mit der den Toten rühmenden wie die Überlebenden tröstenden und entlastenden *laudatio*, gegebenenfalls mit Verbrennung des *corpus* und Einsammeln des Leichenbrands (*ossilegium*), mit Bestattung und Opferspenden am Grab, selten mit Totenspielen²¹⁶, und mit den abschließenden Reinigungsritualen (*suffitio*, *feriae denicales*)²¹⁷ ein zwischen irdisch und jenseitig oszillierender Handlungszyklus in Gang, der, auch wenn man auf den Versuch verzichtet, die Einzelemente sinnhaft zu deuten, mit den Absichten der Angstreduzierung angesichts der Bruch- und Nahtstelle Tod,²¹⁸ der

²¹⁴ D'AGOSTINO-SCHNAPP 18: „trois temps“, fokussiert auf Leichnam, Grab, Beigaben. Ähnlich bei MORRIS 8ff. die „tripartite-rite-passage séquence.“ ASSMANN 2000, 19 spricht von den drei Phasen aus Trennung, Umwandlung und Wiedereingliederung.

²¹⁵ Inszenierung nicht im Sinn von Reduzierung des *funus* auf seinen zweifellos vorhandenen theatralischen Aspekt (NORTH 170: „Roman funerals were extremely demonstrative occasions“), sondern als eine „liminal performance“ (LINDSAY 2000, 165), die die Verwandlung des aus der Welt der Lebenden ausgeschiedenen Körpers und sein gleichzeitiges Verbleiben als *imago*, als Spur, visuell, akustisch und gestisch eindrucksvoll umsetzt.

²¹⁶ Als Bestandteil des aristokratischen Begräbnisses. Der Überlieferung nach wurden in Rom erstmals 264 v. Chr. in etruscher Tradition Gladiatorenkämpfe am Grab veranstaltet, als „Weiterbildung der verbreiteten Sitte, zum Zeichen der Trauer sich zu zerschlagen und zu kratzen, bis Blut fließt.“ (LATTE 1960, 102)

²¹⁷ Sie beginnen mit dem *silicernium* am Grab und schließen mit der *cena novemdialis* und Totenspielen. Unklar ist, ob das *silicernium* mit der *cena novemdialis* identisch war – so NEHRING 12: als *epulum funebre* zu Ehren des Toten unter Vorstellung seiner Teilnahme – oder ihr im Abstand von neun Tagen vorausging, so LATTE 1960, 102. LINDSAY 2000, 166: Die Reinigungsrituale im 2. Jh. n. Chr. „seem to have been fossils.“ – Für diese wie auch andere Elemente des Trauerrituals ist zu fragen, ob, bis wann und in welchen Kreisen sie tatsächlich korrekt und vollständig praktiziert worden sind.

²¹⁸ GLADIGOW 1979, 69f.: Die von MALINOWSKI hergestellte Beziehung zwischen Angst und Ritual gelte gerade für den Tod: „Der Blitzeinschlag kann heute, anders als im Rom der Blitzgräber ... als beherrschbar angesehen werden, ein Ritual erübrigt sich also. Der Tod dagegen ist für uns in gleicher Weise ‚Bruchstelle‘ wie damals,“ Rituale seien notwendig, um die Ängste „abzuarbeiten“, „nicht um sie aufzuheben.“ Zu dieser angstreduzierenden Komponente auch BURKERT 30: „Man braucht vor den Toten, dank dem Ritual, keine Angst mehr zu haben“ – hier bezogen auf Rituale innerhalb der Mysterien: durch die rituelle Vorwegnahme von Tod und Wiedergeburt schwinde die Angst, und der reale Tod werde auf die „sekundäre Wiederholung“ reduziert. Für KERENYI 183 spielt „die Versöhnung der Toten“ unter den Trauerbräuchen eine wesentliche Rolle. HARRISON 104 hebt ergänzend die distanzschaffende Funktion der Totenrituale hervor: sie seien die Voraussetzung „für jeden Versuch des Menschen, die Toten in seinem Innern sterben zu lassen, anstatt mit den Toten zu sterben.“

Besänftigung, auch Versöhnung des schillernd-zwiespältig gewordenen Toten²¹⁹, seiner separierenden Verwahrung als Quelle möglicher Kontamination²²⁰ und, ganz allgemein, einer Bewältigung der Irritationen in Zusammenhang gebracht werden kann, die jeder Tod als die eingefahrenen Strukturen verstörendes und verkehrendes Ereignis²²¹ provoziert.

Durch das Medium des Handelns, für Davies „the only anti-death system“²²² in jenseitsloser Welt, werden Schritt für Schritt Stabilität und Struktur zurückgewonnen: die durch die Todes-Wunde (*plaga*)²²³ „verletzten“, aber doch etablierten Strukturen für die Lebenden, die neue Struktur im Zwischenreich des Grabes²²⁴ dagegen für den Toten, der, auch wenn er in die Zuständigkeit chthonischer, bergend-numinöser Mächte abgewandert ist, Mitglied der Lebendenwelt bleibt – bleiben will –, und der danach giert, auch weiterhin ihre Nähe, ihre Geräusche und ihren Lebensatem zu vernehmen.²²⁵

²¹⁹ Das ambivalente Verhältnis zu den Toten äußert sich auch in den im Sepulkralkontext omnipräsenten Manipulationen, Gesten und dinglichen Beigaben, die die Toten beschwichtigen, trösten, sie im Grab bannen und von einer Rückkehr abhalten sollten.

²²⁰ Wobei zwischen Angst vor physischer und vor ‚virtueller‘ Ansteckung kaum zu trennen ist – gerade hier gilt das Verfließen von profaner und religiöser Sphäre. LINDSAY 2000, 152f. hebt diesen *overlap* zwischen religiösen und nicht-religiösen Vorstellungen hervor: „This concern with contamination is thus related to both the material world and religious belief ... a rigid distinction between religious and secular behaviour in relation to pollution may be misleading.“

²²¹ LINDSAY 2000, 153 spricht vom Tod als Ereignis, „which is likely to confuse or contradict cherished classifications.“ Auch wenn die grabepigraphisch topische *iniqua, indigna mors* in erster Line den auf den ‚verqueren‘ Fatengesetzen (*Fatorum praeposterarum leges*) basierenden vorzeitigen Tod thematisiert, spiegelt sich in ihr doch auch deutlich die Verkehrung der Menschenordnung, die jeder Tod mit sich bringt.

²²² DAVIES 1999, 138.

²²³ *Plaga, vulnus* begegnet in einigen Inschriften für die Wunde, die der Kindestod geschlagen hat: . *Antoni fratres vivorum plaga parentum perfuncti fato* (CIL 06, 12009).

²²⁴ ALLARA 75: „Cet espace intègre le défunt dans un nouveau schéma de relations où le corps transformé est représenté par la tombe. Cet un lieu d’enfermement qui garantit à la fois la pérennité de l’identité du défunt et l’intégrité du monde des vivants ... La sépulture contribue à donner au mort un statut qui fixe ... les limites du groupe des vivants, en même temps qu’il reconnaît l’espace des défunts.“

²²⁵ Die Begehrtheit von Bestattungen an möglichst frequentiertem Ort erklärt sich nicht nur aus dem Wunsch nach publikumswirksamer Exponierung von Prächtigkeit, sondern ebenso durch das dem Toten unterstellte Verlangen, spürbar und vor allem hörbar ein Mitglied der Lebendengemeinschaft zu bleiben. So spiegelt und perpetuiert die isolierte Bestattung Ehrloser (*noxii, damnati*, durch *infamia* oder *saevus finis* Stigmatisierter) als Ausschluß aus der Gemeinschaft deren irdische Marginalisierung. – Ungewöhnlich deutlich wird diese Suche nach Nähe in den Worten, die einem Sklaven aus der Zeit des Antoninus Pius in den Mund gelegt worden sind: *hoc mihi noster erus sacravit inane sepulcrum villae tectae suae propter ut aspicerem utque suis manibus flores mihi vinaque saepe funderet* (CIL 06, 16913). Vorstellbar ist die Bestattung dieses 16-Jährigen, der vom nahe beim Landhaus gelegenen Grab aus sein verlorenes Zuhause sehen (*ut aspicerem*) und häufig (*saepe*) die eigenhändigen Blumen- und Trankspenden seines Herrn (*noster erus ... suis manibus*) empfangen kann, im Ambiente einer aufwendigen *villa* mit Familienmausoleum, wie sie vor kurzem im südportugiesischen Milreu in ungewöhnlich guter Erhaltung ergraben worden ist (GRAEN 65ff.).

Janusköpfig erscheinen auch die Totengedächtnistage – die *parentalia* mit Opfern für die göttergewordenen Ahnen (*divi parentum*),²²⁶ die *larentalia* mit den Opfern am *mundus*, dem zeitweise geöffnet vorgestellten Zugang zu einer kaum konkretisierbaren Unterwelt,²²⁷ die von Furcht vor den Toten, die an diesem Tag ihre lästige, bedrohliche Seite zum Vorschein kehrten, geprägten *lemuria*,²²⁸ der *dies natalis* des Toten und die *dies violaris*, *rosae* und *karae cognationis* als weitere sich nach und nach etablierende Totengedächtnistage.²²⁹ Auf die – wenn auch nur temporäre – Überwindung der extramuralen Separierung und sozialen Isolierung der Verstorbenen hin orientiert, deren im Neid auf die Lebenden wurzelnder Feindlichkeit²³⁰ der sie besänftigende, ihnen Respekt erweisende Ritenvollzug als demonstrative Versicherung ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Lebenden und ihrer Wertschätzung begegnen sollte, waren die Totengedenktage zugleich willkommene Gelegenheit, die *fama* der eigenen Sippe vorzuführen oder sich schlicht zu fröhlichem Schmausen und Zechen am Grab zu versammeln.²³¹

²²⁶ Die über die häusliche Ordnung wachenden *divi parentum* werden auch mit den *Manes* identifiziert. LATTE 1960, 98 sieht den Ritus mit der Sicherung der Stellung des *pater familias* assoziiert, da die *divi parentum* Verstöße gegen dessen Autorität ahndeten.

²²⁷ An bestimmten Stellen der Topographie Roms lokalisierte Gruben, die an den *Parentalia* als geöffnete Zugänge zur Unterwelt vorgestellt wurden. Dazu WEINSTOCK und unten 159 Anm.51.

²²⁸ Das nächtliche Ritual zur Abwehr der in dieser Zeit furchteinflößend auftretenden Totengeister (*lemures*) durch den *pater familias* beschreibt Ovid (*Fast.*5,429).

²²⁹ LATTIMORE 140: Totengedenktage waren ebenso „for memory as for resurrection .. The symbolism is not explicit.“ Im übrigen stammen nicht nur die erstmals in einer Inschrift des *collegium Silvani* in Lucanien aus Domitianischer Zeit (CIL 10, 444) belegten, im Mai oder Juni als Frühlingsfest begangenen *rosalia* aus dem Vereinsleben und standen zunächst in keinerlei Beziehung zum Totenkult (AUSBÜTTEL 69, NILSSON RE I A, 1111-15 s.v. *rosalia*). Auch die *dies karae cognationis* und *violaris* finden sich in den Festkalendern diverser Kollegien ohne irgendeinen Bezug auf den Totenkult. (AUSBÜTTEL 53)

²³⁰ Die Furcht vor den neidischen Toten ist in zahlreichen Kulturen bekannt. GIRARD 374f.: „... mit dem Tod dringt die bössartige Gewalt in die Gesellschaft ein, und die Lebenden müssen sich davor schützen. Der Tote wird abgesondert, um ihn entsteht Leere; es werden Vorsichtsmaßnahmen getroffen ... In der Trauer der Hinterbliebenen schwingt ein eigenartiges Gemisch von Schrecken und Erleichterung ... Der abgesonderte Tote scheint so etwas wie ein Tribut zu sein, der dafür bezahlt werden muß, daß das gemeinsame Leben weitergehen kann.“ Allerdings sind ebenso die als Ventile fungierenden rituellen Durchbrechungen dieser Marginalisierung als Bezeugung von Nähe, Respekt und Aufmerksamkeit für den Toten durch die Lebenden charakteristisch für diese Form der Absonderung und ihre zwiespältige Qualität. BURKERT 30 zur Furcht vor den Toten: „So zielen denn auch die üblichen Totenriten darauf, daß die Unterirdischen sich heiter fühlen.“ – Dies ist sicherlich auch Intention der wenigen Grabtituli, die explizit das triste Los des (Über-)Lebenden mit einem als sicher, sorglos, sogar als heiter skizzierten Sein des Toten kontrastieren: *sanctissima coniux ut me relinques in lachrimis si est aliquit in inferas partes bene ego sine te vitam sordidam exigo esto felix et ibi* (CIL 06, 9792) – indem der Lebende dem Toten das bessere Los zuspricht, kann er sich selbst von negativen Gefühlen entlasten.

²³¹ Wie dies ja auch heute in zahlreichen Kulturen üblich ist. Bekannt sind die jährlichen Totengedenktage in Mexiko, die als festlich-überschäumende Mähler an den Gräbern in familiärer Gemeinschaft mit den Toten begangen werden (dazu: Lebende Tote. Totenkult in Mexiko. Katalog Übersee-Museum Bremen 1986).

In glanzvoller Weise zelebrierte die Nobilität in der *pompa funebris* die „irdischen Traditionen des Geschlechts,“²³² wenn sie die *imagines* der erinnerungswürdigen Ahnen ins Zentrum einer aufwendigen visuellen Inszenierung hob, die durch posthume Erhöhung der gesellschaftlichen Stellung des Toten und Vorführung einer Hierarchie, die über den Tod hinaus Bestand haben sollte, auf demonstrative Bestätigung dieses Grundkonsenses innerhalb der Normgemeinschaft abstellte.²³³ Das Vorkommen von Scheinbegräbnissen (*funera imaginaria*)²³⁴ belegt die Wichtigkeit eines ritenkonformen Bestattungsvollzugs ebenso wie, invers, die förmliche Kult- und Bestattungsverweigerung, mit der Staatsfeinde (*noxii*), ehrlos Tätige²³⁵ und die des schimpflichsten Todes gestorbenen *suspendiosi*²³⁶ als „final insult“ (Hope) stigmatisiert werden konnten. Als Gegenstück zu den „funéailles solennes et arrogantes des nobles“²³⁷ galt zumindest in der Frühzeit jungen Kindern die „bittere“ nächtliche Bestattung bei Fackelschein (*funus acerbum*),²³⁸ wobei unklar ist, ob

²³² LATTE 1960, 157. Zur Verbindung von *pompa funebris* und *pompa triumphalis* siehe KÜNZL. So ließ man beispielsweise die *pompa funebris* des Augustus „nach Art eines umgekehrten Triumphzuges durch die *porta triumphalis* ziehen.“ (37f.)

²³³ Für FLAIG 129f. dienen Totenfeiern als „Inszenierungen von sozialen Gruppen“ primär deren eigenem Zusammenhalt, wobei das Totengedenken sozial instrumentalisiert worden sei. Aufgrund eines politischen Selektionsprozesses verblieben die nicht zu kurulischer Ädilität gelangten *maiores* im Bereich des Familienkults, nur die erinnerungswürdigen wurden öffentlich verehrt (121ff.). DUPONT 1987, 170: „l’*imago* est bien du côté de la vie et non de la mort.“ Für ENGELS 161 war die *pompa funebris* „sozialer und repräsentativer Kern der ... Bestattungsfeierlichkeiten.“ Ähnlich sieht es GLADIGOW 1980, 129: „Die biologische, soziale und politische Tradition der Familie wird bei der Bestattung demonstriert, zusammen mit der *laudatio funebris* – ein Politikum ersten Ranges, nicht eine Jenseitshoffnung, eine Perspektive des Toten.“ Die Zwiespältigkeit der funeären Inszenierung betont LINDSAY 2000, 165: das Ritual der *pompa* „appears not only to be highly theatrical, but also as response to the process of transition which the corps is undergoing.“ Die Schilderung einer solchen *pompa* findet sich bei Polybios (Polyb. Hist. 6, 53-4).

²³⁴ So war ein solches *funus* für den als Mitglied eines *collegium* verstorbenen Sklaven vorgesehen, dessen Herr die Ausfolgung des Leichnams an die Vereinsmitglieder verweigerte (*lex collegi der cultores Dianae et Antinoi*: CIL 14, 2112 = D 7212 = AE 1983, 181: 2,1-6). Bekanntestes Beispiel ist das *funus imaginarium* mit *consecratio*, das Septimius Severus im Juni 193 n.Chr. für seinen Vorgänger Pertinax inszenieren ließ. Ein wächsernes Abbild vertrat den zwei Monate zuvor ermordeten Kaiser.

²³⁵ Dabei hatten ehrlos Tätige wie Kuppler oder Gladiatoren mit Sklavenstatus nicht so sehr die förmliche Bestattungsverweigerung oder isolierte Bestattung zu fürchten – wie sie die bekannte Inschrift von Sarsina in Umbrien (CIL 11, 6528=ILLRP 662=D 7846) verfügt, die die Schenkung eines Bestattungplatzes an die Separierung Erhängter und ehrlos Tätiger bindet –, als vielmehr die Auffassung ihres zum Abfall in den Gassen mutierenden *corpus* als banales Schicksal (SCOBIE 419), das in erster Linie die Armen und Sklaven traf. Gladiatorengräber beispielsweise sind selbstverständlich belegt und unterscheiden sich im rühmenden Charakter ihrer Inschriften nicht von anderen Bestattungen (dazu: HOPE 2000a, 100, KYLE 128ff. zu Death, Disposal, and Damnation of Humans).

²³⁶ Erhängen galt als denkbar schimpflichster Tod, während Suicid generell keineswegs als unehrenhaft verurteilt war. Dazu: GRISÉ; HIRZEL; VAN HOOFF; THANIEL 1976; VOISIN 1979, 2002; WACKE; DESIDERI. Für AUSBÜTTEL 64 ist der generelle Bestattungsausschluß für Selbstmörder unabhängig von der Todesart in der *lex collegi der cultores Dianae et Antinoi* daher auch „außergewöhnlich.“ Zu den Folgen des Todes ohne Erdkontakt auch siehe SALVADORE.

²³⁷ NÉRAUDAU 204.

²³⁸ Kleinkinder wurden nach römischem Brauch nicht verbrannt (Plin.n.h. 7,72: *hominem priusquam genito dente cremari mos gentium non est*) und durften bis zum Alter von 40 Tagen *sub grundo* innerhalb der Stadtgrenzen bestattet werden (Var.R 3. 3; Plin.n.h. 25,160: die Alten nannten die Gräber von Kindern bis

dies zur Verbergung unschicklicher Trauer um ein eigentlich nicht erinnerungswürdiges Kind, aus Protest gegen diesen die Naturordnung verkehrenden Tod, aus Furcht vor den mißgünstigen kleinen Toten oder religiöser Befleckung oder als Ausdruck einer Indifferenz gegenüber diesen unfertigen Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft geschah, die offiziell noch nicht als „*parti integranti del gruppo sociale*“ galten.²³⁹

Als Erkenntnisquelle für Einstellungen zu Tod und Postmortalität wertet man die römischen Toten- und Trauerrituale kontrovers. Suchte die ältere Forschung seit Wissowa nach Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit von Form und Sinn, die unter den leeren Manifestationen des zur bloßen Fußspur von Ursprüngen, zur „*pure(n)* und meist zynische(n) Formsache“²⁴⁰ degenerierten Rituals als „*pristine, pure, and preferable rustic originary moment*“ lediglich verschüttet worden sei, rückt die neuere Forschung von dieser Zielrichtung ab und die rituellen Aktivitäten selbst als sozialen Konsens produzierendes, auf sinngebende Deutung der vollzogenen Abläufe, Gesten und Zeichen verzichtendes Instrumentarium,²⁴¹ somit als letztlich aussageloses „*performative knowledge*“²⁴² in den Mittelpunkt. Dafür stehen Feeney's Fazit, Ritual drücke letztlich nichts aus („*not really*

zum 40. Lebenstag *suggrundaria*). *suggrunda* (Vor-, Wetterdach) legt einen Bezug zur Bestattung im Haus oder dessen unmittelbarer Nähe nahe. Dazu MÜLLER 364: „Allerdings setzte man die kleinen Leichname überall auf der Welt *im oder nahe beim Haus* bei.“ Die nächtlichen *funera acerba* wurden allerdings wohl nur in der Frühzeit oder vereinzelt tatsächlich praktiziert, denn kaiserzeitliche Autoren berichten vom vertrauten Anblick des Leichenzuges eines Kleinkindes, der unter lebhafter Teilnahme der Passanten durch die Straßen zog (Juv.15,138-140). Dazu: MONTANINI 1997; NÉRAUDAU 199ff. – Offensichtlich nahmen (und nehmen?) Kinder in zahlreichen Kulturen bei der Bestattung eine Sonderstellung als nicht vollgültige Tote ein: „The deaths of children thus provoke only a very weak social reaction ... It is thought, for the collective consciousness, there were no real death in this case.“ (HERTZ 84) Beispielsweise entfallen Vorkehrungen, die die Hinterbliebenen magisch davor schützen sollen, „daß der Tote sie ins Jenseits zieht“, nicht selten beim Kindestod. (HAHN 1968, 73)

²³⁹ MONTANINI 1997, 100: „I fanciulli non erano considerati parti integranti del gruppo sociale.“

²⁴⁰ SCHEID 1997, 469.

²⁴¹ Zu Ritual als analytischer Kategorie und „way of acting“ zum Beispiel BELL 183ff.: „... some level or degree of social consensus does not depend upon shared information or beliefs ... ritualized activities specifically do *not* promote belief or conviction. On the contrary, ritualized practices afford a great diversity of interpretation in exchange for little more than consent to the form of activities.“

²⁴² Für FEENEY 138 muß besonders aus Sicht christlicher Tradition die lockere Handhabung einer Religion schwer verständlich sein, deren „practitioners are genuinely ignorant about practically everything outside the realm of performative knowledge.“ Ds. 115ff.: „‘*origin*‘ is not to be identified with ‘*meaning*‘. The idea that the power or meaning of a rite is necessarily linked causally to its origin is ... misplaced as the idea that the power or meaning of a myth is linked causally to their origin.“ Für MACHO 2000, 113 ist Ritual ein Element innerhalb des Ensembles kultureller Techniken, das durch sinnstiftende Projektionen – wie z.B. Mythen – als ein kohärentes Symbolsystem definiert werden soll. Eine dichte Zusammenfassung findet sich bei BENDLIN, der dem ‚Niedergangsmodell‘ von HARTUNG und WISSOWA, das in der prosaischen (stadt-)römischen Religion die erstarrte, kodifizierte, ihren Ursprüngen entfremdete Abstraktion frühen römischen Volksgeistes sieht, das Modell eines lebendigen elitebetriebenen ‚Politik-Religions-Geschäfts‘ (*civic compromise*) einer „neuen Orthodoxie“ mit dem Ritual als Kernstück sozialer Kommunikation gegenüberstellt. Er bemängelt allerdings zu Recht, daß beide Modelle durch das Ausblenden der inneren Prozesse und Motive bei Protagonisten wie Partizipanten antike Religiosität allein auf ihren Verhaltensaspekt reduzierten.

saying anything“)²⁴³ und Scheids Resümé, „la notion même de „sens“ du rite est absurde dans ce type de religion“: denn selbst wenn die Römer ihre eigenen Vorstellungen über Tod und Weiterleben gehabt haben sollten, bedeute dies nicht, „daß diese Meinungen im Kultgeschehen je zum Ausdruck kamen.“²⁴⁴ Die Schlußfolgerungen aus dem Toten- und Gedächtniskult sind somit weitgespannt: hatte er hier für die, die ihn praktizierten, keinen erkennbaren – oder überhaupt keinen – Sinn, gilt er dort als „deutlichster Beweis für die weite Verbreitung des Glaubens, daß mit dem Tod nicht alles zu Ende ist“,²⁴⁵ oder diente im Gegenteil ausschließlich der Erinnerung.²⁴⁶ Totenkult soll den „starken und lebendigen Glauben ... an die *maiores*“ belegen²⁴⁷ oder, im Gegenteil, kein Beweis dafür sein, „daß in Rom der Ahnenkult eine wesentliche Rolle gespielt hätte.“²⁴⁸

Darüber hinausgreifend hebt Clauss, ohne damit auf einen ‚eigentlichen‘ oder originären Sinn von Ritual abzustellen, die Notwendigkeit einer die reine Handlungsebene transzendierenden Dimension hervor, wenn er vom instinktiven Verständnis des antiken Menschen für die durch solche kultischen Handlungen evozierten Imaginationen spricht,²⁴⁹ mittels derer aus nur besser inszeniertem Alltagshandeln ein auf die Gefühlsdimensionen übergreifendes, Assoziationen und Phantasien freisetzendes rituelles Agieren wird, das die Alltagserfahrungen und -grenzen transzendiert. Als vertrautes, aber auch unverständliches – vielleicht unverstehbares – Geschehen, das zwischen einer durch die Gleichförmigkeit seiner Abläufe stabilisierenden Funktion und einem unruhestiftenden Geheimnis, zwischen der konsensorientierten zwischenmenschlichen Interaktion und der Interaktion zwischen Mensch und Gottheit oszilliert, steht das Ritual für einen Wert an sich, dessen Faszination und Bedeutung sich eindimensionalen Erklärungen entziehen.

So greift es besonders für den Trauer- und Totenkult zu kurz, wollte man ihn mit seinem zweifellos vorhandenen theatralischen, wirkungsbezogenen Aspekt identifizieren

²⁴³ FEENEY 120. Ebenso MORRIS 201: Auch die rigoroseste kontextuelle Analyse gestatte nicht zu sagen, „that a ritual action ‚means‘ a specific idea“. Ds. 21: „in the analysis of ritual action, to find one answer is usually to find a bad answer.“

²⁴⁴ SCHEID 1993, 116; 1993a, 191.

²⁴⁵ NOETHLICH 1979/80, 106.

²⁴⁶ STROTHMANN 87f.: Totenkult habe „als seine „zentrale Funktion ... die *memoria*, das gute Andenken an den Toten.“

²⁴⁷ BÖMER 1943, 45.

²⁴⁸ LATTE 1960, 100.

²⁴⁹ CLAUSS 1990, 22: „Bei religiösen Zeremonien bedeuten Imitationen dasselbe wie die Wirklichkeit. Suggestion wird zur Realität.“ Das Zitat bezieht sich auf Rituale in Mysterienkulten, trifft aber den Kern allen Rituals als stereotyp-schematischer Handlungseinheit mit ‚Geheimnis‘. Ähnlich FEENEY 123f.: da die Götter die primären Adressaten von Ritualen sind, seien „ignorance and obscurity ... part of the mystique and effectiveness of ritual.“

oder ihn allein als mechanistisch-distanzierend absolviertes Agieren verstehen.²⁵⁰ Dagegen spricht nicht zuletzt auch die Beharrlichkeit, mit der man an Formen und Formeln festhielt, deren Sinn nicht mehr erkennbar war – oder vielleicht niemals erkennbar gewesen war²⁵¹ – und deren Präsenz als „only anti death-system“ (Davies) offenbar genügte, um die Angst vor dem Toten, die Angst vor dem Tod ein Stück weit zu binden und die von dem einen wie von dem anderen ausgehenden Krisen zu bewältigen.

Insofern gilt für den Totenkult, was Kerényi zu den „Ideen der antiken Religion über den Tod“ konstatiert: diese sind „keine Antworten auf Fragen“, sie sind vielmehr „Stellungnahmen des antiken Menschen zur Wirklichkeit des Todes“, denn sie „gründen sich auf die Idee des Todes selbst, auf das Wissen des Todes, und führen jenes Wissen aus.“²⁵²

²⁵⁰ Für die Alternative ‚Glaube oder Inszenierung‘ FERAUDI-GRUÉNAIS 2001, 13: Da für Ausbildung und Aufrechterhaltung der rituellen Inszenierungen „solche nur mehr konturlosen Vorstellungen“ nicht mehr hinreichend tragfähig gewesen seien, müsse ein „offenbar vor allem selbstdarstellerischen Bedürfnissen“ verpflichtetes Konzept im Hintergrund gestanden haben. Es finden sich auch Hinweise auf ironisierenden Umgang mit Totenkult: ein spätrepublikanischer Silberbecher aus Boscoreale aus der Villa des *Publius Fannius Synhistor* zeigt ein Gerippe, das über zerstreutem Totengebein die Libation vollzieht, darunter die Beischrift *eusebou skybala* („Ehrung von Abfall“) – für KÄMPFER 240 Ausdruck von „Hohn über den antiken Ahnen- und Totenkult.“ Zu dieser Szene und den weiteren Reliefs der Boscoreale-Gefäße DUNBABIN 1986, 226f. Marginale Bedeutung hatte der Totenkult nach CHAMPLIN 1991, 181: „The formal cult of the dead is not explicitly important to testators“.

²⁵¹ Zur Zähigkeit des Verhaltens um den Tod DURRY XXVIII: „A Rome le *mos maiorum* est dans une maison mortuaire plus tyrannique que jamais.“

²⁵² KERENYI 271.

4.8 Philosophische und literarische Texte

Als neben der Sepulkralepigraphik wichtigste Zeugnisse für die Einstellungen zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit stehen die literarischen und philosophischen Texte zunächst für die gebildete Elite und ein begrenztes Publikum²⁵³, dringen aber auch bald in breitere Schichten vor und spiegeln dort in oft verdichteter und vergrößerter Form, durch Multiplikatoren wie das Theater²⁵⁴, die *laudationes*, die Trauer- und Trostliteratur²⁵⁵, die Grabinschriften und den großen Komplex aus sakraler, sepulkraler und dem Wohnbereich zugehöriger Bilddekoration popularisiert und gebrochen, in Chiffren und Bildern, die der vergilischen Unterwelt²⁵⁶, den Elegien oder der „niedrigsten Abart des Epikureismus, die das einzige wahre Gut im größten Sinnengenusse sucht“²⁵⁷, entnommen sind und die zwischen starren Formeln und individualisierendem Ausdruck oszillieren,²⁵⁸ das Lebens- und Todesgefühl auch breiterer Schichten. Der Bogen der hier ergiebigen literarischen und

²⁵³ Auf die begrenzte Aussagekraft von literarischen und philosophischen Zeugnissen weist MACMULLEN 1981, 65 hin, denn: „they represent only a small group ... Second, even the small group they do not represent accurately.“ Er postuliert als zweierlei Glaubenshintergrund „a point of creed proper for the masses and another reserved for the learned, for initiates, or for believers specially capable of deeper understanding ... the educated were exposed to ideas beyond the horizon of the unschooled“ (8), an denen die anspruchsvoll, teils auch artifiziell formulierten eklektischen Jenseitsspekulationen stoischer, platonisch-neupythagoreischer oder epikureischer Art als „chief stronghold of atheists“ (56) vorbeigezogen seien, so daß sie auf andere Vorstellungen zurückgreifen mußten, um ihre Ängste und Hoffnungen in Worte u fassen. Ähnlich sieht es BRANDENBURG 1967, 197: die kaiserzeitlichen Eschatologien pythagoreisch-orphischer Provenienz hätten „kaum über kleine Konventikel und den Kreis von Schülern und Freunden hinaus weitere Verbreitung gefunden.“ Bezüglich Literaturerezeption und -zirkulation registriert DORTMUND 45ff., 86ff. die weitgehende Identität der Leserschaft von lateinischer Literatur in Republik und Kaiserzeit mit der urbanen literalisierten Sozial- und Bildungselite aus dem kleinen Kreis politisch führender Oberschichtsfamilien. Allerdings sei der illiteralen und semiliteralen Bevölkerung zwar die autonome Lektüre, aber keineswegs eine Rezeption von Literatur verwehrt gewesen, ganz im Gegenteil: „Sentenzen oder Gedichte beliebter Autoren wurden häufig zu wahren ‚Gassenhauern‘, ganze Abschnitte literarischer Werke und vollständige Bücher zirkulierten mündlich im ‚Volk‘ ... Die große Popularität eines Autors war nicht an ein Volk von Lesern gebunden.“ (70) Lediglich „die Elegie und andere Kleinformen der Dichtung“ blieben trotz teils populärer Thematik aufgrund der Fülle ihrer gelehrten Anspielungen mehr auf die kleine anspruchsvolle, gebildete und literarischen Fragen gegenüber aufgeschlossene Zielgruppe zugeschnitten. (82) Zu Oralität und Schriftlichkeit und zur Rezeption und Verbreitung literarischer Motive siehe unten 123ff.

²⁵⁴ Dazu FREYBURGER.

²⁵⁵ Zur Verbindung des geläufigen Konsolationsmotivs *etiam multis regibus hora tulit* mit Lukrez, der im Schlußteil seines 3. Buches in die „Parade der großen Männer“ nicht nur nach griechischen Vorbildern als „erste und greifbare Version“ Könige einfügt, sondern „diesen Topos durch römische Beispiele erweitert und so die Aktualität für den römischen Hörer verstärkt,“ siehe STORK 134. Auch CONTE 119.: „La rassegna degli uomini grandi del passato, che dopo aver gloriosamente compiuto il corso della vita, sono morti esse pure ... La struttura di „rassegna“ dei grandi ... é tipica della predicazione diatribica e della *consolatio*.“

²⁵⁶ Sie erreicht zwar „fast kanonische Geltung für die römischen Jenseitsvorstellungen“ (HABERMEHL 297), tritt allerdings sepulkralepigraphisch nur extrem spärlich in Erscheinung.

²⁵⁷ FRIEDLÄNDER 304.

²⁵⁸ Natürlich ist umstritten, ob die in stereotyper oder topischer Form in der Grabepigraphik erscheinenden Motive und Versatzstücke aus diesem Komplex ernstzunehmende Haltungen ihrer Urheber spiegeln. Siehe dazu unten 117ff. und 288f. Anm.499f.

philosophischen Tradition²⁵⁹ spannt sich von Plautus' *Mostellaria*²⁶⁰, Caesars häufig zitierten jenseitsskeptischen Äußerung²⁶¹, vom ‚Leugner‘ Plinius²⁶² über den ‚Aufklärer‘ Lukrez, der über die Vorstellung eines Hades spottet, dessen Akteure als Allegorien menschlichen Verhaltens rationalisierend deutet²⁶³, die „vanità della grandezza e della potenza umane“²⁶⁴ dichterisch umsetzt und, auf die Sterblichkeit der Seele wie auf die epikureische Fühllosigkeit des Todes verweisend, dazu mahnt, das Leben zufrieden „wie ein gesättigter Gast“ zu verlassen²⁶⁵, bis zu Cicero, verstanden als der „Repräsentant der Gläubigen unter den gebildeten Eklektikern seiner Zeit“ (Friedländer) und aufgrund der Breite der durch ihn vorgeführten Eschatologien eine Schlüsselfigur für das Jenseits²⁶⁶, andererseits aber auch „der Skeptiker, der allen Dogmen und Spekulationen gegenüber Zurückhaltung übt“ und unumstößliche Wahrheiten zurückweist.²⁶⁷ Als seine dichterische

²⁵⁹ Die Beispiele beziehen sich schlaglichtartig auf die wichtigsten Autoren, und vor allem die, die sich in den Sepulkralepigrammen spiegeln. Verzichtet wird vor allem auf Darstellung der ab der späten Kaiserzeit stark anwachsenden mystisch-gnostischen Literatur, die sich grabinschriftlich ohnehin nicht reflektiert.

²⁶⁰ Der Bericht des Plautus, für TOYNBEE 1971, 34 für das 1.Jh.v.Chr. „die führende literarische Autorität“, über das Schicksal eines *insepultus* geht vermutlich auf eine griechische Vorlage aus der Zeit vor dem 3.Jh. v.Chr. zurück (JACKSON KNIGHT 115). Eine ähnliche Begebenheit auch beim jüngeren Plinius (ep.7, 27).

²⁶¹ Sall.Catil.51,20: *in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissolvere*. Die *mors liberator*, der erlösende Tod, wird auch in der Sepulkralepigraphik variiert.

²⁶² n.h.7, 188-191: die Vorstellungen von Unsterblichkeit seien Ausdruck menschlicher Eitelkeit und Lüge, die zu Göttern mache, welche sogar Menschen zu sein aufgehört hätten – eine „merkwürdige“ Reaktion für eine „der tatkräftigsten Naturen, die wir aus der spätern römischen Welt kennen“ (FRIEDLÄNDER 301).

²⁶³ STORK 107, 118 registriert Ablehnung von Unterweltmythen schon bei Demokrit und der epikureischen Schule. Innovativ und besonders sei bei Lukrez die Widerlegung solcher Mythen durch das Erklärungsmodell der Allegorese.

²⁶⁴ CONTE 130.

²⁶⁵ STORK 80: eine Wendung, die dann wieder bei Horaz zu finden sei. Lukrez' epikureische Gleichmut, gegenüber dem fühl- und schreckenlosen Tod bezweifelt SEGAL 118ff.: zwar sei die Angst vor Zersetzung des Körpers töricht, sie beweise aber die Sterblichkeit der Seele, und 123: sogar die Epikur'schen Atome fürchteten die Gewaltsamkeit und den Schrecken des Todes „as if by a teeth of a ravening monster.“ Ähnlich auch FURLEY 76ff. Für THANIEL 1973a, 158f. verkörpert Lukrez „le mieux l'attitude de non-croyance en une immortalité de l'âme“, dies allerdings nur als Repräsentant eines kleinen Kreises. Anders CUMONT 1949, 126, der Lukrez' epikureische Parolen ein breites Echo in Rom hervorrufen sieht.

²⁶⁶ HABERMEHL 298: als Hörer des Panaitios-Schülers Poseidonios, der pythagoreische Vorstellungen vom Aufstieg der durch den Tod befreiten Seele in die Atmosphäre in die Stoa integriert, verschmelze Cicero platonisches, stoisches und neupythagoreisches Gedankengut, wobei er selbst die platonische, aristotelisch-stoisch gefärbte Lehre von der Unsterblichkeit der Seele favorisiert zu haben scheine. CUMONT 1949, 164 spricht von Ciceros „déviation du stoïcisme, qui l'inclinait vers l'eschatologie pythagoricienne.“

²⁶⁷ FUHRMANN 257. FUHRMANN spricht ebd. und 252 Anm.* von einer Haltung eines sich schon frühzeitig „eklektizistisch gebärdenden“ und (mit den Worten von K.CHRIST) in seinem späteren Eklektizismus dann repräsentativ erscheinenden Mannes, „die sich nicht auf unumstößliche Wahrheiten festlegen mochte und gleichwohl hinlängliche Orientierung für die Lebenspraxis bot“ – eine Haltung, mit der Cicero zweifelsfrei als Multiplikator wie als Spiegelung der charakteristischen römischen Haltung gegenüber Tod und Jenseits dasteht. Zwei seiner Werke führen seine eschatologischen Reflexionen vergleichsweise verdichtet vor: das *Somnium Scipionis*, die dem fragmentarischen *De re publica* entstammende, in erster Linie politisch, kaum prospektiv ausgerichtete Traumvision einer Jenseitsreise, variiert das platonische Dogma der Unsterblichkeit der Seele als den astralen Seelenort, der als Lohn für besondere – vor allem politische – Leistungen die

Gegengestalt fungiert Vergil, der mit Transponierung der griechischen Unterwelt in das römisch-kaiserzeitliche epische Vokabular und mit seiner eschatologischen Motivik „rein poetisch-phantastischen Charakters“²⁶⁸ eine breite Popularisierung des homerischen Hades stimuliert, die in der Grabepigraphik und Grabikonographie ebenso ihr Echo findet²⁶⁹ wie in Nachahmerprodukten²⁷⁰, den *Punica* des Silius Italicus²⁷¹ oder dem *Culex*, der satirisch überzeichneten Hadesfahrt einer Mücke.²⁷² Tod, Jenseits und Vergänglichkeit sind häufige Motive auch der Elegiker Catull²⁷³, Horaz,²⁷⁴ Tibull und Propertius.²⁷⁵ Dagegen hat Ovid in Bezug auf Jenseits und Tod ein eher geringes Gewicht.²⁷⁶

Vergänglichkeit irdischen Ruhms kompensieren soll, und die kurz vor CICEROS Tod entstandenen *Tusculanae disputationes*, die diesen Gedanken als eine Möglichkeit unter anderen aufgreifen und variieren.

²⁶⁸ Aen.6 verknüpft klassische und zeitgenössische volkstümliche Jenseitsbilder mit philosophischen, vor allem orphisch-pythagoreischen und stoischen eschatologischen Elementen (HABERMEHL 298), aktualisiert „den graeco-römischen Mythos von Unterwelt, Totengericht ... und Palingenesia“ durch die Verbindung mit dem römischen Totenkult (CANKIK 56) und gibt in einer großen „allégorie des sentiments, des craintes, des désirs et des ambitions de l'homme“ weniger Vergils persönlichen Überzeugungen von infernalere Realität als vielmehr geläufigen Glaubenshaltungen seiner Epoche Ausdruck (THANIEL 1973a, 164). RAABE 30f. verweist auf die „spontane, dogmatisch völlig ungebundene und unsystematische Art“, mit der Vergil dem Wesen des Todes gegenüberstehe, ebenso auf die „dogmatische Inhomogenität der vergilischen Eschatologie“, deren poetisch-phantastischer Charakter keine weltanschauliche Deutung seiner Todesauffassung erlaube (146f.). Auf einen weiteren aktuellen Bezug macht MNOIS 71f. aufmerksam, wenn er die Liste der in der vergilischen Hölle geahndeten Vergehen eng an das römische Recht gebunden sieht – „als seien die menschlichen Gesetze durch die Götter sanktioniert.“

²⁶⁹ Allerdings ein bescheidenes Echo. Nur wenige Grabinschriften thematisieren Personal und Staffage der vergilischen Unterwelt, und noch geringer ist ihr Widerhall in der Bildausstattung des Bestattungsorts.

²⁷⁰ COLPE 517: Vergils Hadesbeschreibung „machte Schule: Fahrten in die Unterwelt gehören fortan zum Repertoire lateinischer Epik.“ MRATSCHEK 161f. zur Popularität dieses „Schulautors“: „Vergil zu zitieren und Livius zu studieren war ... eine weitverbreitete Sitte“, nicht zuletzt aufgrund der „aktiven Kulturpolitik“ des jüngeren Plinius zugunsten seiner transpadanischen Heimat.

²⁷¹ Vom Ende des 1.Jhs. n.Chr. Diese außer an Homer und Vergil an Senecas *Hercules Furens* und Lucans *Pharsalia* orientierte Beschreibung der Unterwelt verbindet die Katabasis des jungen Scipio mit dem Motiv der Totenbeschwörung und steigert sich in zahlreichen Szenen bis „ins Grausig-Abstoßende“ (BILLERBECK 338; FUHRMANN 1983, 56f.).

²⁷² Das vermutlich in tiberischer Zeit in der an der *laudatio funebris* orientierten hellenistischen Tradition der literarischen Tierepikeden entstandene Gedicht aus 414 Versen in Hexametern, dessen Datierung und Autorschaft umstritten sind, beschreibt die Hadesfahrt einer Mücke, die einem Hirten ihr Leben opfert, ihm sodann im Traum erscheint und *grata voluntas* die Bestattung fordert. Der Hirte errichtet dem insepulanten Tier einen *tumulus* mit Epigramm, ermöglicht ihm das korrekte Überschreiten der Hadesgrenze und befreit damit sich selbst von Schuldgefühl, was als Reflex des generellen ‚Überlebenden-Schuldgefühls‘ gewertet werden kann. Für H.-CHR.SCHNEIDER 135f. hatte dieses parodistische *carmen doctum* als „rein literarisches Produkt“ wenig mit der Realität römischer Jenseitsvorstellungen gemein, da die Mücke offenbar über „ausgeprägtere Unterweltsvorstellungen als der durchschnittliche Römer“ verfügt habe. Trotz seines zweifellos satirischen Charakters führt das „besonders kuriose Werk“ (H.-CHR.SCHNEIDER) vor Augen, daß die Furcht vor einem postmortalen Unbehag mit seinen möglichen Konsequenzen für das Jenseits in der frühen Kaiserzeit derart verbreitet war, daß man sie persiflieren konnte, daß sie andererseits aber auch nicht (mehr?) in solcher Lebendigkeit präsent war, daß sich solche Satire verboten hätte. Siehe dazu auch HELM und zur Debatte um die Autorschaft MOST 199ff.

²⁷³ JACKSON KNIGHT 124: „Catull evinces little or no hope of a future state“, wenn er den Tod als ewige Nacht umschreibt: *Soles occidere et redire possunt nobis cum semel occidit brevis lux nox est perpetua una dormienda* (Cat.V,4-6). Ähnlich HALLIDAY 222: „Numerous epitaphs express this hopeless creed“ (des ewigen Schlafes).

²⁷⁴ Das in seinen Oden variierte *carpe diem* versteht BINDER 204f. als „eine Grundposition epikureischer Lebensführung“, die „sich fast beschwörend von römischen Grabsteinen an die Lebenden wendet.“ GRIMAL

Eine Fundgrube für das Verhältnis zu Tod, Jenseits, Vergänglichkeit bilden auch Senecas „höchst disparate Auskünfte zum Schicksal der Seele nach dem Tod“, die mehr die Bandbreite zeitgenössischer Eschatologien als persönliche Überzeugung spiegeln²⁷⁷ – ätherische Fortexistenz der Seele, ihre Rückkehr aus der Einkörperung als eine *caelestis potentia* in die Astralität, „sokratischer Agnostizismus“, für den die Unsterblichkeit der Seele nicht mehr als „schöne Möglichkeit ist,“²⁷⁸ kurz jedes philosophische Denken, das geeignet scheint, „den Menschen aus den Grenzen seiner Lebenszeit zu befreien.“²⁷⁹ Das Leben als zurückzuerstattende Schuld wird ebenso variiert wie der befreiende Tod, so daß man in Senecas Schriften durchaus ein Spektrum aller geläufigen Jenseitsvorstellungen erkennen kann – und auch die ihm vorgehaltene „Wankelmütigkeit“ wird den Zeitgeist gespiegelt haben.²⁸⁰

Mit der Schilderung einer Leichenbefragung durch die Hexe Erictho liefert Senecas Neffe Lucan in seinem Epos *Pharsalia* „eine der bemerkenswertesten Nekromantie-Szenen

43 sieht darin eine epikureischer Lehre gedankte Überwindung der Todesfurcht, „qui, ainsi que le disait déjà Lucrèce, empoisonne profondément les âmes de son noir venin.“ Resignation erkennt THANIEL 1973a, 160 beim ‚verhinderten Epikureer‘ Horaz, „qui n’est pas parvenue à accepter le fait de l’annihilation physique“, und LOEHNING 14 sieht eine „von keiner Jenseitshoffnung gemilderte Vergegenwärtigung des Todes“: der Akzent liege auf Vergänglichkeit, von Unsterblichkeit könne keine Rede sein.

²⁷⁵ Auch Tibull zeichnet eine vergilische Unterwelt: „sad, graceful, and without constructive suggestion“ (JACKSON KNIGHT 124), in der das Elysium hinter dem „séjour des maudits“ verblaßt (FOULON 360). Mit seiner „peinture traditionnelle du monde infernal“ (ebd.) lasse Properz eine ‚Lukrezische Skepsis‘ erkennen, ob diese Unterwelt nicht doch nur Fabel sei. Anlässlich des Todes des Marcellus spricht Properz von astraler Unsterblichkeit (Elegie für Marcellus 3,18), und der Beginn seiner Elegie für Cynthia ‚*sunt aliquid Manes letum non omnia finit*‘ (4,7,1) fungiert für JACKSON KNIGHT 124f. als Beleg eines „hopeful belief in an after-life to be welcomed rather than feared.“ THANIEL 1973a sieht dagegen in den traditionellen Unterweltbildern von Tibull und Properz nicht mehr als das poetische Bemühen ausgedrückt, mit der Unausweichlichkeit des Todes zu versöhnen.

²⁷⁶ „His Hades is normal“ (JACKSON KNIGHT 124f.).

²⁷⁷ HABERMEHL 300. Senecas „hinsichtlich der Todesthematik gewichtigste Stimme“ (DÖPP 1991, 146) artikuliert für MACMULLEN 1981, 56f. allerdings nur eine philosophische Sicht, konzipiert für die wenigen, deren Jenseitsverlangen mit einer abstrakten „animula, some particle ephemerally spun off from the Great soul, or the like“ zufriedenzustellen sei: „What felt to be essential was one’s true self, a personality; and, in default of that, Stoicism or similar ideas of immortality had little to do with people’s most earnest longings“, während LIEBESCHUETZ 113 den religiösen oder Glaubenscharakter des Stoizismus verteidigt: „Inasmuch as Stoicism involved precepts for life based on a coherent system of beliefs, it was a religion in the way Judaism and Christianity are religions, and Roman paganism was not.“

²⁷⁸ LEEMAN 326: „von der sich Seneca und Cicero zuweilen hinreißen lassen und der sie mit echt römischem Pathos Ausdruck verleihen, die aber in der philosophischen Todesproblematik keinen wirklichen Halt bietet.“

²⁷⁹ BLÄNSDORF 34.

²⁸⁰ Während JOHANN 123 die „notorische Wankelmütigkeit dieses Mannes“ bemängelt, der sich nicht für ein Jenseitskonzept zu entscheiden in der Lage sei, sieht KASSEL 76f. weniger skrupulöses Schwanken als ein „Streben nach unabdingbarer logischer Vergewisserung“ am Werk. Daß Seneca „with scorn the whole Greek afterlife, Ixion, Cerberus, and the rest“ zurückweist (MACMULLEN 1981, 56), ohne daß ihn dies davon abhält, in seinem *Hercules Furens* „die vergilische Vorstellung der Unterwelt und ihrer Schrecken ins Unheimliche und Schauerliche“ zu steigern (BILLERBECK 338), zeigt das Schillernde, gleichwohl nicht Beliebige seiner Haltung

der Literatur.“²⁸¹ Und aus einer Art *post mortem*-Perspektive heraus, in teils grotesker Überzeichnung oszillierend in irritierender Schwellensituation zwischen Daseinsfreude, Lebensgenuß und Tod, spielt die *Cena Trimalchionis* des Petronius aus neronischer Zeit mit Versatzstücken rund um Vergänglichkeit, Bestattung und Tod²⁸², die als omnipräsente „paura della morte“ von fast obsessiver Intensität das literarische Geschehen leitmotivartig durchziehen. Die trüben Ahnungen der kontrapostisch etablierten, sorgsam inszenierten „consapevolezza annientante della morte“ dämpfen und intensivieren zugleich den dort ausgreifend zelebrierten Sinnengenuß – das lärmende Ausschöpfen der Lebensfreuden soll die Nähe des ‚Auslösers Tod‘ übertönen, der im forcierten ‚*vita bulla*-Gefühl‘²⁸³ doch immer wieder beschworen wird.²⁸⁴

Tacitus’ rhetorische Frage am Ende seines *Agricola* thematisiert im *locus piorum Manibus* und der tröstlichen Zusicherung ewigen Ruhms zwei der zentralen Jenseitsideen seiner Zeit.²⁸⁵ Als vielzitiertes Beleg für die Überzeugung der kaiserzeitlichen Gebildeten,

²⁸¹ GRAF 1996, 171ff.: In dem um 60 n.Chr. entstandenen Epos agieren die Hexe und ein jung und gewaltsam Gestorbener, also ‚wirmächtiger Toter‘, bei der Leichenbefragung für Pompeius an der Schwelle zwischen Toten- und Lebendenwelt. GRAF sieht in dieser Szene die Magie als „radikale Verkehrung der normalen Religionsausübung“ vorgeführt und weit über das Maß hinaus radikalisiert, das die Papyri als Realität antiker Magie belegten. Siehe dazu auch GORDON 231ff., FUHRMANN 1983, 50ff.

²⁸² Es finden sich drastisches *memento mori*, „euphemistisch formulierte Consolationstopik“ (DÖPP 1991, 156), Verweise auf die Unwichtigkeit der Bestattungsart (115,17-19: denn der Körper vergehe ja so oder so), auf das Funerärritual als Zelebrierung einer *cena* mit *ploratio*, *laudatores* und Hornbläsern, auf das Testieren zum Zweck dankbar-rühmender Erinnerung (71,3: *ut familia mea iam nunc sic me amet tamquam mortuum*) und auf die Doppelrolle des Grabes: als die *domus aeterna*, in der man länger als auf Erden hausen wird (*ubi diutius nobis est habitandum*) sowie als repräsentatives, wirkungsbezogenes Monument. Daß Trimalchios ‚Herumreiten‘ auf dem Tod nicht dessen „special morbid occupations“ Ausdruck geben sollte, ihm vielmehr als Spiegelung einer modischen Attitüde in den Mund gelegt worden sei, postuliert DUNBABIN 2003, 132: „he is only exaggerating a popular fashion for which we have extensive other evidence.“ Insofern spiegelt diese satirisch überzeichnete literarische Gestalt ein wichtiges Stück Zeitgeist.

²⁸³ *nos non pluris sumus quam bullae* (Sat. 42,4) – die Nichtigkeit und Zerbrechlichkeit des Lebens im Bild der Seifenblase (*bullae*) als naheliegende und in nachantiker Zeit beliebte Metapher taucht in der lateinischen paganen Sepulkralepigraphik und -ikonographie praktisch nicht auf.

²⁸⁴ MAGNANI 1997, 131ff.: Der Tod in der zu Unrecht oft nur parodistisch verstandenen *Cena* fungiere als Kontrapost zur „celebrazione della vita nei suoi istinti più elementari“ („il vino è forza vitale“; „mangiare significa essere vivi“), die sich im die kaiserzeitlich-dekadente Oberschicht kennzeichnenden Bewußtsein menschlicher *fragilitas* und im „presagio di morte“ vollziehe. – Allerdings sollte man über Todesahnung und dem Essen als Lebensallegorie nicht übersehen, daß Exponieren und Verschlingen gewaltiger Essensmengen, exotischer Speisen und teuerster Weine ein wichtiges Statussymbol für Reiche und Emporkömmlinge war. FELLMETH 102 spricht von der „bemerkenswerten Entwicklung zum ausufernden Tafelluxus“ im Rom der späten Republik bis in das 1.Jh. STEIN-HÖLKEKAMP beschreibt das *convivium* – bzw. seine Spiegelung im zeitgenössischen Diskurs – auch als von ständiger Verfeinerung des Raffinements und Vorführung der „im Wortsinne grenzenlosen Ressourcen“ (266) getragene Entwicklung zu aristokratischer Statusdemonstration. Ohnehin kann die Bedeutung von Essen und Sattessen in der für die Mehrheit der Menschen von Mangel, Hungerkrisen und ständiger Angst um den Nachschub geprägten Vormoderne kaum überschätzt werden. (MONTANARI; FELLMETH 116ff.)

²⁸⁵ Tac.Agr.46.: der Ruhm des verdienten Mannes: *in animis hominum in aeternitate temporum*. CUMONT 1949, 132f. sieht die Eloge in einer Reihe mit den „textes mortuaires, qui trahissent les hésitations de leur

daß „das Jenseits ein Kindermärchen“²⁸⁶ ist, gilt Iuvenals bekanntes *esse aliquod Manes et subterranea regna ... nec pueri credunt*. Weder Unterwelt noch persönliches Fortleben in einem Jenseits gibt es für den Stoiker Epiktet, für den der Tod natürliches Ende des sich in den Sphären auflösenden Menschen, zugleich aber auch Möglichkeit ist, in ein göttliches Prinzip ein- und darin aufzugehen.²⁸⁷

In eine kahle, düstere ‚Sanders’sche Gegenwelt‘ steigt das vagierende „Seelchen“ (*animula*) in den Hadrian zugeschriebenen Versen hinab²⁸⁸, während die Einweihung des Kaisers in Eleusis und die divinisierende Astralisierung seines Günstlings Antinous nach dessen frühem Tod 130 n.Chr.²⁸⁹ in andere Richtungen der breiten Jenseitspalette weisen. Der durch Epiktet beeinflusste Marc Aurel steht – ähnlich Seneca – für eine von stoischen und epikureischen Gedanken geprägte Position, die das Leugnen jeglicher Unsterblichkeit, selbst im abstrakten Konzept der *memoria*, ebenso ins Kalkül zieht wie eine Rückkehr der

esprit: *Si les Mânes éprouvent encore quelque chose.. S’il subsiste un sentiment après le trépas ...*“ TOYNBEE 1971, 34 sieht Tacitus die Möglichkeit einer anderen Welt sich zumindest offenhalten, während PEKARY 89 seine Zweifel betont („nur eine Annahme weiser Männer, keine göttliche Versprechung“) und HALLIDAY 224 in seinem Hoffen auf Fortexistenz in der *memoria* nicht mehr als den Ausdruck eines „grave and thoughtful agnosticism“ zutage treten sieht.

²⁸⁶ Iuv.2, 149-152. „Kindermärchen“: PEKARY 90. Ähnlich HALLIDAY 222: Für die Gebildeten war ein unterirdischer Hades „a physical impossibility“, daher war ihnen klar, „that the fabled terrors of mythology were an idle tale.“ Daß Iuvenal nicht ernstlich vorgehabt habe, „die Fortdauer des römischen Volksglaubens an die Manen“ zu leugnen und am wenigsten „den Unsterblichkeitsglauben überhaupt“, stellt dagegen FRIEDLÄNDER 316f. fest, auch daß die öffentliche Wirkung der griechischen Unterweltbilder, gegen die der Dichter sich wende, wegen ihrer durch Dichtung, Theater und Bildkunst „unaufhörlich und tausendfach geförderten Verbreitung keine geringe gewesen“ sei – was natürlich nichts über die Ebene sagt, auf der diese Bilder vom einzelnen adaptiert und internalisiert worden sind.

²⁸⁷ CHORON 79f.: „Zwar erklärt er nicht, wozu die Seele nach dem Tode bestimmt ist. Aber er spricht von ihrer Sehnsucht nach einer besseren Existenz in Gott.“

²⁸⁸ *Animula vagula blandula, hospes comesque corporis, quae nunc abibis in loca pallidula rigida nudula, nec ut soles dabis iocos* (HA, Had.25,9). BIRLEY 1977, 89 sieht hier „eine Art Grabinschrift“ für Hadrians „ruhelosen Geist“, und 1994, 176ff. faßt er die zahlreichen Varianten, Übersetzungen und Interpretationen dieser Verse zusammen. Dazu auch: DEN BOER 124f. – Ein sepulkralepigraphischer Reflex dieses während des Menschenlebens verschanzt-verschlossenen, danach frei schweifenden Seelchens mag eine spätrömische Grabinschrift aus Capua sein, die sich auf die in ihrer leiblichen Festung (*in castello*) verschlossene sterbliche Seele eines dem Grabporträt nach betagten Verstorbenen (so Mommsen nach Bücheler CLE 91) bezieht: *Qui cum dum haberet clausam in castello ani[mu]lam mortalem* (CIL 10, 3969).

²⁸⁹ DEN BOER 136: Offen bleibe die Bedeutung dieses Aktes für Hadrian – „whether he actually connected Antinous’ death with his own hopes of offspring.“ Ohnehin seien jenseitige Schlußfolgerungen kaum zu ziehen: „those who endeavour to reconstruct Hadrian’s religion directly from his own statements ... arrive at diametrically opposite results.“ Jedenfalls stimmt die Sternwerdung des zweifellos als *immaturus* geltenden jungen Toten damit überein, daß nach den – raren – Auskünften der Sepulkralepigraphik dieses bis in die Gegenwart beliebte lose Immortalisierungskonzept bevorzugt für vorzeitig Verstorbene zur Anwendung kam. Im Fall des Antinous mit um so größerer Berechtigung, als die in diesem Konzept sonst lediglich angedeutete divinisierende Färbung dem dem engsten Umfeld des Kaisers zugehörigen, von ihm tief betrauten jungen Toten in einer förmlichen, der Anerkennung des *sidus Iulium* vergleichbaren Weise zuerkannt worden war.

Seele in eine Art Weltvernunft, ihre Zerstreuung in Atome oder ihre völlige Auflösung in ein Nichts – *post mortem nihil*.²⁹⁰

Eine Art Sammelbecken artifizieller kaiserzeitlicher Jenseitskonzepte sind die durch platonisches Gedankengut angeregten Eschatologien von Plutarch. Die Lehren von Seelenprogression und -reinkarnation und eine rationalistisch-philosophisch geprägte, von den orientalischen Ausformungen unterschiedene Dämonologie sind ihre wesentlichen Elemente.²⁹¹

Für eine rationalistisch-kritische Jenseitsperspektive steht auch Lukian, der die traditionellen Unterweltszenarien als satirisch-kynischen „Zerrspiegel“ nutzt²⁹², in dem sich Motive wie Charons Fährdienst, die Inseln der Seligen oder das Totengericht in ironischer Inszenierung brechen. Zu ihr scheint allerdings die „grausame Freude am Detail“ in Gegensatz zu stehen, mit der Lukian – wie auch Plutarch – die Unterwelt als Rache- und Vergeltungsort, als Stätte des Bösen zeichnet und damit vielleicht eine aus orientalisch-dualistischen Quellen gespeiste, machtvolle antirationale Unterströmung innerhalb des hellenistisch-kaiserzeitlichen Denkens reflektiert.²⁹³

Unter den Texten, die einem Heraus- oder auch Hineinlesen von verschlüsselten Episoden mystischer Progression aus Irrfahrt, Prüfung, Verwandlung, Wiedererkennen, Erlösung und Verheißung breiten Spielraum bieten und so zu den – naturgemäß spärlichen

²⁹⁰ HABERMEHL 301. BIRLEY 1977, 394: „Über ein Weiterleben nach dem Tod besitzt er keine festen Vorstellungen. Vielmehr prüft er die einzelnen Möglichkeiten ... leidenschaftslos.“ – Bemerkenswert ist Marc Aurels ungewöhnliche Skepsis gegenüber der *memoria*: Nachruhm sei Vergessenheit (Selbstbetr. 2,17), denn fraglich sei, ob die Toten die ihnen geltende Aufmerksamkeit überhaupt bemerkten: „Und wenn sie es merkten, würden sie sich darüber freuen? Und wenn sie sich freuten, würden darum jene unsterblich sein? (Selbstbetr. 8,37, Übertragung W.Capelle). Für MACMULLEN 1981, 66 ist der Kaiser ein Einzelfall, dessen „stoicism stands out in isolation“ – seine Zweifel betreffend die Solidität der *memoria* und die Fähigkeit der Toten, auf die auf sie gerichteten Handlungen zu reagieren, mögen aber viele geteilt haben.

²⁹¹ HABERMEHL 309ff. Sie umfassen „die veritable Progression der im Leben sich bewährenden Seele“ vom Heroenstadium zu dem des „gereinigten“ Dämon bis zur göttlichen Existenz – allerdings nur Reinkarnation für die minder bewährten Seelen –, Metempsychose und Schweifen der vom Körper gelösten Seelen in den lunaren Regionen. Auffallend ist die schwelgerische Grausamkeit, mit der Plutarch die jenseitigen Strafen ausmalt, nachdem er in seiner Jugendschrift *De superstitione* Hadesstrafen und -schrecken als Aberglauben verworfen hatte. CUMONT 1981, 117ff. betont Plutarchs Bedeutung für die „immortalité céleste.“ KASSEL 38 spricht von Plutarchs „Jenseitsgewißheit“ aus den Mysterien, während MACMULLEN 1981, 56ff. gerade solche Jenseitsgewißheit in Zweifel zieht: die *teletai* in „Plutarch’s circle“ seien vielleicht nicht mehr gewesen als „those big, open spectacles ... as they unfolded in theaters. Spectators received no special promises.“

²⁹² HABERMEHL 312. Für ihn hat Lukian persönlich einem „stillen Epikureismus“ gehuldigt. BRENK 2130f.: Auch Dämonenvorstellung und magische Praktiken beschreibe Lukian aus einer kritischen Sicht gegen alles Übernatürliche heraus. – Verdichtet sind Jenseitsthemen in der *Nekyomanteia*, der Hadesfahrt (*Kataplous*), dem *Charon* und vor allem in den *Nekrikoi dialogoi*, den ‚Totengesprächen‘.

²⁹³ HABERMEHL 312f. spricht von einer „mächtigen Unterströmung“, die ab hellenistischer Zeit die Unterwelt zusehends zum Rache- und Vergeltungsort verdüstert.

– Schriftzeugnissen über Mysterienkulte gehören,²⁹⁴ nehmen die *Metamorphosen* des Apuleius²⁹⁵ eine zentrale Stellung ein. Hier verdeutlicht die Verheißung, die der Isis-Myste nach Erlösung aus seiner Eselsgestalt von der Göttin erhält²⁹⁶, das Dilemma aller sich auf Mystisches beziehenden Schriften: verspricht die göttliche Versicherung tatsächlich „le salut’ dans ce monde et dans l’autre“²⁹⁷, meint sie Unsterblichkeit – oder liegt in ihr „no word of his being *renatus in aeternum*“²⁹⁸ ?



²⁹⁴ Hauptquelle für das Verständnis kultischer Praktiken und Verbreitung sind archäologische Zeugnisse, die allerdings, da sie gewöhnlich kontextisoliert und ohne erläuternde Texte aufgefunden sind, ebenfalls breiteste Deutungsspielräume lassen.

²⁹⁵ Dieser phantastische Roman des 2. Jhs. n. Chr. aus Rahmenhandlung und lose eingestreuten Episoden, die der Protagonist teils erlebt, teils berichtet bekommt, während er die Erlösung aus seiner Eselsmetamorphose zu erlangen sucht, gilt als „großartigstes Propagandawerk der Isis-Religion“ (KERENYI). Für GRAEVENITZ 133ff. gestattet der mehrfach wechselnde Gebrauch der Personalpronomina dem Ich, die „tödliche Linie, die den Gebrauch des Ich vom Gebrauch des Er trennt“, zu transzendieren und in der Person des sich selbst Überlebenden als „Strukturthema“ des Werkes (*Ipse mihi supervivens et postumus*) das eigene Ende und die eigene Endlichkeit zu antizipieren. Verstärkt und verdichtet wird dieses Strukturthema der „tödlichen Linie“ durch den Einsatz von „liminal narrators“ (WINKLER), zurückkehrende Tote, die von ihrem Ende berichten – ein stilistisches Mittel, das sein funeräres Gegenstück in den im römischen Bereich geläufigen sprechenden Epitaphien hat, in denen sich der redende Tote selbst beim Publikum als ‚Ich‘ einführt und zugleich als ‚Er‘ (*hic situs est*) objekthaft vorgeführt wird. (siehe unten 251ff.).

²⁹⁶ Met. 11, 6, 5f.; 11, 15,30; 11, 23,8.

²⁹⁷ TURCAN 1989, 120. CUMONT 1931, 92 sieht den Isis-Osiris-Mysten „den Unsterblichen gleich“. Gerade aufgrund seiner eschatologischen Verheißungen habe der Kult „die lateinischen Massen gewonnen“, die unter der Ungerechtigkeit der römischen Gesellschaft gelitten hätten. Dies berührt sich mit GLADIGOW 1974, 303, der die antiken Jenseitsvorstellungen im Umkreis der Mysterien als „Kritik und Korrektur der sozialen Bedingungen“ ansieht.

²⁹⁸ MACMULLEN 1981, 53. Ebd. 171 Anm. 14: „*vives beatus*, life may even be prolonged a bit; but then, *ad inferos*, denn: „The real benefits are earthly.“

5 DIE GRABINSCHRIFTEN

Aufgrund ihrer Menge¹, weiten Verbreitung, gesellschaftlichen Streuung und Heterogenität in formaler Gestaltung, Aussage und Intention sind sie die wichtigste und ergiebigste Quelle für die paganen Haltungen gegenüber Vergänglichkeit, Jenseits und Tod. Indem sie sie vertiefen, bestätigen, ergänzen, vergrößern oder ihnen widersprechen, erweitern sie die für nur schmale Kreise und Insider-Zirkel repräsentativen Meinungen poetisch-literarischer und philosophischer Provenienz um die Breitendimension und um eine derartige Vielfalt an Stimmen, über die keine andere Quellengattung verfügt. Im Gegensatz zur kurzlebigen Alltagsepigraphik für den politischen, administrativen und privaten Gebrauch, die, auf meist flüchtigem Träger tagtäglich in gewaltigen Mengen produziert – als Brief auf der *tabula alba*, als Notiz auf wachsüberzogenem Täfelchen, als Kandidatenreklame in den Putz geritzt und auf die Mauer gekratzt, als Ankündigung eines Spektakels oder als schmäher Graffiti –, nach Erfüllung ihres Zwecks meist rasch wieder verschwand und nur in Bruchteilen ihres tatsächlichen Aufkommens überliefert ist,² zielte der Grabtitulus als das beschriebene Monument³ – *incisum ... duro nomen lapide* – von Anfang an ganz wesentlich auf die *immortalitas*, auf die Perpetuierung eines in einem komplexen Motivstrang⁴ wurzelnden Konglomerats aus Anliegen, Hoffnungen und Zielen, die zu verkörpern und möglichst effektiv nach außen zu tragen seine Bestimmung war.⁵

¹ Innerhalb des auf insgesamt etwa 400.000 Inschriften geschätzten erhaltenen lateinischen epigraphischen Materials stellen sie den weitaus größten Anteil (E.MEYER 1983, 69). ECK 1987, 61: von den (zu diesem Zeitpunkt) rund 39.000 in CIL 06 publizierten stadtrömischen Inschriften stammen – ohne die christlichen – über 35.000 aus funeràrem Zusammenhang. SANDERS 185 schätzt den Anteil der Grabinschriften auf etwa 80% des erhaltenen Inschriftenmaterials. Von den mehr als 51.000 Inschriften aus Stadt und Umland Rom der Epigraphischen Datenbank EDCS (Stand Anfang 2006) dürften so gut 40.000 dem sepulkralen Kontext zuzuordnen sein. Die teils erheblichen regionalen Schwankungen innerhalb der erhaltenen Inschriftenmasse hängen neben den klimatischen, baulichen und anderen Überlieferungsbedingungen ganz wesentlich vom Zugang zu dauerhaften Inschriftenträgern ab. Aus diesem Grund wurden beispielsweise kaum Steinschriften in der Belgica aufgefunden (ECK 1998, 206).

² ECK 1998, 211, 217: „Die Zahl solcher Texte war ungeheuer groß. Das uns erhaltene epigraphische Material war in der Minderheit, weswegen sich die Masse der Inschriften für den antiken Menschen völlig anders darstellte als für uns.“

³ WOOLF 1996, 24, 30: Schriftkomponente und Monumentkomponente der Epitaphien seien nicht zu trennen: „they were also inscribed monuments and need to be set in the context of other monuments.“

⁴ WOOLF 1996, 29ff. spricht vom „epigraphic impulse“ als komplexem Motiv zum Inschriftensetzen, als dessen „psychological background“ kein simples Erklärungsmuster zu identifizieren sei. Offensichtlich aber sei die Angst vor dem Vergessen sein – „most obvious was the fear of oblivion, of loss of the self.“

⁵ Identifizierung des Verstorbenen zur Verortung von *memoria* und Totenkult, Markierung des Grabes als *res religiosa*, Beschwichtigung des Toten durch den *titulus* als *laudatio funebris* auf dauerhaftem Material, Beschwörung der lebendigen Stimme des abwesend-anwesenden Toten, Trost / Entlastung von Schuldgefühl für die Überlebenden (*dulcis est titulo consumato dolor* / AE 1928, 71; *parentes in doloris sui solatium filio .. memoriam fecerunt* / CIL 12, 221), Vorführung von Statusindikatoren wie Bildung, Bürgerstatus, Erfolg.

Wie die gleichfalls auf Bewahrung ausgerichteten Bau-, Weih- und Ehreninschriften, von denen letzteren sie in Form, Terminologie und Fokussierung auf der Manifestierung von *honos* zuweilen kaum zu unterscheiden sind⁶, waren die Grabinschriften in Stein, meist Kalk- und Sandstein oder Tuff gemeißelt, selten in Marmor,⁷ wenn dieser zugänglich und erschwinglich war⁸, der noch am ehesten Dauerhaftigkeit versprach und von Wert und Ausstrahlung her geeigneter war als Holz oder Stuck, die Wertschätzung des ‚kostbaren‘ Toten und die Trauer um ihn ebenso zum Ausdruck zu bringen wie finanzielle Potenz und Prestige des sich selbst benennenden Dedikanten. Der Vielzahl der ihnen bewußt oder unreflektiert beigegebenen, oft symbolischen Funktionen entsprechend heterogen traten die Inschriften auch im Sepulkralbereich auf, wobei zu der Vielfalt der geschriebenen Botschaften selbst, zu ihrer textlichen Fassung und den Formen ihrer Präsentation als steigerndes Moment stets die Einbindung in ein Informationssystem trat, das sich dem

MEYER 1990, 88, 83 registriert die Wandlung vom „marker of an obligation fulfilled“ zu einem „medium for the competitive expression of status and status aspirations“ und damit für Teilhabe an Macht.

⁶ Dies gilt praktisch nur für die Aristokratie oder herausragende Aufsteiger. ECK 1987, 76f. führt die von Plinius d.J. berichtete Grabinschrift des *libertus* des Claudius, Pallas, als Beispiel für eine Formulierung an, wie sie für gewöhnlich erst posthum auf Senatsbeschluß errichtete Ehrenstatuen üblich gewesen sei. Indem Pallas den Senatsbeschluß in seine Grabinschrift übernahm, schützte er ihn durch die Heiligkeit des Grabes, während Ehrenstatuen und -inschriften regelmäßig abgeräumt und vernichtet wurden. Angesichts des kleinen Kreises derer, die auf höherem oder niedrigerem Niveau *honos* erlangen konnten, fragt ECK ebd. 81, warum die Masse der Römer zur rühmenden Selbstkennzeichnung „nicht zu den Faktoren griff, die in ihrem kleinen, eingeschränkten Lebensbereich ihre soziale Position bestimmten, etwa als *magistri vici*, als Handwerker oder Händler,“ regt aber selbst als Erklärung an, gerade in ihrer Gleichförmigkeit seien die Mausoleen vielleicht gerade „Abbild der Lebenswelt“, in der die Bestatteten in keiner Weise herausgeragt hätten. PFLUG 127 sieht in den von ihm beschriebenen oberitalischen Grabstelen mit Porträt die Träger für eine Art „private(r), ihrer sepulkralen Funktion angepaßte(r) Ehreninschriften.“

⁷ Für die Seltenheit des Marmors spricht auch seine gelegentliche ausdrückliche Hervorhebung: die geringen Gebeine sind umschlossen vom marmornen Grab – *parvaeque marmoreo cluserunt membra sepulchro* (CIL 06, 18290).

⁸ Bronze war fast ausschließlich auf kaiserliche Verfügungen, Gesetze, Militärdiplome oder auf besonders aufwendige Weih- und Bauinschriften als einzeln gegossene, vergoldete Bronz Buchstaben beschränkt. Für die Besonderheit metallener Grabtituli sprechen (seltene) Verweise: Die eherne Tafel im Innern wird dem Wanderer alles verkünden – *Viator audi si libet intus veni tabula es(t) aen(e)a quae te cuncta perdocet* (CIL 12, 5732); die gleißende Letter aus weißleuchtendem Erz kündigt vom Schmerz der Eltern – *titu[lo] quem littera fulgens declarat niveo lapidis distinctis metallo* (CIL 05, 6693). So verbreitet allerdings die Hoffnung auf dauerhafte Erinnerung war, war sie alles andere als selbstverständlich. ECK 1998, 207 verweist auf *tituli*, denen man durch Stucküberzug und eingetiefte, farbig hervorgehobene Lettern den Anstrich einer ‚echten‘ Steinschrift gab und die vermutlich in erheblichen Mengen existierten. Auch Beispiele, in denen der Name des Toten mit Kohle auf den Putz der Grabkammer oder -nische geschrieben oder unbeholfen dort eingeritzt war, gehören zu den flüchtigen Markierungen, durch die sicherlich ein großer Teil der ‚namenlos Bestatteten‘ ursprünglich kenntlich gemacht worden war. Namen konnten auch auf einer in Distanz zum Bestattungsort platzierten Sammelschrift vermerkt gewesen sein, so bei drei miteinander verbundenen Grabädikulen eines kaiserlichen *libertus*: *et tertia in qua titulus fixus est* – auf den Anbringungsort des namentragenden *titulus* wird verwiesen (CIL 06, 4889). Für ECK 1988a, 139, 68 war Namenlosigkeit die Normalität – nicht die des Massengrabes, sondern die namenlose individuelle Bestattung, die von der 2. Hälfte des 1. bis in das 3. Jh. hinein in den Familienmausoleen dominierte. Dort waren bis zu mehrere Dutzend von *in situ* gefundenen *ollae* mit der Formel *libertis libertabusque posterisque eorum* umfaßt, deren Identifizierbarkeit angesichts „des überschaubaren, in sich verbundenen Personenkreises“ (ECK ebd.) weder aus rechtlichen noch religiösen oder kultischen Gründen erforderlich gewesen sei.

antiken Rezipienten als – heute weitgehend verlorenes, verstreutes, nur in Spuren *in situ* erhaltenes – Ensemble von lebhaft interagierenden Elementen wie Gräberlandschaft, Grabstele und Grabmonument, Beigaben, *titulus* und Totenporträt präsentierte und das durch Faktoren wie reges Treiben an belebtem Ort – oder Abgeschiedenheit und Ödnis, Anrufung des Toten und Stimmengewirr – oder Isolation und Schweigen, Wärme und Tageslicht – oder Kälte und Dunkel im Innern des spärlich erleuchteten Grabbaus noch zusätzlich akzentuiert wurde.

Differenziert werden die als moderne Kategorien uneinheitlich gehandhabten *tituli*⁹ nach Anbringungsort und Form,¹⁰ nach ihrem nützlich-prosaischen Charakter oder ihrer poetischen, die *recitatio* implizierenden Intention,¹¹ nach Kostbarkeit, Dauerhaftigkeit oder Flüchtigkeit ihres Materials¹² und nach ihrer Verfügbarkeit und Erreichbarkeit oder auch Sperrigkeit für das Publikum. Die räumlich-materielle Beziehung zwischen der Inschrift, die hoch oben vom Monument auf den Passanten herabsehen oder ihm auf Augenhöhe begegnen, die, nur mühsam entzifferbar, zwischen zwei Grabporträts gezwängt, die im Dämmerlicht des Columbarium oder im Innern eines Sarkophagkastens verborgen sein

⁹ Als Eigenbezeichnung von der knappen Markierung bis zum aufwendigen Grabepigramm dominiert *titulus*. Weitere Eigenbezeichnungen: das *nomen* als Kürzel für die ganze Inschrift, *tabula* oder (selten) *littera*. Für das Grabgedicht auch: *carmen*, *versus*, *versiculi*. Der *titulus* fungiert vielfach als *pars pro toto* für das ganze Grab: *sub hoc titulo situs est* (CIL 06, 16903); *parva sub hoc titulo... sunt ossa lapillo* – das kleine Gebein ist unterm steinernen *titulus* geborgen (CIL 05, 2417). Besonders plastisch: eine Dedikantin setzt einen *titulus* mit bronzenen Türflügeln (*titulum valvis aeneis* / CIL 06, 8978).

¹⁰ *tituli*: im engen Sinn meist als Bestandteil der kaiserzeitlichen Grabfassade juristische Kerndaten wie Inhaber des Grabes, Anlaß seiner Errichtung, Nutzungsberechtigte, testamentarische Bestimmungen, Maße, Warnung vor Grabschändung, Strafandrohung mitteilende Tafeln. SIGISMUND NIELSEN 1996, 46f. unterscheidet stets sichtbar am Außenbau des Familiengrabes plazierte, an die Öffentlichkeit gerichtete „*titulus inscriptions*“ von den eher bescheidenen Markierungen für den familiären Nahbereich im Grabinneren. *tabella* steht zumeist für die Täfelchen, die die Nischen in Grabkammer oder Columbarium mit knappem Formular wie Name, Alter, formelhafte Epitheta, Siglen markieren. Inschriften ganz unterschiedlicher Form und Ausführlichkeit können in Sarkophag, Urne und Grabaltar als die den Toten umschließenden Gefäße eingelassen oder in den Bestattungsort und Grabbezirk definierende Elemente wie Grabstein, Stele, *cippus* integriert sein.

¹¹ Grabgedichte (*carmina sepulcralia*, Epigramme) in Abgrenzung von den Prosainschriften. KORTBOJIAN Anm.21 unterscheidet die *tituli* als *epitaphs* mit Personenstandsangaben von *epigrams* als „*vers inscriptions with poetic pretensions*.“ ZLINSZKY 28f., der das römische Recht als gesprochenes Recht, als „ein Recht der Mündlichkeit“, beschreibt, in dem frühe Privatgeschäfte und erste prozessuale Handlungen erst „durch das (vielleicht magische Kraft enthaltende) Wort“ Rechtskraft erhalten hätten, verweist auf die ursprüngliche Bedeutung von *carmina* als mündlich vorzutragende Gesetze in Sprüchen – auch dies spricht dafür, daß die Grabcarmina in die Tradition des Lautlesens gehörten. Auch „die häufige Anwendung von Ausdrücken der Mündlichkeit“, die ZLINSZKY für die frühe (archaische) Rechtssprache hervorhebt, wie „die Varianten von *fari*, *dicere*, *vocare*, *rogare*, *clamare*, *carmen*, *verbum* etc.“, hat in den Pseudo-Dialogen der Grabcarmina und im knappen Grußwechsel zwischen Lebenden und Toten – möglicherweise auch im grabepigraphisch topischen *Fatum* (von *fari*) – einen späten, aber deutlichen Reflex.

¹² BODEL 2001, 23: „extra-textual, metaphorical elements“ wie die Stofflichkeit des Trägers verstärken die Wirkung des Geschriebenen. BOWMAN/WOOLF 9: Die verschiedenen Materialien dienten der Erzielung eines psychologischen Effekts.

konnte,¹³ und dem Rezipienten definiert und erschließt ihre spezifische kommunikative Qualität, ihren Aufforderungscharakter aus Perspektive des leibhaftig präsenten oder imaginierten Adressaten. Die Botschaften dieser „most public of private monuments“¹⁴ werden so zwischen der Bekanntheit eines Gassenhauers auf der einen, Privatheit und Intimität bis zum seltenen Extrem fast völliger Unerreichbarkeit auf der anderen Seite oszilliert haben.

Daß den *tituli* in einer von Oralität geprägten Welt mit nur innerhalb der Bildungseliten ausgebildeter Literalität eine Aura von Macht eigen war, die sich aus ihrem „valore magico“ wie ihrer Funktion als „strumento caratteristico del dominatore“¹⁵ speiste, und sie aufgrund dieser „magia della scrittura“ (Susini) auch den symbolisch geladenen, isolierten Schreibakt als Wert an sich repräsentierten,¹⁶ verdeutlichen neben – seltenen – Beispielen ihrer Unlesbarkeit oder Unerreichbarkeit auch Apostrophierungen wie Opfergabe für den

¹³ Am Grabmonument des reichen Bäckers Eurysaces in bester Citylage Roms sehen die Inschriftenbänder aus mehreren Metern Höhe auf die Passanten herab: sie sollten imponieren, nicht unbedingt lesbar sein. Wo möglich, wurden zugängliche Grabinschriften natürlich auf Augenhöhe konzipiert. Nur mühsam entzifferbar ist die lange Inschrift eines augusteischen Grabmonuments, die zwischen die Porträtköpfe eines Ehepaares eingezwängt worden ist (KLEINER Nr.32, 214). ECK 1987, 61f., der für jedermann erreichbare Texte von den nur für einen beschränkten Kreis lesbaren unterscheidet, führt für die seltene extreme Unerreichbarkeit zwei Inschriften für den um 13 v.Chr. verstorbenen *P Paquius Scaeva* auf den Innenseiten eines Sarkophagkastens in Histonium (Vasto) an (CIL 09, 2845/6); ein dazugehöriges Kenotaph befindet sich in Rom (CIL 06, 1483). Siehe dazu auch BRANDENBURG 1978, 280ff. Abb.1-4; BODEL 2001, 10. Vergleichbar sind die in den engen, spärlich beleuchteten Grabkammern oft mehr ab- als aufgestellten aufwendigen Reliefsarkophage, deren „oft recht subtile Detailarbeit“ nur schwer erkennbar war, was dafür spricht, daß auch hier der Gesichtspunkt des Aufwandes und der Kostbarkeit „für die Auftraggeber nicht ausschlaggebend war.“ (ZANKER/EWALD 32)

¹⁴ Wenn KORTBOJIAN 225 vom römischen Epitaph als „that most public of private monuments“ spricht, meint dies die gemessen an der Masse der Bestattungen begrenzte Gruppe publizitätsträchtiger Epitaphien. Allerdings wird das andere Extrem der völlig unerreichbaren Inschriften noch deutlich geringer gewesen sein: denn grundsätzlich beabsichtigt waren Sichtbarkeit und Erreichbarkeit. Auch im Sepulkralbereich war primärer Adressat nicht die Gottheit, sondern der Mensch: „The great bulk of communications surviving from the past were offered to an public, not to an individual or private audience.“ (MACMULLEN 1990, 12).

¹⁵ SUSINI 1966, 73f., der vom für das pagane wie das christliche Denken charakteristischen „*timor verso la scrittura – fatto magico e incompresibile*“ spricht. BODEL 2001, 10: „The nature of the Roman epigraphic habit remains in many respects enigmatic and obscure.“ 19ff. spricht er von „symbolic epigraphy“ mit „extra-textual functions“ (wofür als extreme Beispiele die orphischen Goldblättchen und Fluchtäfelchen zu nennen wären). BEARD 1991, 38 faßt unter dem Ausdruck ‚symbolisch‘ alle Funktionen des Schreibens zusammen, unabhängig „from the spoken word, from the ‚message‘ or from ‚information““, die dem Geschriebenen eine Aura von Macht verliehen. HARRIS 232: „It seems obvious that inscriptions of many kinds had a symbolic meaning ... The same applies to epitaphs.“

¹⁶ MILES 50ff.: schon durch sein Geschriebensein erhielt der Text einen Wert an sich („The medium itself often has a significant effect on the message, or indeed in some instances the medium is a more powerful means of articulation than the written message it contains.“), auch wenn dies angesichts der Dominanz des gesprochenen Wortes – „ancient Rome was in many ways an oral society“ – ein Stück weit paradox gewesen sei. WOOLF 1994 hebt die enge Verbindung zwischen Macht und dem – in der römischen Siegersprache – Geschriebenen hervor. Für HORSFALL 1989, 203 zeigten sich bei Petronius besonders die „first-generation literates or semi-literates“ beeindruckt vom „binding, almost magical effect of durable communication“, hier explizit vom ‚versteinerten‘ Wort.

Toten, emotionales Band zwischen Lebenden und Toten¹⁷ oder „strumento magico per gran parte incompreso“ (Susini). Der Grabtitulus partizipierte so, über die ‚geschriebene Macht‘ hinaus, noch an der in alle rund um den Tod verortete Elemente eingeströmten Fähigkeit, ein Stück weit in jenseitige Grauzonen hinüberzulangen – einer Fähigkeit, die er, als „coeur du monument“ (Corbier) abstrahiert und verdichtet, wiederum selbst mit der größten Eindringlichkeit repräsentierte.

Im Zuge des explosiven Anstiegs der Inschriftensetzungen¹⁸ ab augusteischer Zeit innerhalb der gesamten lateinischsprachigen Welt, der sich bis in severische Zeit zwar verlangsamt und mit regionaler Unterschiedlichkeit, aber doch kontinuierlich fortsetzt,¹⁹ und mit Ausgreifen der spezifischen römischen Kommemorationspraxis des die urbane Architektur und deren Formenapparat zitierenden, oft mit Porträts des Toten und mit standardisiertem lateinischem Inschriftenformular versehenen Grabmonuments²⁰ in fast

¹⁷ KORTBOJIAN 227: Epitaph als „the emotional bond between commemorator and commemorated, and consequently ... that fundamental complicity that exists between the dead and the living.“

¹⁸ WOOLF 1996, 22 spricht von „epigraphic boom“; „explosion of new inscriptions“; BODEL 2001, 8 von der „epigraphic revolution of Augustus.“

¹⁹ MACMULLEN 1982 beschreibt unter Bezug auf Analysen von LASSÈRE und MROZEK (jeweils 1973) das Phänomen der unter Augustus reichsweit gewaltig ansteigenden Menge von Inschriftensetzungen, das sich, mit regionalen Verzögerungen und Varianten, bis in severische Zeit fortsetzt, dort seinen Höhepunkt erreicht, um jäh abzufallen und erst gegen Ende des 3.Jhs. mit Zunahme der christlichen Inschriftensetzungen wieder anzusteigen. Dazu HOPE 2001, 12f.: die von MACMULLEN verwendeten Kurven spiegelten namentlich die Entwicklung in Italien und Afrika; eine spätere Erweiterung der Datenbasis durch MROZEK habe dies nicht entscheidend verändert: „This emphasises the potential individuality of specific sites and bodies of evidence ... the rhythms of changes within the diverse regions of the empire may have been highly individualised.“ Da die Entwicklung nicht mit demographischem oder ökonomischem Wandel korrespondiert, aber Verbindung mit Faktoren wie Bevölkerungsdichte, Lebensstandard und Römersein aufweist (MACMULLEN ebd. 239f.), hat das Phänomen verschiedene auf das Konstrukt der Romanitas fokussierte Erklärungen hervorgerufen, ohne daß sich ein Einzelfaktor wie Romanisierungsgrad, Urbanität, Rolle der Soldaten als Multiplikatoren (dazu WOOLF 1996, 23 mit Anm.3, 6) hätte identifizieren lassen. MACMULLEN ebd. 246 wertet es – selbst zweifelnd – als „sign of some very broad psychological shift“ in Reaktion auf einen wechselnden „sense of audience.“

²⁰ Als allgemeine ‚Zivilisations-Chiffre‘ war die Errichtung des Grabmals Ausdruck von Romanitas: „The preparation of a tombstone ... was a cultural act – even more artificial than the relationships and sentiments it recorded.“ (SHAW 1991, 67) „In many western areas ... the entire habit of erecting inscribed tombstones was borrowed from the Romans.“ (MEYER 1990, 83), wobei explizit die Verbindung von Grabmal, -porträt und *titulus* als „basic visual formula that linked *nomen* and *imago*“ (KORTBOJIAN 223) als typisch römisch gelten kann. Dagegen hält WOOLF 1996, 27 die textliche Dimension für entbehrlich: „tombstones were not always inscribed with writing“, Porträts konnten Schrift ersetzen: „These images might or might not be accompanied by texts.“ Wenig wahrscheinlich ist allerdings, daß die Präsentation der römischen Toten, von Ausnahmen abgesehen, tatsächlich jemals auf die bloße Bildchiffre verkürzt worden ist; viel eher wird der Verlust von *titulus* oder Kontext für zahlreiche der heute inschriftenlosen Beispiele verantwortlich sein. KOCKEL 188f. zu Pompeji: von etwa 400 den Totenort markierenden Hermencippen tragen rund 170 Inschriften, während die überwiegend ins 1.Jh. v.Chr. gehörenden anonymen Stelen vermutlich durch Hauptinschriften im Grabbau oder Grabbezirk identifizierbar waren. Daher: „Bis in augusteische Zeit genügte es augenscheinlich, mit der Hauptinschrift den Toten zu benennen, die Stele selbst konnte anonym bleiben.“ Dies könnte als ein Hinweis auf die von augusteischer Zeit an wachsende Bedeutung von Geschriebenem generell und der namentlichen Markierung insbesondere verstanden werden, ohne daß man unterstellen muß, daß jemals ganz auf die Schrift

alle Regionen des rasch expandierenden Reichs mutierte der Grabtitulus zur wichtigen Chiffre für Romanitas, zum Marker für Teilhabe an Aufstieg, Bildung und Macht²¹ und damit zum „literal status symbol“²² des *libertus* oder Provinzialen, der mit dieser *imitatio* stadtrömischer „epigraphic culture“ auf ein Phänomen von hohem Sozialprestige²³ und mit ausgeprägtem Signalcharakter zielte. Die Verfügungsgewalt über Grab und Schrift als „central medium in constructions of culture, identity and power“²⁴ verschaffte Gewißheit, dazuzugehören²⁵, und gab die Projektionsfläche ab, diese Zugehörigkeit auch sichtbar nach außen zu tragen.

Auf den Drang der neuen Bürger, durch Nachahmung des in der Rechtsbeziehung zwischen Verstorbenem und Erben begründeten typischen römischen Inschriftenmusters als „index of conscious romanization“ ihren Status zu exponieren – oder zumindest den Anschein zu erwecken, als besäßen sie ihn –, führt Meyer den explodierenden „epigraphic impulse“ zurück, der den in der *constitutio Antoniniana* gipfelnden Zuwachs an römischen Bürgern und deren jeweiligen Romanisierungsgrad spiegle.²⁶ Dagegen deutet Woolf den

am Grab verzichtet wurde. Siehe dazu BEARD 1991, 46f. zum „habit of naming“ als Inbegriff paganer Romanitas.

²¹ WOOLF 1996, 38 definiert die „new configuration of power“ im Kontext der römischen Expansion im Sinne FOUCAULTS als „an active, creative force that constitutes society, culture and knowledge.“ Sie setzte bei einigen gesellschaftlichen Gruppen Kräfte frei, während sie andere neuen Formen sozialer Immobilität unterwarf. Von den zweierlei Aspekten schriftlicher Macht bei BOWMAN/WOOLF 6 – „power over texts and power exercised by means of their use“ – trifft zumindest für die stark öffentlichkeitsbezogenen Grabtituli eher der zweite zu, in Form der Verfügungsgewalt des Grabinhabers oder Dedikanten über den – lateinisch geschrieben – Text.

²² MEYER 1990, 88.

²³ KRASSER 88 spricht vom ausgehenden 1.Jh.n.Chr als einer „Welt des gebildeten small-talk, (in) der Bildung in erheblichem Maß zum Sozialprestige gehört.“

²⁴ MILES 52.

²⁵ In diesem Sinn bewertet RAWSON 1986, 37 die Manifestation familiären Zusammengehörigkeitsgefühls auf Epitaphien als spezifisch römische Eigenart, die daher gerne imitiert worden sei – „adopted readily by many people of foreign birth or foreign extraction. It is one aspect of the assimilation of ‚outsiders‘ to Roman values.“

²⁶ MEYER 1990 sieht in Weiterentwicklung des Konzepts von MACMULLEN nicht in der Familie, sondern im Erbenstatus die Wurzeln der römischen Kommemorationspraxis: denn der im Westen des Reichs mit etwa 80 Prozent aller Setzungen dominierende „deceased-commemorator tombstone“ setze mit der Rechtsfähigkeit des Dedikanten seine *civitas* als „testamentary privilege“ voraus. Deren Erlangung habe als entscheidender Impuls („major motive“) vor allem Neubürger zur Setzung von *tituli* animiert, um sich durch die *tria nomina* und die charakteristischen Dedikationsformeln im neuen Status zu exponieren. Gegen diese These sprechen allerdings die zahlreichen *tituli* ohne *heres*-Dedikation: So finden SALLER/SHAW 132f. in einigen Regionen Spaniens die Hälfte der nicht-militärischen Setzungen ohne Dedikantenerwähnung. WOOLF 1996, 23f. weist vor dem Hintergrund des „epigraphic habit“ als mit keinerlei römischer kultureller Kategorie korrespondierendem „essentially modern construct“ auf die Vielzahl von *titulus*-Setzungen hin, die auf anderer Beziehung als der zwischen Erben / Dedikanten und Bestattetem basieren, sowie auf die Menge nicht-funerärer *tituli* ohne Angabe von *tria nomina* oder *civitas*. Die Exponierung des Namens als Wert an sich beschreibt BEARD 1991, 46f. am Beispiel der Weihinschriften mit dem Phänomen des „habit of naming“, das für die gewaltige Bedeutung namentlicher Markierung in der römisch-paganen Welt steht: „Presence is fully defined only by naming ... This habit of naming played ... a central rôle in defining the place of the individual within traditional paganism.“ – was grabepigraphisch im Namen als *pars pro toto* des Bestatteten gespiegelt wird.

Anstieg der Inschriftenmasse als Angstindikator für die von Statusverlust bedrohten, durch die Veränderung der gewohnten Strukturen und das Durchlässigwerden sozialer Grenzen verunsicherten Individuen vor allem in der frühkaiserzeitlichen Umbruchszeit, die mit der Monumentalisierung in Stein nach der verlorenen Sicherheit fahndeten.²⁷ Sie griffen dafür auf die kulturellen Chiffren und Standards zurück, die von den führenden Schichten Roms und den sie imitierenden lokalen Eliten formuliert worden waren.²⁸

Ob in der Metropole selbst, deren Gräberstraßen unermüdlich die aristokratischen Architekturen und Dekore zitierten, auf der italischen Halbinsel oder tief in der Provinz – als Bezugspunkt von nicht versiegender Ausstrahlungskraft stimulierte Rom in einem mit dem Druck des Eroberers und mit dem kernrömischen *honos*-Versprechen als ‚Schmiere‘²⁹ am Laufen gehaltenen Prozeß die von breiter Identifikation mit den dahinterstehenden Normen getragene Nachahmung seiner Lebensart, nicht zuletzt die prestigekonnotierte spezifisch römische Form des Totengedenkens. So versteht Compostella für Venetia et Histria die rasche *imitatio* römischer Grabkultur in Form des öffentlichkeitswirksam und wohnortnah plazierten Ensembles aus Grabmal, Totenporträt und Schrift als „la pronta assimilazione della cultura romana“, die als Einübung in Romanitas und Urbanität parallel

²⁷ Für WOOLF 1996, 33 ist die flüchtig-fließende Beweglichkeit der kaiserzeitlichen Gesellschaft zentrales Konstituens ihrer „epigraphic culture“: „the very fluidity and mobility of imperial society thus provides one of the most important contexts for personal monumentality and the creation of an epigraphic culture.“ Die wachsende Individualisierung habe das Verlangen stimuliert, Vergangenes im Stein zu fixieren und auch den Rang des einzelnen innerhalb von „history, society and the cosmos“ dort öffentlichkeitswirksam zu verorten – eine These, die BODEL 2001, 6f. für den Anstieg, nicht aber für den Rückgang der Inschriftenmenge gelten lassen will: denn nicht „social anxiety“ in einer sich unaufhaltsam wandelnden Welt, ein Bündel politischer, psychologischer, demographischer, ökonomischer und sozialer Ursachen sei für Anstieg wie Rückgang der Setzungen verantwortlich gewesen. Zuvor hatte WOOLF 1994, 93ff. die römische Expansion als wesentlich durch einen machtgestützten ‚Zwang des Prestiges‘ wirkende Kraft charakterisiert, die ohne Automatismus, ohne Auslöschung oder Nivellierung der bestehenden kleinteiligen Kulturlandschaft die Umwertung der (Schrift-)Konventionen und Übernahme römischer Standards provozierte, dabei aber zumindest die Illusion einer Wahlfreiheit ließ: „The mosaic of local literacies was replaced by an imperially constituted system of differences within which cultural choices were still possible, but were made in the knowledge that they would be assessed in relation to an externally imposed regime of values.“ Auch HÄUSSLER 72f. sieht im Ausgreifen des lateinisch dominierten Inschriftenformulars keine zwangsläufige Folge römischer Expansion, sondern das Ergebnis bewußter Entscheidung für eine Form der Selbstrepräsentation, die mit den Symbolen der römischen Macht verbunden, aber doch nur eine Option unter anderen gewesen sei: „Self-representation could reflect conflicting identities, combining native concepts of identity as group with Roman symbols of power, or it could represent a conscious rejection of *Romanitas*.“

²⁸ Dem widerspricht allerdings, daß für den starken Anstieg der Grabtituli als dem Großteil der Inschriftensetzungen in der späten Republik und augusteischen Zeit vor allem die verantwortlich zeichneten, die von Wandel und neuer Mobilität eher profitierten, die Sklaven und *liberti*. RAWSON 1997, 211, bezogen auf die Kaiserzeit: „slaves and ex-slaves ... memorialized particularly their family relationships, frequently including children.“

²⁹ So macht MACMULLEN 2000, 134f. auf die *honoris aemulatio* aufmerksam, die Agricola als Statthalter in Britannien an die Stelle von Gewalt und Vertreibung gesetzt habe. Auch daß die vor allem auf Ehrung, nicht auf Trauerhilfe und kaum auf Kostenübernahme abzielende italische Eigenheit der Gewährung förmlicher Ehrenbestattungen (*funera publica*) schon frühzeitig von stark romanisierten Gemeinden übernommen wurde (WESCH-KLEIN 78), spricht für die Bedeutsamkeit von Motiven rund um Repräsentation und Prestige.

zur Monumentalisierung der urbanen Zentren vor sich gegangen sei.³⁰ Auf die substantielle Homogenisierung von Grabarchitektur, Beigaben und Bestattungsbrauch, die auf fune­rerer Ebene die urbane Entwicklung im „senso romano“ reflektiert habe, weist Ortalli für die Cispadana hin,³¹ und Hope zeigt für die Grabmonumente aus so verstreuten Regionen wie Nîmes, Aquileia und Mainz deren Teilhabe an der römischen Einheitlichkeit.³² Morris faßt das Phänomen mit den Worten zusammen: Zwar verrieten römische Gräber kaum etwas über den Bestattungsbrauch, aber sie belegten die enorme kulturelle Homogenisierung der römischen Welt.³³

Auch wenn die *tituli*, die als Kernstück des Grabmonuments und Ausweis von Romanitas³⁴, als Medium, Multiplikator und Produkt des von wachsender Dominanz des Lateinischen getragenen Homogenisierungsprozesses die Nekropolen vor allem im Westen des römischen Reiches in vergleichsweiser Einförmigkeit überzogen,³⁵ nirgendwo weiße

³⁰ COMPOSTELLA 4ff., 21: Diese Entwicklung ging von den ab der späten Republik aufsteigenden, sich rasch romanisierenden lokalen Aristokraten wie von den wohlhabenden *coloni* und Immigranten der italischen Halbinsel aus, auf unterschiedlichen Niveaus, aber stets vom Sog der Notwendigkeit, sich in die römische Welt zu integrieren, getragen – „tutti con la necessità, anche se a livelli culturali diversi, di integrarsi nel mondo romano.“

³¹ ORTALLI: Der mit der Kolonisierung im 3.Jh.v.Chr. einsetzende Prozeß schließt im Zuge der im späten 1.Jh.v.Chr. weitgehend abgeschlossenen kulturellen Homogenisierung die Vereinheitlichung der fune­rerer Bräuche ein und vollzieht sich parallel zur Urbanisierung der Zentren und zum Zusammenschmelzen der verschiedenen Bevölkerungselemente.

³² HOPE 2001, 14, 89: Als Produkte einer „kulturellen Interaktion“ zwischen Reich und *civitas* weisen die Grabmonumente Gleichförmigkeit *und* lebendige Abweichungen auf: „yet simultaneously each site is part of the wider empire and power framework“; „This balance between homogeneity ... and heterogeneity ... is paralleled in the relationship between city and empire .. The Roman culture of commemoration had common cohesive elements, but is was also fluid and adaptable. Funerary monuments were not so much a product of cultural imperialism but one of cultural interaction.“ PFLUG 76f. belegt diese Homogenisierung am Phänomen der sog. Bildnisangleichung bei oberitalischen Grabstelen mit Porträts: die Ausrichtung des Bürgerporträts am Kaiserbild bewirkte auch hier die Herausbildung eines auf die stadtrömische Bildniskunst fixierten und weitgehend uniformen Zeitgesichts.

³³ MORRIS 33.

³⁴ BARTON 2001, 3 Anm.7: Römersein im Sinne von Teilhabe an Werten und Weltsicht – „collective and composite term for a group of people who shared an array of ways of understanding the world, of making associations and connections, of putting together cause and effect.“ MILES 56 versteht Romanisierung als „the gradual subsumption of the values and customs of subject peoples for those of the Roman conquerors“, wobei der unifizierende Charakter des monolithischen Modells weder über bleibende Unterschiede noch die wechselseitige Dynamik des Prozesses hinwegtäuschen dürfe: „Romanization does not represent a complete takeover of local cultures and the languages which were used to articulate them ... it was a process that involved appropriation by both rulers and ruled in the creation of new imperial narratives.“ Dies beschreibt BOTERMANN 20ff. auch für die Gallia Narbonensis: die zur nachhaltigen kulturellen Umwandlung führende „Selbstromanisierung“ sei von unten, von den nach *honos* strebenden, lokal führenden Individuen zwar nicht initiiert, aber maßgeblich stimuliert und getragen worden.

³⁵ In Formular, Vokabular, bevorzugten Epitheta, Wendungen und Topoi wie den transportierten Inhalten weisen die Grabinschriften eine in groben Zügen skizzierbare einheitliche Entwicklung auf. Ausgehend von Rom werden Standards formuliert, die unter Ausformung regionaler Varianten, Vorlieben und Moden zur Ausbildung des spezifisch römischen „habit of commemoration“ führen und dessen Verbreitung stimulieren. Beschränkten sich die überwiegend nüchtern gehaltenen republikanischen Beispiele zumeist darauf, den Bestattungsort zu markieren, die Identität des Inhabers knapp zu umreißen, wobei sich der Tote selbst an den

Flecken ‚barbarischer‘ Schriftlosigkeit kompensiert oder eine Alphabetisierung überhaupt erst in Gang gesetzt hatten,³⁶ hatten sie doch, auf die Durchsetzungskraft der Zentralmacht gestützt und eng mit den Assoziationen von Aufstieg, Erfolg und Prestige verwoben, einen tiefgreifenden und irreversiblen Umwertungsprozeß initiiert, der erst mit Verschwinden der zur ‚sozialen Sackgasse‘ mutierenden indigenen Schreibkonventionen zum Abschluß kam. Wie Woolf beispielhaft für die Narbonensis als Mikrokosmos des nicht mediterranen Europa³⁷ oder Cassola für die Transpadana³⁸ beschreibt, wurden in diesen für die antiken Kulturen charakteristischen Schreiblandschaften aus kleinen semiliteralen und literalen Gruppen neben breiten illiteralen Schichten die indigenen Konventionen nach und nach

Passanten wenden kann, und den Schutz des Grabes zu sichern, während sie „höchstens in Ausnahmefällen vom Tod und Jenseits angeregten Gefühlen“ Raum gaben (PIETRI 521; THANIEL 1973a, 157: „les maigres indications que donne nous l'épigraphie sépulcrale ... de l'époque républicaine sur les idées d'une vie après la mort,“), entfalten die ab augusteischer Zeit mit der von Rom sich verbreitenden, zunehmend auf die Sigle – *D(is) M(anibus)* – verkürzten Manenweiheung eröffnenden Epitaphien der Kaiserzeit mit ihrem weitgehend standardisierten Vokabular (HÄUSSLER 71 Anm.60 spricht von der „standardized epigraphic culture of the Principate“) eine Typologie, die neben dem Verstorbenen zumeist auch den / die Dedikanten vorstellt, den Toten in seiner familiären, sozialen Rolle porträtiert, rühmt, beklagt, die Unvergänglichkeit der *memoria* verkündet und, resignierend, hadernd, tröstend, auf die Kürze des Lebens und aller Menschen Sterblichkeit verweist. Seltene Male deuten sie ein künftiges Schicksal des Verstorbenen an – das Grab als *domus aeterna*, die Rückkehr zur *Terra mater*, die Reise zum Elysium, den Abstieg in eine Unterwelt oder Auflösung in ein *nihil*, während die Masse der *tituli* davon schweigt. Dies kann als *argumentum e silentio* genommen werden – oder auch nicht: „Perhaps this silence is only a fact about epitaphs and their conventions.“ (LANE FOX 96)³⁶ Angesichts der überragenden Bedeutung des gesprochenen Wortes in der römischen Gesellschaft und des Fortbestehens breiter illiteraler und semiliteraler Kreise wäre die Alternative Römer / Schriftlichkeit versus indigene Gruppen / Oralität fehl am Platz.

³⁷ WOOLF 1994 sieht in antiker Schriftlichkeit weniger den Ausdruck von Zivilisation als von Macht. Daher sei lateinisches Schreiben unter den autonomen lokalen Herrschaften eine Option unter anderen geblieben, bis die römische Zentralmacht einen radikalen Umwertungsprozeß durchgesetzt habe: „The spread of writing cannot be seen as one component of the spread of classical civilisation ... Power and literacy are connected .. less by the instrumental advantages of the technology for early commerce, states and empires than by the importance of power relations as a context of shaping the way that writing was adopted, used and rejected. The punctuation of the history of the spread of writing resulted from shifts in power.“ (97f.) HÄUSSLER 73 sieht Gallo-Lepontisch, Gallo-Griechisch oder Oskisch jeweils als Ausdruck einer bewußten Option: „The choice of Alphabet, language and names could become a question of identity ... self representation could reflect conflicting identities, combining native concepts of identity as a group with Roman symbols of power, or it could represent a conscious rejection of *Romanitas*.“ – Ein Beleg für die enge Verbindung zwischen Schreiben und Macht kann die römisch-innovative *Fata scribunda*, die *schreibende* Herrin über das *Fatum*, sein, deren Attribuierung mit Lese- und Schreibgerät den Schicksalsfaden der griechischen Spinnerinnen verdrängt und die auf den Sarkophagreliefs das Schicksal des *neonatus*, im *volumen* als dessen Lebensbuch lesend, mit dem *stilus* markieren kann. DE ANGELI 112, 120, der auch auf die schreibende Klotho bei Lukian verweist, spricht von „fata scritti dalle fata scribunda.“ Dazu auch: VAN DEN HORST. In diese Richtung weist auch die Ausstattung des personalen Schutz- und Lebensgeistes der Kaiserzeit, des *Genius*, als *togatus* mit einem *rotulus* unklarer Funktion (KUNCKEL 17ff.). Dabei liegt es für diese ikonographische Gestalt als *Alter Ego* des römischen Bürgers nahe, im *rotulus* die Chiffre für Lesefähigkeit zu sehen, weniger die Anspielung auf eine Fatumgleiche Macht, die dem *Genius* als Begleiter des Menschen von Geburt bis zum Tode inhärent sein kann. Auch die nicht selten lesenden, schreibenden, Papyri entrollenden Putten in den Nischen, Arkaden und Gewölben im Funerär- wie im Profanbereich führen den selbstverständlichen Umgang mit Schriftlichkeit vor, da sie als beliebte Dekorationselemente ja bevorzugt Alltagsaktivitäten spielerisch imitierten.

³⁸ CASSOLA 18f.: Die Inschriften sind in der ältesten Phase in venetischer Sprache und Schrift gehalten, in einer Übergangsphase zwischen den Gracchen und Sulla in venetischer Sprache und lateinischer Schrift, etwa ab Sulla dann nur noch in Latein.

vom Latein als neuer *lingua franca* aufgesogen und eliminiert³⁹, das spätestens ab dem Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. die schriftliche Kommemorations-, Präsentation und Repräsentation der Lebenden wie der Toten zumindest im Westen des Reichs weitgehend kontrollierte.

Allerdings sollte die Betonung dieser Einheitlichkeit als einer Art *general factor* von Romanitas nicht zum Eindruck eines nivellierenden römischen Firnis verführen, unter dem die regionalen Traditionen, Eigenheiten und Moden, die in die Synthese aus lokalen Kommemorationskonventionen und übergreifenden „epigraphic patterns“ eingeflossen sind, einfach verschwanden. Wie es Ausprägungen bei Grabmalsetzung, Totenkult und Gedenken gibt⁴⁰, so sind auch für die Grabtituli in nur begrenzten Bereichen praktizierte Besonderheiten und Moden belegt, beispielsweise das Phänomen einer auf Verzerrung, Rundung oder Weglassung von Altersangaben basierenden „commemorative habits“, die zu fiktiven „mortality figures“ führen,⁴¹ oder die regional stark variierenden Selektionen derjenigen Daten und Epitheta, mittels derer der Tote je nach Alter, Geschlecht, sozialem und familiärem Status vorgestellt, charakterisiert, gerühmt und betrauert wurde.⁴² Ob in gleicher Weise auch für inschriftlich angedeutete Botschaften zu Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit von solchen Kommemorationshabitus auszugehen ist, ist offen, da die Vergleichbarkeit dieser meist nur zwischen den Zeilen transportierten Materie nicht wie bei den die Toten definierenden und charakterisierenden Daten gegeben ist. Allerdings läßt

³⁹ Dagegen blieben die lokalen Sprachen als gesprochene Sprachen vielfach bis weit in die Spätantike hinein, teils auch – wie in Britannien – noch länger lebendig. (HARRIS 182f.)

⁴⁰ So der offenbar aus Nordafrika stammende und von dort in begrenzte Gebiete exportierte Brauch der Libationsröhren, die im wesentlichen auf die Narbonensis und Lugudunensis beschränkte Sitte der *ascia*-Weihungen zur Unterschutzstellung des Grabes (siehe unten 243ff.) oder die von KOCKEL beschriebene „eigentümliche Verbindung“ aus aufwendiger Grabarchitektur der römischen Kolonisten und schlichten Hermencippen aus lokaler Tradition „zu einem religiösen und kulturellen Phänomen .. das nur in Pompeji und seiner Umgebung auftritt.“ (189)

⁴¹ CLAUSS 1973, 409ff.: Die uneinheitliche Auswahl der inschriftlich repräsentierten sozialen Gruppen, Lebensalter und Geschlechter und Uneinheitlichkeit in der Praxis des Inschriftensetzens generell bewirken auch innerhalb des westlichen Teils des Imperium Romanum erhebliche Schwankungen in der jeweiligen regionalen epigraphischen Praxis. HOPKINS 1987, 114 nennt als Fehlerquellen Unterrepräsentierung der nicht-urbanen Bevölkerung und Diskrepanzen in der „commemorative practice.“ Zum Zusammenhang zwischen gerundeten Altersangaben und Illiteralität siehe DUNCAN-JONES 1977.

⁴² SHAW 1991 konstatiert in seiner Untersuchung des „habit of commemoration“ auf der Basis von 55.000 Grabinschriften erhebliche regionale und zeitliche Verzerrungen, vor allem infolge generell bevorzugter Kommemorierung männlicher Verstorbener und regional stark variierender Auswahl der Altersgruppen, die grabepigraphisch Erwähnung finden. Der Ausdruck der Wertschätzung von Kindern korrespondiere deutlich mit dem Grad der Urbanität: „The greater the degree of urban development or urbanity in living habitat, the greater the degree of emphasis on the value of children.“ (80) Und BODEL 2001, 36 stellt fest, die lokalen funerären Kommemorationspraktiken begünstigten die Erwähnung spezifischer Qualitäten: „What the data reflect are not demographic realities but commemorative practices.“

die Kleinteiligkeit des Lebenshorizonts, der für die Reichsbewohner durch die *civitas* als der in politischer, sozialer und kultureller Hinsicht entscheidenden Kategorie definiert und begrenzt wurde,⁴³ die Ausformung auch tod-jenseitiger regionaler ikonographischer und epigraphischer Ausprägungen erwarten, die der Ausstrahlungs- und Anziehungskraft der Kapitale gegenüber ihren Einfluß behaupten konnten. Zudem war die Grabepigraphik – obwohl Bühne für Schriftlichkeit, Gebildet- und Römersein – ein von vergleichsweise breiten Freiräumen geprägter Bereich, der darüberhinaus den eher wandlungsresistenten Phänomenen der *longue durée* angehörte.

So stellen sich die Grabinschriften als ein Mikrokosmos dar, der den Lebens- und Todesalltag in seiner Breite und Tiefe, seiner Spannung zwischen Masse und Individuum, zwischen Konvention und Provokation spiegelt. Durch die von der Metropole ausgehenden Standards strukturiert, aber erst durch jeden einzelnen *filius dulcissimus*, jede *castissima mater*, jeden *infans raptus a nymphis*, jede *indigna, iniqua, acerba mors* als – wenn auch noch so erstarrten, versteckten, verblassten – Reflexen einer durchmessenen, vollendeten, jäh durchschnittenen Erdenexistenz belebt, ist er geeignete Grundlage einer Analyse, die sich weder in der Kraft des Einzelzeugnisses erschöpfen noch Gefahr laufen muß, durch Ausblenden der aus dem Rahmen fallenden, nur für wenige, vielleicht nur einen einzelnen sprechenden Stimmen, durch ein „too-tidy clearing aside of uncongenial exceptions“⁴⁴ nur

⁴³ NOETHLICHS 1996, 137 umschreibt die *civitas* als „Raum individueller Selbstverwirklichung, religiös, wirtschaftlich, politisch, kulturell. Die Stadt als ‚Bürgerverband‘ war der Lebenshorizont und Lebensinhalt ... Als Denkkategorie politischer menschlicher Organisation wurde sie prinzipiell nie überschritten, weshalb man sich das ‚römische‘ Reich nur als ‚Megalopolis‘ vorstellen konnte.“

⁴⁴ MACMULLEN 1990, 12 hebt die Wichtigkeit der quantitativen und qualitativen Dimension bei Erfassung antiker Mentalitäten hervor: „there is safety only in numbers: *many* facts, of which one may be wrong without destroying the argument ... They are epitaphs by the hundreds of thousands ... All that needs to be avoided is the too-tidy clearing aside of uncongenial exceptions to what one wants to say. Nothing is true that leaves out untidiness.“ Ebenso BODEL 2001, 30: (Epitaphs) „are usefully studied both in bulk, where they can illuminate broad historical trends, and individually, as unique documents, where they add flesh to the skeletal structures of ancient society. Often the same inscription can serve both purposes ... epitaphs are most beneficial for statistical arguments when the constituent elements of their texts are isolated and registered singly, and for individual study when they are considered in their entirety, both as verbal documents and as physical artifacts; in practice, the two approaches cannot – and should not – be divorced from each other: each benefits the other.“ Ähnlich HOPE 2001, 89: „All those commemorated were part of the Roman empire and were affected by the world around them, but they were also individuals who uniquely created the world. To look them *en masse* is to obscure the individuality of each person ... and to risk creating meaningless statistics. But equally to isolate an individual from society removes him ... from the reality and interactions.“ Vor diesem Hintergrund spiegeln die teils ermüdende Gleichförmigkeit und die Massenhaftigkeit, mit der die *tituli* in den Bänden des CIL oder der Epigraphischen Datenbank am Auge vorüberziehen, die tatsächliche Massenhaftigkeit, auch Anonymität des römischen Todes als einen seiner charakteristischsten Aspekte. Denn die Grabinschriften hatten nur zum kleinsten Teil das Glück, als aufwendig präsentierte Solitäre das Interesse der Passanten auf sich zu ziehen. Überwiegend waren sie nicht mehr als das stereotypisierte Kernelement schlichter Bestattungen und fristeten beispielsweise im Columbariumsinneren eine wenig beachtete Existenz.

eine homogenisierte, blasse, leb- und farblose Masse zu sehen und damit gerade das auszublenden, was noch am ehesten imstande ist, den uns erhaltenen Schatten Farbe, Körper und Kontur zu geben.

5.1 Methodische Probleme: Unvollständigkeit

Die vorliegende Arbeit basiert auf Grabinschriften in ihrer textlichen Dimension. Auf die Heranziehung weiterer Aussageträger, auch da, wo sie vorhanden und erreichbar gewesen wären, wurde aus zeitlichen, praktischen und methodischen Gründen verzichtet. Die Masse des Materials wäre nicht zu bewältigen, zudem ergäbe sich ein hohes Maß an Uneinheitlichkeit, da nur ein geringer Teil der nackt-textlich erhaltenen Inschriften durch tatsächlich – organisch – zugehörige Elemente wie Inschriftenträger und Bildschmuck oder anhand verlässlicher Dokumentierung des verlorenen Zusammenhangs ergänzbar ist.

Bei jeder inschriftenbasierten Analyse, die sich gewöhnlich, da notgedrungen, auf die weitgehend kontextisolierten und insofern zu Fragmenten gewordenen⁴⁵ schriftlichen Botschaften stützt, nimmt die Diskussion um die Konsequenzen dieser Unvollständigkeit mehr oder weniger breiten Raum ein, dessen Pole durch den Anspruch einer möglichst uneingeschränkten Vollständigkeit, unter Einbeziehung auch des sozialen Hintergrundes sowie des geistig-rituellen Entstehungsprozesses des in Stein, Stuck, Holz und Metall verfestigten Geschehens⁴⁶ einerseits und das stillschweigende Ausblenden / Ignorieren jeglicher nichttextlicher Dimension andererseits⁴⁷ zu markieren sind. Wie für die Bau-,

⁴⁵ Beispielhaft SIGISMUND NIELSEN 1996, 35ff.: „The epigraphic material from Rome as we know it from CIL 6 must, as a matter of fact, be considered fragmentary.“ Sie verweist auf die Masse der informationslos tradierten Inschriften, bemängelt darüber hinaus die oft fehlerhafte Publikation im CIL, das durch unrichtige textliche Darstellung – „discrepancy between stone and transcript“ – ein irreführendes Bild vor allem bei zahlreichen Columbariumsinschriften vermittele. Für die Wichtigkeit der Beziehung des Inschriftenträgers ein Beispiel von CHIOFFI 167f.: Bei der Weihinschrift *Genium Clodi Romani Hermes ser(vus) fec(it)* (CIL 06, 258) entdeckte sie bei Inspektion des Inschriftenträgers, einer in den Vatikanischen Museen aufbewahrten quadratischen Marmorbasis, die auf der Oberseite aufgebraute und den Kompilatoren des CIL entgangene Sigle *D(is) M(anibus)* fest, die für die Zuordnung des *titulus* als Ehren- bzw. Sepulkralinschrift entscheidend ist.

⁴⁶ MORRIS 203, 18: „The key to manipulating this evidence is the use of context. No single feature of burial practices can be separated and treated in isolation.“ Denn: „The objects themselves have little inherent meaning; their expressive force comes from their ritual context.“

⁴⁷ Wie es KORTBOJIAN 318 Anm.8 als typisch für epigraphische Analysen bemängelt: So wie Kunsthistoriker dazu tendierten, „to ignore the significant role played by the epigraphic aspects of these sculptural forms in their meaning as *monumenta*, those of the epigraphers have ... focused on essentially epigraphic issues, to the exclusion of the significance of the physical support on which the texts they study appear.“ HOPE 2001, 7:

Weih- und Ehreninschrift, den Graffito, das Tavernenschild, ist auch für den Grabtitulus die Frage nach den Konsequenzen dieser die Vorliebe einer modernen, durch und durch literalen Gesellschaft spiegelnden Sicht auf das separiert ins Zentrum gerückte nackte textliche Element zu stellen: das heißt nach Qualität, Ausmaß und Folgen des Verlustes an Information, der mit dem Verschwinden der architektonischen, ikonographischen und sonstigen dinglichen Bedeutungsträger sowie der sie ergänzenden abstrakten Dimensionen unweigerlich einhergeht. Dies um so mehr, als die Inschrift als „most extensively exploited element of the Roman funerary monument“ (Hope) von Anfang an Teil eines weit über die Zeigefunktion hinausreichenden, vielschichtigen, dinglich-gebauten sowie geistig-rituell verlebendigten Zusammenhangs war, von wo aus sie dem antiken Rezipienten die ‚story‘ des Grabmals (Hope) erzählte, während sie heute als das zumeist einzig verbliebene Relikt, als *pars pro toto*, dieses verflüchtigte, kaum noch ahn- und faßbare Ensemble zu vertreten und zu repräsentieren hat.

So wichtig es allerdings ist, dieses als materielle und geistige Einheit konzipierte funeräre Ensemble als Schlüssel für das Verständnis gerade des epigraphischen Elements, als Fokus dessen Agierens innerhalb der Dimensionen von Autor / Aktor / Rezipient und als Bühne, auf der die einzelnen Aussageträger, einander ergänzend, bestätigend oder widersprechend, sich die Stichworte zuwerfen, nicht aus den Augen zu verlieren, wäre es unrealistisch, seine mehr als ansatzweise Wiedergewinnung zur Voraussetzung für die inschriftenbasierte Analyse zu machen. Denn die gedanklich-rituelle Dimension, die die tote Materie als den flüchtigen Schatten vergangener Existenzen mit Leben erfüllt und die bildlich-baulichen Elemente mit Sinn und Bedeutung geladen hat, ist allenfalls in Spuren faßbar, die meist noch aus nicht funerärem Kontext, aus literarischen oder antiquarischen Quellen, stammen.

Auch der Forderung „to maximise the information available and to explore through as many dimensions as possible“⁴⁸, sind enge Grenzen gesetzt. Denn auch die materiellen Teile sind gewöhnlich verstreut, zerstört, allenfalls in Fragmenten verfügbar und für die Masse der bewahrten Inschriften irreversibel verloren. Nachdem ein vielfach bereits in der Antike einsetzender Prozeß aus Planänderung, Umbelegung, Grabraub, Überbauung vor

„The singularity of approach is best illustrated by epigraphic studies. The most extensively exploited element of the Roman funerary monument has been the epitaph.“

⁴⁸ HOPE 2001, 8.

allem im urbanen Bereich⁴⁹ den ganzheitlichen Charakter der Bestattungen irritiert und ihre Anordnung verändert hat, erlauben nur selten Zusammenhänge *in situ* Rückschlüsse auf die originale Zeitfolge und Anordnung der Bestattungen, den Bestattungsbrauch, die Beigaben oder das selbst bei intaktem Ensemble diffizile, da deutungsoffene Wechselspiel zwischen Text, Architektur, Ikonographie und Dekor. Standards zu formulieren, die nur ein Bruchteil der erhaltenen Inschriften erfüllen kann, ändert am Grundproblem nichts – der Alternative aus schmaler Datenbasis bei Kontextwahrung einerseits und breiter(er) Datenbasis bei Kontextauflösung andererseits, wie Feraudi-Gruénais sie umschreibt.⁵⁰

Entsprechend Hope's Devise gilt daher: „to be realistic about the limitations of the data and what can be achieved.“⁵¹ Denn da die Grabepigraphik mit ihrer vergleichsweise ausgeprägten Veränderungsresistenz, vielfach auf dauerhaftem Träger konserviert oder rechtzeitig vor dem Verschwinden dokumentiert, in großer Menge, aber eben nur isoliert zur Verfügung steht, da der einmal verlorene Kontext nicht mehr zurückzugewinnen ist und es nur zum pseudokohärenten Amalgam⁵² führen kann, wollte man durch Beiziehung nicht zugehöriger Daten und Bezüge einen ganzheitlichen Charakter re-etablieren – oder besser: simulieren – , führt bei einer breiten inschriftenbasierten Analyse kein Weg daran vorbei, den fragmentarischen Charakter dieser Texte ebenso in Kauf zu nehmen wie den Informationsverlust, der daraus entsteht und der abhängig von der Frage, zu der man die Inschriften zum Sprechen bringen will, ihre Aussagekraft weniger oder mehr tangiert.

⁴⁹ So stellt ECK 1987, 68f. für Beispiele aus den Nekropolen unter St. Peter und der Isola Sacra nicht selten die Störung der ursprünglichen Anordnung von Gräbern und Ausstattung schon in der Antike oder zumindest vor Anwendung systematischer Ausgrabungen fest. Dazu kommen Zerstreung der Bestandteile zu musealen Zwecken oder als Spolien sowie die Tatsache, daß bis in die neueste Zeit hinein Grabungen unsystematisch durchgeführt und unzureichend dokumentiert worden sind.

⁵⁰ FERAUDI-GRUÉNAIS 2001a, 211f. faßt dieses methodische Dilemma zusammen: „Selektion nach Gattungen und Kontextauflösung = ‚repräsentative‘ Materialbasis versus Kontextwahrung = schmalere Materialbasis.“ Zwar führe „die befundbedingt geringe Materialfülle“ ihrer Untersuchung zu nur fraglicher Repräsentativität – von 84 untersuchten kaiserzeitlichen Kammergräbern mit erhaltener oder dokumentierter Innendekoration lassen lediglich 38 sichere kontextuelle inschriftliche Zuweisungen zu –, andererseits werde sich eine „durch selektionierende Methoden gewonnene beneidenswert breite Materialgrundlage“ ohne Einbindung in den Kontext „langfristig als Trugschluß erweisen.“

⁵¹ HOPE 2001, 8 zu MORRIS (siehe oben Anm. 46): „Such sentiments often represent an unobtainable ideal since total context would incorporate all ritual as well as social aspects of the burial record. In aiming for the contextual goal we need to be realistic about the limitations of the data and what can be achieved.“

⁵² LINDSAY 2000, 154 warnt davor, Quellen unterschiedlicher Herkunft zu einem künstlichen Ganzen zu verschmelzen: „The combination of different types of evidence may result in gross simplifications, or loss of original context and purposes ... The combination of diverse material rises creating an amalgamated picture, parts of which may in fact have evolved over time.“ Beispiel für solchen Umgang mit kontextualen Lücken sind CUMONTS sepulkralikonographische Deutungen, wenn er nicht zugehörige Inschriften, literarische und philosophische Texte mit dem gedeuteten Objekt verschmilzt und so der Interpretation einen willkürlichen, zuweilen gewaltsamen Charakter verleiht. S.MUTH 1998, 38ff.: CUMONTS zumeist artifizielle Deutungen reflektierten häufig, was dem gebildeten Rezipienten an Wissen über den Mythos unterstellt werde, nicht, was tatsächlich zu sehen sei.

Die Herauslösung der Inschriften aus dem funeren Gesamt kann beispielsweise dazu führen, daß sie nicht oder nur vage zu datieren,⁵³ in einigen Fällen nicht einmal als Grabinschrift zu erkennen sind.⁵⁴ Ihre materielle Qualität⁵⁵ kann ebenso ungewiß sein wie ihr ursprünglicher Anbringungsort, so die Lokalisierung im Innen- oder Außenbereich des Grabes und damit ihre spezifische, eher markierende oder prestigebetonende, rühmende Funktion.⁵⁶ Hinweise zur zeitlichen Abfolge von Bestattungen im Familiengrab, zu den Modalitäten der Grabkonstitution, zur sozialen und familiären funeren Interaktion und Hierarchie gehen verloren, und mit ihnen die Möglichkeit, einen Mikrokosmos in seiner sepulkralen Spiegelung zu rekonstituieren.⁵⁷ Dies gilt genauso für die Aufwendigkeit und Publikumswirksamkeit des Grabmonuments, für seine Ausstattung, Beigabemenge und -qualität als den – möglichen – Reflexen von Erfolg, Status und ökonomischer Kompetenz, die die Knapp- und Nüchternheit zahlreicher *tituli* ergänzen und kompensieren. So erhält das stereotype Inschriftenformular erst in der charakteristischen römischen Synthese aus Schrift und Bürgerporträt – dem hohlwangigen *togatus*, der ehrbaren *matrona stolata*, dem durch *dextrarum iunctio* seine rechtsgültige Verbindung exponierenden Ehepaar, dem als

⁵³ Für ECK 1991, 27 haben Datierungen ohne Kenntnis des Zusammenhangs oft nur den Charakter von Vermutungen oder mehr oder minder willkürlicher Fixierung. Ebenso BURNAND 1989, 21ff.: ohne sicheren archäologischen Kontext seien Epitaphien nicht zuletzt aufgrund der vielen regionalen und lokalen habits – „similitudes et dissemblances, avances et retards chronologiques“ – kaum verlässlich zu datieren.

⁵⁴ WESCH-KLEIN 120: die Grabinschrift des Pansa (CIL 06, 37077=AE 1948, 42) könne „von ihrem Inhalt her ebenso gut als Ehreninschrift gelten.“ Dasselbe gilt für zahlreiche Genius- und Iuno-Dedikationen, die, falls nicht eindeutig als Grabinschrift kenntlich gemacht, ohne Kenntnis des Fundzusammenhangs nicht als Ehren- oder Sepulkralinschriften zu identifizieren sind. Ein Beispiel aus Ostia (WESCH-KLEIN 132f.: PANCIERA, ArchCl 18, 1966, 54.63.) führt vor, daß selbst bei einer *in situ* angetroffenen Inschrift deren sepulkraler oder ‚profaner‘ Ehrencharakter unklar bleiben kann, wenn wie hier das Monument nicht in einer Nekropole liegt, keine Hinweise auf Bestattung aufweist, wohl aber extra-urban lokalisiert ist; allfällige Bestattungsspuren könnten ja durch frühe Öffnung und Beraubung zerstört worden sein. – Eine bronzene Weinkanne mit der Aufschrift *Sulpicia utere feliciter* (CIL 13, 10025, 195; MARIEN 18) aus einem Frauengrab des 2. Jhs. n. Chr. in Noirmont (Brabant) belegt die Schwierigkeit, einen Trinkspruch ohne Kenntnis der Beigabenqualität seines Trägers dem funeren Zusammenhang zuzuweisen.

⁵⁵ Kriterien wie Kostbarkeit des Materials, Sorgfalt der Schrift, Aufwand von Rahmung und Dekor lassen Rückschlüsse auf den mehr oder weniger repräsentativen Charakter der Inschrift zu. Allerdings dokumentiert das CIL in zahlreichen Fällen Material, Schrifttypus und -qualität, Größe und Art des Monuments (wenn auch offensichtlich nicht immer korrekt – siehe SIGISMUND NIELSEN Anm. 421) oder gibt sie in Zeichnung oder Foto wieder.

⁵⁶ Die Zuordnung zum Innen- oder Außenbereich eines Grabbaus erlaubt Rückschlüsse auf die Sichtbarkeit der Bestattung, auf Publizität, Repräsentativität und kommunikative Funktion der Grabinschrift, auf die Alternative zwischen ‚echter‘ Namenlosigkeit oder lediglich Verlust der Markierung und auf die Zuordnung bei Mehrfachnennungen desselben Namens im Columbarium. Dafür Beispiele bei SIGISMUND NIELSEN 1996, 42: hier wird jeweils ein und derselbe Grabinhaber oder Dedikant in einem Grabkomplex durch bis zu vier *tituli* commemoriert.

⁵⁷ So wenn es darum geht, durch Rekonstruktion der ursprünglichen Anordnung von Bestattungen eine sich abbildende Hierarchie, damit die Spiegelung von sozialen Positionen innerhalb der bestatteten Gruppe und so die sepulkrale Gültigkeit von Statuskategorien zu überprüfen, oder bei Identifizierung eines Kenotaphs: eine von drei *liberti* gesetzte Inschrift suggeriert die Bestattung eines Ehepaares in Rom, das tatsächlich in einem Sarkophag in seinem Heimatort in Samnium beigesetzt wurde (CIL 06, 1483).

‚kleiner Gelehrter‘ imaginierten *puer doctissimus* oder dem *clipeus*-gerahmt zwischen den Eltern ‚schwebenden‘ *immaturus* – Ausdruck, Stimme und Gesicht, die vom Erreichten ebenso künden wie von dem, was Hoffnung geblieben ist, nun aber zumindest im Tod, in prestigekonnotierten Chiffren gebündelt, präsentiert werden soll.⁵⁸ So wird beispielsweise die in drei knappen *tituli* deifizierte *Claudia Semne* erst in ihrer plastischen Identifikation mit Spes, Fortuna und Venus lebendig, als deren Epiphanien sie in ihrer Grabkammer an der Via Appia in Gestalt divinisierend überhöhender Grabstatuetten exponiert worden ist.⁵⁹

Für den Komplex Tod, Jenseits, Vergänglichkeit sind die Folgen der Separierung von diesen materiell-prächtigen, verlebendigenden Dimensionen allerdings eher begrenzt⁶⁰ – denn über eine jenseitsbezogene, eine immortalisierende oder lediglich allegorisierend-überhöhende Intention beispielsweise des Deifikationshabitus kann man streiten anhand der Ikonographie, der Schrift oder anhand von Ikonographie *und* Schrift, ohne zu einem zweifelsfreien Urteil zu kommen. Und der von den nicht-epigraphischen Aussageträgern transportierte Informationsgehalt allein kann noch kein Nachweis sein für die pro- oder retrospektive Konnotation einer ‚jenseitsverdächtigen‘ Szene, eines Symbols oder Dekors und auch kaum die Hoffnungen und Gedanken erhellen, die man mit dem bildhaft als Gott, Heros oder Bürger präsenten oder durch die ihn ins Grab begleitenden Objekte symbolisch verkürzt imaginierten Toten verband.

⁵⁸ SANDERS. COMPOSTELLA 45f. zeigt dieses SANDER'sche Phänomen für die vollständig romanisierte Grabkunst Venetiens: die *toga*, die nach Iuvenal 3,171 keiner in Italien mehr trug, es sei denn bei seinem Tod, taucht wie die *palla* der Verstorbenen als „significato primario di status symbol“ auf, als konsekral überhöhende Chiffren begegnen zahlreich belegte *imagines clipeatae* – Darstellungsschemata, die nicht nur der Exponierung erreichter Würden, sondern vor allem der Kompensierung von nicht Erlangtem dienen. Exemplarisch für diesen die Bürgertugenden transponierenden Darstellungshabitus ist das frühaugusteische Grabmal des *Lucius Vibius* (KOORTBOJIAN 214ff. Abb.30) mit den Totenporträts im frontal ausgerichteten sog. Fenstergucker-Typ, der die Lebensechtheit der als Halbfiguren gegebenen Verstorbenen steigern soll: zwischen dem *pater familias* mit ältlich-strengen Zügen, dessen überdimensionierte Rechte aus der Toga ragt, und seiner nach Mode des Kaiserhauses frisierten Ehefrau, die die Hand im hellenistische Vorbilder zitierenden *Pudicitia*-Gestus an das Kinn führt und so Gelegenheit gibt, ihren Ring als Signum rechtmäßiger Eheschließung zu bewundern, schwebt der vorzeitig verstorbene Sohn, in demonstrativem Kontrast zu den ‚lebendigen‘ Eltern als Büste in leblos-distanzierender Überhöhung dargestellt. In ihrer Untersuchung libertin beauftragter Fensterguckerreliefs und von Grabaltären mit Kindesdarstellungen macht BACKE 90ff. darauf aufmerksam, daß Kinder beiderlei Geschlechts „ostentativ“ im römischem Bürgerkleid dargestellt worden sind. So trägt die im Alter von einhalb Jahren verstorbene *Hateria Superba* auf ihrem um 100 n.Chr. entstandenen Grabaltar die *toga* und wird zudem von Eroten bekränzt. (BACKE 92, Abb.4 = CIL 06, 19159).

⁵⁹ Zur ausgreifenden textlichen und statuarischen Bildrepräsentation dieses vergleichsweise vollständig erhaltenen und frühzeitig dokumentierten Grabensembles siehe unten 300f. Anm.546f.

⁶⁰ Verglichen beispielsweise mit den Fragen nach regionalen „commemorative habits“, nach spezifischen Darstellungsschemata für Familienbeziehungen oder soziale Hierarchie, beruflicher oder Standesexposition, sepulkraler Abbildung von Wohlstand, Prestige und Romanitas.

Für die Grabinschriften aller Couleur sind so erst einmal ihre markierenden, spurensetzenden, darstellungsbezogenen, allenfalls jenseitig überfärbten Intentionen zu konstatieren, wie sie auch in den sie rahmenden Bedeutungsträgern verdichtet sind. Denn neben dem Prestigeaspekt waren die Lokalisierung des sich verwandelnd-verschwindenden und zugleich präsenten Toten, das Abstecken eines „Claims“ für Abhaltung der rituellen und sozialen Aktivität sicherlich das wichtigste Motiv, um den Bestattungsort erkennbar, aufwendig und dauerhaft zu markieren. Auch sollte der mit jedem Toten, mit jedem Tod sich aktualisierenden Gewißheit des eigenen Todes die *memoria* entgegengehalten werden – in ihrer handfest-materiellen Form wie abstrakt, als dauerhafte Verortung im Gedächtnis der Nachwelt.

Aspekte, die für eine wie auch immer geartete Jenseitigkeit aussagekräftig sind, wären dagegen nur dann aus Monument, Beigaben und den sonstigen Bedeutungsträgern zu erschließen, wenn eine dem Kontext zugehörige Beischrift sie sicher belegt. Denn es lassen sich, wie die Analyse der hier gewöhnlich herangezogenen Quellen⁶¹ gezeigt hat, keinem dieser deutungsoffenen, von Konventionen und Moden geprägten, überwiegend unverbindlich-diesseitig konnotierten Elemente des funeären Gesamt eindeutige Belege für Vorstellungen und Gedanken zu einer wie auch immer beschaffenen Tod-Jenseitigkeit entnehmen – dies obwohl stets Hoffnungen, Erwartungen und Ängste in sie eingeströmt sein werden, die Holz, Stuck und Stein, Lampe, Nagel und den „Charonsobol“ magisch beleben und über die Alltagsdimension heben sollten, um den Toten zu vergegenwärtigen und im Jenseitsvakuum – lose – Orientierungspunkte zu schaffen.

Das gilt für den Bestattungsbrauch, dessen Wechseln zwischen Körperbestattung und Inzineration keinen Zusammenhang mit jenseitigen Vorstellungen zeigt,⁶² ebenso wie für das Grabmonument, dessen Aussage sich trotz des gewaltigen Spektrums an Größen und Formen – vom schlichten Erdgrab, der Nische im Columbarium, der Amphore für den Leichenbrand, dem das aristokratische Formenrepertoire zitierenden Aufsteigergrab bis zu Solitären wie der *Cestius*-Pyramide, dem gewaltigen „Backofen“ des *Eurysaces* oder dem

⁶¹ Zu den nicht epigraphischen Aussagedimensionen als möglichen Quellen für Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit siehe oben S.42ff.

⁶² Bestimmend waren vielmehr vorwiegend von der Oberschicht ausgehende Moden und Konventionen, pekuniärer Spielraum und persönliche Vorlieben, nicht zuletzt auch hier das Bedürfnis nach repräsentativer Darstellung. Daß bestimmte Tote offenbar als gefährlicher galten als andere, was an Bauchlage, Sistierung durch auflastende Gewichte, Fesselung erkannt werden kann, weist allenfalls auf diffuse Ängste, vielleicht auch auf Strafbedürfnis, aber nicht auf explizite Vorstellungen vom weiterlebenden Toten hin.

*tumulus Iuliorum*⁶³ – auf den Ort rituellen Gedenkens, das Zeichen für den Toten und das Medium der Selbstinszenierung reduzieren läßt.⁶⁴ Das gilt ebenso für die Ausstattung des Grabes – weniger ein „Ameublement des Toten“ (Marquardt) als der sich zu Geselligkeit und Gedenken versammelnden Lebenden – und für die Vielfalt der Grabbeigaben, die als tröstend-besänftigende, entschädigende, Schuldgefühle mindernde symbolisch verkürzte Habe zusammenzufassen sind und die allenfalls ganz vagen Gedanken von einem im Grab hausend seine Ansprüche einfordernden Toten Ausdruck gegeben haben werden.⁶⁵

Auch für die gern als Königsweg für das Jenseits herangezogene Grabikonographie ist letztlich nur ihre Deutungsoffenheit festzustellen. Denn ohne eine zugehörige textliche Bestätigung⁶⁶ läßt sich aus all den überhöhenden und deifizierenden Grabporträts, aus den auch im Wohnbereich reich belegten mythologischen und Alltagsszenarien, Bankettszenen,

⁶³ Drei Grabmonumente mit herausragender Zeichen- und Repräsentationsfunktion. Die ehemals marmorverkleidete, statuenbekrönte Pyramide des *Caius Cestius* aus augusteischer Zeit an der Via Ostiense in Rom maß etwa 30m. Der spätrepublikanisch-frühaugusteische Grabbau des libertinen Großbäckers *Eurysaces* vor der Porta Maggiore in Rom kündete als gewaltiger Backofen unübersehbar von dessen Profession, auf die die Inschriften anspielen (*reliquiae ... in hoc panario*: die Gebeine ruhen im „Brotkorb“ / CIL 06, 1958a-d = ILLRP 805, 805a, 807; HESBERG 1992, 117, Abb.66; 131ff. Abb.77). Das nach 30 v.Chr. als *tumulus*-Grab auf zylindrischem Unterbau auf dem Marsfeld als dem Begräbnisgelände der römischen Könige errichtete Augustus-Mausoleum von 45m Höhe war als „gewaltiges Siegesmal“ zugleich monarchisch wie dynastisch konnotiert (ZANKER 1990, 80ff). Siehe dazu auch: HESBERG 1984, Das Mausoleum des Augustus. Der Bau und seine Inschriften; D.BOSCHUNG 1980, *Tumulus Iuliorum – Mausoleum Augusti*: Ein Beitrag zu seinen Sinnbezügen. HASB 6, 38-41.

⁶⁴ Generell diene das Mal der mehr oder weniger aufwendigen Markierung des *locus religiosus* wie des zivilrechtlich geschützten Ortes. Von ursprünglich sichtbarer Markierung ist wohl auch für zahlreiche Fälle auszugehen, in denen sich diese archäologisch nicht (mehr) feststellen läßt. Die Deutung des Grabmals als „Scheinleib“ (HÄUSLE) sagt über weitergehende Vorstellungen nichts aus. Bemühungen, Grabmalformen mit spezifischen Jenseitsvorstellungen in Verbindung zu bringen, sind problematisch, so die Vermutung von SCHWARZ 193, das *Tumulus*grab stehe aufgrund der zumindest symbolischen Aufschüttung der Erde über dem Toten als ‚Kontaktpunkt‘ mit *Terra mater* für eine bestimmte Jenseitsvorstellung: „In der Verbindung mit der Erdgottheit wird Unsterblichkeit beschworen ... Der Kontakt mit der Erde eröffnet also ein Dasein nach dem Tode.“ Viel eher ist auch beim Grabmal von praktischen und ökonomischen Motiven, regionalen Traditionen und Moden und dem Konkurrieren um möglichst eindrucksvolle Inszenierungen auszugehen, das neben eklektizistisch-wucherndem Imitieren architektonischer und dekorativer Formen auch den Rückgriff auf die etruskisch-italische ‚heroische‘ *tumulus*-Tradition förderte, wie dies im Rahmen der stärker funktions- und normengebundenen Wohnarchitektur nicht möglich gewesen wäre.

⁶⁵ Wie sie sämtliche dinglichen und abstrakten Dimensionen des Sepulkralbereichs durchziehen. Außer der Beschwichtigung der neidischen Toten war vor allem für die alltagsnahen Objekte neben Aufrechterhaltung der Kontinuität zwischen Lebenden und Toten wohl auch die für die Lebenden entlastende Vorstellung von Belang, dem Toten ein Stück Diesseits und so ein Stück von sich selbst mitgegeben und übergeben zu haben. Auf konkrete Weiterlebens- oder Jenseitsvorstellungen deuten weder die Lampen hin, die das Grabesdunkel erhellen, noch die Münzen, die dem Mythos nach die Überfahrt ins Jenseits sichern sollen.

⁶⁶ Während die vergleichsweise häufig erhaltene Kombination von Inschrift und Grabporträt gewöhnlich der möglichst repräsentativen Darstellung des Toten mit den dem jeweiligen Medium eigenen überindividuellen, konventionellen Text- und Bildformeln diene (KLEINER 1977, PFLUG. Der Eber zu Füßen des verstorbenen *Titus Statilius Aper* auf dessen Grabaltar aus frühhadrianischer Zeit, Rom, Museo Capitolino, mit textlicher Anspielung auf die Meleager-Jagd / CIL 06, 1975 fällt aus dem Rahmen), setzen jenseitsikonographisch deutbare Aussagen zwingend eine erklärende Komplementarität von Bild und Text voraus – die Diskussion um die Sepulkralikonographie (siehe oben 74ff.) zeigt die Brüchigkeit der meisten prospektiven Deutungen mythologisch-allegorischer Bilder, die sich statt auf Jenseitigkeit eher auf das chiffrantypisch verkürzte Leben des Verstorbenen, auf seine *tempi passati*, beziehen.

„Jenseits-Reisen“, bukolisch-dionysisch-nyktischen Assoziationen nicht mehr gewinnen als ein Mosaik aus Bürgertugend, Bildung und Romanitas,⁶⁷ das der gefürchteten *secunda mors* entgegenhalten wurde, nur selten durch das „in vielerlei Variationen aufleuchtende Bild eines existentiellen Geschehens ... das Todesschicksal, mit dem ein jeder konfrontiert wird“⁶⁸, überfärbt und gebrochen. Das Verlangen, durch ein Zitieren bukolischer Idyllen, sakraler und ländlicher Szenen, pickender Vögel und einer heilen Villenwelt inmitten einer domestizierten „typisierten Natur, die dem Bedürfnis nach Flucht entspricht“, auch das Grab „in einen *locus amoenus* zu verwandeln“⁶⁹, herrschte vor. Aber selbst ein aus der Alltagssphäre heraustretendes Motiv, wie die der etruskischen Tradition entstammende halboffene Tür,⁷⁰ das Fabeltier Phönix,⁷¹ astrale Zeichen, wie sie auf gallo-römischen

⁶⁷ Die Bildebene stellt hier eine Parallele zu den häufigen inschriftlich exponierten Tugendkatalogen dar. Ebenso kann die textliche Dimension Firnisqualität annehmen, wenn sie den Tod mit freundlichen Bildern überdeckt, zum Beispiel das Grab als blumenüberwachsenen und bienenumschwärmten *locus amoenus* zeichnet.

⁶⁸ So PFIFFIG 202ff. für die etruskische Grabikonographie, in der er, sei sie „historisch‘, ‚quasi-historisch‘ oder ‚mythologisch‘“, das „in vielerlei Variationen aufleuchtende Bild eines existentiellen Geschehens ... das Todesschicksal, mit dem ein jeder konfrontiert wird“, als charakteristisch ansieht. Die Rückführung allein auf „irgend etwas‘, was gefiel oder gerade Mode war“, dagegen habe nicht der antiken Mentalität entsprochen. In diesem Verständnis zeichnet auch die römische Grabikonographie Bilder von Konfrontationen mit dem Todesschicksal, ohne damit Wege aus dem Tod und über den Tod hinaus zu weisen.

⁶⁹ BALDASSARRE 2002, 170, die die Gleichartigkeit dieser vor allem im 1.Jh.n.Chr. ungemein beliebten, die Idylle beschwörenden Motive in Wohn- wie Sepulkralbereich betont. Diese Übereinstimmung müsse „von der Versuchung abhalten, hier spezifische Aussagen im Grabkontext zu vermuten.“

⁷⁰ Das auf Aschekisten und Grabaltären im ganzen römischen Bereich weit verbreitete Motiv, das nicht mit den Scheintüren aus der illusionistischen Architekturmalerei als lediglich der „Steigerung der Atmosphäre“ dienenden, aus der religiösen Ikonographie in den Wohnbereich übernommenen Elementen identisch ist (MIELSCH 37f.), legt eine Deutung nahe als Grabestür, Hadesstür, „door of death“ (HAARLOEV 56). PFIFFIG 208f., Abb.97 spricht von „Tür zum Jenseits“ für ein – allerdings geschlossenes – Beispiel aus Tarquinia. HAARLOEV betont das Moment der Aktion, Bewegung und Veränderung: „The door being represented half open ... demonstrate that there is a way out, and that there are various ways and means of escaping death.“ Allerdings ist fraglich, ob dieses bedeutungsoffene Motiv tatsächlich als ‚Hintertür‘ zur Überwindung des Todes und „symbol of the transition from the death to life“ mit dem Unterton der Auferstehung verstanden werden kann, wie HAARLOEV anregt, das vor dem Hintergrund östlich inspirierter eschatologischer Ideen der Kaiserzeit optimistische Jenseitshoffnungen und Erlösungsvorstellungen verkörpere: „What is thus given expression to is that the door can be opened, and the figures that sometimes occur in the doorway ... tell us that his opening indicates no a way in, but a way out. Eventually the motif ... should be included among the other funerary symbols of the *Imperial Age* by virtue of what it is fundamentally: *a symbol of life beyond death.*“ (99f.)

⁷¹ So wird auf der Graburne des *Marcus Marcius Herma* aus dem 3.Jh.n.Chr. aus Rom (in Urbino, VAN DEN BROEK Abb. XIV) das knappe Schriftformular von zwei heraldisch stehenden, als Phönixe gedeuteten Vögeln gerahmt, auf die der Text (CIL 06, 22075) nicht Bezug nimmt. Sie sind keinesfalls zwingend als Chiffren für Auferstehung oder Lebenserneuerung zu verstehen, auch wenn dies für das sich im Feuertod regenerierende Mythenwesen naheliegt – nicht der sich verbrennend-erneuernde Phönix ist dargestellt, ihn sieht allenfalls das Rezipientenwissen in den dekorativen Vögeln. Und auch ein ausdrücklich auf die sich erneuernde Kraft des Phönix hinweisender Grabtitulus deutet keine todüberwindende Erwartung des Bestatteten an, sondern ist wohl eher launige Anspielung auf den Gegensatz zwischen den ‚vergreisenden‘ Folgen von Bädern, Wein und Liebesdienst (*balnea vina Venus*) und der verjüngenden Kraft des Vogels, die durch Einbettung in den Kontext von Lebensgenuß ihren heiteren Anstrich erhält: *Hoc ego sum in tumulo ... potabi saepe Falernum balnia(!) vina Venus mecum senuere per annos ... et tamen ad Manes foenix(!) me serbat in ara qui mecum properat se reparare* (CIL 14, 914=CLE 1318). Siehe dazu das Tavernenschild aus Pompeji *Phoenix felix et*

Stelen, *cippi* und *arae* zu finden sind,⁷² wie auch Symbole und Szenen, die vielleicht in symbolischer Verkürzung für Einweihung in einen Mysterienkult stehen,⁷³ bleiben in ihrer Aussage letztlich offen, spezifische Ideen einer Jenseitigkeit sind der ikonographischen Ebene allein nicht zu entnehmen.⁷⁴ Erst durch textliche Kommentare könnte die Gewißheit entstehen, daß die Tür tatsächlich zum Durchschreiten in ein anderes Leben geöffnet war und nicht einfach als miniaturisierte reale Grabestür die Grenze zwischen Lebenden- und Totenwelt markierte,⁷⁵ daß Sterne, Sonne und Mond tatsächlich ein „paradis sidéral“ oder eine kosmische Seelenreise spiegelten, daß mit der kultischen *ciste* tatsächlich auf einen – soteriologisch durchfärbten? – Mysterienstatus verwiesen worden ist und mit dem Akanthus auf einem Totenklage-Relief tatsächlich „the rebirth ... in a new afterlife“ versinnbildlicht war.⁷⁶

tu (AE 1967,86a), das offenbar ebenfalls auf diese Vorstellung anspielt. Auch die Beliebtheit des Phönix als politische Chiffre – der Phönix unter Hadrian definierte den neuen Herrscher als die „Reinkarnation seines Vorgängers“ (DAVIES 2000, 96) – zeigt die Schwierigkeit, aus einem schillernd-symbolträchtigen Element auf Jenseitserwartungen zu schließen. Zum Phönix siehe unten 292, 512.

⁷² HATT deutet den aus zwei parallel laufenden Strängen orientalischen (Hörnchen, Stern, Medusenhaupt) und keltischen (Rad, Rosette) Ursprungs bestehenden „symbolisme sidéral“ auf gallo-römischen Gräbern als Ausdruck gallischen Unsterblichkeitsglaubens, der durch antike Autoren bezeugt und, wenn auch nur vage, als Seelenexodus zum „paradis sidéral“ mit „Europa psychopompe“ als „conductrice et protectrice des âmes“ zu umschreiben sei (340), umgeben von Jenseitsgestalten und -chiffren wie Totenvogel, androphage Monster, „chasse infernale“, „boisson d’immortalité“ als Ausdruck einer „assez grande variété des mythes“, die, von den Druiden zu einer systematischen Doktrin zusammengefaßt (363), für uns nur noch in bildlich abstrakten und verkürzten Reflexen erreichbar sei. KOOY schließt sich in ihrer Untersuchung der „Mondhörnchen“ auf gallo-römischen Tomben und Stelen des 2.Jhs. n.Chr. HATTs These einer kelto-orientalisch-synkretistischen Verschmelzung von indigenem Unsterblichkeits- und mondlich-magischem Glauben mit Vorstellungen der von Mysterienkulten geprägten Milieus der großen Städte an, verweist allerdings auf deren unklaren Symbolgehalt: „S’il s’agit de monuments qui concernent des idées religieuses et des rites ... il est aisé d’y voir trop ou trop peu.“ (62)

⁷³ So muß ein fragliches Kultgerät (*cista mystica*) im Columbarium des Pomponius Hylas (Rom, tiberische Zeit, Bilddekorationen aus tiberischer und flavischer Zeit) nicht zwangsläufig „Sinnbild für den Glauben an das Jenseits“ oder für „orphische ewige Erlösung“ sein (DELLA PORTELLA 116ff.). Das zwischen den Porträts des Grabinhabers und seiner Ehefrau gemalte Objekt, oberhalb der Nische für die Ascheurnen, kann ebenso Verweis auf die Einweihung in Eleusis als Höhepunkt im Leben der Verstorbenen sein. BALDASSARRE 2002, 177 sieht in der Deutung als Behältnis für Schriftrollen (*capsa*) ohnehin „die schlüssigere Interpretation“, sie wertet es als „Zeichen der Zugehörigkeit des Paares zu einer Klasse der Gebildeten“ und damit als geläufige Bildungschiffre, hier stimmig in Verbindung mit den *rotuli*, die die Verstorbenen wie auch die schwebenden Eroten an der Decke des Grabgewölbes halten. Szenen aus Mysterienkulten finden sich im übrigen zahlreich im Wohnbereich: so neben dem bekannten Fries in der Villa dei Misteri in Pompeji weitere Beispiele in den Vesuvstädten (MIELSCH 32f., 40ff., 174f.).

⁷⁴ Da sie eben nicht die Eindeutigkeit und Verbindlichkeit beispielsweise christlicher Symbole wie Kreuz oder Christogramm aufweist – und auch für diese Zeichen ist letztlich offen, welche Hoffnung der einzelne tatsächlich damit verband.

⁷⁵ Der auf Sarkophagen beliebte Mythos von Alkestis und Admetos stellt beispielsweise bevorzugt die von Herakles zu ihrem Gatten zurückgeleitete Alkestis in einer Türe dar, die die Schnittstelle zwischen Welt und Unterwelt markiert oder einfach für die Grabestür steht.

⁷⁶ Wie BODEL 1999, 267 mit der Deutung eines überdimensionierten Akanthus auf dem Totenklage-Relief des gegen Ende 1.Jhs. n.Chr. entstandenen luxuriösen Grabbaus der Haterii an der Via Labicana in Rom (Vatikan, Museo Gregorio Profano) anklungen läßt: „a prodigiously fruitful plant, perhaps suggesting the rebirth of the deceased in a new afterlife.“

Somit ist – zusammenfassend – die kontextisolierte Grabepigraphik zwar eines Großteils der Verweise beraubt, die geeignet sind, diesseitige Hierarchien, Prächtigkeit, Dauerhaftigkeit und Prestige zu spiegeln. Für den großen Komplex Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit fehlen ihr darüber hinaus – möglicherweise – auch Andeutungen einer vagen Jenseitigkeit, die in architektonischer, bildlicher oder in Beigabenform artikuliert worden sind, fehlen ihr die Bilder und Chiffren für Lebenskürze und -vergänglichkeit und fehlt ihr vor allem der mehr oder weniger kräftige Firnis, der die Präsenz des finalen Todes mit friedlich-heiteren Assoziationen durchwirkt und verdeckt hat. Dagegen ist von einem Verlust von spezifischer außertextlicher tod-jenseitiger Information kaum auszugehen.

Gleichwohl ist die Möglichkeit auch eines solchen Verlustes selbstverständlich stets präsent und muß reflektiert werden.



5.2 Methodische Probleme: Repräsentativität, Authentizität

Da die vorliegende Untersuchung zu Vorstellungen über Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit auf gedankliche Phänomene, somit der Mentalitätsforschung zugehörige abstrakte Konstrukte mit unscharfen Rändern gerichtet ist, die allenfalls in Schwerpunkten und Tendenzen dingfest gemacht werden können, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Grabepigraphik als ihrem ‚Vehikel‘ und den in ihr gespiegelten Gruppen und Schichten der Bevölkerung mit geringerer Dringlichkeit als bei Analysen, die auf Angaben wie Lebensalter, Sozialstatus, Beruf, binnenfamiliäre Beziehungen oder Eigenheiten der Namensgebung gerichtet sind. Für die konkrete Inschrift wäre ohnehin nicht feststellbar, wessen tod-jenseitige Gedanken und Vorstellungen sie – wenn überhaupt – nun tatsächlich spiegelt: die des Bestatteten, der seinen *titulus* zu Lebzeiten konzipiert und verfügt, die des Dedikators, der ein Verwandter oder ein gebildeter Mentor sein kann, die des *patronus*, die eines *conservus* mit ‚vergilischem Hintergrund‘, die des *lapidarius*, der sein Musterbuch präsentiert – all dies geprägt von einem breiten Konglomerat aus den Tod und das Jenseits umkreisenden Einflüssen, Haltungen, Moden und Konventionen.⁷⁷

Daß die lateinischen paganen Grabtituli, wie sie uns heute erhalten, tradiert und publiziert zur Verfügung stehen, nur die Spitze eines Eisbergs und, durch Auslesen und Verluste geprägt und verkürzt, nicht tauglich sind als Querschnitt für die Einwohner einer römischen Stadt, Provinz oder Region innerhalb einer bestimmten Zeit⁷⁸ und schon gar nicht für die römische Bevölkerung insgesamt als ein die ganze Ausdehnung des Reichs während der römisch-paganen Antike umfassendes, annähernd homogen zu zeichnendes Einwohnerkonvolut, liegt auf der Hand. Handelt sich doch um ein in vielfacher Hinsicht heterogenes Phänomen, das seine gattungskonstituierende Einheitlichkeit allein aus seiner Zugehörigkeit zur Schnitt- und Nahtstelle Tod sowie aus seiner Teilhabe an lateinischer Schriftlichkeit, am aktiven Römersein, bezieht, und das zum andern durch mehr als zwei Jahrtausende hindurch Fragmentierung, Zerstörung und Verfall induzierenden Prozessen überlieferungszufälligen oder auch gezielt selektierenden Charakters ausgesetzt war, die die

⁷⁷ Grundsätzlich ist davon auszugehen, daß die Auswahl oder Autorschaft eines Textes stets im Nahumfeld des Verstorbenen – Familie, *patronus*, *collegium* – zu verorten ist und so jedenfalls dessen Einstellungen, Absichten, die für ihn maßgebenden Werte wie seine Mentalität in zumindest groben Zügen spiegelt.

⁷⁸ HOPE 2001, 89 faßt zusammen: „There is no denying that the people commemorated, lived and died, loves and lost, but it is not possible to generalise from the epigraphic population to the living population.“

gewaltige Masse in den Stein gemeißelter, auf Stuck gemalter, in den Putz geritzter *tituli*, *tabellae*, *cippi* und *carmina* auf einen Bruchteil reduzierten und ihre Fähigkeit, als Echo zumindest der dauerhaft immortalisierten unter diesen ehemals lebendigen Stimmen zu fungieren, erheblich minderten.⁷⁹ Darüber hinaus ging ohnehin ein Großteil derer, die die Straßen und Plätze mit Leben erfüllt hatten, nach ihrem Tod namenlos, erinnerungslos, vielfach spurenlos in die Nekropolen ein- und in ihnen auf, da die dauerhafte individuelle Markierung der Bestattung nicht obligatorisch, sondern auf die erinnerungswürdigen und erinnerungsfähigen Toten begrenzt war.⁸⁰

Während so die einen, von übergreifenden Formeln aufgesogen oder ganz ohne schriftliche Spur, in den Kammern, Nischen und Gruben der Totenwelt verschwanden, wurden die anderen namentlich präsentiert, vielleicht knapp skizziert und mit klagenden, rühmenden oder auch jenseitsreflektierenden Worten bedacht – diejenigen, denen von den Familien, die für den Großteil der nicht-militärischen Sepulkralinschriften verantwortlich waren,⁸¹ den *patroni*, *domini* oder *collegia*,⁸² von ihren *conservi*, ihren ‚Fans‘⁸³ oder von

⁷⁹ Ohnehin stellten die antiken Nekropolen als zufällig-planlose, ohne klare Abgrenzungen, Separierung in Arm und Reich oder übergreifende Strukturen gewachsene, oft von dichtem Gedränge bestimmte Gräberagglomerationen, von der Kaiserzeit an zunehmend von der Konkurrenz um die Spitzenlagen geprägt und von herausragenden Solitären dominiert, zu keinem Zeitpunkt eine Spiegelung der Einwohnerkollektive dar. Die Bebauung entlang einer Straße oder in die Tiefe einer Nekropole folgte selten einer chronologischen Ordnung, sondern geschah meist regellos, planlos und nach Bedarf. (HESBERG/ZANKER 1978; BRANDENBURG 1994, 206ff.)

⁸⁰ Anonyme Bestattungen waren keinesfalls nur sehr jungen Kindern, Mittellosen, Verbrechern, *pendiosi*, Seuchenopfern, Sklaven oder Randgruppen wie Gladiatoren als „Ehrlosen“ vorbehalten, die in den *puticuli* der Frühzeit oder Massengräbern entsorgt wurden, sondern stellten offensichtlich ein Stück weit die Regel dar. Daher stellt sich die Frage, ob die namentlich markierte oder die anonyme Bestattung der Normalfall war. Zur Diskrepanz zwischen namentlich markierten und archäologisch feststellbaren Bestattungen: ECK 1991, 48f. spricht von einer „weit auseinanderklaffende(n) Relation zwischen der Zahl der Inschriften und tatsächlich Bestatteten ... Selbst in Rom, wo man mehr als anderswo offensichtlich geneigt war, Inschriften an Gräbern zu errichten, ist dies nur in einem sehr geringen Umfang geschehen.“ „Daher war Heraushebung aus der Anonymität nur für einen „sehr begrenzten Teil der Personen gegeben.“ (ds. 1988a, 76). SIGISMUND NIELSEN 1996, 44f. spricht von Nennung des Dedikanten, der Bestattete bleibe anonym. Zur namentlichen Markierung in flüchtigem Material siehe ECK 1991, KOCKEL 192f. MORSELLI 52 stellte auf dem „campo dei poveri“ der Necropoli dell’Isola Sacra bescheidene, offensichtlich anonyme Bestattungen in Erdgruben und Amphorenfragmenten fest. Ohnehin steht die geläufige Formel *libertis libertabusque posterisque eorum* stets für eine schwer verifizierbare Anzahl namenloser Personen, deren Bestattung im Familiengrab Ausdruck von Bindung und *pietas* war. Der aus zahlreichen testamentarischen Bestimmungen zur Wahrung des Namens als Kernelement der *memoria* hervorgehende Wunsch nach Erhaltung und Tradierung des *nomen* (*ne de nomine exeat; alio nomine neminem sequetur*) ließe allerdings eher eine namenpräsentierende Bestattung auch der *liberti* erwarten. SALLER 1994, 79 Anm.14: „Roman aristocrats places comparatively more stress on *nomen* and less on blood than their early modern counterparts.“ Die Kostbarkeit der namentlichen Exponierung wird grabepigraphisch auch in Betonung des *nomen* und Bitte um Namensanrufung deutlich: Nur der Name bleibt vom ganzen Körper/Menschen – *nomen superest de corpore toto* (CIL 06, 10097); Lies, welchen Namen dieser *titulus* umschließt – *lege quod nomen hic titulus teneat* (CIL 06, 12009).

⁸¹ Die bei weitem meisten der nicht-militärischen funerären Inschriften wurden von Familienangehörigen veranlaßt, wobei die sog. Nuklearfamilie aus Ehegatten/Eltern und Kindern dominiert (SALLER/SHAW 136f.). Eine exakte Entsprechung zur modernen Familie als wesentlich durch emotionale Bindungen bestimmter und gleichzeitig rechtlich definierter und geschützter Institution gab es für die römische Antike weder begrifflich

anderen über Gedächtnis oder Vergessen entscheidenden Institutionen⁸⁴, Personen und Gruppen anhand eines Wertekatalogs, der sicher nur selten bewußt reflektiert worden war, entsprechend der gesellschaftlichen, familiären oder emotionalen Bedeutung des Toten eine steingewordene Hoffnung auf Perpetuierung zugesprochen worden war. Hinzu kamen die, die sich mit den in regionaler Unterschiedlichkeit reichlich begegnenden, oft durch den Tod eines Familienmitglieds veranlaßten *titulus*-Setzungen selbst als erinnerungswürdig

noch von der Sache her. Mehr als die *familia* im Sinne der rechtlich konnotierten Gesamtheit aller unter die *patria potestas* zu subsumierenden Personen – Kinder, Enkel von Sohnesseite, aber nicht die Ehefrau im Falle der ab 100 v. Chr. üblichen Eheschließung *sine manu*, die *servi*, ergänzt durch die durch Pflichten an die *familia* gebundenen *liberti* – entspricht unserem heutigen Verständnis die die Ehegatten oder die Eltern mit den Kindern umfassende *domus*: als Nuklearfamilie, die durch „the broad kinship group including agnates and cognates, ancestors and descendants“ (SALLER 1994, 80) erweitert und in geringerem Maß als die *familia* durch die Dominanz von väterlicher Linie und *patria potestas* bestimmt worden ist. So wertet BETTINI 231 Anm.18 die von der Ehefrau eingebrachten Bildnisse ihrer *maiores* als für die Sippe wie für den einzelnen identitätsbildenden „Transfer“ und als „konkretes Unterpfand einer matrimonialen Allianz“, das ergänzend zum die Träger desselben *nomen* verbindenden patrilinearen „Faden“ dem Eindruck einer strikt agnatischen römischen Gesellschaft entgegengewirkt habe. Allerdings war die römische *domus* noch weitaus stärker als ihr modernes Pendant todes- und scheidungsbedingten Fluktuationen unterworfen. Auch stellte sie, wie es pragmatischem römischem Umgang mit Institutionen und Rechtskategorien entsprach, niemals eine exakt und trennscharf definierte Rechtssache dar. Vielmehr deckte sie problemlos „a range of quasi-familial and other relationships“ (RAWSON 1986, 197) ab, wie es ihre ursprüngliche Bedeutung einer *baulichen* Einheit nahelegt: die räumliche, nicht die juristische Umfassung gab die Grundlage für eine breite Zugehörigkeit ab, die die *delicati*, *alumni* und *vernae*, illegitime Abkömmlinge oder in ambivalentem Status – rechtlich oft als Sklaven, tatsächlich vielfach als Pflegekinder – gehaltene, durch den Tod der Eltern oder Verkauf verwaiste Kinder (RAWSON ebd.) ebenso einbezog wie die Amme (*mamma* = *nutrix*) oder den auch als *tata* benannten Patron (SIGISMUND NIELSEN 1986), was die fließenden Grenzen der römischen Familie vor Augen führt und die Aufnahme all dieser nicht bluts-, teils nicht einmal namensverwandten Personen auch in die familiäre *domus aeterna* als konsequente Handlung erklärt. Allerdings wurde auch im funerären Ambiente durchaus zwischen „those members with honor – father, mother, and children in the standard conception – and those without honor, consigned to the anonymity of a nameless grave“ differenziert (SALLER 1994, 100f.). Zu der Parallele zwischen „house and tomb“ siehe auch HOPE 2001, 76.

⁸² Sämtliche Berufs-, Militär-, religiösen und geselligen Zielen dienende Kollegien, die in vielen Fällen auch die Bestattungsfürsorge oder einzelne Elemente daraus übernahmen.

⁸³ Zum Beispiel für den Pantomimen Pylas: *Pyladi pantomimo honorato splendissimis civitatib(us) Italiae ornamentis decurionalib(us) ornato grex Romanus ob merita eius* (CIL 05, 5889).

⁸⁴ So bei Zuerkennung eines *funus publicum* durch den Senat in Rom oder per Dekurionendekret in den Gemeinden mit seinem Doppelcharakter als Ehrung des Bedachten selbst wie der lebenden Angehörigen. Die anfänglich nur selten beschlossene außergewöhnliche posthume Ehrung für einen herausragenden Bürger als Ausdruck kollektiver Dankesschuld wird in Rom zum vorwiegend auf die Angehörigen des Kaiserhauses begrenzten Privileg, während sie, frühzeitig adaptiert, in den romanisierten Gemeinden das Selbstwertgefühl der dortigen kommunalen Oberschichten spiegelt. (WESCH-KLEIN 31, 78, 212f.)

definierten,⁸⁵ sowie die geringe Anzahl Unverdienstlicher (*inpii*), die man im paradoxen Phänomen der negativen *memoria* namentlich exponierte.⁸⁶

Auch wenn sich das für die Kommemorierung des Durchschnittsverstorbenen entscheidende Geflecht aus Konventionen, Verpflichtungen, überindividuellen Kriterien und persönlichen, auch gefühlshaft durchfärbten Motiven für die offiziöse Beimessung personaler Wertigkeit nicht annähernd in der Eindeutigkeit fassen läßt, wie das für die in der Systematik des römischen Bildnisrechts begründeten Faktoren der Fall ist, die über die „eigentliche Ahnenqualität“ (Flaig) – und damit die Erinnerungswürdigkeit – der in ihren *imagines* eindrucksvoll verdichteten, erfolgreichen aristokratischen *maiores* entschieden⁸⁷, sind doch in Merkmalen wie Alter, Geschlecht, Bildung, Zugehörigkeit zum urbanen oder ländlichen Milieu lokalisierbare, generell die erwachsenen männlichen Stadtbewohner bei der funeren Kommemorierung präferierende Grundmuster⁸⁸ zu identifizieren, die durch

⁸⁵ Was nicht ausschloß, daß man sich rühmende Epitheta zugestand: Die „unvergleichliche Frau“ hat sich den *titulus* selbst gesetzt – *have Primitiva Benigna incomparabilis femina viva mihi posui* (CIL 05, 6647). Ähnlich: *Sabinia ... mulier optima have omnium amantissima vale v(iva) s(ibi) p(osuit)* (CIL 11, 5478). Unklar ist der Hintergrund der häufigen ‚doppelt genähten‘ Formulierung *se sibi* – sollte der Anspruch der Selbst- / Lebendsetzung unterstrichen werden? Die Lebendsetzungen hatten möglicherweise auch eine unheilabwehrende Intention: „Wenn das Wort überhaupt noch einen Sinn haben sollte, wurde es entweder unter einem apotropäischen Aspekt verwendet, oder es sollte betont werden, daß nicht erst testamentarisch ein Grab errichtet worden war.“ (ECK 1991, 47)

⁸⁶ Paradox wirkt das seltene Phänomen der Perpetuierung von Nichtswürdigen, denen unter Namensnennung ausdrücklich die Aufnahme in das Familiengrab verweigert wird. Eigentlich als Schandstrafe gedacht, wird ihnen durch diese negative *memoria* die gefürchtete *secunda mors* gerade erspart, wie sie Schicksal ihrer namenlos bestatteten pflichtbewußten *colliberti* ist: Alle haben Zugang zum Grab, nur Hermes nicht – *et suis libertis libertabus(ue) eorum excepto Hermete lib(erto) quem veto propter delicta sua aditum ambitum ne ullum accessum habeat in hoc monumento* (CIL 06, 11027). Siehe dazu unten 313 Anm.578.

⁸⁷ Als Statussymbole ohne religiöse Konnotation (FLOWER 2: „their function is ... overtly political, and is not related to beliefs about life after death“) verkörperten die in mit *stemma* markierten Schreinen im Atrium des aristokratischen Hauses aufbewahrten, zu bestimmten Anlässen exponierten und in der *pompa funebris* mitgeführten wächsernen Ahnenmasken (*imagines*) die zur „eigentlichen Ahnenqualität“ gelangten *maiores*, im Gegensatz zu den (politisch) „erfolglosen Ahnen“, die, auf den innerfamiliären Ahnenkult beschränkt, spätestens nach drei Generationen aus Kult und Erinnerung ausschieden: „pointiert gesagt: sie hörten einfach zu existieren auf“ (FLAIG 121f.). Dabei lag der Zu- oder Aberkennung von Ahnen- und Bildwürdigkeit als klare Systematik das Kriterium der kurulischen Aedilität zugrunde. Siehe dazu ROLLIN 14: das *ius imaginum* als Recht des lebenden Römers nach Erlangung eines kurulischen Amtes zur Bildnisaufstellung im Atrium sowie als Befugnis der Nachfahren, sich mit den Toten ihrer *gens*, die ein kurulisches Amt bekleidet hatten, „im Begräbniszug zu schmücken.“

⁸⁸ Als Grundmuster verzerrender Darstellung, wie sie für die Lebensalterberechnungen identifiziert wurden (siehe oben 9f. Anm.17): kaum sehr junge Kinder, weniger Frauen als Männer. SIGISMUND NIELSEN 1997, 174 führt das überraschende Fehlen von Kleinstkindern in ihrem Sample von etwa 3100 Sepulkralinschriften aus dem CIL 06 darauf zurück, daß die *mors immatura* erst ab einem bestimmten Alter als Erwähnungsgrund empfunden worden sei. SHAW 1991 konstatiert ein Ansteigen der Wertschätzung von Kindern entsprechend der Urbanität ihres Umfelds: „The greater the degree of urban development or urbanity in living habitat, the greater the degree of emphasis on the value of children.“ (80), was darauf schließen läßt, daß die gemessen an der hohen Kindersterblichkeit ohnehin extrem unterrepräsentiert kommemorierten Kinder (CLAUSS 1973, 402f.) im extra-urbanen Milieu noch seltener zu inschriftlicher Erwähnung kamen. BODEL 2001, 36 stellt fest, daß die lokalen Kommemorationspraktiken die Erwähnung spezifischer Qualitäten begünstigten: „What the data reflect are not demographic realities but commemorative practices.“ Auch HOPKINS 1987, 114 konstatiert

regionale Moden variiert⁸⁹ und durch die emotionale Dimension noch akzentuiert werden konnten. Dies führt beispielsweise die Vielzahl der auf den „bitteren“ Tod (*acerba mors*), meist von Kindern und jungen Frauen, gerichteten Inschriften vor Augen.

Defizite bei der für die Inschriftensetzung erforderlichen sozialen Wertigkeit können durch übersteigertes Rühmen beispielsweise der ehelichen *castitas*, der kindlichen *pietas* und *obsequitas*, durch den Topos des „vorzüglichen Kindes“ oder durch das auch ikonographisch beliebte Bild des *doctissimus puer*, des kleinen Gelehrten, kompensiert werden, um die Erinnerungswürdigkeit zu legitimieren und die Verhältnismäßigkeit von Trauer und Schmerz zu rechtfertigen.⁹⁰

Neben der Darstellungswilligkeit mußten die Auftraggeber darstellungsfähig, das heißt imstande sein, eine dauerhafte Kommemorierung zu finanzieren, was über *tabellae* und knappe *tituli* hinaus sicher nur vergleichsweise wenige leisten konnten⁹¹ – und selbst

die Unterrepräsentation der nicht-urbanen Bevölkerung. Grundsätzlich stiegen Bereitschaft und Fähigkeit zur Inschriftensetzung mit dem Grad an Urbanität und Literalität, wobei angesichts der krassen sozialen und pekuniären Gegensätze im urbanen Milieu, sonderlich in Rom, Urbanität nicht zwangsläufig mit Literalität, Bildung und gesteigerter Finanzkraft einhergehen mußte. Auch Mentalitätsunterschiede oder die im urbanen Umfeld intensivierte Konkurrenz werden für das vermehrte Inschriftenaufkommen verantwortlich sein.

⁸⁹ Dazu zum Beispiel CLAUSS 1973, 405 Anm.45 zu HOPKIN'S Feststellung, daß eher junge weibliche als männliche Bestattete mittels Grabtituli kommemoriert worden seien: dies habe nur für *diese* Altersgruppe und nur in *einigen* Gebieten Gültigkeit.

⁹⁰ Die modernem Denken entgegenstehende Vorstellung, die unschickliche Trauer um den Tod eines sozial unfertigen Kindes müsse gerechtfertigt werden, war im übrigen keineswegs auf die Antike beschränkt. Siehe dazu unten 274ff., bes. 276 Anm. 468.

⁹¹ DUNCAN-JONES 1974, 127ff. gibt auf Basis von 91 mit Kostenangabe versehenen italischen Grabmalen (alle nicht später als 1.Jh.n.Chr) eine Preisspanne von HS 2000 bis HS 100.000 an (eine Angabe von HS 500.000 ist isoliert); da die Hälfte der zwischen HS 99.000 und 20.000 kostenden Beispiele um HS 20.000 liegt, lege dies eine Standardisierung auf diesem Niveau nahe (allerdings ist die kleine Stichprobe vielleicht auch noch dadurch geprägt, daß man aus Prestige Gründen erst ab einer bestimmten Größenordnung Kosten benannte). Für das Standardbegräbnis eines Pompejanischen Bürgers nennt DUNCAN-JONES HS 2000, aber weitaus gewaltigere Summen (bis 1Mio. HS) waren möglich. Zum Vergleich: der Jahressold eines Legionärs betrug Ende 1.Jhs.n.Chr. HS 1200, HS 300 bis 400 benötigte die römische Familie im Durchschnitt jährlich zum Lebensunterhalt (AUSBÜTTEL 46). Unterschiedliche Meinungen bei SALLER/SHAW 128 („that memorial stones were within the means of modest men“) und HOPKINS 1983, 247, der die Masse der Grabmalsetzungen von den „respectable classes, i.e. the relatively well-to-do“ veranlaßt sieht. Zweifellos war die Bestattung in aufwendigen Sarkophagen auf die wohlhabenden Mittelschichtler, wenn auch nicht die Reichen, begrenzt (ZANKER / EWALD 29f.). FITTSCHEN 15f. schätzt am Beispiel des Sarkophags des Praetorianercenturionen *Aurelius Vitalis* in Frankfurt und anderen Beispielen die Aufwendungen für Herstellung, Transport wie für die Bestattung gemessen am sozialen Rang und Einkommen als „relativ hoch“ ein, „denn sie konnten die Höhe eines Jahresgehalts erreichen.“ RAWSON 1986 Anm.166: „Although it is very likely that the poorest inhabitants of Rome could not afford no individual place or monument at all, and that therefore all record of them has disappeared, nevertheless the many modest memorials in the *sepulcrales* of CIL 6 are ... the record of people who had almost nothing to tell of themselves except their name and a few personal details“ – diese (damals) römischen 23.0000 Inschriften sagten über knappe Daten hinaus nichts aus. Auch die Bestattungs- und Memorialfürsorge der *collegia* verhalf bestenfalls zu namentlicher Markierung. Denn Hauptanliegen der dort engagierten *tenuiores* war es ja, nach dem Tode nicht aufgelassen, weiterhin *corpus*, nicht *cadaver* zu sein und vielleicht über einen markierten Ort für den Totenkult zu verfügen. Aber selbst diese bescheidenen Ziele waren für die Ärmsten und gänzlich Mittellosen schwer erreichbar (AUSBÜTTEL 41f.,46f.): denn zwar gehörten die *collegiati* zu einer von politischer Macht weitgehend ausgeschlossenen Bevölkerungsschicht, sie

dies war noch immer keine Garantie dafür, daß der Zahn der Zeit nicht schon bald an der *memoria aeterna* nagte. So wird der Menge von anonym oder knapp markiert Bestatteten zwar kein elitärer Kreis, aber eine doch weit geringere Anzahl dauerhaft Kommemorierter gegenübergestanden haben.

Produkte einer noch weitaus dezidierten Selektion innerhalb der Masse der Bestatteten waren die, die sich nicht ausschließlich auf Diesseitigkeit, auf Prestige und Erfolg, Familienfreuden⁹², *balnea, vina, Venus* oder die *cura vitae* beschränken wollten, sondern in konventioneller oder, seltener noch, in demonstrativer, auch provozierender Form über Leben, Tod und Vergänglichkeit reflektierten. Die Bedeutung eigenständigen Umgangs mit Schriftlichkeit wird für diesen Personenkreis ungleich größer gewesen sein als für die große Masse der Inschrifteninitiatoren, für die eine Teilnahme an der etablierten Kommemorierungspraxis wohl nicht von der Fähigkeit, autonom mit Texten umzugehen, abhängig war.

Bei der Diskussion um die Authentizität der aus dem von knapper Daten-, Namen- und Titelpräsentation oder durch Massenepitheta wie *bene merens, carissima, castissima, dulcissimus* umrissenen Rahmen fallenden *tituli*, seien es Äußerungen maßloser Trauer, Anklagen gegen das *Fatum* oder vergilisch durchsetzte *Grabcarmina*, ist neben der Frage nach den Topoi⁹³ und dem in sie einfließenden, oft als eklektizistisches Sammelsurium von

waren aber keineswegs besitzlos, sondern verfügten über ein mehr oder weniger großes Vermögen, wie sich aus der Höhe der Mitgliedsbeiträge, der Auszahlungen und den beruflichen Positionen der Mitglieder ergibt. Auch war der Anteil der – grundsätzlich zugelassenen Sklaven – den Mitgliederlisten nach gering. Neben den Kosten verweist HOPE 2001, Anm.16 auf die außerpekuniären Voraussetzungen für eine dauerhafte *memoria*: „local factors such as the availability of suitable stone may have played a part.“ Festzuhalten ist, daß nur ein eingeschränkter Personenkreis in der Lage war, über knappe Daten und Formeln hinausgehende sepulkrale Botschaften zu initiieren.

⁹² Häufig als topische Hervorhebung der streitfreien Ehe (*sine lite, sine ulla querella, sine una animae laesione*). Selten: der stolze Verweis auf drei Ehefrauen: *Scite amici tres uxores habui* (CIL 06, 18659).

⁹³ Topos hier nicht als *vox media*, sondern im häufiger gebrauchten pejorativen Sinn (Klischee) für die erstarrte, schematisierte oder sententiös verfestigte Form (so WANKEL 132f.). Besonders umstritten sind die toposgesättigten *Grabcarmina*, aber eben nicht nur sie. BRANDENBURG 1967, 197 sieht in der Grabepigraphik „unsere zuverlässigste Quelle für die Glaubensvorstellungen des Durchschnittsrömers.“ Ähnlich ENGEMANN 42, für den im Gegensatz zum geringen Aussagewert griechischer und lateinischer Literaten zu Jenseits- und Apotheosevorstellungen die Grabinschriften für die breiteren Bevölkerungskreise deutlich aussagekräftiger sind. Dagegen warnt ECK 1988, 20, hier Auskunft über Motive und Einstellungen zu erwarten: zwar seien die epigraphischen Zeugnisse „individuelle Erscheinungen“, doch sei der religiöse Bereich verschlüsselt und grundsätzlich „öffentlichkeitsscheu.“ GALLETIER sieht in den *Grabcarmina* das aufrichtige Porträt der letzten Gedanken des Verstorbenen, wobei besonders frühe Beispiele das robuste Fortleben des alten Volksglaubens reflektierten. Allerdings seien vor allem die Unterwelt-Anspielungen nur „konventionell-poetischer Dekor.“ (203) Auch HÄUSLE 101f. sieht in den *Grabcarmina* – vergleichsweise realistische – geschriebene Porträts: „Die Römer zeigten in der Grabdichtung und Plastik einen ... außergewöhnlich ausgeprägten Sinn für das Realistische.“ – Wobei allerdings wie jedes antike Porträt auch das römische Porträt kein auf individuelle, personalisierende Darstellung abzielendes Bild, sondern sog. Typen definiert und exponiert, denen trotz ihres

Aufsteigern abgetanen Bildungsgut die nach der Verfügungsgewalt über das geschriebene Endprodukt von Belang, was wiederum die Frage nach Rolle und Rang von Literalität und Oralität innerhalb der römisch-antiken Welt, nach der Bedeutung des geschriebenen oder des lebendigen Worts und zum Binnenverhältnis beider Kommunikationsformen in den Raum stellt.

Auch wenn zwischen dem „epigraphic impulse“ als kausalem Wirkhintergrund der Inschrift in ihrer konkreten Form und dem ausformulierten Endprodukt eine Vielzahl von Variablen wirksam gewesen sein wird,⁹⁴ werden Text und Präsentation wesentlich auch vom Verhältnis zwischen Auftraggeber und Schriftlichkeit bestimmt worden sein, von seiner Souveränität oder Hilflosigkeit im Umgang mit dem geschriebenen Wort, das er zu konzipieren, zu kontrollieren, mühsam zu entziffern oder als magisch-symbolische Chiffre vielleicht allenfalls zu bestaunen in der Lage war, und von den Vorstellungen von Geltung, Erfolg und Macht, die er damit verband.

Zur Frage der Literalität innerhalb der Gesellschaft, die sich damit stellt⁹⁵, nach Ausmaß, Tiefe und Qualität der den Bewohnern des römischen Reichs in ausgehender Republik und Kaiserzeit zu unterstellenden Lese- und Schreibkompetenz, besteht insoweit Konsens, als die Vorstellung einer alphabetisierten Mehrheit der Bevölkerung,⁹⁶ die für die hochentwickelte römische Schriftkultur unverzichtbar gewesen sei, hinter dem Bild einer trotz unbestrittener Bedeutung ihrer Schriftlichkeit nur bedingt literalen – oligoliteralen – Gesellschaft zurücktritt. In ihr spannt sich ein Bogen von vollausgebildeter Literalität, die

augenscheinlich realistischen Charakters in erster Linie die Aufgabe zukam, konventionelle, rollenadäquate *virtutes* in standardisierte und damit überpersönliche Bildformeln zu transponieren. Diese Typenbildung hat in den Grabinschriften ihr Pendant, die ja ebenfalls nicht den Anspruch haben, den Toten als Person, als individuelles Schicksal vorzuführen, ihn vielmehr als normierten Typus präsentieren. Zur Toposdiskussion siehe unten 127ff. Zur Typenbildung siehe unten 256 Anm.399, 338f. bes. Anm.32f.

⁹⁴ Wobei die banalen sicher meist die wichtigsten waren: Auslöser der Inschriftensetzung, regionale/ lokale „commemorative habits“, Finanzkraft, Erreichbarkeit von dauerhaftem Material, verfügbarer Raum auf dem Inschriftenträger, Üblichkeit vorgefertigter Elemente, gestalterischer Einfluß des *lapidarius* als Multiplikator regionaler Konventionen und Moden.

⁹⁵ DORTMUND 61f.: Die von E.A.HAVELOCK geprägte, nicht immer eindeutig verwendete ‚Literalität‘ meine die ursprünglich auf den Gebrauch von Schriftlichkeit zurückgehenden Denk- und Handlungsstrukturen, die „als spezifisch literale Denk- und Handlungsformen, z.B. Sprachmuster“ über literalisierte Mittelspersonen auch von Nichtliteralisierten übernommen werden, nach und nach alle Gesellschaftsschichten durchdringen und so für die Selbstverständlichkeit der Existenz von Schriftlichkeit auch in den Augen Nichtliterarisierter sorgen. Sogar große analphabetische Gruppen behindern das Funktionieren einer literalen Gesellschaft nicht.

⁹⁶ Nach HARRIS 12ff. standen einer Massenalphabetisierung in der Antike vor allem vier Faktoren entgegen: „expensive writing materials, poorly organized schooling, predominantly rural living patterns, limited economic bureaucracy.“ Deren Anspruch auf flächendeckende Gültigkeit bestreitet FRANKLIN sicher zu Recht (98): „At Pompeii ... two at least of these impediments were lessened: urban living patterns prevailed, and a form of economic bureaucracy had penetrated.“ Gleichwohl kann über die Existenz breiter illiteraler Schichten und Gruppen in den urbanen und nicht urbanen Milieus des gesamten römischen Reichs kein Zweifel bestehen.

einer aus hellenistischer Tradition erwachsenen, literarisch interessierten und gebildeten Kultur- und Führungselite als Träger differenzierter, teils hochartifizierter Schriftlichkeit⁹⁷ zuzuordnen ist, über eine vorwiegend von Handwerkern, Händlern, auch von Soldaten getragene funktionale, Alltags- oder Semi-Literalität (*craftsman's literacy*) als pragmatisch definierte Fähigkeit zum Umgang mit dem geschriebenen Wort⁹⁸ bis zu den quantitativ dominierenden, mehr oder weniger illiteralen Gruppen im ländlichen, aber auch surbanen Bereich, die gleichwohl an der auch für sie selbstverständlichen, als unabdingbar erkannten und anerkannten Schriftlichkeit durch Mediatoren wie öffentliche Schreiber, ihre *patroni*, durch gebildete *conservi* oder *colliberti* partizipierten.⁹⁹ Durch die vertikale Dimension der

⁹⁷ DORTMUND 52ff., 74f.: Die Übernahme der hellenistischen Bildungsideale als Ausdruck von *virtus* durch die Senatsaristokratie wurde durch den Verlust ihrer traditioneller politischer Funktionen spätestens unter Augustus und die dadurch erzwungene Zwangsmuße (*otium cum dignitate*) forciert. Die römische Bildung gab ihre ursprüngliche politische Orientierung auf, das Streben nach Ruhm verband sich „notgedrungen“ mit dem zuvor wenig prestigebesetzten „Bildungswissen zum Vorzeigen.“ KRASSER 84 spricht vom „überhitzten, auf glänzende Showeffekte abzielenden graecoromanen Kulturbetrieb domitianischer Zeit“, CAVALLO von Lesen und Vorlesen weniger der *utilitas* als der *voluptas* wegen – nicht Nützlichkeit, sinnliches Vergnügen habe im Vordergrund gestanden.

⁹⁸ Funktionale oder „craftsman's literacy“ kennzeichnet nach HARRIS 157f. die Situation, in der Handwerker überwiegend literal, Frauen, Ungelernte und Landbevölkerung mehrheitlich illiteral sind. Dies wird auch in den „first-generation literates or semi-literates“ der *Cena* des *Petronius* gespiegelt (HORSFALL 1989, 202ff.; MILES 53): Der sich in obsessiver Weise mit Geschriebenem umgebende Emporkömmling *Trimalchio* und der reiche *libertus Hermeros* beherrschen die *quadratae litterae* und das „lapidary writing“ (*sed lapidarias litteras scio* / *Petron. sat. 29,2; 58f.*), die Buchstaben der echten Monumentalschrift oder der Steininschriften allgemein, die auch der wenig gebildete *lector* im Gegensatz zur Kursive gewöhnlich entziffern konnte. Die Lektüre komplexer Texte war ihnen verwehrt. Reflex für die demonstrative Literalität als „Angeberchiffre“ mag eine Notiz bei Eusebius über Paulus von Samosata sein: „... brauchen wir nicht darüber zu urteilen, daß er nach Hohem trachtet und überheblich ist ... lieber über die Marktplätze stolziert und öffentlich im Gehen Briefe liest und diktiert.“ (Euseb., *hist.eccl.* VII 30,8, zit. n. P.GUYOT/R.KLEIN (Hgg.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen* 1997, 271). – Ein kaiserlicher *tabellarius* macht seine Lesefähigkeit publik: er hat sich Grab und *titulus* beizeiten verschafft, damit er im Vorüberschlendern die Zeilen selbst, genau und immer wieder lesen kann, die seine Jagderfolge und seine Trinkfestigkeit rühmen: *Dum sum Vitalis et vivo ego feci ... adque meos versus dum transeo perlego ... canibus prendi lepores et denique vulpes potea potius calicis perduxit libenter* (CIL 08, 1027 aus der Africa proconsularis). – Zum Erlernen des Lesens, zu den Schrifttypen und -formen und zur Schwierigkeit, die sich in den lateinischen Texten ab dem 1.Jh. n.Chr. durchsetzende *scriptio continua* ohne Hilfe durch die stimmliche Artikulation zu erfassen, siehe CAVALLO 108ff.

⁹⁹ Nach HARRIS 248ff. lag der Alphabetisierungsgrad der Bevölkerung in Rom und Italien bis 100 v.Chr. bei ca. 10%, in der hohen Kaiserzeit bei nicht mehr als 15% , im Westen des Reiches zwischen 5% und 10% und bei Männern generell höher als bei Frauen, dies allerdings schichtabhängig differenziert: eine ausgebildete Schriftlichkeit bei den Frauen der Aristokratie, und in Städten deutlich höher als im ruralen Raum. Generell war die antike Schriftkultur auf mehr oder weniger breite privilegierte Minderheiten begrenzt und dominiert von oralen Elementen. (337) Bei grundsätzlicher Zustimmung der Forschung (HOPKINS 1991, 134) gibt es Einwände gegen HARRIS' minimalistische Tendenz einer strikten Beschränkung allein auf das durch Quellen Belegte. So bei FRANKLIN 80ff., der von Menge, „vivacity“ und Inhalt (Klassikerzitate, elegische Couplets) pompejanischer Graffiti auf eine „widely literate population“ schließt, was durch deren oft bescheidenes Niveau (98: „perhaps closer to the level of a copybook“) nicht in Frage gestellt werde: „...does not negate the view that literacy was common among Pompeii's lower classes.“ (ebd.) HORSFALL 1991, 62f. postuliert, auch ohne den von HARRIS überbewerteten organisierten Schulbetrieb sei durch Multiplikatoren wie Hausklaven, Handwerker, Heer ein höherer allgemeinerer Alphabetisierungsgrad wahrscheinlich gewesen, und plädiert mit Verweis auf ländliche Graffiti für großzügigere Schätzung vor allem der extra-urbanen Schriftlichkeit. Dabei warnt er vor den Fallen eines statistischen Denkens: „the suspicion that Roman states of mind outwit

sozialen Schicht¹⁰⁰ und die Breitendimensionen des Gefälles zwischen Stadt und Land und der Diskrepanzen zwischen den mehr oder weniger stark lateinisch durchdrungenen Regionen und Provinzen wie der zwischen den Geschlechtern zusätzlich akzentuiert, zeichnet sich so für die spätrepublikanische und besonders die kaiserzeitliche römische Welt vor dem Hintergrund eines engen, von Dominanz der lebendigen Stimme geprägten Ineinandergreifens von schriftlicher und mündlicher Interaktion¹⁰¹ ein disparates Spektrum an Schreib- und Lesekompetenzen ab, in dem Illiteralität genauso selbstverständlich war wie mühsames Buchstabieren oder die perfekte, differenzierte, auch artifizielle, allerdings nur für engste Kreise standardsetzende Schriftlichkeit. Von erheblichen Unterschieden im Zugang zu Produktion und Lektüre von Geschriebenem ist daher auszugehen, so davon, daß für es schlichtere Texte auch außerhalb der Metropolen, in Land- oder Mittelstädten wie Pompeji¹⁰², einen vergleichsweise breiten Rezipientenkreis gab, der Mitteilungen autonom zu lesen und – beispielsweise Wahlwerbung, Graffiti¹⁰³ – auch zu produzieren

modern statistical methods ... while alternative systems of learning and communication outwit the deficiencies ... of Roman elementary education.“ BOWMAN 1991, 119ff. weist auf die Abhängigkeit von der Masse der oft zufällig erhaltenen oder zugänglichen Schriftstücke hin, warnt vor Festlegung – „Quantification is a delicate matter and can easily yield a *reductio ad absurdum*“ –, kommt aber zu einem eher optimistischen Resümé: „There is good reason to believe in a very widespread of literate skills in the ancient world.“

¹⁰⁰ Schätzungen zur Literalität korrespondieren grob mit der sozialen Pyramide der römischen Gesellschaft, bestehend aus der extrem kleinen senatorischen und equestrischen Oberschicht an der Spitze, einer „large mass of the totally indigent, mostly free but partly slave“ aus vorwiegend freien Armen am Grund und einer breiten heterogenen Masse dazwischen: „between the extremes a variety too heterogeneous to be called in any sense a middle class.“ Für Italien und die Provinzen sind ähnliche Verhältnisse anzunehmen, allerdings sind die Dimensionen von Reichtum und Prestige kaum vergleichbar. (MACMULLEN 1972, 88ff.) Vertikalität ist der Schlüsselbegriff für die wie jede vormoderne von extremen sozialen Diskrepanzen gekennzeichnete römische Gesellschaft.

¹⁰¹ MILES 54: „It becomes evident that the Roman empire was neither a totally ‚literate‘ society nor an ‚oral‘ one“; die Grenze zwischen beiden Dimensionen sei selten klar zu ziehen. So auch VALETTE-CAGNAC 18 über Rom „entre oralité et écriture“ am Beispiel der *recitatio*: der Antagonismus zwischen einer durch mündliche Improvisation geprägten ‚oralen‘ und exaktes Reproduzieren geprägten ‚schriftlichen‘ Gesellschaft müsse durch das geschmeidigere System einer ständigen Balance zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ersetzt werden. CAVALLO 24f.: in der Kaiserzeit als Epoche mit der stärksten Leseverbreitung ließ lautes Lesen das Buch belebt erscheinen und im Motiv des „belebten Buches“ reüssieren. KRASSER 88 beschreibt Institutionen wie das *convivium*, wo Bildung „im Rahmen einer intensiv gepflegten Gesprächskultur abgefragt, präsentiert und inszeniert werden konnte.“ Zum Vortragen durch Gastgeber, Gäste oder professionelle Vorleser als ein „zentraler Bestandteil des üblichen Unterhaltungsprogramms beim Mahl“ siehe STEIN-HÖLKESKAMP 232ff. Als charakteristisches Beispiel nennt sie die Erwartung von Martial, der Empfänger seines Büchleins werde es „bei den Tischgesellschaften ertönen“ und so „auf dem Forum, in den Häusern, an den Wegkreuzungen, in den Portiken und Tabernen“ bekannt werden lassen (70): „Einem wirst du geschickt“, so Martial, „von allen gelesen.“ (Mart.7, 97,7ff). BARTON 2001, 71 Anm.189 kommt zu dem Schluß: „Rome was, rather than a literate society, a conditionally literate or ‚oligoliterate‘ society in which the dominant patterns of thought, related to the spoken word, were gradually influenced and modified by literate patterns“. Als „transmission of attitudes and values in face-to-face-contact“ blieb die orale Tradition unverzichtbar.

¹⁰² FRANKLIN 98: „Neither *rus* nor Roma, Pompeii may well be more illustrative of early imperial than either.“

¹⁰³ FRANKLIN. AUSBÜTTEL 20f.: *dormientes universi, furunculi, sebibi universi* als eine Art „negativer Wahlpropaganda.“ Ironisierend beispielsweise das pompejanische Graffito *Fullones ululamque cano non arma virumq(ue)* (CIL 04, 9131), mit dem ein Schreib- und Bildungskundiger durch ein Sprichwort (*homines*

imstande war, während für komplexe Texte und anspruchsvollere Formen der Inschriftenpräsentation¹⁰⁴ sicherlich nur ein begrenztes Publikum zur Verfügung stand, das aufgrund der verbreiteten Sitte, laut zu lesen, und der *recitationes*¹⁰⁵ allerdings selbst wiederum als Multiplikator fungierte. Das nicht nur in pseudodialogisierenden Grabcarmina, sondern auch in vielen knapp-grüßenden *tituli* ausdrücklich an den *lesenden* Rezipienten gerichtete Wort¹⁰⁶ belegt die Geläufigkeit des literalen *viators*, während die spärlichen Verweise auf den *schreibenden* Inschriftensetzer – sofern sie mehr als die Initiierung des *titulus* meinen – von einer weitaus rarerer Fertigkeit künden.¹⁰⁷

In jedem Fall verlangte, da der Mensch selten etwas ohne Aussicht auf ein Echo tut, auch die Grabinschrift stets nach Publikum, nach lebendiger Interaktion mit einem – laut – lesenden Gegenüber, der die ihm angetragene, aufgenötigte Rolle übernahm, sich durch die

eum peius formidant quam fullo ululam / Varr., sat.Men. 539 – die Leute scheuen ihn mehr als der Gerber das Käuzchen) den Beginn der Aeneis persifliert. Von Freude am eigenhändigen Spurenhinterlassen künden auch modern anmutende Graffiti wie *Anteros hoc scripsit* (CIL 04, 4925).

¹⁰⁴ Die Aufforderung zu Sprachspielen setzt zwar einen vergleichsweise lesekompetenten Adressatenkreis voraus, kam aber der Neigung zum lauten Durchbuchstabieren entgegen, wie sie für den ungeübten Leser charakteristisch ist: *capita nunc versorum inspice titulum merentis oro perlegas libens agnosces nomen coniugis gratae meae* (CIL 06, 28753) – die Anfangsbuchstaben der Zeilen dieses verdienstlichen *titulus* ergeben den Namen der Toten. Ähnlich: *selige litteras primas e versibus octo* (CIL 06, 34001).

¹⁰⁵ Das Lautlesen wurde in den Epitaphien offenbar vorausgesetzt. So BODEL 2001, 15ff.: „Inscriptions ... were meant to be read.“ Daher selten als ausdrückliche Aufforderung: *tu qui ista recitas tene memoriam* (CEACelio 313) – der Leser soll *rezitieren*, was er als Erinnerung davonträgt.

¹⁰⁶ Als geläufiges *Hospes resiste et lege* in zahlreichen Variationen: *Tu qui perleges vivas* (CIL 06, 13075); *Have tu qui leges* (CIL 06, 25704), *tu qui legis valebis* (CIL 11, 1260); *Adulescens tam etsi properas ... quod scriptum (e)st legas* (CIL 06, 33919a). Von der Üblichkeit, ‚beschriebene Steine‘ zu entziffern, kündigt ein Grabgedicht: *quamvis inscriptum ferali carmine saxs[um(!)] saepe legas nostro nil puto flebilius* (CIL 06, 10493) – auch wenn du noch so oft einen mit einem Totengedicht beschriebenen Stein lesen magst, keines ist, meine ich, beklagenswerter als unseres. Bezeichnend sind die sich selbst im Leseakt verdichtenden Toten: *nunc legor hoc titulo* (CIL 09, 3122); *bene sit tibi qui me legeris* (AE 1916,64). Die Selbstverständlichkeit des Lesens belegen auch die Formeln zur Beklagung des vorzeitigen Todes (*hoc mater titulo maluit ante legi* – das Gelesenwerden steht für den Tod) und der überaus häufige Gebrauch von *titulus* als *pars pro toto* für Bestattung, Markierung, Grabmonument und *pietas*. Die auf Grußformeln (*Have, Vale*) beschränkte Anrede wendet sich dabei auch an den nur ansatzweise literalisierten Rezipienten.

¹⁰⁷ Zum Beispiel: *manu mea utraque* (sc.*sarcophaga*) *scripsi* (CIL 06, 18378) oder der *titulus* eines *servus* für die verstorbene Herrin, in dem er auf die selbstgeschriebenen Lettern verweist: *i(n)scripsi(!) litteras* (CIL 05, 8856). *scribere* wird vielfach für die inhaltlich reflektierte, die Bedeutung des Geschriebenen betonende Auftragsvergabe gestanden haben – *pater titulum i(n)scripsit* (CIL 11, 1780); *Charis scripsit carissima filia* (CIL 06, 14794); *cum inscriberem aram habui annos LXXVI* (CIL 06, 15488), wie sie in einigen Beispielen ausdrücklich belegt ist: *titulum inscribere dicatus* (CIL 06, 3428); *inscribi iussimus* (CIL 06, 10238); *versus hoc ego dictavi* (CIL 14, 2605). Die Warnungen vor Beschreiben des Grabmonuments zeigen die verbreitete Furcht vor offenbar nicht so seltenen zumindest rudimentär schreibfähigen Mitmenschen: *sei hoc monumento ullius candidati nomen inscripsero ne valeam* (CIL 06, 14313); *ut tu hoc monumento ne quit inscribas* (CIL 06, 29943). Zum Beschmierer, dessen Wahlpropaganda ihm und seinem Kandidaten nichts nützen werde: *Inscriptor rogo te ut transeas hoc monumentum ... quouis candidati nomen in hoc monumento inscriptum fuerit repulsam fuerat neque honorem ullam unquam gerat* (CIL 06, 29942); ähnlich zu einem *scriptor felix*, der seinen Favoriten an anderer Stelle verewigen soll: *Ita candidatus fiat honoratus tuus et ita gratum edat munus tuus munerarius et tu felix scriptor si hic non scripseri[s]* (CIL 11, 575).

Namen und *acerba Fata* buchstabierte, der in den Dialog mit dem Toten einstieg, leichte Grabeserde wünschte, der empathisch Schmerz und Jammer der Dedikatoren mittrug, der das Trankopfer spendete und den Verstorbenen pflichtgemäß grüßte¹⁰⁸, gleich ob vor weinlaubumrankter, bienenumschwärmter *aedicula* oder im Dämmerlicht des Columbarium, wo der Inhaber der *olla* oft erst nach beschwerlichem Aufstieg identifiziert, begrüßt und rituell versorgt werden konnte.¹⁰⁹

Auch wenn das Ausmaß an Literalität somit äußerst disparat, selbst in urbanen Milieus eher niedrig war und Geschriebenes auch als rätselhaftes, magisch-symbolisch geladenes, für Römersein stehendes Element einen Wert an sich repräsentieren konnte, werden zumindest längere inschriftliche Botschaften rund um die Schnitt- und Bruchstelle Tod nicht ohne Kenntnis und Billigung der Auftraggeber intendiert worden sein – dafür war dieses Spurenhinterlassen zu wichtig und das immortalisierende Material zu kostbar.

Über die inschriftliche Authentizität gibt es unter der Frage, „si l’inscription peut être prise comme reflétant la pensée du défunt“¹¹⁰ und durch Schlagworte wie Stereotyp, Topos und Bildungsgut markiert, die auf das aus dem vergilischen Hades oder anderen mythologischen Orten, Chiffren, Gestalten und Szenen schöpfende, vielfach das Schicksal des Verstorbenen pathetisch überhöhende exemplarische Totenlob zielen, eine breite, wie schon die Kontroverse um die symbolisierend oder profan, prospektiv oder retrospektiv zu deutende Bildausstattung im Sepulkralbereich zwischen den „deux pôles d’une alternative simpliste: décor ou symbole?“¹¹¹ oszillierende Diskussion. In ihr werden Gestalten wie Hades und Charon, Klotho und Lachesis, Proserpina und Dionysos, die, wenn auch weit

¹⁰⁸ Zur Sitte, den Verstorbenen oder sein Grab zu grüßen, siehe VEYNE, der allerdings postuliert, dem Toten stehe wie dem *pater familias* stets der erste Gruß zu. Dagegen spricht, daß die Initiative zum Grüßen vielfach dem Verstorbenen in den Mund gelegt ist – *siste, resiste viator, ave* –, was die reale Interaktion mit dem am Grab vorbeieilenden, erst durch diesen kommunikativen Einstieg zum grußwechselnden *lector* mutierenden Passanten spiegeln wird. (zum Grüßen siehe unten 263ff.)

¹⁰⁹ Auch wenn in Columbarien oder anderen Grabbauten unzugängliche Bestattungen zuweilen von außen mit Libationen versorgt werden konnten, wurden die Nischen nicht nur für neue Bestattungen aufgesucht. Im größten der drei Columbarien an der *Vigna Codini* in Rom (1.Jh.n.Chr.) finden sich noch Travertinkonsolen *in situ* als Auflager für die Holzbohlen, mit deren Hilfe man zu den bis zu sieben Stockwerke übereinander angeordneten *loculi* hinaufsteigen konnte. Bis in die obersten Reihen hinein waren viele von ihnen dekoriert und mit Namen, Grußformeln oder kurzen Epigrammen versehen (DELLA PORTELLA 2000, 269 Anm.9).

¹¹⁰ THANIEL 1973a, 156: „Il nous faut résoudre la question de la paternité et de l’authenticité de l’inscription elle-même, c’est à-dire qu’il est nécessaire de se demander si l’inscription peut être prise comme reflétant la pensée du défunt.“

¹¹¹ TURCAN 1978, 1701f., wobei auch hier die Möglichkeit des „faux dilemme“ besteht: „un motif peut être à la fois ornemental et significatif.“ WALKER 1988, 24f. bringt die zwei Pole auf den Punkt als „the extremes of giving undue weight to the appearance of every cherub, or ... dismissing iconography as ‚decoration‘“. Dies gilt ebenso für die epigraphischen mythologischen Chiffren. (siehe dazu unten 283ff.).

spärlicher als ihre ikonographischen Pendants, bevorzugt die Grabcarmina beleben,¹¹² in einem Deutungsspektrum lokalisiert, das sich mit den Worten von Habermehl zwischen den Polen „bildungsbewußter Vortrag literarischer Erinnerungen oder Bildkonventionen“ einerseits, „Äußerungen ernstgemeinter Jenseitshoffnungen und Religiosität“ andererseits bewegt. Aufgrund ihrer Abgegriffenheit und Deutungsoffenheit¹¹³ liegt es nahe, diese mythischen Chiffren als hohl und austauschbar¹¹⁴ zu apostrophieren, ihnen vorzuhalten, nichts als Klischee, „leere Phrase“ (Pekary), „Blendwerk“ (Cumont) zu sein. Der Vorwurf gilt ebenso den grabinschriftlich ungemein beliebten superlativisch gefaßten Epitheta und den die Nekropolen überziehenden „Wendungen, Bilder(n), Vergleiche(n), Metaphern, Denkinhalte(n), Argumentationen oder deren sprachliche Ausformungen“¹¹⁵, bei denen es sich aber ebensogut um in konventioneller – sprich: stereotyper – Verpackung präsentierte sententiös verfestigte Grundmuster handeln kann, die aus der Erfahrung der *communis*

¹¹² Die mythologischen Kürzel und Szenen, die in der kaiserzeitlichen Sepulkralikonographie primär dazu dienten, einen heiter-ästhetisierenden, mit Assoziationen von Wohnluxus und Prächtigkeit durchtränkten Firnis über das kahl-finale Todesgesicht zu legen, spielten in der Grabepigraphik eine wesentlich geringere Rolle, was möglicherweise – auch – mit dem stärker abstrahierenden, für den Durchschnittsrezipienten schwieriger zugänglichen Medium Schrift zusammenhängt. Zu den spärlichen Inschriften mit sich bevorzugt bukolisch-dionysischer Chiffren wie Faune, Nymphen, den Grabtumulus umschwärmender Bienen oder ihn überwachsener Würzkräutlein bedienenden Firnischarakter siehe unten 300ff. Bedenken, daß solche Bilder tatsächliche Überzeugungen ihrer Auftraggeber spiegeln, sind auf die die Traditionen aus Trauerrede, *nenia* und Trauergedicht verschmelzenden *carmina sepulcralia* oder *elogia* konzentriert, die sich vorwiegend im 2. und 3.Jh.n.Chr. rasch in der gesamten römischen Welt verbreiteten. Zu Ursprüngen und Entwicklung: PIETRI 525ff; GALLETIER: die ca. 2000 Grabcarmina aus der Zeit vom 3.Jh.v. bis 4.Jh.n.Chr. entstammen zwar allen Bildungsschichten (2f.), seien zumeist allerdings den „petites gens sans aïeux“, vorfahrenlosen Aufsteigern, zuzuordnen (106). Für SANDERS 63ff. machen *elogia* etwa 2% aller Grabinschriften aus, gelten oft besonders betrauten Personen, wie den *immaturi*, und sollten als „refus de disparaître sans traces“ die einfachen Leute ohne Aussicht auf dionysische, astrale oder philosophische Unsterblichkeit (188f.) für die Niedrigkeit ihres Ranges entschädigen. DURRY 1950, XXIX: „L’inscription funéraire, surtout quand elle était en vers, tenait lieu de *laudatio* aux gens d’humble condition.“ Als dauerhafte *laudationes funebres* zitieren die *carmina* deren gattungsspezifische Topik ebenso wie die der Konsolationsliteratur. GALLETIER 10 sieht im *carmen* eines *libertus* (CLE 801) „une véritable méditation sur la mort“, von Seneca als ‚Meister der Trostliteratur‘ inspiriert. LIER 599 führt den topischen Fundus von Grabcarmina, Trostliteratur und Rhetorik auf griechische Ursprünge zurück, was WANKEL am Beispiel des in den lateinischen Grabcarmina geläufigen, ursprünglich als griechisches Trostmotiv formulierten Vergänglichkeits-topos ‚Alle Menschen müssen sterben‘ belegt.

¹¹³ Für BRELICH 15 ist Hauptproblem mythischer Szenen und Chiffren, daß sie letztlich alles offenlassen und so unterschiedlichsten Interpretationen in gleicher Weise Raum geben: „Il mito, che non afferma e non nega, ma soltanto esprime, apporta un risultato negativo tanto a chi cerca in esso un’ affermazione che a chi cerca in esso una negazione.“ Dies macht sie besonders bei fraglichen Jenseitsaussagen zum Joker, den man pro wie retrospektiv einsetzen kann.

¹¹⁴ Wobei bestimmte Chiffren offenbar bevorzugt mit bestimmten Verstorbenen verbunden worden sind, und zwar rein deskriptiv, nicht als Erklärungsmuster – so die *immatura mors* mit den Faden abschneidenden, Leben zuschreibenden Faten / Parzen, die jungverstorbene Ehefrau mit dem Alkestis-Motiv –, ohne dadurch zwangsläufig entleert worden zu sein. Denn dies setzte voraus, daß zuvor über das Diesseits hinausführende, mehr als vage Hoffnungen und Tugendenlob transportierende Inhalte mit ihnen verbunden worden sind.

¹¹⁵ WANKEL 132f. Er unterscheidet diese neutralen und variationsfähigen Grundmuster von der pejorativen ‚Formel‘, vom ‚Gemeinplatz‘ oder ‚Klischee‘ als der schematisierten, erstarrten oder sententiös verfestigten Form, die keine Abwandlungen zuläßt.

hominum condicio heraus¹¹⁶ hartnäckig und gleichförmig offeriert und innerhalb des mehr oder weniger bescheidenen Rahmens variiert worden sind, der durch Konventionen und Moden, die Bildung des Auftraggebers, seine ökonomische und persönliche Situation sowie den konkrete Anlaß der Inschriftensetzung vorgegeben war.

Zweifel, daß die Grabcarmina mit ihren eher seltenen Hades-Chiffren und ihrem verkürzend-vergrößernden philosophischen Gedankengut¹¹⁷ authentische Überzeugungen spiegeln, speisen sich aus ihrem darstellungsbezogenen Aspekt, aus der ihnen vielfach unterstellten Intention, „Erhabenheit über die Menge der minder Fortgeschrittenen“ unter Beweis zu stellen,¹¹⁸ aus ihrem prestigebezogenen Prahlen – zur Not „auch mit Bildung, wenn anderes fehlt“¹¹⁹ –, und ihrer stark schematisierenden, und damit, wie nicht selten geschlußfolgert wird, zwangsläufig leeren Verwendung des mythologisch-literarischen Repertoires, um damit eine von keinerlei Überzeugung getragenen Unterwelt poetisch-phantastischen Charakters zu skizzieren,¹²⁰ die für den dahinter vermuteten „snobisme de

¹¹⁶ WANKEL 130, 140: Die Erkenntnis der Sterblichkeit als *communis hominum condicio* könne sententiös verfestigt als Gnome und damit wertneutral präsentiert werden. Er kommt anhand des von ihm untersuchten Vergänglichkeitsstos zu dem Fazit, bei den Gegenständen derartiger Toposstudien handle es sich „am wenigsten um ‚Gemeinplätze‘.“ (154)

¹¹⁷ Dies bezieht sich vor allem auf die letztlich sehr seltenen, in augusteischer Zeit einsetzenden Epitaphien, die skeptizistische oder nihilistische Positionen thematisieren oder verschiedene Formen der Weiterexistenz, wie in Gestalt der mit dem Tod vom Körper befreiten, atomisierten, astralisierten Seele (*anima*), postulieren. Für die Zweifler, Nihilisten und Materialisten ist umstritten, ob sie für eine nur winzige Gruppe stehen, wie FRIEDLÄNDER (320ff.) und TOYNBEE meinen (1971, 34: „Such explicitly negative sentiments are ... by and large, exceptional. Many other epitaphs, if they do not definitely affirm a future life, do not definitely deny it.“), oder ob sie entsprechend einer fast noch spärlicheren Anzahl jenseitspositiver Inschriften (LATTIMORE 85: „Positive statements of belief ... are rare when we consider the huge number of ... inscriptions that have come down to us.“) als Stimmen zwar keiner schweigenden Mehrheit, aber doch einer ernstzunehmenden Gruppe, hier von Zweiflern und Leugnern, zu verstehen sind. In diesem Verständnis führt LATTIMORE 263 „these ‚philosophical‘ themes in general“ auf einen verbreiteten Populärepikureismus zurück. Er sei auf die Überzeugung gegründet, daß „with the death of the body all dies, and forever.“ Dagegen sieht E.RAWSON 86 in ihren sich vom Drama ableitenden Grabtituli kaum Belege für eine Verbreitung populärphilosophischer Thesen in der lateinischsprachigen Welt. Ohnehin kamen philosophische Ideen grabepigraphisch nur stark gebrochen, selektiert und gefiltert zum Ausdruck, nicht zuletzt, da ‚Insider‘ ihre Überzeugungen vermutlich für sich behalten haben werden. So BRUNS 79: „So stark auch stoische und epikureische Einflüsse auf die Ausprägung dieser Gedanken ... eingewirkt haben mögen, dürfen wir diese Stimmen doch nicht dazu benutzen, die Verbreitung dieser oder jener Lehre feststellen zu wollen. Denn gerade die Schichten, die in den Grabgedichten zu Worte kommen, werden zum wenigsten schulmäßige Anhänger irgendeiner Lehre gestellt haben.“

¹¹⁸ Für FRIEDLÄNDER 304, 316ff. eines der Motive für die „möglichst kräftig abgefaßten Bekenntnisse“ in „plattestem Materialismus.“ Zugleich zeigt sich FRIEDLÄNDER überzeugt, daß von dem hier grabinschriftlich exponierten griechischen Bildungsgut manches, wenn nicht das meiste, „in den Volksglauben des Westens“ übergegangen sei.

¹¹⁹ So PEKARY 92f.: Römische Grabsteine seien verfertigt worden, „um vor der staunenden Nachwelt mit sozialem Prestige, glänzender Ämterlaufbahn oder anderen Erfolgen zu prahlen, aber auch mit Bildung, wenn anderes fehlt.“

¹²⁰ BRELICH 15: Die undifferenzierte Übernahme griechischer Unterweltsideen in die lateinischen Grabtituli – „facendo uso abbondante di metonimie e di „pars pro toto“ – mache den Eindruck von schlichter poetischer

la littérature savante et de la mythologie artistique“¹²¹ lediglich „a fanciful significance“¹²² und den Reiz des Schauders besessen habe. Daß die Grabtituli in Motivik, Terminologie und Topik das mittels Mediatoren wie Schule, Hauslehrer-Unterricht, Theater, *recitationes* literarische Zirkel,¹²³ Buchhandel¹²⁴ und nicht zuletzt die zahlreichen Graffiti weit über die Eliten hinaus bekannte Bildungsgut als Blickfang und zur Prestigesteigerung verwendeten, liegt angesichts seines hohen Stellenwerts in der Kaiserzeit nahe, zumal vor allem in den urbanen Milieus, die den Großteil dieser Inschriften produzierten, der Zugang zu Wissen, wenn auch auf unterschiedlichen Aneignungs- und Reproduktionsniveaus, vergleichsweise einfach war. Auch fungierte die Grabepigraphik selbst als bedeutsamer Multiplikator des mythologischen, philosophischen und literarischen Repertoires,¹²⁵ dessen Popularisierung und Etablierung als modisches, nachahmenswertes Phänomen sie durch ihre Rezipientengerichtetheit¹²⁶ und den starken Effekt, den gerade solche Motive ausgeübt haben werden, sicher erheblich verstärkte.

Über ihre semantische Qualität hinaus agierten diese Chiffren so als Marker für Teilhabe am Gebildet- und Römersein und signalisierten die Zugehörigkeit zu denjenigen Kollektiven, deren Standards sie als bildungsgesättigte Epitheta und Motive aufgriffen und tradierten.

Ornamentik – eine Ornamentik, hinter der CUMONT 1949, 74 keinerlei religiöse Überzeugung sieht: „Cette persistance de l’ancienne phraséologie, regardée comme poétique, indique suffisamment qu’elle ne répondait à aucune conviction religieuse.“ PEKARY 93: „Die literarische Unterwelt ist Fiktion, wirklich glaubte man nicht daran“, allerdings sei „Topik vom wirklichen Glauben“ kaum zu unterscheiden. RAABE 146f. gesteht in seiner Analyse von Todesbegriff und -verständnis bei Vergil dessen Unterweltsmotivik einen nur poetisch-phantastischen Charakter zu, der „keine tiefere ‚weltanschauliche‘ Deutung“ zulasse.

¹²¹ JACOBSEN I 61, 64. Für ihn sind ohnehin nur die Ausdrucksformen eines altrömischen Bauernglaubens authentisch – alles andere „n’est guère qu’une glose d’ornement.“

¹²² LATTIMORE 87 Anm.1, 89. Die Unterwelttopik der Epitaphien sei oberflächlich – „the use of a stock of imagery made popular by the poets.“

¹²³ KRASSER 87f.: Spätestens im 2.Jhd. löste sich der Literaturbetrieb endgültig aus „der Abgeschlossenheit des literarischen Zirkels gleichgesinnter Freunde“, ein „anonymer *quispiam*“ konnte nun spontan das Wort ergreifen, und trotz Wirksambleibens von Schichtengebundenheit gehörte Bildung „zu den qualifizierenden Standards eines breiteren Publikums.“

¹²⁴ DORTMUND 143, 148f.: Der Buchhandel als „elitenunabhängiges Element“ innerhalb der römischen Buchverbreitung befriedigte den gestiegenen Bedarf am „Prestigeobjekt Buch“ und machte Literatur zur Ware. Literatur, Bücher, Buchbesitz wurden zu Statussymbolen, die daran orientierten Trends und Moden von breiteren Kreisen getragen. Allerdings waren Buchhandel und öffentliche Bibliotheken auf Rom und wenige Zentren im Osten des römischen Reichs beschränkt.

¹²⁵ Daß Literaten sich auch diesem Genre widmeten, hat Tradition. FOULON 359: „Properce, maître de l’építaphe, s’est livré dans le genre à des savantes et subtiles variations.“ GALLETIER 209ff. zum Einfluß von Catull, Tibull, Properz und Ovid auf den Ausdruck des Schmerzes, die Formulierung moralischer Lehren über das Leben und die Resignation vor der Notwendigkeit des Todes – sämtlich Themen, die sich in den hier untersuchten *tituli* reflektieren.

¹²⁶ Gerade die nicht selten als sprechende Epitaphien konzipierten Grabcarmina, die noch am häufigsten mythologische Bilder und literarische Versatzstücke transportierten, werden fast nur an belebten Orten, an denen sie am ehesten mit einem lesefreudigen und -fähigen Publikum rechnen konnten, etabliert worden sein.

Wie die Rituale als stereotypisierend mechanische Ablaufsganzheiten boten sich auch die Topoi in ihrer beruhigenden Gleichförmigkeit und Abgegriffenheit dazu an, die Krisen- und Übergangssituation Tod strukturierend zu fassen. Sie sind so auch in dieser Hinsicht nicht als starre Vehikel unreflektierter Inhalte anzusehen, sondern als Faktoren, deren stabilisierende Wirkung nicht unterschätzt werden darf.¹²⁷ Zwar stellen sonderlich die stark toposträchtigen Grabcarmina nicht den Königsweg zu einem „senso quotidiana della vita e della morte, delle speranze e delle angosce ‚romane‘“¹²⁸ dar, sind sie nicht die in „*sententiae*, degli esempi filosofici e morali“ gegossenen, wörtlich übertragbaren „*veri sentimenti*“.¹²⁹ Vielmehr reflektieren sie als vielschichtige Gebilde aus authentischem Gefühl,¹³⁰ erinnerungsqualifizierender Leistungsexposition im Spannungsfeld zwischen Anpassung an Norm und Überschreitung, ja Verletzung von Norm¹³¹ und aus – seltenen – jenseitigen Spekulationen die in ihnen geronnenen Gedanken, Hoffnungen, Ängste und Zweifel in konventioneller, oft pathetisch überhöhender Form, was sie zu ernst-, wenn auch nicht wörtlich zu nehmenden Botschaften qualifiziert, die in ihrem Doppelcharakter als Einzel- wie als Massenphänomen¹³² genommen und aufgenommen werden müssen.

¹²⁷ Daß Empfindungen, Überzeugungen, Hoffnungen, Ängste überwiegend in konventionell gebundenem, eingefahrenem und ausgetretenem Vokabular Ausdruck finden, und zwar um so ausgeprägter, je tiefer die hinter ihnen stehende emotionale Krise ist, spiegelt sich in den heutigen Todesanzeigen als den – wenn auch nicht für die Dauer konzipierten – Entsprechungen zu den antiken Epitaphien. Hier wie dort findet sich ein auf topische Grundmuster reduziertes Repertoire, das gleichwohl authentische Gefühle und Überzeugungen transportieren wird.

¹²⁸ CRINITI 12 in seiner Untersuchung zu padanischen Grabcarmina.

¹²⁹ MAGNANI 1998, 28: Die padanischen Grabcarmina artikulierten „*veri sentimenti*“, nicht als „*puro ornamento o una vanità intellettuale*, ma delle *sententiae*.“

¹³⁰ DIXON 86: Die Wendung, mit der die Ehefrau den Todestag des Gatten als einzig unglücklichen ihres gemeinsamen Lebens zu beklagen pflegt, sei nicht leere Konvention: „This suggests that even the most conventional formulae, far from being „essentially loveless“, might represent a shorthand for much stronger emotions which could not spelled out for reasons of custom and economy.“ Anders kann RAWSON 1986, 26 auch in von Frauen dedizierten, meist auch von ihnen beauftragten und bezahlten Grabtituli „Gemeinplätze“ sehen: die dort ausgedrückten Gefühle „are usually as commonplace, even trite, as those in other epitaphs.“ Allerdings sind Topik oder konventionelle Terminologie und Authentizität ja keinesfalls Gegensätze. Dazu DINZELBACHER XXIV: Empfindungsinhalte umfassten nicht nur das Gefühlsleben im engeren Sinn, sondern sie „berühren auch das schwer abgrenzbare Gebiet der halb- und unbewußt mit Emotionen verknüpften unreflektierten Stereotypen.“ Dies habe zur Folge, „daß nicht alle Menschen zu allen Epochen dieselbe Palette komplexerer Gefühle kannten und kennen.“ Und BRANDT 149 kommt unter der Frage ‚Antike naïv?‘ zu dem Schluß, man könne „nicht gut bezweifeln“, daß die antiken Grabinschriften „häufig einen zutiefst individuell erlebten Schmerz wiedergeben.“

¹³¹ So vor allem die extrem spärlichen nihilistischen oder die wenigen Inschriften, die demonstrativ gegen Rollenkonventionen verstoßen – wie der matronale Ideale konterkarierende Epitaph für *Allia Potestas* (CIL 06, 37965) oder die Kommemorierung, die eine *Iulia Agape* in einer Art Rollenumkehr ihrem „folgsamen Ehemann“ – *obsequenti marito* (CIL 05, 1260 = InscrItAqu-01,1203) – setzen läßt.

¹³² Als Elemente eines auf Konformität gerichteten *main stream* lassen sich Grabinschriften nur aus der Masse heraus beurteilen, die als Folie die – bewußt abweichenden, bewußt provozierenden? – Einzelstimmen erst kenntlich macht und dem Eindruck entgegenwirken kann, diese einzelnen repräsentierten ein mehr oder

In das ebenso heikle wie hybride Geschäft, diese verkürzt, vergrößert, mit Pathos überhöhten, topisch chiffrierten und mit Bildungsgut befrachteten Informationen, die vor langer Zeit unter Umständen, die für uns allenfalls bruchstückhaft rekonstruierbar sind, von für uns gesichtslosen Dedikatoren an ein ebenso gesichtsloses Publikum gerichtet wurden, nach ihrer Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit zu befragen,¹³³ schlägt Barton eine befreiende Bresche, wenn er diese Debatte um ‚truth‘, ‚sincerity‘, or ‚authenticity‘ of the ancient statements and stories“ schlichtweg für „largely irrelevant“ erklärt, Quellen wie „literature and professed fictions, ‚rhetoric‘ (especially philosophical), and banalities and commonplaces of all sorts“, mögen sie auch die – uns vertraute – Realität aus politischen, ökonomischen oder juristischen Kategorien verhüllen oder verdunkeln, rehabilitiert, wenn er darauf verweist, daß sie für ihre Produzenten oder Rezipienten sicher realen Charakter besaßen, und zu dem Fazit kommt, für eine – emotionale, kognitive – Kartographie der Welt aus römischer Sicht seien „all of the sources ... equally true and equally fictive.“ Nicht zuletzt sind damit gerade die Elemente umfaßt, aus denen sich die toposgesättigten *tituli* konstituieren: „the metaphor, the fantasy, the deliberate falsehood, the mundane and oft-repeated truism, the literary *topos*, the bizarre world of schoolboy declamations and the „cultural baggage“ taken over from the Greeks.“¹³⁴ Dieser dem unscharfen Bereich rund

weniger großes Kollektiv. So bezeichnet CUMONT 1949, 2 zu Recht die erhaltenen Grabinschriften als „des indications trop clairsemées et trop discordants“, um eine Authentizität der „témoignages d’une incrédulité parfois ostentatoire“ zu belegen. Die Masse der kaiserzeitlichen Inschriften leugne weder ein Weiterleben noch bekräftige sie es: „On n’en dit rien.“ (131f.) Zur Quantität auch MACMULLEN 1990, 11: „What it makes all too clear is the importance of numbers, of mass of evidence, of substantiation proportionate to one’s statements.“

¹³³ Eine Beurteilung der Ernsthaftigkeit von Empfindungen und von tod-jenseitigen Spekulationen bei Individuen oder Kollektiven weit entfernter Epochen ist heikel – denn schon für die Zeitgenossen, ja für die eigene Person kann dies problematisch sein, da es um objektiv schwer faßbare Phänomene von zugleich statischem und fließendem Charakter geht, die ihre Diffusität gleichsam inkorporiert haben. Allerdings sollte man vor zuviel Fremdheit auch nicht kapitulieren. So ist BENDLIN 122 zuzustimmen, wenn er die Meinung zurückweist, „that the ancient world differs from ours not only *culturally* but also *psychologically*.“ Gerade bezüglich Jenseits und Tod wird es ein hohes Maß an Übereinstimmungen gegeben haben. BARTON 2001, 17, der den Römern ein ebenso komplexes und gefühlsbetontes Innenleben zugesteht wie seinen Zeitgenossen, sieht das Fazit einer für uns letztlich nicht überbrückbaren Fremdheit der römischen Innenwelt und damit eines unübersetzbaren emotionalen Vokabulars als zwar vordergründig entlastend, aber nicht belegbar an – so oder so sei die Gefahr von Artefakten gegeben. Ds. 1993, 5: „To the extent that the “Romans” exist for us, they are created from the bits and pieces of our own experience – including our experience of the artifact and text – and “authorized” by tradition. *This is no less so when we imagine Romans as different from ourselves.* I yearn to see the Romans “differently“, but even the antidote to my own assumptions must be built out of the material at hand; I am compelled to build the “strange“ Romans from the same materials that served to build the “familiar“ ones ... but the assumption of a provisional comparability of human experience has given me the key to the decipherment of many particular behaviors. I may posit and desire difference, but I require comparability in order to interpret.“

¹³⁴ BARTON 1993, 4: „What made things seem real or unreal to a Roman at a particular moment is of greater concern to me than what was (or is) real. As possible clues to the „physics“ of the emotional world of the Romans, the metaphor, the fantasy, the deliberate falsehood, the mundane and oft-repeated truism, the

um den Tod adäquate subjektbetonende, fließende Realitätsbegriff, mittels dessen Barton die Authentizitäts-Debatte für nicht führbar, ja letztlich für unnötig erklärt, womit er die Diskussionen um ‚echt oder topisch‘ dem Zugriff moderner Wertsetzungen, Kategorien und Projektionen entzieht und den Ball an die Autoren der Quellen zurückspielt, deckt sich mit seinem pragmatischen, ambivalenten, nicht-linearen, auf Antinomien und eindeutige Zuschreibungen verzichtenden Verständnis eines römischen Denkens, das innerhalb eines „panvitalism of the universe“¹³⁵ die Möglichkeit bot, auch Widersprüchliches zwischen durchlässigen Grenzen zu verorten.¹³⁶

Bartons' Verständnis überschneidet sich wiederum mit der Auffassung von Clauss, wenn dieser in Bezug auf die Mysterienkulte mit ihren fließenden Übergängen zwischen Imitation, Suggestion und handfester Realität den Traumgesichten, Sagen, Märchen und Mythen einen in gleicher Weise realistischen Charakter zuspricht, der sich modernen Kategorien weitgehend entziehe.¹³⁷

Für die sepulkralinschriftliche Authentizität legt dies nahe, mit Beurteilung und Verurteilung zurückhaltend zu sein. Denn aus der hier maßgeblichen Produzenten- wie Rezipientensicht können auch hinter blasser, trockener, schwülstiger Sprache, stereotypen

literary *topos*, the bizarre world of schoolboy declamations and the „cultural baggage“ taken over from the Greeks are as valuable as a report of Tacitus or an imperial decree. For my purposes, all of the sources are equally true and equally fictive.“

¹³⁵ BARTON 2001, 8, 16: „... dichotomies were not a fundamental way of organizing experience.“ Die Gegensatzpaare repräsentierten „ambiguous and reversible paradoxes or complementaries.“ Verzichtet habe man vor allem auf die für uns wesentliche Differenzierung zwischen niedrigwertigem materiellem Element und höherwertigen „disembodied spiritual essences.“ Zu diesem Fließenden, ständig in Bewegung-Sein, das BARTON als für das römische Denken charakteristisch ansieht, steht BRELICHs Überzeugung, gerade die Ruhe habe der Mentalität des antiken Menschen entsprochen – „Per l'uomo antico in generale è caratteristico che per lui lo stato di quiete è lo stato naturale, mentre il movimento costituisce il negativo (*otium e negotium*)“ (58f.) – nur scheinbar in Gegensatz: denn *otium* stand gerade nicht für Müßiggang, sondern für Tätigsein – ohne Notwendigkeit und in Würde.

¹³⁶ Dies betrifft auch in sich widersprüchliche Jenseitsideen artikulierende Grabinschriften, wie sie PEKARY 92 ironisiert: „Wo ist denn nun unser unglücklicher Knabe? Im Tartarus oder im Grab?“ Daß die Produktion uneinheitlicher Jenseitsideen nicht Privileg dilettierender Eklektizisten ist, zeigt Ciceros *Somnium Scipionis*, das den Unsterblichkeitsgedanken in zwei nicht vollständig kompatiblen Versionen formuliert. So schließt nie ein Konzept ein anderes zwangsläufig als unvereinbar aus, wie dies ja auch dem schichtenden Charakter römischer Rituale und Institutionen entspricht. Und angesichts der Ungewißheit des „dopo-morte“ tritt noch die menschliche Neigung hinzu, durch Rückgriff auf gleich mehrere schützend-tröstende Vorstellungen und Ideen auf Nummer Sicher zu gehen, wie dies christliche Inschriften mit genuin paganer Manenweihung oder mit *sub ascia dedicatio* belegen.

¹³⁷ CLAUSS 1990, 22: „Servius ... faßte das Verständnis des antiken Menschen von Bildern und szenischen Darstellungen treffend in wenige Worte: Bei religiösen Zeremonien bedeuten Imitationen dasselbe wie die Wirklichkeit; Suggestion wird zur Realität. Alle unsere Erklärungen, wenn sie denn überhaupt den Kern treffen, bleiben stets ärmer als die Erlebnisse, deren die antiken Kultanhänger teilhaftig wurden.“

Klagen, Massen-Epitheta oder widerspruchsvollen Behauptungen authentische Haltungen stehen, deren funerärer Publikation – diesseitig – die Aufgabe zukam, der todesinduzierten Krise mit dem bewährten Fundus konventioneller, schicklicher, rühmend-überhörender Bilder entgegenzutreten und die Düsternis des Todes mit heiter tröstlichen, pazifizierenden Assoziationen zu überziehen und – jenseitig – orientierende Breschen und Schneisen in ein postmortales Vakuum zu schlagen.



6 VORGEHEN / FORMULIERUNG DER KATEGORIEN

Das Ausgangsmaterial bilden die circa 130.500 Inschriften, die die lateinische Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby EDCS der Universitäten Frankfurt am Main und Eichstätt-Ingolstadt für die Bereiche Stadt und Suburbium Rom, die elf italischen *regiones* und die Gallia Narbonensis umfaßt.¹ Da die Untersuchung der lateinischen paganen Sepulkralepigraphik gilt, wurden zunächst alle christlichen Inschriften ausgeschieden, die entweder anhand ihrer Aufnahme in die für die hier bearbeiteten Bereiche maßgeblichen Publikationen² altchristlicher lateinischer Inschriften identifiziert oder den inhaltlichen Kriterien nach eindeutig (*in pace Iesu Christi, ancilla Christi, episcopus*) oder mit hoher Wahrscheinlichkeit christlichen Kreisen zugewiesen werden konnten.³ Eine Grauzone von Inschriften christlicher Provenienz, die nicht als solche erkennbar sind, wird natürlich verblieben sein. Der Anteil christlicher Inschriften an den jeweiligen Konvoluten wurde auf der Basis dieser identifizierbaren christlichen zuzüglich einer Aufrundung für die nicht identifizierbaren christlichen Inschriften eingeschätzt und vom Inschriftengesamt in Abzug gebracht, wobei auch hier aus den offensichtlichen, jedes antike epigraphische Material als Untersuchungsobjekt kennzeichnenden Gründen lediglich Näherungswerte realistisch sind. Es wurden so insgesamt rund zehn Prozent der jeweiligen anfänglichen Inschriftenmenge als christliche Inschriften abgezogen.⁴

¹ Die Datenbank, die alle lateinischen Inschriften umfassen soll, beinhaltet zum Stichtag im November 2005 etwa 350.000 Datensätze aus 560 Publikationen in aufgelöster und ergänzter Form.

² Die drei Verzeichnisse sind: die *Inscriptiones christianae Urbis Romae. Nova series* (1922-;) (ICUR) für Rom und sein Umland, sie sind mit einem aktuellen Stand von 23.800 Datensätzen in der EDB Epigraphic Database EAGLE der Università degli Studi di Bari erfaßt; die von E.DIEHL (1925-1967) herausgegebenen *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (ILCV) für den nicht nur auf Rom und sein Umland begrenzten Bereich; die 1986 begonnenen *Inscriptiones Christianae Italiae* (ICI) verschiedener Autoren für bisher erst einige der italischen *regiones*.

³ So kirchliche Ämter, christliche Namen (*Deodatus*), für christliche Kreise charakteristische Wendungen (*hic pausat, hic iacet in pace, pax tibi*), Hinweise auf christliche Naherwartung (*in diem resurrectionis*).

⁴ Die Schätzung der jeweiligen christlichen Anteile wurde dadurch erschwert, daß diese Verzeichnisse nicht miteinander kompatibel sind: die in ILCV, ICUR und ICI erfaßten Inschriften decken / überschneiden sich zum Teil, so daß es nicht möglich war, einfach alle christlich klassifizierten Inschriften vom Datengesamt abzuziehen. Auch enthält die EDCS jeweils nur einen Teil derjenigen Inschriften, die für den jeweiligen Bereich in ILCV, in dem bis zum 7.Jh.n.Chr. reichenden Verzeichnis ICUR oder in ICI erfaßt sind. Für die christlichen lateinischen Inschriften von Stadt und Umland Rom zum Beispiel: ICUR / EDB = 19.996; ICUR / EDCS = 3423; ILCV / EDCS = 677). Es wurde daher so verfahren, daß von der Gesamtzahl der Inschriften jedes Bereichs ihr christlicher Anteil entsprechend der EDCS (=ICUR, ILCV, ICI) abgezogen wurde, und zwar aufgrund überschlägiger Sichtung der identischen bzw. einander ergänzenden Inschriften die davon je größere und zusätzlich um ein Drittel der kleineren ergänzte gerundete Menge. Für die aufgrund ihres Inhalts als christlich erkennbaren Inschriften wurden jeweils noch einmal rund 10 Prozent der jeweils klassifizierten christlichen Inschriften in Abzug gebracht. Für das Beispiel Rom: insgesamt 51.024 Datensätze in der EDCS, davon wurden für ICUR (=3423) und ILCV (=677) zusammen 3.650, zuzüglich rund 10 Prozent, insgesamt

Ausgeschieden wurden auch die quantitativ praktisch nicht ins Gewicht fallenden *tituli*, die Bestatteten jüdischen Glaubens gelten.

Da von dem nun verbliebenen paganen Konvolut von rund 123.750 Inschriften⁵ nach üblicher Schätzung rund 80 Prozent als Grabinschriften einzuordnen sind, ist für den hier untersuchten Bereich eine Anzahl von rund 99.000 paganen Grabinschriften insgesamt anzusetzen. Als Grabinschrift gelten dabei alle im sepulkralen Bereich im weiteren Sinne lokalisierbare, diesem zuzuordnende schriftliche Botschaften oder Marker: einfache *tituli*, Epigramme, *carmina*, Prosa-Epitaphien, Warnungen vor Beschädigung und Grabfrevel aller Art, testamentarische Bestimmungen in Bezug auf Schutz, Pflege, Bewachung und spezifizierte Weitergabe oder Nutzung des Grabes. Daß nicht sämtliche fragmentierten Inschriften ausgeschlossen werden konnten, versteht sich von selbst – die Datenbasis wäre in diesem Fall gehörig geschrumpft, und vielfach tangierte die Fragmentierung die hier im Zentrum stehende Fragestellung nicht. Entscheidendes Kriterium dafür, eine mehr oder weniger stark fragmentarische und / oder sehr frei oder fragwürdig ergänzte⁶ Inschrift heranzuziehen, war die ausreichende Verlässlichkeit ihrer leitmotiv-transportierenden Stelle – das, worauf es ankam, mußte ausreichend sicher sein. Daher wurde eine Inschrift einem Themenkomplex stets nur dann zugeordnet, wenn sich nicht durch unsichere Ergänzungen oder fragwürdige Auflösungen – wie beispielsweise *Me(mento) mo(ri)* statt *Memo(riae)* – Zweifel an der Verlässlichkeit dieses entscheidenden textlichen Elementes ergaben.

Aus diesen paganen Grabinschriften wurden dann als Fokus der Untersuchung diejenigen Inschriften herausgezogen, die in irgendeiner Form Aussagen zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit übermitteln. Sie sind nicht auf die umfangreichen, anspruchsvollen und motivreichen Inschriften, Epigramme und *carmina* beschränkt. Auch ein knapper Gruß an den abwesend-anwesenden Toten oder von diesem an den *viator*, Drohformeln gegen Grabstörung, Gleichsetzung von Tod und Schlaf, Hervorhebung des *nomen* oder *titulus* als *pars pro toto* für den Toten oder für Bestattung oder für Kult können Auskünfte geben –

also rund 4000 Inschriften, in Abzug gebracht, so daß rund 47.000 *tituli* als geschätztes paganes Konvolut verbleiben. Lediglich für einige kleinere Konvolute (wie für Liguria mit insgesamt 1439 Inschriften) konnten exaktere Zahlen festgestellt werden. Insgesamt ist davon auszugehen, daß auf diese Weise der Anteil paganer Daten jeweils im großen und ganzen zutreffend eingeschätzt werden konnte.

⁵ Ausgangsmenge 130.500 abzüglich des auf der beschriebenen Basis geschätzten Anteils christlicher Inschriften.

⁶ Dies betrifft vorwiegend die teilweise sehr freien Ergänzungen von BÜCHELER bei einer Reihe der von ihm edierten *Carmina latina epigraphica* (CLE).

beispielsweise über Vorstellungen vom irgendwie weiterlebenden, präsenten Toten, über Absichten, ihn zu entschädigen, zu beschwichtigen, ihn zu immortalisieren oder temporär zu verlebendigen, oder über Aspekte, die mit dem Grab als Wohnstatt, als Surrogat oder als Verkörperung des manenverschmolzenen, des schattenhaften oder ‚kompakten‘ Toten verbunden sind und die es in einer über terrestrische Nützlichkeit hinausgreifenden Weise zu erfüllen, die es auszufüllen hat.

Als Ergebnis des Selektionsprozesses stehen circa 99.000 weitgehend aussagelosen paganen Grabtituli rund 3.200 sogenannte aussagekräftige gegenüber, die über das hinaus, was jede Grabinschrift allein durch ihre schiere Präsenz und materielle Substanz sowie die ihr ‚naturgemäß‘ inhärenten Botschaften an Aussagen transportiert⁷, Schlußfolgerungen zu tod-jenseitigen Vorstellungen zulassen. Denn auch die blassen, stereotypen Inschriften sind keineswegs aussageelos: schon durch ihre – massenhafte, flächendeckende – Existenz, die von der gewaltigen Bedeutung des *Inschriftensetzens* wie des *Inschriftenhabens* kündigt, aber auch durch die ermüdende Aneinanderreihung ihrer *Dis Manibus, hic situs est* und *bene merenti* teilen sie etwas über Vorstellungen von Tod, Jenseits und Vergänglichkeit mit, mag dies auch als vertrocknete Spur, gedankenloses Reproduzieren oder toter Reflex ursprünglich einmal lebendiger Gedanken und Überzeugungen gewertet werden. Als Folie, als der für die ‚Masse‘ sorgende Hintergrund für die ungleich selteneren persönlicher und eigenständiger ausformulierten *tituli* sind sie jedenfalls unverzichtbar.

Die als aussagekräftig herausgezogenen *tituli* wurden dann jeweils einer oder mehrerer der insgesamt vierzehn Kategorien (Motivkomplexe) zugeteilt, die zuvor auf der Grundlage der Literatur zur lateinischen Sepulkralepigraphik und der oben skizzierten Forschungsergebnisse zu römischen Einstellungen zu Tod, Jenseits, Vergänglichkeit und nach einer ersten Sichtung des paganen epigraphischen Konvoluts der hier untersuchten Regionen definiert worden waren. Daß die Kategorien nur eingeschränkt trennscharf sind, einander teils überschneiden, überlagern oder ineinander übergehen, ist unvermeidbare Folge des in mehrfacher Hinsicht ‚weichen‘ Untersuchungsmaterials: der Grabinschrift als mehrdimensionales *Medium*, das für eine Vielfalt von Funktionen und Intentionen steht, der durch dieses Medium übermittelten *Konstrukte* aus Gedanken, Einstellungen und

⁷ Siehe dazu vor allem unten 323ff.

Gefühlen, die zwar für definatorische Zwecke isolierbar, tatsächlich aber als zwischen verschiedenen Bedeutungsaspekten und Aussageebenen oszillierende ‚mentale Bündel‘ nur schwer faßbar sind, und des *mentalen Hintergrunds*, der diese übermittelnden und übermittelten Konstrukte geprägt hat – des römischen Jenseits als „world of very mixed ideas“ (Richmond) oder Grauzone von „vager Ambiguität“ (Engemann), die den Geist ihres Nährbodens, des fließenden, nicht-linearen, nicht-dichotomen, dinglich nur lose fixierten und fixierbaren römischen Denk- und Weltbildes, wie es Bispham umschreibt, reflektiert.

Als Setzungen ist der Formulierung der Kategorien wie dem Zuordnungsprozeß unvermeidbar ein Stück Willkür inhärent – dies besonders dann, wenn es wie hier unter anderem darum geht, fließende Manenmassen, vage Schatten oder für unterschiedlichste Vorstellungen stehende *di inferi* mit Schema und Struktur zu bändigen oder den Punkt zu fixieren, an dem geläufiges Totenlob in übersteigertes Rühmen umschlägt.

Daß in einer Reihe von Fällen auch andere Grenzsetzungen oder Zuordnungen möglich oder plausibel gewesen wären, versteht sich von selbst und wurde während der Analyse und Bewertung stets reflektiert. Insgesamt aber haben sich die Kategorien bei der intensiven Befassung mit den vielen Tausenden Inschriften als brauchbar und sinnvoll erwiesen.⁸

Eine Inschrift kann in nur einer einzigen Kategorie oder in mehreren Kategorien enthalten sein, je nachdem, ob sie nur einen Aussagemarker (Leitmotiv, Stichwort), wie sepulkrale Genius- oder ungewöhnliche Form der Manenweihung, Anrufung des *Fatum*, Gleichsetzung von Tod und Schlaf, Beklagung der *mors immatura*, oder mehrere solcher kategorienkonstituierender Kriterien aufweist. Eine Mehr- oder Vielzahl von Kategorien erfüllen in erster Linie die längeren Grabcarmina.

Kategorienkonstituierend war in den meisten Fällen der spezifische *Inhalt*, der als mehr oder weniger deutliche Botschaft – Verkünden der Todesfinalität, der Schutzfunktion von Manen oder Genius, der *liberator mors* – daherkommen oder als individuell gefärbter, aus dem üblichen Rahmen fallender oder singulärer Ausdruck oder als anspielungsreiche Formulierung (*commorientes*, ausdrückliche Weihung des Toten oder für den Toten, Wahl geschlechtsspezifischer Manenformen) zwischen den Zeilen kommuniziert sein kann.

⁸ Eine kursorische Durchsicht von Grabtituli aus verschiedenen Regionen, die nicht Gegenstand dieser Untersuchung sind, ergab keine Hinweise auf Themen und Motive, die nicht mit den hier entwickelten Kategorien zu erfassen wären.

An weiteren konstituierenden Kriterien führte die *sprachliche Fassung* (Anrede des Toten oder vom Toten, Grußformeln, Pseudodialoge) zur Kategorie Vox, die *Einkleidung einer Botschaft* in mythologische Gestalten und Formeln zur Kategorie Mythos. Das Bestreben rühmend-diesseitiger Immortalisierung des Toten ist zwar in fast allen Kategorien mehr oder weniger deutlich zu fassen, besonders offensichtlich ist es aber bei den *tituli*, die ihrer ungewöhnlich ausgeprägten Rühmungs- und Erinnerungsintention wegen zur Kategorie Memoria zusammengefaßt wurden: ihr Kernelement ist die gleichsam komprimierte Gedächtnisessenz als grabepigraphischer *general factor*, der zugleich sämtliche anderen Kategorien übergreift.

Grundsätzlich leitend war stets die Frage, was das die Kategorie konstituierende Leitmotiv innerhalb der Inschrift über die Gedanken und Vorstellungen dessen, der als Produzent oder Auftraggeber für ihren Tenor (mit-)verantwortlich gewesen ist, zu Tod, Jenseits oder Vergänglichkeit mitteilen kann.

Anschließend wurden die Kategorien überprüft, gegebenenfalls ausdifferenziert oder zusammenfassend gebündelt. So bildet das anfangs unter ‚Mythos‘ subsumierte personifizierte Schicksal (Fatum, Faten, Parzen) seiner Häufigkeit und klaren Aussage wegen nun eine eigene Kategorie. Das eher seltene Bild des Lebens als Schuld (*debitum*), anfangs ein eigener Komplex, wurde den es überwiegend zuteilenden und einfordernden Faten zugeschlagen, deren ‚Anhängsel‘ es praktisch ist. Die nicht selten ‚weingetränkte‘ Lebensgenußmahnung kam, ihrem jeweiligen Tenor entsprechend, in die Kategorien Nihil und/oder Vanitas.

Ergebnis sind 14 Kategorien unterschiedlichen inhaltlichen, formalen Zuschnitts in stark differierender quantitativer Besetzung. Sie werden im Folgenden in einer Tabelle gezeigt, die die Ergebnisse für das Gesamt der hier untersuchten paganen Grabinschriften aufführt. Anschließend werden die einzelnen Kategorien unter ihrem jeweiligen Leitmotiv skizziert, in Ergebnis und Aussagen kurz zusammengefaßt und in einer Tabelle dargestellt, die die Zahl ihrer Nennungen für den ganzen untersuchten Bereich und nach den einzelnen Regionen untergliedert ausweist.

Die regionale Ausdifferenzierung führt die teils erheblich differierende Belegung der einzelnen Motivkomplexe vor Augen. Für eine Interpretation taugliche Hinweise, beispielsweise auf systematische Unterschiede zwischen Stadt und Land, sind daraus allerdings kaum ableitbar. Die Inschriften reflektieren regionale und lokale Moden und Konventionen – „kommemorative habits“ –, ohne daß es möglich ist, diese mit für die jeweilige Region möglicherweise charakteristischen Mentalitäten oder Spuren indigener oder religiöser Traditionen zu verbinden.

Im Anschluß werden die von den Kategorien umfaßten Chiffren, Themen, Motive und Gestalten vor dem Hintergrund der Forschungsliteratur nach ihrem Beitrag zu Tod, Jenseits und Vergänglichkeit befragt. Agieren sie diesseitig-deskriptiv, markierend und beschreibend, fungieren sie als erklärende, tröstende, wenn auch diffuse Hoffnungsgeber, deuten sie über ihre „schneisenschlagende“, strukturierende Qualität hinaus konkretere Perspektiven an, ist es ihre Bestimmung, den Tod zu zähmen, einen heiteren Firnis über das finale Todesgesicht zu legen, der die Lebenden vor dem Tod – und vor dem Toten – schützt?

Und gibt es Motive, Themen oder Strategien, die – möglicherweise – charakteristisch für eine römisch-pagane Todes- und Jenseitslandschaft sind?



**KATEGORIEN: Nennungen im gesamten untersuchten Bereich
Inschriften gesamt ca. 99.000, aussagekräftige Inschriften: 3.227**

Kategorie	Stichwort 'Leitmotiv'	Gesamtzahl der Nennungen	Prozent der aussage- kräftigen Inschriften
Manen, di inferi / umbrae	Subterrestrische Mächte, Schatten	194 175 Manen 19 umbrae	4,4 (0% - 9,6%)
Terra mater, Tellus / levis – gravis	Erde, Schwere von Erde und Stein	274 45 Terra 229 levis-gravis	8,6 (1,8% - 25%)
Genius, Iuno / numina	Schutz- und Lebensgeist göttliche Wirkmächte	67 46 Genius, Iuno 21 numina	1,7 (0,3% - 5,1,%)
Faten, Parzen, Fortuna / Debitum	Schicksal und Schicksalsmächte Lebensschuld	321 302 Faten 19 debitum	9 (3,8% - 17,1%)
Vanitas	Vergänglichkeits-, Lebens- und Todesmahnung	284	8,8 (1,9% - 14,7%)
Severitas mortis / Lux	‚Todesgesicht‘ Licht als Diesseits- chiffre	117 72 severitas mortis 45 lux	4,5 (0% - 13,9%)
Nihil	‚Nihilistisch- materialistische‘ Aussagen	35	0,9 (0 % - 2,7%)
Quies mortis / liberator mors / securitas mortis	Tod als Schlaf Tod als Befreier Tod als ‚Sicherheit‘	326 239 quies 30 liberator 57 sec.	8,7 (2,5% - 18,4%)
Sepulcrum / asciae	das Grab exponiert sich selbst <i>ascia</i> -Weihungen	991 901 sepulcrum 90 <i>asciae</i>	27,3 (7,7% - 50%)
Vox	Stimme des Toten Sprechende Epitaphien	1156	38,5 (18,4% - 56%)
Mors immatura	der unreife, früh-, vorzeitige Tod	471	14,6 (6,8% - 31%)
Mythos	mythologische Chiffren	113	2,6 (0% - 6,8%)
Memoria / negative memoria / memor (M)	explizites Erinnern, Rühmen, <i>memoria</i> als Selbstnennung	1153 634 memoria 16 neg. memoria 503 memor (M)	39 (11,5% - 62,5%)
Littera / titulus / nomen, nomina	Schriftlichkeit am Grab	686 210 littera 334 titulus 142 nomen	20,5 (10,8% - 36,7%)

7 ERGEBNISSE: DIE EINZELNEN KATEGORIEN

7.1 *Dulcis apud Manes ...*¹

Manen und Schatten

Kategorie: Manen, di inferi, umbrae

Definition:

Alle Dedikationen, Anrufungen, Nennungen der *Manes* in ihrer gewachsenen komplexen Bedeutung als gottgewordene Ahnen, Gesamtheit der Toten, Totengeister, Wächter über Toten und Grab, Verkörperung des Toten, die über die üblichen Formeln und Siglen (*Dis Manibus*, *Dis Manibus sacrum*, *Dis inferis*) hinausgehen und durch sprachliche Fassung oder den Inhalt Rückschlüsse auf dahinterstehende spezifische Vorstellungen und Reflexionen zu Tod, Jenseits, Vergänglichkeit ermöglichen.

Die Kategorie umfaßt förmliche religiöse Weihungen (*dicare*, *consacrare*), die die göttliche Qualität der Manen und/oder des Toten betonen, die lokale Verortung der Manen statt ihrer üblichen personalen Bindung an den Toten, Zuordnung geschlechtsspezifischer Manen zu dem/der Toten, die Ausdruck einer intensivierten personalen Bindung sein kann, die Anrede der Manen als schützende Wesen, ihre Ausdifferenzierung durch Epitheta oder durch Verbindung mit anderen Gebilden und Gestalten (wie dem *Genius*). Dasselbe gilt für die *di parentum*, *di genitores* oder *di inferi* als Manen-Vorläufer oder Synonyma. Daher gehören in die Kategorie Anrufungen der *di inferi* in der charakteristischen Manenfunktion des Aufnehmens, Schützens und Bewachens des Toten, während sie bei Anrufung in der Formel *di superi di inferi* den nicht spezifizierten, abstrakteren göttlichen Wirkmächten (*numina*) zugeordnet wurden.

Gesondert erfaßt innerhalb derselben Kategorie sind die seltenen *umbrae* in der Bedeutung als – vielleicht mit der Manenvorstellung verfließende – schattenhafte Tote.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Abzugrenzen sind die Manen von *Genius* und *Iuno* als Lebenskraft / Schutzgeist ursprünglich nur der Lebenden. Beide Phänomene überlagern einander dann, wenn *Genius* / *Iuno* über den Tod des Schützlings fortexistierend gedacht sind, was durch entsprechende

¹ *Dulcis apud Manes Zoe benedicta moraris ... hospitium dulce parare tuis* – Die liebevolle Zoe soll nicht nur bei den Manen verweilen, sondern dort auch den Ihren das behagliche *hospitium* bereiten (CIL 06, 29642).

Weihungen erkennbar wird. Innere Nähe besteht zwischen den Manen und *Terra mater* als einer ebenfalls (sub)terrestrischen, bergend-schützenden und göttlich konnotierten Macht, während zu den Faten als diesseitig-deskriptiven Chiffren kaum eine Verbindung besteht. Überschneidungen gibt es in den seltenen Fällen, in denen die Manen fatengleich, das heißt negativ, konnotiert oder mit dem Schicksal, zum Beispiel als dessen Schiedsrichterinnen (*D(is) M(anibus) fatorum arbitris* / CIL 06, 13377), verbunden sind.

Ergebnisse:

Verglichen mit den vor allem in den kaiserzeitlichen Grabtituli fast obligatorischen, mit regionalen Schwankungen flächendeckenden Weihungen an die Manen des Toten ist die Anzahl der aus der Sigle heraustretenden individuelleren Manenerwähnungen gering: insgesamt 194 einschließlich der wenigen manenähnlichen *umbrae* für die schattenhaften Toten, was mit regionalen Schwankungen zwischen knapp zwei und knapp zehn Prozent einem Durchschnitt von 4,4 Prozent entspricht.

Werden sie anders als in der geläufigen neutral-stereotypen Weise genannt, treten die Manen fast nur positiv auf: sie schützen, bewahren, bewachen den Toten und das Grab und bedrohen dessen Frevler. Extrem selten sind sie fatenentsprechend negativ konnotiert (*Manibus iniquis*). Dem Bestattungsort zugewiesen sind sie nur dreimal, obwohl gerade die lokale Bindung als Urbedeutung dieser Totengeister gilt. Die wenigen Manenzweifel (*si sunt di Manes; tu qui dubitas; si sapiunt di inferi*) können durchaus die Lebendigkeit des Konzepts belegen – sie verdeutlichen, daß die geläufige Sigle – zumindest einige Male – reflektiert, hinterfragt und bekräftigt worden ist.

Aussagen zu

Tod: Keine Aussage zu Todesqualität und Todesgesicht. Allenfalls deskriptive Chiffre zur Markierung der Hadesgrenze. Allerdings wird durch Lebendsetzung an die eigenen Manen der lässig-durchlässige Charakter der Grenze zwischen Leben und Tod vor Augen geführt: Genius und Iuno als Lebensgeister hören mit dem Tod des Schützlings nicht zu existieren auf, die Manen als Totengeister erwachen nicht erst mit dem Tod des Schützlings zum Leben.

Jenseits: Durch sein Eingehen in die oder zu den Manen (*ad Manes*) und damit auf kaum greif-, definier- und konturierbare Weise mit ihnen und ihrer Göttlichkeit identifiziert, existiert der vage immortalisierte Tote subterrestrisch in diffuser Substanzhaftigkeit, seltene Male auch als „leichter Schatten“ (*levis umbra*) fort. Der Tote partizipiert an der Göttlichkeit der *di Manes*, denen er in förmlicher Weihung überantwortet werden kann. Daß die Weihung (*dedicatio, sacratio*) auch an den Toten selbst erfolgen kann, verweist auf dessen manenverschmolzene übermenschliche Qualität.

Grundaussage ist: Es existiert etwas Unsterbliches im oder um den Menschen, nicht als ihn beseelender Kern (*anima*), sondern in Gestalt ihn umgebender und durchdringender Wesen. In deren Schutzengelfunktion zeigt sich ebenso wie in ihrer Rolle als Wächter des Grabes ein vage immortalisierender Effekt: denn als Stätte der den Toten verlebendigen rituellen Akte und seiner Namensanrufung stellte das Grab den Wirkort der *memoria* dar, die den Toten für eine – diesseitige – Ewigkeit bewahren sollte.

Als in der Ursprungsbedeutung „gute Götter“, die entgegen den literarischen Erwähnungen grabinschriftlich den ihnen anvertrauten Toten gegenüber fast niemals feindlich auftreten, verkörpern und symbolisieren die Manen auf ihre schattenhafte Art offenbar die ‚guten Anteile‘ der ja stets auch als bedrohlich, da mißgünstig gefürchteten Toten.

Vergänglichkeit: Keine expliziten Aussagen. Allenfalls ein Stück weit Überdecken der Endlichkeits-, Vergänglichkeitserkenntnis, da die Vorstellung des manenverschmelzenden Toten die Grenze zwischen Dies- und Jenseits verwischt.

Manen, di inferi / umbrae

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl jeweils Manen, di inferi / umbrae	Gesamtzahl = Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	175 19	194 = 3%
Roma	37.600	1.618	110 12	122 = 7,5%
Ostia	3.880	118	7	7 = 5,9%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	12 3	15 = 4,9%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	4 -	4 = 4,3%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	1 -	1 = 1,9%
Samnium regio IV	5.200	109	5 1	6 = 5,5%
Picenum regio V	4.160	36	- -	-
Umbria regio VI	2.880	76	- 2	2 = 2,6%
Etruria regio VII	4.160	88	2 -	2 = 2,3%
Aemilia regio VIII	1.600	84	4 -	4 = 4,8%
Liguria regio IX	920	40	2 -	2 = 5%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	7 -	7 = 3,2%
Transpadana regio XI	2.320	104	9 1	10 = 9,6%
Gallia Narbonensis	6.320	283	12 -	12 = 4,2%

Obere Zeile: Manen, di inferi, di parentum; untere Zeile: umbrae

Als über die Einhaltung der Familienordnung wachende² und an den *parentalia* kultisch verehrte „divinités spéciales protégeant ou menaçant leur postérité“ (Jacobsen), gingen die nach alter Vorstellung als Götter gedachten Toten³ nach und nach mit den ausschließlich pluralisch begegnenden⁴ *di Manes* eine Symbiose ein, in der die offenbar einer älteren Tradition zugehörige Konzeption der Ahnenseelen mit der schillernden⁵, etymologisch nicht eindeutig identifizierbaren und bald die Oberhand gewinnenden Vorstellung von den ‚guten Göttern‘⁶ zu einer Art von vielschichtig-oszillierenden, diffus

² Wobei diese Wächterfunktion nicht allzu konkret als Eingreifen der Toten in die Sphäre der Lebenden gedacht werden muß. LATTE 100: „In das Leben der Menschen wirken sie im allgemeinen nicht hinein.“; DUMÉZIL 357: „Les morts sont essentiellement inactuels.“ Allerdings widerspricht dies der verbreiteten Vorstellung von der Angst vor feindlichen Toten und der Notwendigkeit ihrer Sänftigung: JOBBÉ-DUVAL 345: „La crainte des morts domine l’histoire romaine ... spécialement ceux qui, souffrant plus que les autres, se montraient les ennemis des hommes.“ Für LINDSAY 2000, 171 hat die Angst vor „rampant souls“ die Sitte extramuraler Bestattung zumindest mitbedingt. Offensichtlich verkörperten oder symbolisierten die Manen vorwiegend die guten Anteile der ihnen übergebenen Toten.

³ BÖMER 1943, 48: Die Römer faßten das Gesamt der vergötterten Ahnen als *di* zusammen, und auch wenn neue Vorstellungen hinzutraten: „Der Römer blieb bei seinem Ahnenkult ... seine Toten waren Götter.“ Ds. 68: die ältesten kultisch verehrten, heroenähnlichen *di indigetes*, die auch unter die Ahnenseelen zählen, sind wie Romulus nach ihrem Erdenleben vergottete Menschen. OTTO 1958, 68f. führt Cic. De leg.2,22 (*Nos leto datos divos habento*), Varro ant.rer.div.frg.210 (*omnes ab eis mortuos existimari manes deos*) und Cornelia, die Mutter der Gracchen an, die ihrem Sohn vorwirft, sie als Lebende zu mißachten, um sie nach dem Tod als Göttin zu verehren und anzurufen: *Ubi mortua ero parentabis mihi et invocabis deum parentem*. BRELICH 68 konstatiert über indirekte Verweise hinaus direkte Belege dafür, „che il morte è dio.“ Die Göttlichkeit der Toten war nicht auf die Alten oder Heroen beschränkt. Die Grenzen zwischen Gottheit und Mensch waren nach antike Verständnis fließend. CLAUSS 1999, 30f.: „Die Trennlinie zwischen Gottheit und Mensch war unscharf ... Gottheiten sind unsterbliche Menschen. Menschen sind .. sterbliche Gottheiten.“ Nach den von CLAUSS 36f. angeführten Kriterien – Gottheit ist, wer eine Weihinschrift, einen Altar, einen heiligen Hain, einen Tempel, einen Priester oder ein Opfer erhält oder zusammen mit anderen Gottheiten verehrt wird – waren die Verstorbene zweifellos Götter. Grabinschriftlich kommt dies in Weiheformeln für den Toten (*consacrare, dicare*), Epitheta wie *deus, divus* oder in Termini wie *ara, templum, lucus, sacrum* für seine Stätte zum Ausdruck.

⁴ OTTO 1958, 71ff.: „Der Begriff verträgt keinen Singular. Einen *deus manis* kennt die lateinische Sprache erst in der philosophischen Spekulation der Spätzeit.“ Im Gegenteil war die pluralische Form dieses Namens „so zwingend, daß sie, statt in den Singular gesetzt zu werden, andere verwandte Bezeichnungen gelegentlich mit in den Plural hineinzog.“ Tatsächlich begegnen auch sepulkralepigraphisch die Manen ausschließlich und so selbstverständlich in pluralischer Form, daß Dedikationsformeln wie *DDis MManibus* (CIL 06, 14001), die diesen Plural in der für Götter und Kaiser üblichen Weise ausdrücklich betonen, als exotisch auffallen. Pluralisch erscheinen die Manen auch dann, wenn sie über die Sigle hinaus ausgestaltet (*Manes sanctissimae, Manibus iniquis*), persönlich angerufen (*di Manes retinete* / CIL 06, 28877) oder mit einem singularischen Gebilde (*Genio et dis Manes (!)* / CIL 06, 11429; *Dis Manibus et Genio inferno!* CIL 06, 28668; *Manibus et Pietati sacrum* / CIL 06, 7731) verbunden werden.

⁵ OTTO 1958, 72: „*Manes* bezeichnet, was zum Reiche der Finsternis gehört, also vornehmlich den Toten selbst.“ *Manes* steht für die körperliche und die geistig-abstrahierende Materialisierung des Toten, seine diffuse Faßbarkeit und Präsenz und, deutlich seltener, für das Jenseits als *Ort* und für die dort erfahrbaren Strafen (Verg. Aen.6, 743: *quisque suos patimur manes* – dazu Serv. *manes id est supplicia quae sunt apud manes*). BRELICH 12 faßt den Begriff noch weiter, als eine Art Leerformel oder Hülse für fast jede denkbare Erscheinungsform: „*Manes* è semplicemente una parola; i significati che le furono attribuiti in tempi diversi a diverse persone, sono tanto divergenti.“

⁶ MARBACH 1051f.: Wort und Begriff begegnen schon im Zwölftafelgesetz, so als „Grabherrinnen“ nach Cic.leg.2,22: *Deorum Manium iura sancta sunt. nos leto datos divos habento*; 2,62: *..quo capite iubentur sumptum et luctum remove a deorum Manium iure*. Eine Bedeutung ist „die Guten“ von *manus* = *bonus* bei Varro (so ist wohl auch die grabepigraphisch singuläre sänftigende Bitte zu verstehen, die guten Götter

geränderten Phänomenen verschmolz, die ihrem ‚guten‘ Namen zum Trotz durchaus ambivalenten, bedrohlichen, ja feindlichen Charakter annehmen konnten⁷ und bald zum zentralen Element des römischen Totenkults wurden. In diesem „schwankenden Begriff der *di manes*“ (Wissowa), der im Gegensatz zu den die *psychai* als schattenhafte Tote der griechischen Unterwelt ins Lateinische transponierenden, nur selten auch das im Grab liegende *corpus*⁸ bezeichnenden und eher spärlich begegnenden *umbrae*⁹ in offenbar rein

mögen gut sein – *Di Manes manes sitis* / CIL 06, 29426). So auch WISSOWA 1912, 193: „*di Manes* d.i. die guten Götter“, die als *di parentes* Abweichler von der Familienordnung allerdings auch strafen konnten. Eine andere Ableitung ist von *manare* = fließen, omnipräsent sein. Die Festusglossen sprechen von einem *fons manalis*, einem „Quell der Schattenseelen“ in Form eines *puteus perennis* (FAUTH 109), der nach KOLB 76 auf das Gründungsritual durch Romulus zurückgeht; dies wiederum kann der Reflex einer ursprünglichen Verbindung zwischen Manenvorstellung und Heroenkult sein. Offen ist, ob ein in Zusammenhang mit dem *mundus* als Opfergrube und als zeitweise geöffnetem Zugang zur Unterwelt erwähnter *lapis manalis* mit den Manen als durch diesen *mundus* vagierenden Totenseelen in irgendeiner Verbindung steht. Jedenfalls deutet sich in diesen Erklärungen / Deutungen das charakteristisch Fließende des Manenkonzepts an, dessen Kern durch weit zurückreichende, kaum definier- und identifizierbare, gleichwohl offenbar vitale Phänomene gebildet worden ist.

⁷ Feindlichen Charakter jedoch nicht gegenüber ihren – ihnen anvertrauten, mit ihnen verschmolzenen – Toten. Rache und Vergeltung der *Manes* wurden gefürchtet. SÜNSKES THOMPSON 127ff. sieht in den an die Manen gerichteten Inschriften und Verwünschungstafeln diese den „Dämonen als Rächern allen Unrechts in griechischen Jenseitsvorstellungen“ gleichgestellt. BÖMER 1936, 272: die Manen wurden für sie unmittelbar tangierende Aktionen angerufen: das „erlittene Unrecht, die Schändung des Grabes rächen und dgl.; *placare*, *violare* spielen eine große Rolle.“ LATTIMORE 91: „the *Manes* had power, and were subjects of propitiation.“ An potentielle Grabfrevler gerichtete Drohungen mit dem Manenzorn verdeutlichen dies: *qui hanc aram sust(ulerit) Man(es) irat(os) hab(ebit)* (CIL 06, 25605); *quisque Manes inqu(i)etaberit habebit illas iratas* (CIL 10, 2289); *deos iratos quos om(n)is colunt* (CIL 05, 3034) – hier kommt die ‚natürliche Autorität‘ der zornigen Manen als „die, die alle verehren“, zum Ausdruck.

⁸ Der stumme Stein zeigt an, was der (Tote) verlangt, dessen „Schatten“ er bedeckt: *te hic tacitus lapis dum ostendit quod mandavit quouis umbram te[git]* (CIL 06, 32311); auch über den „leichten Schatten“ soll das Trankopfer (*Bacchum*) versprengt werden: *et possint nostris Bacchum miscere favillis floribus ut spargant saepius umbra(m) levem* (CIL 06, 1951).

⁹ In ausschließlich dieser neutralen Bedeutung als schattengewordene ruhende oder schweifende Tote treten die *umbrae* grabepigraphisch auf: *Umbrarum segura quies* (CIL 06, 21846); *ad leves umbras vagor* (CIL 06, 35126); *te rogo ... tutare parentes donec Fata meis letos contraxerit umbris* (AE 1920,03); der Lebende sehnt sich danach, als Schatten mit der Erscheinung – *figura* entsprechend *eidolon* – seiner verstorbenen *alumna* vereinigt zu werden: *quod te iam iamque videbo cum vita functus iungar t(u)is umbra figuris* (CIL 11, 3771). Nie treten sie dagegen als gequälte und quälende *umbrae errantes*, als vagierende Schatten von unbehausten, da nicht ritenkonform bestatteten Toten auf (*Nocturnas umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas ... umbras terribiles biothanatorum* =Schol.ad Hor.Epist.2,2,209), die im Umfeld der an den *Lemuria* rituell ausgetriebenen gefräßigen *lemures*, der gespenstergleichen *larvae* oder der blutsaugenden *striges* anzusiedeln sind, die als *morts malfaisants* über die Macht verfügen, „de revenir sur la terre à certains jours et de tourmenter les vivants“ (JOBÉ-DUVAL 370), und die gern als Belege für einen römischen Aber- und Unsterblichkeitsglauben herangezogen werden. So FRIEDLÄNDER 320ff.: der Glauben an den „innigen Zusammenhang der Geisterwelt mit der Welt der Lebenden“ sei Bestätigung für den Unsterblichkeitsglauben der Römer, da nur dort der in der griechischen Dämonenvorstellung wurzelnde Glaube an *Larvae*, *Lemures* und wiederkehrende Tote „allgemein und fest gewordener Volksglaube“ geworden und selbst bei Gebildeten Geister- und Unsterblichkeitsglaube nicht selten zusammengefallen sei. JOBÉ-DUVAL 363 sieht in antiken Berichten über Wiedergänger und Totenbeschwörung keinen Ausdruck von „superstition populaire“, sondern einer in allen Schichten verbreiteten Überzeugung, die sich im *ius pontificum*, im *ius augurale*, im Straf- und im Privatrecht spiegelte. OGILVIE 85ff.: „certain is that the Romans took them seriously ... So the *Lemuria* did still correspond to an anxiety which was felt deep down in the consciousness of most Romans“ – ohne daß dies beispielsweise für BRELICH 14 mit Unsterblichkeit zu tun haben muß: „... questa paura (*degli spettri*) non ha nulla di comune con la fede nell’immortalità, è ben certo.“ Wenn eine Inschrift drohend von den dem

römischer Tradition entstanden ist,¹⁰ verfließen dreierlei Inkarnationsformen göttlicher Wesen zu einem sich auch in der Sepulkralepigraphik in unterschiedlicher Häufigkeit spiegelnden Konglomerat, aus dem sich das eine oder andere durch charakterisierende Epitheta,¹¹ Verbindung von *Manes* mit *Genius* / *Iuno* oder Wahl der dem Geschlecht des Bestatteten entsprechenden Manenform¹² etwas individueller gefärbte Manenbild aus der gleichförmigen, sich in der Formel oder Sigle erschöpfenden Masse der Manenweihungen herausheben kann. So repräsentieren die Manen als *di inferi*, die von dem Augenblick an in Aktion treten, in dem der Verstorbene die Erde berührt, die über die Gräber herrschenden „dämonischen Bewohner“ des subterrestrischen Reichs,¹³ die sich in den Aspekten der Erdhaftigkeit und des ihren Herrschaftsbereich wesenhaft konstituierenden Dunkels¹⁴ mit der gleichfalls nur vage personifizierten Erde (*Terra mater*) berühren. In den *di Manes*

Grabfrevler zürnenden Schatten der Bestatteten spricht (*habeat iratas umbras qui hic positi sunt* / CIL 10, 2487), deutet dies eher auf deren diffuse Verschmelzung mit den Manen als Grabwächtern als auf einen Wiedergängercharakter unzufriedener Toter hin.

¹⁰ LATTE 99f.; DUMÉZIL 357ff.; MARBACH 1051: *Manes* als zentraler Ausdruck des römischen Totenkults und der römischen Totenvorstellung. FREYBURGER 123f. zum „sehr häufigen Gebrauch von *manes*, einem echt römischen Begriff“, in Senecas Theater: „Seneca ist weit davon entfernt, die echt lateinische Tradition zu vergessen. Sogar wenn er vom Tartarus spricht, sagt er *manes*, während Vergil im sechsten Buch der Aeneis gewöhnlich *umbrae* oder *animae* gebraucht.“ Auf die Häufigkeit des Manenbegriffs bei Vergil weist RAABE 150ff. hin. Er unterscheidet sie in viererlei Bedeutung: 1. die Manen „als Mächte der Unterwelt, als *di inferi*“; 2. „als bloße Schar der Totengeister, deren Gemeinschaft das Totenreich ausmacht“; 3. als „Ahnengeister (*di parentes*)“ und 4. „als Seele eines bestimmten Toten“ – Rollen, in denen die Manen auch grabepigraphisch begegnen. Bisweilen stehe *Manes* auch „direkt für den Leichnam selbst“, was sich in den Grabtituli seltener spiegelt: Die Manen verehren wir, denn in den (erd-)bedeckten Manen (=corpore oder Asche) liegt auf ewig die göttliche Kraft – *Manes colamus namque opertis Manibus divina vis est ae(vi)terni temporis* (CIL 06, 1417); die Manen (=Überreste) der Ummidia bedeckt der *tumulus* – *Ummidiae Manes tumulus tegit* (CIL 06, 29436). Als griechisches Pendant kann in Grabtituli *theois katachthoniois* für Manen stehen. Entsprechung zu den griechischen *daimones* dagegen sind nicht die Manen in ihrer Schutzgeistfunktion, sondern *Genius* und *Iuno* als belebende, auch schützend gedachte numinose Kraft.

¹¹ *Manes iniqui, irati, quieti, piae, sanctissimae*. Unsicher erscheint dagegen die Auflösung bei dem nur zweimal in der EDCS begegnenden *D(is) b(onis) M(anibus)* (AE 1964,169 aus Britannia; CIL 11, 562 aus der Aemilia) – wohl kaum ein Reflex von Verg. Aen.12,646ff: *vos o mihi Manes este boni quoniam superis aversa voluntas* als Ausruf des todbereiten Turnus.

¹² Verbindung mit dem *Genius*: *P(ublio) Alfenio Hypanio Genio et dis Manes(!)* (CIL 06, 11429). Wahl der maskulinen oder femininen Form entsprechend dem Geschlecht des oder der Toten: *di faciant Manes tuae pia fida casta marito semper* (AE 1972, 38); *peto vos Manes sanctissimae* (CIL 06, 18817). Allerdings müssen die weiblichen Manen nicht einer Verstorbenen zugeordnet sein. Hier gelten sie einem Bestatteten: *D(is) M(anibus) Valeri Restituti posuit ... sciunt Manes tuae me voluisse et laborasse te liberum videre si ... fatus dictasset* (CIL 05, 6710). Dem Grabfrevler wird mit dem Zorn weiblicher Manen gedroht, der *titulus* gilt einer Verstorbenen und ihrem Sohn: *quisque Manes inqu(i)etaberit habebit illas iratas* (CIL 10, 2289).

¹³ OTTO 1958, 70. Anders LATTE 100: Da Cicero schon 70 v.Chr. von den *di Manes innocentium* als Geistern der Abgeschiedenen spreche, habe *Manes* von vornherein nur die Totengeister, keinesfalls alle dämonischen Bewohner der Unterwelt gemeint. Jedenfalls ist eine Abgrenzung zwischen den *inferi* als Manensynonyma und den nicht als Manen aufgefaßten *inferi* – wie sie in der Anrufung *di superi et inferi* begegnen, wo sie in dieser Untersuchung als *numina* eingeordnet wurden – schwierig.

¹⁴ ESTIEZ 106: Sinn der Bestattung sei, die Überreste auf Dauer dem Tageslicht zu entziehen; die Erde habe hier die chthonischen Mächte verkörpert. Dem *mos maiorum* entsprechend galt „l’inhumation par la mise en terre“ als der entscheidende Akt, der das Heraustreten des Verstorbenen aus der diesseitigen Welt des Lichts und seinen Übergang in die chthonische Ordnung des Grabesdunkels markierte. (siehe oben 52f. bes. Anm. 94ff.)

parentes, di inferi parentum, di genitores verdichtet sich die Menge der Toten zu einem nach Wesen und Zahl unbestimmten, ungegliederten, letztlich unpersönlichen Kollektiv, das den Ankömmling empfängt, schützt, ihn in seiner Mitte aufgehen läßt¹⁵ oder sich ihm auch verweigert.¹⁶ Und im *Dis Manibus*, das ab dem Ende der republikanischen Zeit als Formel die *tituli* und Epitaphien einleitend zu markieren beginnt, ab augusteischer Zeit immer verbreiteter und ab dem 2.Jh.n.Chr. in weiten Teilen des römischen Reichs mehr oder weniger zum sepulkralen Standard wird, wandeln sich die Manen zur Chiffre für den individualisierten Toten selbst,¹⁷ der „als der ganze Mensch, wenn seine Leiblichkeit auch ins Schattenhafte übergegangen war“, eine zwiespältige Existenz fortsetzt¹⁸, mutieren sie zur vagen Materialisierung seiner – ebenfalls vagen – göttlichen Qualität, die sich durch den Tod konstituiert, über ihn hinaus ihre numinose Macht behält, sich in Seele oder Geist (*anima*) ebenso wie in den Überresten des Verstorbenen (*corpus, ossa, cinis*) ‚festsetzen‘ kann¹⁹ und deren freundliche oder feindliche Färbung²⁰ wesentlich von den Umständen des

¹⁵ Schützend im Schluß der sog. *Laudatio Turiae: te di Manes tui ... tueantur* (siehe oben 45 Anm.57). Ebenfalls in der mit der geläufigen Grußformel eingeleiteten Bitte an die *inferi*, die Tote auf- und sich ihrer anzunehmen: *inferi havete recipite Nicenem* (CIL 06, 6492). CUMONT 1949, 59 sieht in den „wohlwollenden Manen“ („Mânes propices“) eine ursprüngliche Konzeption der „divinités tutélaires qui favoriseront leurs descendants“, die auch durch neuere eschatologische Ideen nicht zerstört worden sei.

¹⁶ Drohend an den Grabfrevler – wer auch nur zum Vandalismus ansetzt, werde von den Manen vertrieben: *quisquis huic sepulchro nocere conatus fuerit Manes eius eum exagitet* (CIL 06, 29471).

¹⁷ MARBACH 1053 sieht die Manen als Gottheiten und Beschützer der Gräber nach und nach in eine „ganz bestimmte Beziehung zu dem speziellen Grab des einzelnen“ treten, woraus die Verbindung zur Seele des Bestatteten entstanden sei. Dagegen hält OTTO 1958, 71 den Versuch, die allmähliche Individualisierung des Manenkonzepts „aus Gedanken und Ausdrucksweise der Gräberweihungen“ abzuleiten, für „von vornherein aussichtslos“, da die individuelle Geltung der Manen literarisch bereits zu einer Zeit thematisiert worden sei, in der die inschriftlichen Zeugnisse erst beginnen. GALLETIER 23 sieht in der individuellen Manen-Bindung eine Folge des wachsenden Individualismus in der ausgehenden Republik: die Toten versuchten nun auch im Jenseits irdische Identität und gesellschaftliche Position zu erhalten, statt im Kollektiv der *di parentes* oder *di Manes* aufzugehen – „ils entendent dans l’au-delà rester eux-mêmes.“ Allerdings ist nicht zu erkennen, wie ein solches Ziel, wenn denn dieses Motiv tatsächlich wirksam gewesen wäre, durch Einbindung in das trotz personaler Zuordnung pluralisch-diffuse, den grabepigraphischen Belegen nach keinerlei status exponierende oder individuelle Heraushebung demonstrierende Manenkonzept hätte erreicht werden können. Die Masse der Manen in ihrer Ungegliedertheit verdeutlicht zum Beispiel *Dis Manibus collegio symphonicorum* (CIL 06, 2193) oder *Dis Manibus collegio Agrippiano* (CIL 06, 10255). Auch für eine ganze *gens* können die Manen gelten: *D(is) M(anibus) Meviorum* (CIL 11, 659). In einem Beispiel ordnen Eltern die Töchter dem einen (weiblichen?) Manenkonvolut, den Sohn dem anderen (männlich gedachten?) zu: *D(is) M(anibus) ... filiabus merentibus et Manibus Eupori* (CIL 06, 11228).

¹⁸ OTTO 1958, 74. Beispiel dafür ist möglicherweise eine ausdrückliche Doppel-Setzung, einmal für den (als weiterbestehend gedachten?) *filius*, einmal für dessen Manen: *Mater fecit filio pi(e)ntis(s)imo Qu(i)nto Iulio Felici Sabinil(l)a fecit dibus Manibus* (CIL 12, 319).

¹⁹ Dies kann in der Rede von erdbedeckten (*Manes colamus namque opertis Manibus divina vis est* / CIL 06, 1417) oder unbestattet liegenden Manen Ausdruck finden. Zu kurz gegriffen daher, wenn MARBACH 1056 sie ausschließlich mit der *Seele* des einzelnen Toten identifiziert. Sepulkralepigraphisch spiegelt sich dagegen die Meinung von OTTO 72f., der „gerade dieses Schwanken zwischen den Bedeutungen „Leichnam“ und „Totengeist“ (für) höchst bemerkenswert“ hält, da der Totengeist in Stellvertretung des Körpers als dessen Existenz fortsetzend gedacht sei. In diesem Zusammenhang oft angeführt: die Manen mögen die geringen Gefäße (mit den Überresten) aufnehmen – *accipiat Manis parvula testa meos* (Prop. 2, 13,32). Dagegen sieht BRELICH 23f. Manen und Toten nicht identisch sein: „ma non può ricavarne alcuna identità tra i Mani ed il

Todes wie vom ritenkonformen, respektvollen Umgang der Lebenden mit *funus* und *memoria* abhängig gedacht wird.²¹

Diffusität und Vielschichtigkeit des Manenbegriffs lassen es vielfach unklar sein, welchem Gebilde die Dedikation, die ausdrücklich als den religiösen Charakter des Aktes hervorhebende *consecratio* definiert oder durch die üblichen Weiheformeln betont sein kann,²² nun eigentlich gilt – einer schattenhaften *anima*, einer dinglichen Inkarnation oder einer Schutzgottheit²³ des Toten, ob den offenbar bereits irgendwie existierend gedachten

morto. Al contrario: il morto ed i suoi Mani sono recisamente due cose distinte.“ Die Teilhabe des Toten an den Manen wie an den *di parentes* habe zur „confusione delle due idee“ geführt – wieder eine Abgrenzung dieser fließenden Wesen, die so eindeutig nicht vorgenommen werden kann. Daß erst die Totenpräsenz die *religiositas* des Grabes konstituierte und die Manen bis zur endgültigen Bestattung als unruhig, unzufrieden und damit gefährlich galten, weist jedenfalls auf ihre Verbindung mit der *materiellen* Präsenz des Toten hin, dessen Überreste nur unter Gefahr, die Manen zu erzürnen, verlagert werden konnten (ESTIEZ 101), ebenso wie grabepigraphische Mahnungen, die „frommen Manen“ nicht durch Eingriffe in die Ruhe des Toten zu erschüttern – *parce pios Manes sollicitare manu* (CIL 06, 36655). Allerdings verweisen durchaus geläufige Lebendsetzungen für die Manen darauf, daß die Vorstellung der die *religiositas* konstituierenden Verbindung zwischen Manen- und Totenpräsenz ab einem bestimmten Zeitpunkt offenbar nicht mehr verbindlich war. Auch dies zeigt die grundsätzlich diffuse Qualität des Manenkonzepts.

²⁰ Die Manen können erzürnt und beunruhigt werden – *quisque Manes inqu(i)etaberit habebit illas iratas* (CIL 10, 2289). Ihnen muß und kann Genüge getan werden – *secre]ti Manes ne sine fine satis* (AE 1967,65); ... *Cerdo dis Manibus satis fecit* (CIL 06, 29460).

²¹ Art und Umstände des Todes (JOBÉ-DUVAL 364: „Le sort de l'âme dépend non du genre de vie du défunt, mais de la façon dont il est mort“) sowie das Engagement der Lebenden (korrekte Bestattung, Ritenvollzug, symbolische Speisung, Wahrung der *memoria*) galten als entscheidend für die Zufriedenheit des Toten und / oder seiner Manen. Drei Kategorien von Toten wurden als besonders gefährlich gedacht: die *insepulti*, denen man das *funus iustum* verweigerte, die vorzeitig (*immaturi*) sowie die eines gewaltsamen Todes (*saevus finis*) Gestorbenen. Wie bei vergleichbaren Vorstellungen muß natürlich auch hier offenbleiben, ob dies in der Kaiserzeit tatsächlich noch lebendige und praktizierte Überzeugung war.

²² *Dis Manibus sacrum ... fecit libens animo* (CIL 06, 6687); *D(is) M(anibus) ... consecravit* (AE 1909,28); *Diis(!) Manibus do legoque* (CIL 05, 2915). Ganz offensichtlich ist dieser förmlich-sakrale Charakter der Manendedikation, wenn den Überresten das Knochengefäß *gegeben*, den Manen dagegen ihr „Altärchen“ (*arula*) in förmlichem Weiheakt überlassen wird: *Reliquiis Synheti ... ossuarias duas dederunt et arulam dis Manibus eius consecraver(unt)* (CIL 06, 38952) – eine rare Differenzierung zwischen der irdischen Spur des Verstorbenen und seinem numinosen Äquivalent, die in vergrößerter Form in der weit häufigeren schlichten Unterteilung *Dis Manibus et cineribus* ... nur angedeutet wird.

²³ Der Tote wird den Manen in unterschiedlichen Zuständen anvertraut. Nicht näher definiert: *Ummidia Manes tumulus tegit* – der *tumulus* bedeckt die Manen der Ummidia (CIL 06, 29436); der /die Tote liegt, weilt bei den Manen: *Manibus iacet Didii filius* (CIL 12, 2466); *Dulcis apud Manes Zoe benedicta moraris* (CIL 06, 29642). Weihung für die Manen und für die Überreste, Gebeine und/ oder Asche des Toten: *Dis Manibus reliquiis Anni Pacci* (CIL 06, 11745); *Dis Manibus ossuis Zmaragdi* (CIL 11, 4011); *Dis Manibus ... ossi(bus) cineribusq(ue)* (CIL 11, 1624). Auch das umschließende Gefäß wird den Manen anvertraut: *Dis ossuarum Manibus* (CIL 06, 2198). Ungewöhnliche Formulierungen, die aber für verbreitete Vorstellungen stehen werden, benennen die Manen als Zeugen oder Bürgen, hier vielleicht für die Wahrung der Überreste (*vos contestor Manes quibus ossa relinquo* / CIL 06, 24807), oder als die *patronae* ihrer kleinen Klientin: *obtestor Manes merita sanctaeque patronae et comprecor...* (CIL 06, 30110 im *titulus* für eine 12-jährige *immatura*). Ob der nur zweimal ergänzt beziehungsweise ungewöhnlich aufgelöst begegnende Manengruß allerdings tatsächlich diesen Totengöttern und -wächtern gilt, ist zweifelhaft. Eher wird von der Auflösung *D(is) havete M(anibus)* als geläufigem, hier zwischen die beiden Lettern der Manensigle plazierten Gruß des Toten an die Passanten auszugehen sein:] *havete Man[es 3] Pontiae Diony[siae 3] secure fel[iciter* (CIL 06, 24743), *D(i) havet(e) M(anes) Helv(iae) Commod(a)e* (CIL 10, 354).

Manen desjenigen, der sich selbst den *titulus* setzt,²⁴ den Manen des Verbrennungs-²⁵ oder Bestattungsortes oder einem eklektizistischen Manengebilde, das durch Verbindung mit den richtenden oder raubenden Faten,²⁶ dem *numen*²⁷ als göttlicher Wirkmacht oder – als Einzelbeispiel – dem Fabelvogel Phönix als Chiffre für sich erneuernde Lebenskraft²⁸ eine ganz eigene Apostrophierung erhalten kann.

Bezogen auf die Manenweihungen als Massenphänomen²⁹ kommen solche Reflexe individuellerer, bildkräftiger Vorstellungen allerdings derart spärlich vor, daß sie in der Masse der stereotypisierend-verknüpften Dedikationen weitgehend verschwinden. Auch wenn die formelhafte Fassung oder topische Sprache nicht *per se* gegen die Ernsthaftigkeit der von ihr übermittelten Gedanken spricht,³⁰ wundert es daher nicht, daß Lebendigkeit und Aufrichtigkeit der sich so eintönig präsentierenden Manenedikationen immer wieder angezweifelt wurden.

Die sich vorwiegend auf literarische Beispiele, seltener auf die Grabepigraphik beziehenden Erklärungen für das, was an Vorstellungen und Hoffnungen mit diesen diffusen Wesen assoziiert sein kann, sind breit gestreut.

²⁴ Wobei auch Lebende ihren eigenen (bereits präsenten – künftigen?) Manen dedizieren: *Vivi vivis fecerunt diis(!) Manibus* (CIL 06, 29874); *Dis Manibus Lucio Lautio Agathoni fecit ipse sibi* (CIL 06, 21174); *D(is) M(anibus) ... Eutychus se vivo posuit* (CIL 10, 2772); *Dis Manibus ... Clodia se viva fecit* (CIL 06, 13301). Säuberliche Trennung dagegen in: *A(ulus) Livius Onesimus diis fecit Manibus Baberiae Chiaae uxori... et sibi* (CIL 06, 35701) – die Manen sind ausschließlich der verstorbenen Gattin zugeordnet.

²⁵ Obwohl sie als die ursprüngliche gilt, ist die lokale im Gegensatz zur personalen Manen-Bindung sehr selten: *locus dies(!) Manibus consecratus* (CIL 05, 7747); *dis Manibus locum consecravit* (CIL 09, 3107). Noch rarer als auf den Verbrennungsort bezogene Manenedikation: *Dis Manibus loci in quo corpus T(iti) ... crematum est* (CIL 06, 21515); unsicher aufgrund der Ergänzungen: *[Dis] Manibus L(uci) Iuli ... N[3] in quo loco crematus est* (CIL 05, 6022).

²⁶ CIL 06, 13377: *D(is) M(anibus) fatorum arbitris*; CIL 06, 30588,13: *[Ma]nibus iniquis*; deutlich die Gleichsetzung mit den raubenden, entreißenden, eilenden Faten: *quem quoniam Manes ut alumnus dirapuerunt* (CIL 06, 19874); *quem di Manes properarunt eripere immaturum* (CIL 09, 175).

²⁷ Sehr selten: *numina tunc inferna precor patri date lucos* (CIL 06, 30113); *si sunt di Manes iam nati numen habetis* (CIL 06, 24520).

²⁸ *Hoc ego sum in tumultu ... potabi saepe Falernum balnia(!) vina Venus mecum senuere per annos ... et tamen ad Manes foenix(!) me serbat in ara qui mecum properat se reparare* (CIL 14, 914). Die Inschrift ist in ihrer Verbindung der Manen – hier wohl primär als Chiffre für Totenort – mit dem launig als Erneuerer angesprochenen Fabeltier Phönix, der den Bestatteten „bei den Manen“ beschützt oder bewahrt, singulär (zum Phönix siehe unten 292 Anm.512). Manen mag hier einfach für ‚im Grab‘, für ‚verstorben‘ stehen.

²⁹ Manen kamen Bestatteten aller gesellschaftlicher Schichten, Geschlechter und Lebensalter zu, wie die *dedicationes* belegen. Auch Sklaven besaßen Manen (*Dis Manibus Ianuariae servae Caesaris n(o)stri verna* / CIL 06, 05768), genauso wie ihr Grab *res religiosa* war. Allerdings hatten sie keinen Anteil an den in das Manenkonzept eingegangenen *di parentum*, da sie keine Rechtsbeziehung zu *parentes* unterhielten (siehe oben 51 ff., bes. Anm.90).

³⁰ So CLAUSS 1999, 274. Formelhaftigkeit und Gleichförmigkeit von Abläufen, Gesten und Zeichen sind konstituierende Elemente jedes kultischen Vollzugs. Besonders bei Phänomenen rund um die Bruch- und Schnittstelle Tod ist der beruhigende, die gewohnte Ordnung restrukturierende Gebrauch ‚abgedroschener‘ Formeln und Formen von kaum zu überschätzender Bedeutung.

So werden die Manen als Ausdruck für eine ab dem 2.Jh. n.Chr. nach und nach verblassende „Hingabe an einen Unterweltsglauben, an eine vergeltende und vermittelnde Macht zwischen diesem und jenem Leben“ gesehen (Kaufmann),³¹ sie sollen als „antique formule qui représente la sagesse vitale des siècles“ die erdzentrierten „vieilles croyances“ an ein Weiterleben in Obhut der *Terra mater* verkörpern (Jacobsen)³² oder innerhalb des nur vage konturierten römischen Jenseitsarsenals diejenigen Chiffren sein, in denen sich noch am ehesten „the most widespread and tenacious belief of the Romans in immortality“ materialisiert (Lattimore).³³ Für Galletier bezeichnen die „lettres fatidiques“ D M die *res religiosa* und stehen darüber hinaus für das zähe Fortleben einer „coutume traditionnelle“, in der die zwiespältigen Toten an den „puissances divines qui sont désignées par le nom de *Manes*“ partizipieren, zugleich aber nach wie vor immer auch Lebende sind, die Obdach, Nahrung und vor allem Nähe und Zuspruch benötigen.³⁴ Für Bömer drückt sich in den Manen ein robuster und lebendiger Glaube an die *maiores* als „großer Gegenwartsmacht für Kontinuität im römischen Leben“ aus, von dem die Grabsteine „in endloser Folge künden ... mag er in vielen Fällen auch nur Formsache gewesen sein: *Dis manibus*.“³⁵

³¹ KAUFMANN 45.

³² JACOBSEN 57ff. Die Formel werde auch durch gegenteilige Bekundungen nicht entwertet, daher: „Un D.M. suffit.“ Auch daß die Formel auf vielen Steinen serienmäßig vorgefertigt gewesen sei, sei kein Beleg für ihre aussageleere Erstarrung oder Entleerung – im Gegenteil: „c’était parce que les clients voulaient être servis ainsi.“ So allerdings BRUCK 52 Anm.14: „Das „Dis Manibus“ wurde zur Formel, bei der man sich wenig dachte. Charakteristischerweise fertigten die Fabrikanten dies ... manchmal auf Vorrat an.“ HESBERG/ZANKER 1987, 20 sehen in der sich verbreitenden Manenedikation den „Ausdruck der allgemeinen, von den augusteischen Reformen ausgehenden Mentalität.“ Dies kann allerdings nicht erklären, warum die durch die altrömisch gefasste, tatsächlich gesellschaftspolitisch aktive und innovative religiöse *renovatio* des Augustus geprägte Mentalität im Manenkult Ausdruck finden und seine Beliebtheit in einer Weise steigern sollte, die diesen Kult bis in die christliche Verwendung hinein tradieren und bewahren half.

³³ LATTIMORE 90, 60: Trotz oft leerer und nachlässiger Verwendung belege der hartnäckige Gebrauch der Formel einen ursprünglichen tiefen Glauben. Ebenso spreche die Häufigkeit, mit der in stadtrömischen *tituli*, seltener in den Provinzen, „the purest expression of scepticism“ in der Art eines *si sunt manes* ... erscheine, nicht gegen die Authentizität des Manenkonzepts. So sei ja auch Properz’ Cynthia-Elegie (IV,7) *Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit* gerade als bestätigende Replik auf solche Zweifel zu interpretieren. Allerdings sind die positiv wie negativ beantworteten Manenzweifel grabepigraphisch derart rar, daß sie keine Schlußfolgerung bezüglich Glauben oder Unglauben zulassen. (Siehe dazu unten 154 Anm.43).

³⁴ GALLETIER 18, 12. Da die Formel auch Gräber von Skeptikern, Nihilisten und sogar eine Tierbestattung markierte, könne sie nicht für Jenseitserwartung, sondern lediglich für die *res religiosa* stehen. Allerdings ist kaum vorstellbar, daß man sich eine Tierbestattung als einen *locus religiosus* konstituierend dachte, so daß man für diesen Fall wohl doch auf das Verständnis einer konventionellen Formel, die ihre Eigendynamik entwickelt hat, verwiesen ist. – Daß die Manen, zumindest lose assoziierend, in Anbindung an jenseitige Orte vorgestellt worden sind, mag ihre Apostrophierung als Bewohner des unterweltlichen Reiches des *Dis Pater* in einer Inschrift aus Britannien belegen: *secreti Manes qui regna Acherusia Ditis incolitis* (RIB 684=CLE 395).

³⁵ BÖMER 1943, 45ff.

Als Beleg für den von ihr postulierten Glauben der Römer „in the survival beyond the grave of a person’s identity“³⁶ sieht Toynbee die Manen an. Auch Sanders erkennt in ihnen die Bedeutung einer individuellen Identitätswahrung über den Tod hinaus – wenn auch in einer von Toynbee’s Weiterlebenspostulat verschiedenen Weise –, indem er in den genealogisch verstandenen „tribus, branches, familles – ce qui signifie que les *Di Manes* de l’individu“ den Drang des von Mysterien und philosophischer Tröstung ausgeschlossenen *homme de la rue* sich spiegeln sieht, durch Eingehen in diesen subterrestrischen Familienverband dem „anonymat universel“ der *umbræ* und damit der gefürchteten *secunda mors* des Vergessens zu entgehen.³⁷ Harkness hatte in der Manenweiheung nicht viel mehr als die trockene Formel – „usually mere formality without life or meaning“ – erkennen können,³⁸ und für Pekary hatte sie spätestens ab der frühen Kaiserzeit mit „Glauben an individuelles Weiterleben nach dem Tode nicht (mehr) allzuviel zu tun.“³⁹

Dies alles führt die Vagheit, Vielschichtigkeit und damit – als Hintergrund seiner Überlebensfähigkeit – auch die Biegsamkeit und Anpassungsfähigkeit dieses gewachsenen Konzepts vor Augen, das ganz unterschiedliche Auffassungen seiner Gerichtetheit zuläßt. Ebensovienig wie der Umstand, daß die Manenedikationen fast ausschließlich auf die Sigle komprimiert worden sind, kann dieser fließende Charakter allerdings die deutende Reduzierung dieser schützenden, bewahrenden, dem Grabfrevler drohenden Phänomene auf ausschließlich durch Mode und Konvention am Leben erhaltene Gebilde begründen – ebensovienig wie andererseits bereits „un D M suffit“, um den lebendigen Glauben an die Fortexistenz des Toten in, mit oder bei seinen Manen oder im Manenkollektiv zu belegen.

Näher liegt, daß die geradezu provozierende Vagheit dieses aus alten Traditionen gespeisten und geschichteten, biegsamen und wandelbaren Manenkonzepts es erleichtert haben wird, die Ränder und Kerne dieser „lose(n) und schillernden Assoziationen und

³⁶ TOYNBEE 1971, 35. Sie bezieht sich vor allem auf die literarischen Manenerwähnungen. Anders Thaniel 1973a, 160: die Wendung *fabulaeque Manes* bei Horaz (Oden I,4,16) erweise diese Wesen als „fictifs“ und „non-existants.“

³⁷ SANDERS 185f. Die genealogische Strukturierung von Manen und Manenkult ermöglichte Perpetuierung in der *memoria* als einziger Form der Weiterexistenz für den einfachen Römer. Mit der Einteilung der Manen in *gentes* und Familien nimmt SANDERS Bezug auf das *domus aeterna*-Konzept als ein kontinuierlich sicherndes Transferieren der diesseitigen *domus* in subterrestrische Sphären.

³⁸ HARKNESS 57, für den ausschließlich der ‚Bauernglaube‘ an die Erde authentisch römisch ist.

³⁹ PEKARY 99.

Assoziationsbündel⁴⁰ aus Schutz- und Totengöttern, Totengeistern und Totenseelen und Manifestationen des individuellen Toten „in an amorphous state“⁴¹ immer wieder neu aus- und umzugestalten, sie personifizierend, individualisierend auszustaffieren, sie als offenbar unsterbliches Etwas im und um den Menschen mit den unterschiedlichsten Assoziationen aufzuladen, sie mit anderen, auch mit nicht paganen⁴² Todes- und Jenseitsvorstellungen zu verbinden und so mit erstaunlicher Hartnäckigkeit zu bewahren.⁴³

Am ehesten lassen sich diese schattenhaften Gebilde, die nichts erklären, keine greifbare Perspektive weisen, allenfalls vagen Immortalisierungsvorstellungen Ausdruck geben und trotzdem erstaunlich präsent sind, als verdichtende Chiffren des menschlichen Seins verstehen. Sie nehmen den Gegensatz zwischen Leben und Tod, der als beständiger Unruheherd, als Quelle von Rat- und Rastlosigkeit in dessen Mittelpunkt steht, in sich auf, verkörpern, inszenieren und spiegeln ihn, mit den Assoziationen schutzgebender, diffus immortalisierender Wesen aufgeladen und tröstlich überfärbt, in einer entschärften und gedämpften Form. Sie sind so dem Mythos an die Seite zu stellen, der nichts erklärt, der nicht bejaht und nicht verneint und gerade in dieser Vagheit eine ‚postmortale Hintertür‘ öffnet. Als ‚mito dei Mani‘, in dessen Zentrum der dynamische Kontrast zwischen Tod und Leben steht, stellt dies Brelich in den Raum – ‚come il mito dell’inferno, così è anche il mito dei Mani: s’inquadra nella sua forma più elementare in quella visione del mondo, nel centro sta il contrasto dinamico della vita e della morte.‘⁴⁴

⁴⁰ RAABE 153 überträgt NILSSONS Feststellung zur homerischen Seelenvorstellung – die Seelen seien „keine festen Begriffe, sondern „lose und schillernde Assoziationen und Assoziationsbündel“ – auf die Vergilischen Manen. In gleicher Weise gilt dies für die Manen in sepulkralepigraphischer Verwendung.

⁴¹ MACDONALD 36.

⁴² Manenedikationen finden sich überall im römischen Reich zahlreich und selbstverständlich auch auf christlichen Epitaphien. Ungewöhnlich das Beispiel eines Ehemannes, der in einer christlichen Inschrift Beistand und Fürbitte der *sancti Manes* für die von ihm bereitete ewige Heimstatt anruft: *aeternam(ue) domum ... paravi nobisque sancti tui Manes nobis petentibus adsint ut semper libenterque (p)salmos tibi que dicamus...* (CIL 11, 4629=ICI-06-06,39=ILCV 3658).

⁴³ Gerade die grabinschriftlichen Manenzweifel verweisen auf eine gewisse Lebendigkeit des Konzepts: Wenn es euch Manen gibt.. – *si qui estis Manes ..* (CIL 06, 12735); Der du (dies) liest und zweifelst, daß es Manen gibt, es ist verbürgt (die Wette gilt): rufe uns an, und du wirst es erkennen – *tu qui legis et dubitas Manes esse sponsione facta invoca nos et intelleges* (CIL 06, 27365).

⁴⁴ BRELICH 21. Die mythologische Aufladung des Manenbegriffs verhindert, daß er trotz seiner Dehnbarkeit zur Worthülse wird.

7.2 *Terram mihi dicas levem*⁴⁵

Erde, Schwere von Erde und Stein

Kategorie: Terra / levis - gravis

Definition:

Alle Nennungen und Anrufungen der als *Terra*, *Terra mater*, *Terra dea*, *Tellus* personifizierten Erde als hervorbringende, (auf-)nehmende und potentiell lastende Macht. Sie ‚bewohnt‘, belebt, symbolisiert den Grabbereich, birgt, schützt, immortalisiert vage den Toten. Extrem selten ist die ausdrücklich immortalisierende Deifizierung des Toten.

Gesondert erfaßt innerhalb derselben Kategorie ist die potentiell ‚lastende Erde‘, vor allem in der geläufigen Formel *sit tibi terra levis* (STTL) mit ihren Variationen. In Verbindung damit erfaßt sind jedes Ansprechen, Anrufen, Beschwören von *lapis*, *saxum* und *tumulus* in seiner möglichen (er möge leicht sein) oder in seiner tatsächlich lastenden, einengenden, erdrückenden Qualität

Abgrenzungen / Verbindungen:

Die Erde berührt sich als Hervorbringerin mit Ceres / Kybele, als unterweltliche Macht mit Bacchus / Dionysos in seiner Qualität als Unterweltgottheit. Nähe besteht weiter zu den Manen als (meist) subterrestrischen, aber deutlich komplexeren und schillernden Gebilden.

Mit den auf die Selbstvorstellung und Selbstbezeichnung des Grabes fokussierten Inschriften überschneidet das Erdkonzept sich im Bild der artifiziielleren *domus aeterna*, mit Grabhügel und -stein im Aspekt deren zwar auch bergender, vor allem aber lastender Massivität, die meist invers als Beschwörung, dem Toten erspart zu bleiben, thematisiert wird.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich knapp neun Prozent der aussagekräftigen Inschriften ein kleiner bis mittlerer, aber nicht exotisch kleiner Komplex, wobei die Schwankungen (zwischen knapp zwei und 25 Prozent) ausgeprägt sind. Für *Terra*, *Tellus* finden sich wenige Nennungen. Deutlich verbreiteter (mit insgesamt 229 gegenüber 45 Erdnennungen

⁴⁵ CIL 06, 10096

fünfmal so häufig) mit ausgeprägten regionalen Unterschieden (zwischen einem Viertel aller aussagekräftiger Inschriften und keiner Nennung) kommt die Anwünschung leichter Erde (STTL) samt Ablegern und Nennung des Aspekts der (Erd-/Stein-/Felsen-)Schwere vor. Die Erde dominiert demnach in ihrer dem Stein oder Fels vergleichbaren negativen Qualität. Als bergend, mütterlich schützend angesprochen, ist sie selten.

Aussagen zu

Tod: Das Moment lastender Erdenschwere stellt einen wesentlichen angsteinflößenden Aspekt des Todeszustandes dar. Daneben tendiert das Bild eines Todes, der Element eines Naturzyklus ist, dazu, dessen finalen Schnitt- oder Abbruchcharakter zu verwischen.

Jenseits: Das manenähnliche terrestrisch-subterrestrische Konzept deutet die bergende, schützende, deifizierende und ihn so vage immortalisierende Aufnahme des Toten an. Als ausdrücklich thematisierte Apotheose des Toten, der durch Eingehen und Verwandlung in Erde oder Asche zur Gottheit wird, ist es extrem selten. Die gegenüber den Manen weitaus spärlichere Thematisierung des Erdkonzepts mag spiegeln, daß dieses erdhafte-deifizierende Element in der Kaiserzeit kaum (noch) lebendig, zumindest unattraktiv war.

Dagegen weist die verbreitete Furcht vor der Schwere auf die zumindest vage Idee eines empfindungsfähigen – und somit weiterexistierenden – Toten hin, der durch Last und Enge Unbehagen, Bedrückung, vielleicht sogar Angst empfinden kann.

Vergänglichkeit: Die einzige – sehr seltene Aussage – zu Lebenskürze und *fragilitas* ist, daß das individuelle Leben vom übergreifenden, erdhafte-natürlichen Zyklus verschluckt und in veränderter, wiederum materieller Form perpetuiert werden kann – als Negierung des finalen Charakters des Todes ein vage tröstliches Bild („Erdfirmis“). Allerdings steht die Erde ebenfalls für die Betonung der Endlichkeit, da sie das Unten und Todesdunkel verkörpert und dadurch als verortende Chiffre die Grenze zwischen Leben (oben) und Tod (unten) markiert. In diesem Verständnis ist auch die Schwere (STTL) ein verortendes Kürzel für die Lebensendlichkeit, da sie die Leichtigkeit des Diesseits markierend beendet.

Terra, Terra mater, Tellus / levis - gravis (Schwere)

Bereich	Anzahl pagane Grab- inschriften	Anzahl aussagekräftige Inschriften	Anzahl jeweils Terra mater, Tellus levis-gravis	Gesamtzahl = Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	45 229	274 8,6%
Roma	37.600	1.618	24 145	169 10,4%
Ostia	3.880	118	7 -	7 10,4%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	3 14	17 5,6%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	- 2	2 2,2%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	- 13	13 25%
Samnum regio IV	5.200	109	2 25	27 24,9%
Picenum regio V	4.160	36	- 1	1 2,8%
Umbria regio VI	2.880	76	2 2	4 5,3%
Etruria regio VII	4.160	88	- 10	10 11,4%
Aemilia regio VIII	1.600	84	2 2	4 4,8%
Liguria regio IX	920	40	1 3	4 10%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	4 4	8 3,6%
Transpadana regio XI	2.320	104	- 3	3 2,9%
Gallia Narbonensis	6.320	283	- 5	5 1,8%

Obere Zeile: Nennungen Terra, Terra mater, tellus; untere Zeile: alle Andeutungen, Umschreibungen von Last, Schwere, Bedrängung, *levis/ gravis* (auch als Formel)

In Verbindung mit den Manen als Wächtern des Grabes, Beschützern des Toten und dämonisch-diffusen Bewohnern der Unterwelt als „unausweichlicher eschatologischer Örtlichkeit“ (Fauth) begegnet die als Mutter personifizierte Erde (*Terra mater, Tellus*)⁴⁶ in wenigen Grabtituli,⁴⁷ in denen sie als Leben hervorbringende, es wieder nehmende, es aufnehmende⁴⁸ und den ihr anvertrauten Toten möglichst sanft bedeckende Macht skizziert und angesprochen wird.⁴⁹ Die Gemeinsamkeit zwischen beiden vage personifizierten und vielschichtig konnotierten Jenseitsmächten gründet auf der alten, tiefsitzenden, wiederum kaum präzisierbaren Vorstellung von den im Erdinneren hausenden Toten, die sich an der in Riten tellurischer Prägung faßbaren Überzeugung vom menschlichen Erdgebundensein⁵⁰

⁴⁶ Die Erde als „Große Mutter und Urmacht früher Religionen“ war nach SIMON 206f. allerdings wesentlich Forscherkonstruktion des frühen 19.Jhds. Sie stellt ihr das Bild eines bis in die Königszeit zurückreichenden Priestertums für die ursprünglichere Ceres entgegen (deren Tempel wurde 493 v.Chr. geweiht), während für die etymologisch unklare, ab der späten Republik synonym mit Terra Mater begegnende Tellus kein früher *flamen* und die Gründung ihres Tempels erst für die mittlere Republik bezeugt sei. Eine „Verdrängung“ von Tellus durch Ceres als einem ursprünglich von Tellus ausgehenden *numen* ist für SIMON Gelehrtenmythos mit monotheistischem, für eine polytheistische Religion nicht angemessenem Unterton. Daß griechische und italische Muttergöttinnen in besonderer Weise zu Geselligkeit und gemeinsamer Verehrung tendierten, paßt zur Verbindung von Terra mater / Tellus mit den Manen, wie sie in der *devotio* des *P Decius Mus* 340 v.Chr. anklingt: *Deis Manibus Tellurique* (Liv. 8,9,8). Eine originäre Identität von Ceres und Tellus als Gottheiten der Vegetation und der Seelen, nach deren später erfolgreicher Aufspaltung Tellus / Terra mater für die Seelen zuständig blieb, postuliert beispielsweise JACOBSEN 1, 31. Ikonographisch wird der vielschichtige Charakter der Göttin im sog. Tellusrelief der *Ara Pacis Augustae* in Rom (13-9 v.Chr.) vor Augen geführt, wo sie als Pax Augusta, Terra Mater oder Tellus, Italia oder Ceres gedeutet wird (ZANKER 1990, 178f.; SIMON 207).

⁴⁷ Auch wenn DIETERICH 75 meint, daß Tellus / Terra mater gemessen an ihrer seltenen weihinschriftlichen Verehrung und ihrer „verhältnismäßig geringen Bedeutung“ für die römischen Dichter in der Grabepigraphik „verhältnismäßig recht häufig“ vorkämen, kann er nicht mehr als acht pagane und drei christliche Beispiele anführen. BRELICH 38f. nennt 14 (praktisch identische) Beispiele, jeweils aus dem gesamten Bereich des CIL bzw. der CLE. Zwar liegen die Zahlen im hier untersuchten Konvolut mit 45 Beispielen höher, bezogen auf über 110.000 pagane Grabinschriften bleiben sie aber auffallend gering und rechtfertigen es nicht, von einer kaiserzeitlichen mythologischen Kerngestalt oder gar Jenseitsmacht zu sprechen.

⁴⁸ *mater genuit materq(ue) recepit* (CIL 05, 07454).

⁴⁹ *cuius ossa leviter tegat Terra mate(r)* (CIL 06, 21674). Für die wenigen mütterlichen Beispiele stehen der ‚Mutterschoß‘ (*sinus*) oder die gebärende Erde (*mater parens*). Singulär die Anrede der Erde als ‚Feindin so vieler (beraubter) Eltern‘: *Apula terra iaces multorum inimica parentum* im *titulus* für einen 23-jährigen *prematurus* (SupIt-03-Co,31).

⁵⁰ GALLETIER 25: „La Terre en effet est invinciblement liée au sort des Mânes.“ Deutlich zum Beispiel in *Sacrum dis Manibus et Terrae levi* (CIL 06, 20200). DIETERICH 73ff. führt für den alten, eng mit den Manen verbundenen Glauben an die Tellus mater die römische Sitte an, das Neugeborene wie auch den Sterbenden auf die Erde zu legen. Ebenso CUMONT 1949, 21: „Pour que le défunt put être accueilli dans le sein de la Terre mère, il devait mourir en contact directe avec elle.“ (Bezug auf Serv. Ad Aen.XII,395: *ut desperati ... extremum spiritum redderent terrae*). Daß es bei dem als *tollere, suscipere infantem* bekannten Brauch, das Neugeborene auf die Erde zu legen, tatsächlich weniger um Auf- und Annahme des Kindes durch den Vater als vielmehr darum ging, „daß das römische Kind bei der Geburt mit der Erde in Berührung gebracht wurde,“ beschreibt KÖVES-ZULAUF 2ff.: Man legte den Säugling auf die Erde, um als Zeichen seiner Lebensfähigkeit sein erstes Schreien zu provozieren, „und dies wird durch den Kontakt mit der Erde ausgelöst.“ Die Gründe für diese Niederlegung seien vor allem religiöser Natur. Nebensächlich sei, „ob die religiöse Bedeutung des Niederlegens im Sinne einer Weihung und Übergabe an eine persönliche Gottheit, an die Erdmutter, die Mutter aller Kinder zu verstehen ist oder aber als ein Akt der Übertragung der unpersönlichen, numinösen Erdkraft auf das Kind ... Denn die erste Auffassung formuliert nur religiös dasselbe, was die zweite magisch ausdrückt; magische Komponenten und Elemente ... werden in der konkreten Religiosität Roms ... untrennbar miteinander vermischt.“ FAUTH 109 sieht in der Übernahme des etruskischen „infernaln Schachtmodells“ in

ebenso festmachen läßt wie an der Opfergrube *mundus*,⁵¹ die jährlich an drei als *nefasti* deklarierten Kalendertagen zum Opfern an die Manen und für die ausschwärmenden Totenseelen in der „Vorstellung eines ununterbrochenen Wechselverkehrs zwischen Unter- und Oberwelt“ (Friedländer) geöffnet war und als *deorum tristium atque inferum quasi ianua*⁵² galt. Verbindend ist ebenfalls das Moment der Dunkelheit, das *Terra mater* wie dem Manenreich inhärent ist⁵³, auch wenn es im Erdzusammenhang nicht – wie bei Bezug auf das verlorene Lebenslicht, die *vitae lux* – das Todesdunkel als Ende verkörpern muß, sondern auch den Beginn, das vorgeburtliche Dunkel, symbolisieren kann.

Das weit über die römische Antike hinaus präzente Konzept einer Erdebundenheit, Erdhaftigkeit und Erdenrückkehr des Menschen⁵⁴ läßt zur Verortung von altem Glauben ein: ebenso wie Dieterich oder Cumont sieht Harkness in *Terra mater* den erdzentrierten und grabgebundenen, letztlich dominierenden altrömischen Glauben manifestiert, „that the life of man belongs to this earth, and that there is no personal immortality beyond the grave“⁵⁵, hält Jacobsen den Erd-Kult für die allein authentische römische „vieille religion

die den Aufstieg der Totenseelen an die Oberwelt begleitenden „römische(n) Riten tellurischer Prägung“ den Beleg für die Erdebundenheit des Menschen. Zur Erfüllung der tellurischen Rituale als Voraussetzung für einen ‚heiteren Tod‘ („serena morte“) siehe SALVADORE.

⁵¹ Ableitung, Funktion und Lokalisierung des *mundus* waren schon in der Antike umstritten. Nach FAUTH 109 erwähnen die Festusglossen einen *fons manalis* („Quell der Schattenseelen“) als ewigen Quell (*puteus perennis*). Nach KOLB 76 geht der *mundus* (etruskisch *munth* = geordneter Platz) auf das Gründungsritual durch Romulus zurück, er galt als Eingang zur Unterwelt, symbolisierte den Tod und die Fruchtbarkeit der Erde und war sakrales Zentrum des Kollektivs. HABERMEHL 293 identifiziert ihn mit dem unterirdischen Heiligtum für die Unterweltgötter Dis Pater und Proserpina auf dem Forum. Ein solches Heiligtum ist zwar für die Frühzeit bezeugt, war aber mit dem *mundus* offenbar nicht identisch (KOLB 127). CUMONT 1949, 60 leitet *mundus* davon ab, daß der in etruskischer Tradition der Kommunikation zwischen Unter- und Oberwelt dienende Schacht in Form des Himmelsgewölbes gerundet war; einen ihn bedeckenden *lapis manalis* konnte man beiseite schieben, „pour livrer passage aux esprits.“ Anders BÖMER 1936, 176: von einem Stein dieses Namens mit unbekannter Funktion konnten schon die antiken Antiquare nicht mehr sagen, ob er den *mundus* verschloß oder überhaupt mit den Manen in einem Zusammenhang stand; die Quellen über die vagierenden Totenseelen erwähnten ihn nicht, zudem wisse man in Rom „von einem Hervortreten der Totenseelen an die Oberwelt auch an den *Lemuria* und *Parentalia*, an denen der *mundus* nicht *patuit*“, aber dieselben rituellen Vorschriften galten. Nach WISSOWA 1912, 188 gab es mehrere so benannter Opfergruben in Rom. Ähnlich unsicher WEINSTOCK 122: man wisse vom *mundus*, der wohl zum Typus der „Altäre mit Grubenkammer“ gehört habe, „sehr wenig“, seine Hauptfunktion sei das „*patere* dreimal im Jahr“ gewesen, und nicht einmal seine Opferfunktion sei gesichert.

⁵² Gleichsam das Einfallstor für die trüben Unterweltgötter: Varro nach Macrobius (FAUTH 110).

⁵³ DE VISSCHER 339ff.: Wichtigstes Erfordernis sei gewesen, die Überreste – Körper oder Asche – für immer dem Tageslicht zu entziehen. Für ESTIEZ 106f. sollte sich aus diesem Grund die außerordentliche *translatio corporis* möglichst bei Nacht vollziehen, um durch Konfrontation mit dem Tageslicht weder die Manen zu verstören noch den Verstorbenen auch nur vorübergehend als *insepultus* zu stigmatisieren.

⁵⁴ Als anthropologische Konstante siehe beispielsweise JANKRIFT 146 über ein Sterberitual im Jahr 1553: „Danach legte man sie von ihrem Bett auf ein am Boden vorbereitetes Sterbelager.“

⁵⁵ HARKNESS 69: Der Konzeption der gebenden und aufnehmenden Erde gehöre der „genuin touch of pathos“ des römischen Volkes. Allerdings spricht die Tatsache, daß *Terra mater* grabinschriftlich außerhalb

chthonienne“⁵⁶ und sieht Pietri in der Rückkehr zur Mutter Erde eine vorwiegend für Verstorbene aus schlichten Verhältnissen belegte Form „der Ergebung in das Geschick“, die sich im übergreifenden Thema der Rückkehr wiederum mit dem Konzept der *domus aeterna* berührt.⁵⁷

In eine andere Richtung weist die ebenfalls terrestrischem Kontext zugehörige, verschiedene topographische und personifizierende mythologische Konzepte übergreifende Gestalt des *Orcus* als Todesgottheit, als (personifizierte) Unterwelt oder als „persönlich gedachte göttliche Erdtiefe, die den Menschen zu sich herabzieht, aufnimmt, festhält.“⁵⁸ Sie ist nicht als Schutzmacht oder Heimstatt des Toten vorgestellt, sondern ihm offenbar fremd und feindlich. In der Sepulkralepigraphik wird sie nur selten thematisiert.

Reflexe der *Terra mater* in einer lastenden, ihre mütterliche, schützend-bergende Apostrophierung bei weitem dominierenden Qualität spiegeln sich in der regional ganz unterschiedlich häufig verbreiteten Bitte um leichte Grabeserde für den Toten (*sit tibi terra levis / STTL*), die in inverser Form als schwere Erde dem Grabfrevler angewünscht werden kann.⁵⁹ Sie begegnet vorwiegend als Sigle, kann aber auch in ausdrückliche, damit die Eindringlichkeit der Botschaft intensivierende Anrufungsformen gekleidet sein: *rogo ut dicas sit tibi terra levis*. In Ursprung und Bedeutung offen, muß die mit einer zumindest anfangs einmal empfundenen bedrohlichen Vorstellung aufgeladene⁶⁰ geläufige Formel als

von Rom so gut wie gar nicht und auch in Rom nur spärlich begegnet, dagegen, in ihr den Reflex eines fest verankerten alten Bauernglaubens zu sehen.

⁵⁶ JACOBSEN 1, 141 Anm.1.

⁵⁷ PIETRI 543 für eine Verbindung, die vorwiegend in Rom im 1.Jh.n.Chr. und in Africa belegbar ist.

⁵⁸ SHIPP 154ff. mit der Kontroverse um eine deutende Identifizierung des *Orcus*. Als eines der spärlichen grabinschriftlichen Exempla: der Unterweltschlund hat mit dem *immaturus* zugleich die Hoffnung geraubt – *Orcus eripuit mihi in quo spes* (CIL 06, 20070). Fatengleich konnotiert ist auch die „Ungerechtigkeit“ eines personal gefärbten *Orcus*, der die Zeitläufte hervorgebracht oder sie okkupierend vernichtet hat: *iniquitate Orchi qui pe{r}peravit saecula* (SupIt-04-S,58 aus Samnium). Dazu auch FAUTH. Zu *Orcus* als verortender sepulkralepigraphischer Chiffre siehe unten 290 Anm.506.

⁵⁹ *t(e) r(ogo) p(raeteriens) d(icas) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* (CEACelio 191); *optamus cuncti sit tibi terra levis* (CIL 06, 3191); *felix tibi vita sit precor atque obito sit tibi terra levis* (CIL 06, 5767); *terram mihi dicas levem* (CIL 06, 10096); *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) d(ic)* (CIL 09, 5665). Intensiviert durch die Dopplung der Formel: *rogant ut viator] felix legas et [dicas sit tibi] terra levis o(ptamus) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* (AE 1964, 129). Ergänzt durch die Bitte, die Tote nicht zufällig (*forte*) zu beschweren, ihr vielmehr ‚leichte Erde‘ anzuwünschen: *constiteris quicumque precor ne forte graveris dicere defuncta[e si]t tibi terra levis* (CIL11, 1563). In inverser Form dem Frevler die schwere Grabeserde: *si quis laeserit ... nec inferi recipiant et sit ei terra gravis* (CIL 06, 7579). Auf die abstrahierende Weiterentwicklung der ursprünglich materiell-erdhaften Vorstellung deutet die leichte Grabeserde hin, die auf Bitte des Toten seinem ihn nun verkörpernden Namen angewünscht werden soll: *nunc rogo si colitis Manes cuncti meo nomini tantum terra leve optetis* (CIL 06, 3452).

⁶⁰ So beschreibt Lukrez im Kontext anderer furchteinflößender Elemente von Tod, Aufgelassensein und Bestattung in drastischer Überzeichnung die Angst, durch das Gewicht der lastenden Grabeserde erdrückt zu werden, um damit die Absurdität dieser gleichwohl zu seiner Zeit sicherlich vital-präsenten Vorstellung vor

„una visione primitiva“ (Brelich) weder notwendig metaphorisch noch als Reflex einer verschütteten Sitte, wie dem Brauch der Hausbestattung, zu verstehen sein. Eher wird sie mehr oder weniger reflektierter, aufgrund des „conservativismo della religione romana“ (Brelich) tradierter, zwar unlogischer, aber psychologisch naheliegender Wunsch für den Toten gewesen sein, der vielleicht selbst dann noch Angst, Schmerz und Bedrückung empfindet, wenn er als Asche unter der lastenden Erde liegt: „ci può essere un augurio, un desiderio più naturale e più spontaneo di quello, che la terra non gli pesi troppo?“⁶¹ Ein Grabtitulus außerhalb des hier untersuchten Bereichs spricht dies klarer als üblich aus: er bittet wenigstens die Erde, leicht zu sein, wenn denn schon der lastende Stein die Asche umschließt.⁶²

Als Urangst vor Schwere spiegelt sie sich auch im wesentlich selteneren Bild des Steines (*lapis, tumulus*), der aufgerufen wird, *corpus, ossa* und *cinis* nicht einzuengen, zu beschweren oder zu erdrücken.⁶³ Wenn dieses Bedrückungsmoment – seltene Male, aber vielleicht auch hier als Spitze vom Eisberg – ausdrücklich auf das „zarte Alter“, auf die „zarten Knochen“ (*tenerae aetati, tenerae puellae, corporis teneris ossa*) bezogen wird, läßt dies die dahinterstehende Vorstellung erahnen, mag sie angesichts Knochen und Asche ‚objektiv‘ auch irrational sein.⁶⁴ Im Gegensatz zur Erde partizipiert das steinerne Mal als unfruchtbares, un-natürliches, artifizielles Element nicht an deren mütterlich freundlicher,

Augen zu führen (*atque rigere frigore, cum summo gelidi cubat aequore saxi, urgerive superne obtritum pondere terrae* / 3. 891ff.). Dazu STORK 48: Durch die Übertreibung werde „die Absurdität der Vorstellung deutlich. Denn der letzte Vers des Abschnitts ... ist mit jedem Wort Ausdruck dieses Bedrückenseins durch das Gewicht der Erde.“ Lukrez schließe sich nur scheinbar der falschen Ansicht an, um sie dadurch in ihrer Unsinnigkeit vorzuführen. Ähnlich SEGAL 164f.: „The strongest of the feelings of weight that Lucretius associates with death is the foolish man’s anxiety about the heaviness of earth resting upon his lifeless body ... But the feeling of physical weight also stands in close relation here to the psychological oppression of anxious thoughts.“

⁶¹ BRELICH 10f. u. Anm.4 mit Bezug auf HARTKE, *Sit tibi terra levis formulae quae fuerint fata*, 1901: Die „formula più conosciuta et più frequente delle iscrizioni sepolcrali“ begegne nur zufällig zuerst bei Euripides. Sie wurzele eher in einer weder notwendig metaphorisch verstehbaren noch aus einer tatsächlich jemals so praktizierten Sitte ableitbaren alten römischen Vorstellung.

⁶² *Lapis cineres iste recondit sit ergo tibi terra levis* – Dieser Stein da umschließt die Asche, daher sei dir (zumindest?) die Erde leicht (CIL 02, 617 aus der Baetica).

⁶³ Die wenigen Beispiele sind vorwiegend in eine Anrufung gekleidet: *Te lapis optestor leviter super ossa residat* (CIL 06, 29011); *testor te lapis ossa requiescas ne te velis esse gravis* (CIL 06, 30118). Gesteigert wird die Bedrängung im Bild des einengend-zusammenpressenden (*instans, angustus*) Steines, unter dessen Last der Tote zum Lebenden herausspricht: *sub instanti sum positus lapide* (CIL 10, 5429); *et nunc angust[ocomprimor] in lapide* (CIL 06, 2217); ... *lapide hoc inclusa quiesco* (CIL 09, 2272).

⁶⁴ *lapis ... ne preme nam teneris corporis ossa tegis* / CIL 10, 4041; *terra sit haec Petali non onerosa precor* / CIL 10, 5099 für einen 14-Jährigen). Vielleicht steht hinter diesem Bild der scharfe Kontrast zwischen dem Bild der leichten Schatten-Toten (*levis umbra*), die besonders fragil und verletzlich sind, und der lastenden Masse des Steins: *quod vixit facta est vindi levis umbra* (CIL 05, 6714); *ut spargant saepius umbra(m) levem* (CIL 06, 1951).

sondern nur an ihrer lastend-bedrohlichen Qualität, wie dies die Inschriftensetzer – als Sprachrohr für das sicher von vielen Gedachte, besser Gefühlte – in einem Beispiel zum Ausdruck bringen: sie vertrauen die Gebeine der Toten ausdrücklich der Erde an und „nicht dir, du harter Fels“ – *Thetidis componimur ossa grata magis terra quam tibe dure lapis*.⁶⁵

In ihrer Rolle als göttliche Produzentin des Lebens berührt sich *Terra mater* mit *Ceres frugifera*⁶⁶ oder Kybele.⁶⁷ Als unterweltliche Macht steht sie in Verbindung mit dem in seinen Mysterien präsenten Bacchus-Dionysos, der in der Epiphanie des „Bacchus dieu funéraire“ (Bruhl) als einer der mit Unsterblichkeitsideen assoziierten sterbenden und wiederauferstehenden Götter zwar auch Gestalt der Unter- und Totenwelt ist,⁶⁸ zugleich aber als heiterer Mahner zu Lebensgenuß und temporärer Überwindung der Sterblichkeit auftreten kann, wie sie sein für ihn charakteristischer, mit der re-vitalisierenden Präsenz des Gottes selbst identisch gesetzter sorgenlösender Trank (*Lyaeus*) als die den Augenblick zur Unendlichkeit dehnende „boisson d'éternité“ in symbolischer Verdichtung verheißt. Als *sanguis terrae* und Sitz der *anima* bei Plinius reflektiert das ‚sorgenlösende Erdenblut‘

⁶⁵ CIL 10, 5649.

⁶⁶ CIL 06, 1352: *Bassa vatis quae Laberi coniuga hoc alto sinu frugeae (=frugiferae) matris quiescit*.. Hier kann *Terra mater* (so BRELICH 38) ebenso gemeint sein wie *Ceres* oder eine phrygische Göttin, die BÜCHELER CLE 1559 allerdings lieber ausschließen möchte.

⁶⁷ NOCK 1932, 356f.: Mit Kybele verbundene „ideas of death ... lay in the direction of a reabsorption of life in Mother Earth. Cybele was able to appropriate some of the sentiment which clung to Mother earth.“ Die Vitalität dieses Gefühls habe sich in der späteren Kaiserzeit in der *Terrae matris precatio* artikuliert. Für CUMONT 1931, 55 nahm nach ältester Auffassung Kybele als „Göttin der Mutter Erde“ die Toten in ihrem Schoß auf, so daß sie an ihrer Göttlichkeit partizipierten. Ausdruck findet dies in den ungemein bekannten, allerdings extrem spärlichen *tituli* der durch Asche und Erde hindurch zur Göttin mutierenden Toten, die in dieser Verwandlungskette Göttlichkeit sprich Unsterblichkeit erlangt: *mortua hic sita sum cinis sum cinis terra est terra dea est ergo ego mortua non sum* (CIL 06, 29609); *mortua heic ego sum et sum cinis is cinis terrast sein est terra dea ego sum dea mortua non sum* (CIL 06, 35887).

⁶⁸ Mit den seit dem 5.Jh.v.Chr. faßbaren, gegen 200 v.Chr. von Unteritalien und Etrurien aus in Richtung Hauptstadt ausgreifenden Mysterien um die polymorphe Gottheit Dionysos, die sich in Griechenland mit Orpheus und Pythagoras, in Rom und Italien mit dem römischen Vegetationsgott Liber verband (TURCAN 1989, 290f. fügt noch die Verschmelzung mit dem phrygisch-thrakischen Vegetationsgott Sabazios hinzu) und sich so zu einer „Leitfigur von Jenseitshoffnungen“ entwickelte (KLOFT 1999, 23), formte sich ein bei Gebildeten wie einfachen Leuten beliebter Kult mit ekstasebetonter Ritualpraxis aus, der um die Hoffnung auf „gesteigerte, ins Jenseits verlängerte Existenz“ (KLOFT 1999, 37) kreiste. Dieser Kult, in dem „le salut posthume avec la sauvegarde de l'initié en cette vie“ in einer Art biokosmischer Kontinuität verschmolzen worden sei (TURCAN 1989, 310), gab für BURKERT 28 in Identifizierung mit der Gottheit der „Fortsetzung des Mysterienfestes im Jenseits“ Raum und bezeichnete den Fokus für „un banquet et une orgie sans fin“ – wie auch immer dies verstanden worden sein mag. Zum unterweltlichen Bacchus als Jenseitsgottheit siehe BRUHL 309ff. Während CUMONT 1931, 201 postuliert, letzte Wirkung der Einweihung sei es gewesen, den Mysterien „dem Gott gleichzusetzen und ihm so ewige Glückseligkeit zu verheißten“, äußert sich MACMULLEN 1981, 170 Anm.13 kritisch gegenüber dionysisch-kultischen Wiedergeburt- und Immortalisierungshoffnungen.

wiederum die hervorbringende, mit dem lebendigen, flüssigen Blut zugleich das Leben schenkende Rolle des mütterlichen Erdelements.⁶⁹

In ihrer Funktion als gebende, nehmende, aufnehmende Macht deckt *Terra mater* sich mit den das Leben zuteilenden und zuschreibenden, es allerdings auch raubenden und abschneidenden Faten.⁷⁰ Ihnen gegenüber kann der Mensch für sein nur geliehenes Leben (*debitum*) ebenso in der Kreide stehen wie er – seltener – als Schuldner von *Natura* oder *Terra* als den Spenderinnen des Lebens auftritt.⁷¹

Diesen letzteren Gläubigerinnen gegenüber kann der Tote in einem noch weiter ausholenden, in den hier untersuchten Grabtituli spärliche Male begegnenden Bild eines großen Kreislaufs aus Werden und Vergehen auf ein Medium reduziert und so nicht nur ent-individualisiert, sondern gänzlich seiner menschlichen Identität entkleidet werden,⁷² wenn sich in ihm für knapp bemessene Frist ein personales, mit dem Tod wieder in den Zusammenhang der Natur zurückströmendes Leben manifestiert – aus der Asche wachsen Veilchen, Rosen und Thymian, der *tumulus* wird zum bukolischen Gärtchen: *tumuloque adsurgat amonum et cingant suaves ossa sepulta rosae*.⁷³ Einen schwachen Reflex findet dieses Bild in den für die *immaturi* beliebten Blütenmetaphern (*florentes annos, florebam maxume*) – mitten in der Lebensblüte schlägt das Schicksal zu.

⁶⁹ *Lyaeus*, „Sorgenlöser“, steht als Beiname des Bacchus bei Ov.met.4 auch für den Wein selbst. DUPONT 1994, 130ff.: der unvermischte Wein (*temetum*) galt als Gegengift gegen Altern und Tod, für den älteren Plinius war er „Erdenblut“ (*sanguis terrae*) und Sitz der *anima*. Grabinschriftlich: dem Bestatteten ging der Sorgenlöser nie aus, daher: ich mahne euch, Freunde, die ihr das lest, mischt auch ihr den Sorgenlöser und zecht – *nec defuit umqua(m) Lyaeus .. amici qui legitis moneo miscete Lyaeum et potate.* (CIL 06, 17985a); mit dionysisch-bukolischem Firnis: *ipse condidimus terr(a)e a[ri]sque sacrabimus ipsum qui sonus auditur et vox imago Ly(a)ei murmurant et chitari cord(a)e* (CIL 06, 30122). Zum immortalisierenden Wein als dem *sanguis terrae* siehe unten 202f. bes. Anm.206ff.

⁷⁰ Die für Faten und Parzen geläufige Apostrophierung als ungerecht begegnet in Verbindung mit der Erde nur ein einziges Mal in der EDCS: der sieben Monate alte *parvulus* wird von der ungerechten Erde bedeckt – *qui tegitur terre(!) iniquae(!)* (CIL 06, 38609).

⁷¹ Die Lebensschuld (*debitum*) ist an *Terra*, *Natura*, vor allem aber an Faten oder Parzen zurückzuerstatten. Zu diesem der Rechtssprache entstammenden Bild siehe unten 190ff.

⁷² BRELICH 41: „Morte e fecondità ... la madre Terra ha bisogno dei frutti, per poterne dare ancora dei nuovi.“ Für RICHMOND 26 läßt der Gedanke eines Lebens, das die Erde im Kreislauf immer neuer Gestalten produziert, keinen Raum für individuelle Fortexistenz: Tod ist „not extinction, but reversion to the pure life ... in this cycle of ideas the individual dead have vanished, but are now playing a ... part in the continuance of pure life.“ Dagegen schließt er für TOYNBEE 1971, 37 eine auch individuelle Weiterexistenz nicht aus, er impliziert im Gegenteil „the continuance of the dead’s identity.“

⁷³ CIL 06, 20466. Ebenso interessant wie selten ist der Versuch, in der Kreislaufmetapher individuelle und pflanzliche Postmortalität zu verschmelzen – die Blüte auf dem *tumulus* ist der Körper der Toten selbst: *viator viderit hos flores titulum legat et sibi dicat hoc flos est corpus Flaviae Nicopolis* (CIL 06, 18385). *flos* ist im grabepigraphischen Kontext topisch für die Lebensblüte, aus der das *Fatum* den *immaturus* reißt: *flore iuventae erepta* (AE 1996,453); *in ipsa florente aetate* (CIL 06, 17804); *florentem puerum rapuit* (CEACelio 52).

Ihren Höhepunkt erreicht die Symbiose von Tod, *Terra mater*, Göttlichkeit und Unsterblichkeit in dem berühmten, obwohl grabinschriftlich gerade an zwei Beispielen belegten „veritablen Syllogismus“ (Galletier), mittels dessen eine junge Tote selbst ihre Metamorphose zur *dea terra* proklamiert, ihre Unsterblichkeit verkündet⁷⁴ und so ganz ausdrücklich die Apotheose beansprucht.⁷⁵ Der vermutlich auf ein griechisches Distichon aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. zurückgehende,⁷⁶ pointiert, ja provozierend formulierte Vers greift auf das divinisierende Repertoire im Schema der beliebten „Consecrationes in formam deorum“ (Wrede) zurück, die die meist jungen und weiblichen Toten zu deren wie ihrer Familien rühmender Überhöhung in übermenschliche Sphären rückten und sich dafür sprachlicher Chiffren wie *deus*, *divina vis*, *sancta*, vor allem aber bildlich-plastischer Darstellungen in diversen Götterschemata bedienten.⁷⁷ Die Präsentationsformen gaben so, wenn auch in einer verblassten und veräußerlichten Weise, einer nach wie vor lebendigen Überzeugung vom gottgewordenen Toten Ausdruck.⁷⁸

Insgesamt ergibt sich so auch für *Terra mater* bei näherer Betrachtung ein dem pragmatischen, in gewisser Weise unbefangenen Umgang der Römer mit Göttlichkeit und Jenseitigkeit entsprechend kategorienübergreifendes, schillerndes Bild, das Züge der *amica Tellus*, *terra parens* oder *tegens* ebenso umfaßt wie die Göttlichkeit der *aurea dea terra*

⁷⁴ Die Tote postuliert, daß sie Asche ist, Asche ist Erde, die Erde ist eine (unsterbliche) Gottheit, daher sei sie nicht tot: *mortua hic sita sum cinis sum cinis terra est terra dea est ergo ego mortua non sum* (CIL 06, 29609); leicht variiert: ... *mortua heic ego sum et sum cinis is cinis terrast sein est terra dea ego sum dea mortua non sum..* (CIL 06, 35887). Unklar ist, weshalb BRACHER 137f. in diesem Epitaph für die 13-jährige *Mus* die stoische „Verwirklichung ihres Tugendideals in dieser Welt“ thematisiert sieht. Auch für die „weite Verbreitung solcher Gedanken“ (ebd.) findet sich zumindest sepulkralepigraphisch kein Anhalt.

⁷⁵ Relativierend RICHMOND 28, der hier nur „in gewisser Weise“ Apotheose eingefordert sieht. Allerdings wird ganz klar Unsterblichkeit beansprucht, und man kann, will man nicht den Maßstab eines förmlichen Senatsbeschlusses anlegen, von Apotheose sprechen. Daß diese Vorstellungen und Übergänge fließend sind, kann nicht oft genug betont werden. KÜNZL 96: „Antike Religion ist mit logischem Ausschlußdenken nicht zu verstehen.“ Die Begriffe für Gottheit, Göttlichkeit, göttliche Wirkkraft werden in der Forschung oft weit trennschärfer eingesetzt als von den römischen Autoren oder Dedikatoren selbst. CLAUSS 1999, 24 verweist darauf, daß für diese Begrifflichkeit kaum Konsequenz zu erwarten ist: entscheide bei den Dichtern oft das Versmaß über *deus* oder *divus*, so seien bei den Historikern Kriterien für die Wahl von *deus*, *divus*, *numen*, *caelestis*, *sidus*, *divinitas* oder *divinus* vielfach überhaupt nicht zu identifizieren.

⁷⁶ LIER 589: „... distichon quoddam, quod sub Epicharmi nomine circumferebatur (Kaibel FCG fr.296).“ GALLETIER 23f.

⁷⁷ Eines der bekanntesten Beispiele ist die Grabaedicula der Claudia Semne aus der Zeit um 130 n. Chr. an der Via Appia mit gleich dreifacher statuarischer Personifizierung der Verstorbenen als *Fortuna*, *Spes* und *Venus* (CIL 06, 15593/4 = D 8063a-d: *...aediculae in quibus simulacra Claudiae Semnes in formam deorum; ... Claudiae Semnes sacrum*). Siehe dazu 300f. Anm.547.

⁷⁸ *Deae sanctae meae Primillae* (CIL 06, 7581). Die „kleine Göttin wird nicht unter den Schatten wandeln“ – *sed mea divina non est itura sub umbras* (CIL 06, 12087); ähnlich: *Clodiae Ponticae ... immo verissima dea ... tua inter homines nominando inter deos ado[r]ando* (CIL 06, 15696). Und auch wenn der Körper von den Flammen verzehrt worden ist, die lebendige Seele wird Gottheit – *corpore consumpt[o 3] viva anima deus sum* (CIL 06, 30157).

und den drohend-lastenden Aspekt von Erde und Stein, und das sich mit der Willkür der Faten, der Unerbittlichkeit des *iniustus creditor*⁷⁹ berührt. Daher greifen, auch wenn zweifellos ein kultur- und epochenüberspannender elementarer Erdglauben konstituierend in diese Vorstellungen eingeflossen sein wird, rein erdhaft-eindimensionale Deutungen zu kurz. Denn entweder gehen die mit der personifizierend ausgestalteten *Terra* offenbar verbundenen Gedanken in ihrem ausgreifenden Umgang mit Göttlichkeit – der Natur, des in sie eingegangenen Toten – über die verbreitete Vorstellung einer hervorbringenden und bergenden Erde hinaus, oder sie sind, versteht man die göttliche Apostrophierung lediglich als in divinisierender Fassung gesteigerte Form des geläufigen Totenlobs, letztlich banaler, als man zunächst denkt.⁸⁰ Dies gilt gerade für eine gänzlich mit Göttlichkeit durchtränkte Zeit, eine Zeit, „in der Göttliches in allem und jedem vorstellbar war, in der jeder Mensch in einem Mysterienkult selbst zur Gottheit werden konnte“,⁸¹ jeder durch seinen Genius, seine Iuno an dieser Göttlichkeit teilhaben, sich als Verstorbener mit den Attributen von Mars, Herkules, Venus oder Dionysos überhöhend darstellen lassen konnte und in der die Kaiser als omnipräsente lebende Götter⁸² nachdrücklich vor Augen führten, wie mühelos die Schwelle zwischen Mensch und Gottheit zu überschreiten war.⁸³

Daneben bietet sich die Erde als schlicht-deskriptive Chiffre zur Verortung eines Toten an, für dessen postmortale Präsenz es keine überzeugende außerirdisch-jenseitige, ihn möglicherweise substanzhaft wandelnde Alternative gab. Sie begegnet in den wenigen Beispielen als naturhaftes Pendant zum abstrakteren, Namen- und Gedächtniswahrenden

⁷⁹ *id repetitum apstulit iniustus creditor ante diem* (CIL 06, 6502) – der ungerechte Gläubiger, der vor der Zeit auf Rückzahlung besteht, als dem rechtlich denkenden Römer sicher vertrautes Bild.

⁸⁰ Als Ausdruck eines solchen profanen Firnischarakters der „goldenen Erde“ ist vielleicht eine Inschrift aus der Hafengegend von Ostia zu verstehen: ihr Autor gedenkt eines einst „beim Beischlaf mit den Schenkeln wackelnden“ Mädchens, dessen Asche die goldene Erde bedecken möge – *Ego memini quenda[m] crissae puella[m] cuius cineres aurea terra tegat* (IPOstie-A,348).

⁸¹ CLAUSS 1999, 470.

⁸² Das omnipräsente Kaiserbildnis, das in allen Größen, Materialien und Habitus, vom Iupiterschema im Tempel über Ehrenstatuen auf den Fora, Statuenprogramme als Bestandteil der Nutz- und Prunkarchitektur bis zu Münzporträts, Feldzeichen und Kaiserbüsten auf konsularischen Szeptern, das Reich bis in den letzten Winkel überzog (ZANKER 1990, R.-ALFÖLDI 1999, BERGMANN 10ff.), provozierte und verstärkte eine breite bürgerliche, vor allem bei Libertinen beliebte, allerdings auf die Verstorbenen beschränkte *imitatio*. ZANKER/EWALD bes.185ff. führen neben Bürgern als Götter und Heroen das Beispiel einer sepulkralen Bildnishäufung an: auf einem um 250 n.Chr. entstandenen Reliefsarkophag tritt der Verstorbene gleich vierfach in szenischer Aneinanderreihung auf, wobei retrospektiv-realistische (als Beamter in der *toga*, vorbildlicher *pater familias*) und rein rühmende Attribuierungen (Philosophenhabitus) verfließen (Abb.169).

⁸³ CLAUSS 1999, 232: „Es war sicherlich nicht notwendig, erst Staatsgott zu werden, ehe man göttliche Wirkkraft besaß.“

titulus, der als erkennbar seine Vergänglichkeit atmendes Artefakt mit ganz anderen, eher nüchternen Vorstellungen als die Erde besetzt war.

Darüber hinaus wird, wie bei allen im Umfeld der Schnittstelle Tod agierenden Bildern und Gestalten, auch hier das stets mahlende Verlangen wirksam gewesen sein, dem kahl-finalen Todesgesicht etwas von seinen angsteinflößenden Zügen zu nehmen – durch den Firnis einer mütterlichen Erde, das tröstliche Bild eines Kreislaufs aus Mensch und Asche, Rosen und Thymian oder durch Eingehen in eine immortalisierende Göttlichkeit der Erde.

7.3 Lebensgeist und göttliche Wirkmacht Kategorie: Genius und Iuno, numina

Definition:

Alle Dedikationen, die eindeutig im sepulkralen Zusammenhang an Genius und Iuno als personal gebundener, autonomer, extrakorporaler Schutz- und Lebensgeist oder Lebensprinzip ursprünglich ausschließlich des Lebenden, später auch des Toten gerichtet sind. Erkennbar ist dies an zusätzlicher Manenweiheung, *obitus*, Altersangabe, Epitheta wie *mater infelicissima*, *filio infelicissimo*, die den „Klienten“ des Schutzgeistes als verstorben ausweisen. Für den Bereich Rom lassen sich die personalen Genius- / Iuno-Dedikationen auf der Basis der Analyse von Chioffi, die, soweit erreichbar, den Fundkontext einbezieht, weitgehend sicher zuweisen. Die personalen Genius- / Iuno-Dedikationen mit zweifelhafter sepulkraler Intention wurden nicht einbezogen.

Gesondert erfaßt innerhalb derselben Kategorie sind die grabepigraphisch äußerst seltenen *numina*. Ursprünglich Wirkmacht der Gottheit, das, was Gottheit zur Gottheit macht, sind sie als eine Art wirkmächtiger Oberbegriff, dessen spezifische Bedeutung sich aus dem Kontext erschließt, Genius und Iuno als Lebensprinzip, Lebenskraft, Lebenskern, die über die Dauer des menschlichen Lebens hinausreichen können, an die Seite zu stellen.

Den *numina* subsumiert wurden auch einige der seltenen Nennungen der *di inferi*, und zwar dann, wenn sie in der Verbindung *di superi di inferi* als Anrufung, beispielsweise als Drohgestalten für Grabfrevler, und nicht als Manensynonyma fungierten. Als singuläre *numina inferna*⁸⁴ zeigen sie in Überschneidung mit den *di inferi* eine Verwandtschaft mit den Manen; sie wirken insofern noch mehr, als dies ihnen als unscharf geränderten, nicht substanzhaft zu fassenden Gebilden entspricht, kategorienübergreifend.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Es besteht Nähe zu den Manen und deren Synonyma in der beide verbindenden Funktion als Schutzgeist und Wächter. Allerdings sind die Manen primär für den Toten und die Totenwelt zuständig; in die Welt der Lebenden wirken sie gewöhnlich nicht hinein.

⁸⁴ CIL 06, 30113=CLE 1262. Das ausgreifende Grabgedicht verschmilzt mythologische, elysische und bukolische Elemente.

Ergebnisse:

Genius und Iuno sind als ausdrückliche sepulkrale Weihungen mit nicht einmal zwei Prozent im Gesamtdurchschnitt äußerst selten (allerdings sind personale Genius-/Iuno Weihungen auch im nicht-sepulkralen Kontext spärlich). Noch vergleichsweise am häufigsten sind sie mit 36 Nennungen in Rom, 6 in Ostia, während sie in einigen *regiones* nicht, in anderen gerade einmal vertreten sind.

Von auswertbaren, aussagekräftigen regionalen Schwankungen kann man aufgrund der durchweg niedrigen absoluten Zahlen nicht sprechen.

Aussagen zu

Tod: Keinerlei Aussage zu Todesqualität und Todesgesicht.

Jenseits: Aus der Doppelfunktion als Schutzgeist und offensichtlich mit dem Tod nicht zwangsläufig erlöschendes Lebensprinzip folgt eine vage Immortalisierung, die der des Manenkonzepts vergleichbar ist: der Tote existiert als kaum substanzhaft greifbares Wesen fort. Entsprechendes gilt für *numen* in Verwendung als numinoser, den Tod überdauernder menschlicher Kern. Auch als zum Schutz des Grabes angerufene Mächte wirken sich die *numina, di inferi* den Manen vergleichbar indirekt immortalisierend aus, indem sie für den Schutz des Grabes, der nun *memoria*-wahrender Fokus temporär revitalisierender Akte ist, zuständig und um ihn besorgt sind.

Vergänglichkeit: Keine Stimulierung von Endlichkeits-, Vergänglichkeitsreflexionen. Allenfalls ein vages Negieren der Endlichkeit durch Fortdauern des Lebensprinzips oder Postulieren eines unvergänglichen Kerns. Daher: Verwischen der Grenze zwischen Leben und Tod.

Genius, Iuno / numina

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl jeweils Genius, Iuno / numina	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	46 Genius, Iuno 29 numina	67 1,7%
Roma	37.600	1.618	36 12	48 3%
Ostia	3.880	118	3 3	6 5,1%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	- 1	1 0,3%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	-	-
Bruttium et Lucania regio III	960	52	-	-
Samnium regio IV	5.200	109	-	-
Picenum regio V	4.160	36	1 -	1 2,8%
Umbria regio VI	2.880	76	2 -	2 2,6%
Etruria regio VII	4.160	88	- -	-
Aemilia regio VIII	1.600	84	1 2	3 3,6%
Liguria regio IX	920	40	1 -	1 2,5%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	2 -	2 0,9%
Transpadana regio XI	2.320	104	- 3	3 2,9%
Gallia Narbonensis	6.320	283	- -	-

Obere Zeile: sepulkrale Genius- / Iuno- Dedikationen; untere Zeile: *numen, numina*

Als eines der ältesten, wichtigsten und bis in die Spätzeit lebendigen Elemente innerhalb der kultischen Topographie der römischen Welt weist der wie die *di Manes* in römisch-italischer Tradition entstandene,⁸⁵ im Gegensatz zu diesen schillernd diffusen, in ihrer fließend zusammengesetzten Erscheinungsform kaum faßbaren und zu keinem Zeitpunkt bildlich artikulierten Wesen auch in verschiedenen Formen ikonographisch⁸⁶

⁸⁵ OTTO 1912, 1155f.: Nicht bloß zu den wichtigsten, auch zu den ältesten Bestandteilen der römischen Religion gehörend, begegnet Genius schon in der ältesten römischen Literatur. KUNCKEL 10ff: als italische, aus etruskischen Wurzeln gespeiste Vorstellung habe sich das „ursprünglich geschlechtslose Prinzip der schweifenden Geister der altrömischen Religion“ möglicherweise unter etruskischem Einfluß konkretisiert und anthropomorphisiert: „Der Genius wird nun männlich.“ Allerdings ist unklar, welche oder ob überhaupt eine Verbindung zwischen den etruskischen *Lasen* und dem römischen Genius-/Iuno-Konzept bestand. PFIFFIG 271ff. vergleicht aus etruskischen Spiegeldarstellungen bekannte, antropomorph repräsentierte, halb-göttliche dienende oder begleitende Wesen (männlich: Genius, weiblich: *Lasa*) in Gestalt und Funktion mit Roms Genius und Iuno. BRELICH 32ff. verweist unter Bezug auf ALTHEIM, Religionsgeschichte 107 auf die etruskische Gleichsetzung des Genius mit dem „divino phallos“ und postuliert eine sexuelle Konnotation im Sinne von „fecondità e vitalità“ auch für den römischen Genius. Kein Beleg für eine solche Verbindung kann allerdings die Weihinschrift *Genio numinis Priapi potentis* (CIL 14, 3565) sein, da wie hier dem Genius des Priapus als dem Gott der zeugenden Fruchtbarkeit auch dem Genius anderer Gottheiten dediziert wird, ohne daß dies auf deren sexuelle Färbung deutete.

⁸⁶ Von der bildlosen Frühzeit der Genius-Verehrung zeugen zwei Schriftquellen: *Genio maiores hostiae caesae quinque* (Liv.21,62,10) für das Jahr 218 v.Chr.; Aufschrift auf einem im Kapitol verwahrten Schild: *Genio urbis Romae sive mas sive femina* (Serv.Aen.2,351). KUNCKEL 12ff.: Im 1.Jh. v.Chr.setzt die lange Reihe von *Genii tutelae* auf Münzen ein. Gleichzeitig formt sich im Genius des *pater familias* im Zentrum des Hausaltars und den privaten Genius-Statuetten das verbindliche Darstellungsschema des Personalgenius als „Alter ego des römischen Bürgers“ heraus: als ein zunächst bärtiger, zunehmend jugendlich werdender opfernder *togatus* mit Füllhorn, *patera* und / oder *rotulus* unklarer Funktion, der für WISSOWA 1912, 180 „sozusagen das Idealbild des *civis Romanus*“ ist. Eine zunehmende kaiserliche Akzentuierung dieser *togati* macht CLAUSS 1999, 228 an *toga praetexta*, Lorbeer und Füllhorn fest, wobei letzteres zwar das übliche Attribut für ‚fecondità e vitalità‘ des Genius (wie anderer Gottheiten) ist, jedoch innerhalb der augusteischen Frieden- und Fülle-Ikonographie eine spezifisch kaiserliche Färbung erlangt haben kann. Eine von diesem Schema völlig abweichende Statuette des *L Iulius Magnus* aus Rom aus traianischer Zeit (KUNCKEL F V 15, T.61,4; CHIOFFI Nr.7, Abb.5b), die den verstorbenen Knaben mit Zeitfrisur in dem für *immaturi* beliebten Gelehrtenhabitus mit *rotulus*, *capsa* und Griff in den Togabausch präsentiert, stellt m.E. ungeachtet der Weihinschrift (*Genio L(ucio) Iulio L(uci) filio Magno vixit annis XV*) nicht „ausdrücklich die Statuette seines Genius“ dar, wie KUNCKEL meint, sondern ist als Porträt des Verstorbenen intendiert, das dessen nie erlangten Bürgerstatus vorwegnimmt. In diesem Sinn CHIOFFI 173: Der Tote hier als *civis Romanus*, nicht als bildliche Umsetzung seiner spirituellen Präsenz, wie die *dedicatio* zu suggerieren scheine. Auf die Qualität des Genius als männliche Zeugungskraft spielt als seltene Abweichung vom üblichen Darstellungstypus eine pompejanische Porträttherme aus dem Haus des *Caecilius Iucundus* (KUNCKEL F VIII 1, T.65,2) mit in den Schaft eingelassenem Bronzephallos an; trotz der Weihinschrift auf dem Hermenschaft (*Genio L(uci) n(ostri) Felix l(ibertus)*) allerdings wiederum kein Geniusporträt, sondern symbolisch verkürzte Verbildlichung der hier betont sexuell konnotierten Wirkkraft des Lebensgeistes, verbunden mit dem Porträt des Geehrten. Als „Stellvertreter für den Genius oder die Iuno des Toten“ schlägt KOCKEL 188f. „aufgrund einiger Indizien“ die anders für ihn kaum deutbaren, nur für die pompejanische Memorialkultur charakteristischen, eigenwillig geformten Hermencippen vor – schwer vorstellbar ohne nähere Verweise oder plausible Parallelen. Fraglich ist auch, ob eine ausschließlich literarisch bezeugte Erscheinungsform des Genius als Schlange, die ihn wie „so viele andere seelische Wesen“ ankündigen oder verkörpern soll (OTTO 1912, 1161f., ebenso WISSOWA 176f.), tatsächlich jemals als Bild erscheint. Denn die Schlangenpaare auf pompejanischen Fassaden und in Lararien, die OTTO als Genius, zuweilen durch Kamm als männlich charakterisiert, und als Iuno deutet, sind nirgends durch Beischrift so bezeugt. Zudem erschiene in den Lararien der Genius dann auch in zweifacher Form, wenn zusätzlich zum Genius des *pater familias* als *togatus* im Zentrum des Hausaltars ein weiterer Genius in Gestalt einer Schlange erschiene (die man eher als den guten Hausgeist deuten sollte). Irreführend FISHWICK 360f., der zweierlei Fassungen postuliert: die literarische Auftretensform des „genius of a place or dwelling“ als Schlange (die bei OTTO Verkörperung ja gerade des *personalen* Genius ist), die bildliche Form

begegnende Genius eine breite Entwicklung auf. Sie spannt den Bogen von den Anfängen kultischer Verehrung als einer gestalt-, geschlechts- und bildlosen göttlichen Macht, über die anthropomorphisierende Ausdifferenzierung zum personal gebundenen, gleichwohl extrakorporalen und autonomen Schutz- oder Lebensgeist, der dem unter seiner *tutela* Stehenden wie ein göttlich gesteigerter *pater familias*, als *deus* und *comes* von Geburt bis zum Tode zur Seite stand,⁸⁷ über die mit Augustus einsetzende Durchdringung, Bündelung und Aneignung dieser Schutzmachtfunktion durch den Kaiser, der sie als übermächtiger *pater familias* und Iuppitergleicher *pater patriae*⁸⁸ in seinem ubiquitär verehrten Genius zusammenzog, bis zur ausgreifenden, zugleich kleinteiliger werdenden Schutzgottheit – und kaum mehr Lebensprinzip –, die der individuellen Bindung an ihren Schützling nun weitgehend entkleidet war. Diesen zur Allegorie verblassenden *genius tutelae*⁸⁹ gab man nun allen nur denkbaren Stätten, Gemeinden, Verbänden, Institutionen und Korporationen bei,⁹⁰ während er zugleich unter Beibehaltung, ja Steigerung der personalen Bindung über den Tod hinaus – allerdings nur spärlich – in den Grabinschriften zu erscheinen begann.⁹¹

als *togatus*. Irritierend auch eine Deutung bei RÜPKE 2001, 98, Abb.9, der im Lararium im Vettier-Haus in Pompeji „einen opfernden *togatus*“ zwischen zwei „Genienstatuen“ sieht, darunter eine Schlange, „die gerne als Darstellung des Lar familiaris dient.“ Denn tatsächlich verkörpert der *togatus* den Genius des Hausherrn zwischen den zwei tanzenden Laren mit Rhyton, die man mit der Feier der *Compitalia* in Verbindung bringt, während die sich unter der Gruppe ringelnde Schlange für den ‚guten Hausgeist‘ steht. Sichere Darstellungen von Iunones sind nicht bekannt. Ein Beispiel bei HAARLOEV (133, Sarkophagrelief im Konservatorenpalast in Rom neben einem Genius mit *patera* und Füllhorn) wird eher die durch Steuerruder charakterisierte Fortuna sein; so auch KUNCKEL 45, Abb. I 18. Auch HAARLOEVs Deutung der einem Genius beigegebenen weiblichen Assistenzfigur mit *patera* (37, Sarkophagrelief im Vatikan) als Iuno überzeugt nicht, wie ohnehin paariges Auftreten von Genius und Iuno, sieht man von den höchst unsicheren Schlangenpaaren ab, nicht belegt ist. Ebenfalls kein Verweis auf Verbildlichung der Iuno ist eine inschriftliche Iunodedikation, die das Porträt einer jungen Verstorbenen begleitet (CHIOFFI Nr.40, Abb.25 = CIL 06, 15471, 205f.), da dieses Porträt mit Zeitfrisur gerade nicht als weiblicher Schutz- und Lebensgeist, sondern als bildliche funeräre Botschaft einer Amme an ihre *immatura* zu verstehen ist: „messaggio funebre ... ad una fanciulla da parte della sua *mamma*, qui forse *nutrix*.“ Die Zusammenfassung bei CHIOFFI weist im übrigen fast ausschließlich gesichtslose Träger der Genius-/Iuno-Weihungen aus: Stelen, Grabaltäre und *tabulae ansatae*.

⁸⁷ Daher irritiert, wenn KUNCKEL 12, 44 den Menschen als Patron seines Genius bezeichnet, denn das Schutzverhältnis ist umgekehrt.

⁸⁸ CLAUSS 1999, 221ff. Der Kaiser löste „als Familienvater aller Menschen den individuellen Familienvater“ ab, und in der Schutzfunktion eines göttlichen *pater patriae* übertraf er den jeweiligen kleinen Schutzgott bei weitem (228f.).

⁸⁹ WISSOWA 178 u. Anm 8.: Die Geniusvorstellung verflüchtigte sich „zu der ganz allgemeinen Bedeutung von *numen*, der Bezeichnung der überall wirksamen göttlichen Gewalt“, oder zum *deus in huius tutela hic locus est* (Actr.fr.Ar.v.146). KUNCKEL 53: Der personale Genius gebe seine „Hauptrolle“ an andere Geniusvorstellungen ab, die im 2.Jh. in Entsprechung zur wachsenden Militarisierung des öffentlichen Lebens in Erscheinung treten. Oft hat die Geniusdarstellung nur noch einen allegorisierend-dekorativen Charakter: so der *Genius campi Martis* auf der Ehrensäule des Antoninus Pius 161 v.Chr., der sich als Jüngling mit dem Obelisk der Sonnenuhr des Augustus (*gnomon*) als Chiffre des Marsfeldes ausweist, oder die *Genii populi Romani et senatus* auf dem sog. Cancellaria-Relief A aus domitianischer Zeit, die mit Szepter und Füllhorn den ausziehenden Kaiser geleiten (R.-ALFÖLDI 1999, 13ff., Abb.2.); beides Rom, Vatikanische Museen.

⁹⁰ Natürlich vollziehen sich diese Wandlungen in Gestalt, Verständnis und Konnotation nicht in einander ablösenden Phasen, sondern einander überlagernd und teils parallel. So bleibt die abstrakte, nicht personal gebundene Geniusvorstellung der Frühzeit gültig und findet zusätzlich bildhaften Ausdruck. Auf *tituli* kann

Trotz seiner auf den ersten Blick eindeutigen Etymologie⁹² sind Herkunft und Bedeutung des Genius nicht unumstritten. Während er als nach außen projizierter Reflex „der allzu selbständig gedachten Seele“⁹³ nur von marginaler Bedeutung ist, bestimmen die sich in der sexuellen Gewichtung unterscheidenden konkurrierenden Deutungen als „göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen ... Zeugungskraft“ (Wissowa) auf der einen, als das mit dem *deus Natalis*⁹⁴ identische Lebensprinzip, als *comes*, Begleiter, nicht „Innewohner“ des Menschen, dessen Leben durch „Hinzutritt des Genius“ entsteht und von ihm erhalten wird,⁹⁵ dem er opfert, bei dem er schwört und zu dem er betet (Otto), auf der

dem Grabfrevler mit dem Zorn des *Genius populi Romani* gedroht werden (CIL 06, 29944: *habebat Genium iratum populi Romani*). Die weitgehende Okkupierung des Personalgenius durch den (unsterblichen) Kaiser führte nicht zum Ende der privaten Geniusverehrung, sondern, im Gegenteil, zu seiner Ausgestaltung noch über den Tod des Schützlings hinaus. In der gewaltigen Ausdifferenzierung und Verbreiterung des Genius-Konzepts erkennt KUNCKEL 53ff. nicht den Ausdruck eines gesellschaftlichen Zerfalls, sondern die Folge von Pluralismus und Multikulturalität im römischen Reich, in dem die von der Vielzahl ethnischer, sozialer und religiöser Gruppen getragenen Ideen nach einer Bündelung im Kaiser als Fokus verlangten.

⁹¹ Aus den Genius-/Iuno-Dedikationen geht ohne Kenntnis des Fundzusammenhangs (siehe Beispiele bei CHIOFFI, die nur durch den sepulkralen Kontext in dieser Bestimmung zu identifizieren sind) vielfach nicht hervor, ob sie Lebenden als Ehreninschrift oder Verstorbenen galten. Eindeutig ist dies bei Altersangabe: *Iunoni Iuniae ... annis LXIII caelesti patronae* (CIL 06, 2128); *Genio M() T() L(ucio) Octavio ... mil(iti) coh(ortis) VIII ... mil(itavit) a(nnos) XII vix(it) a(nnos) XX.. her(es)* (CIL 06, 2117); *Iunoni [C]laudiae Provinciae vix(it) a(nnos) XXII* (CIL 06, 5646), bei gleichzeitiger Weihung an Manen oder *di parentium*: *Diis Manibus ... L(uci) fil(ius) vix(it) a(nnos) VII ... Genio eius* (CIL 06, 7807); *Manibus et Genio P(ubli) Vatri Severi* (CIL 05, 246); *Iunoni d(is) M(anibus) Pontiae Gnesiae...* (CIL 06, 24745); *Dis parentium et Genio Vituli fecit mater ...* (CIL 06, 29109), bei Kenntlichmachung durch *obitus* oder entsprechende Epitheta: *Genio Q(uinti) n(ostri) ... mater infelicissima fil(io) fecit* (CIL 06, 21041). Ungewöhnlich ist eine Lebendweihung des Ehemannes an seinen Genius, während die Manenweihung ihm und seiner verstorbenen Gattin gilt: *D(is) M(anibus) M(arcus) Perpenna ... sibi et Genio suo et coniugi suae qu(ae) vixit mecum annis XV* (CIL 06, 23941) – kann hier auf eine gezielte Unterscheidung zwischen der Weihung für Lebende (Genius für den lebenden Ehemann) und Verstorbene (Manen für die tote Ehefrau) angespielt sein? Ungewöhnlich ist die Verbindung *Iunoni et Verecundiae Ulpiae Compses q(uae) v(ixit) a(nnos) VI ...* (CIL 14, 172) – die der Iuno beigegebene „Sittsamkeit“ betont die Weiblichkeit dieses Lebensgeistes in matronal-rollenkonformer Weise. Unklar dagegen die Beispiele im Schema von *Genio Pilo xini patroni* (CIL 12, 4314); *G(enio) T(iti) n(ostri) Euporus lib(ertus)* (CIL 12, 3056); *G(enio) Severi n(ostri) Cerialis cliens* (CIL 12, 3051a). Offenbar eine Weihung für den Genius der lebenden *patroni* als Dank für die Freilassung ist der folgende *titulus*: *Genio Annior(um) Macri et Liciniani Alphios serv(us) ex voto post lib(ertatem)* (CIL 12,619) – von Interesse ist, daß den zwei Freilassern nur ein ihnen gemeinsamer Schutz- oder Lebensgeist zugeordnet ist. Offenbar als eine Weihung an den Genius des *dominus* ist die fragmentierte Inschrift] *Phoebus ser(vus) Genio ipsius d(onum) d(edit)* (CIL 06, 257 = CHIOFFI Nr.1) zu verstehen.

⁹² *Gen* als Wurzel aus *gignere*, daher jedenfalls: der Erzeuger (des Menschen als *genitor* oder als männliche Zeugungskraft (OTTO 1912, 1155ff.; WISSOWA 175f.).

⁹³ ROHDE II (4), 317: „Projizierung der allzu selbständig gedachten eigenen $\pi\psi\chi\eta$ außerhalb des Menschen.“ OTTO 1912, 1155: Obwohl in den Plautinischen Komödien mit *animus* wechselnd, verfälsche Genius als Seele das charakteristisch Römische des Konzeptes, nämlich „daß dem Einzelmenschen sein Lebensprinzip als eine Art von Begleiter zur Seite geht,“ der nicht der *psyche*, sondern dem „guten Geist“ zu vergleichen sei. – Als „guter Geist“ (*daimon*) begegnet in reichlich ungewöhnlicher Weise (TAGLIETTI 1990, 80 spricht von einer „formula ... abbastanze inusuale“) eine Iuno auf dem Epitaph einer *tomba a cassone* der Isola sacra: *Theois kai daimosi Klaudiae Chrysidis* – den Manen und der Iuno der Verstorbenen geweiht.

⁹⁴ OTTO 1912, 1158: *Natalis* nicht als Beinamen des Genius, sondern personifizierend mit ihm gleichgesetzt. Festtag des Genius war der Geburtstag seines Schützlings, weswegen der *Natalis* als *deus* mit dem Genius verschmolz.

⁹⁵ So bezeichnen die Parasiten bei Plautus ihren Gönner gern als *Genius meus* (WISSOWA 176 Anm.1).

anderen Seite die Diskussion. Außer auf die Uneinheitlichkeit der antiken Überlieferung⁹⁶ sind die differierenden Sichtweisen vielleicht auch darauf zurückzuführen, daß sie sich auf verschiedene Phasen innerhalb der Ausformung dieses wie sämtliche antiken religiösen Phänomene gewachsenen, vielschichtigen und stets zugleich für verschiedene Aspekte einer Gottheit beanspruchten Gebildes beziehen.⁹⁷

Als an der Familienordnung ausgerichtete, diese strukturierende Gestalt, in der der Römer die Persönlichkeit oder Identität von Leben fasse, umschreibt Gladigow den Genius in eher abstrakter Weise.⁹⁸ Und ähnlich abstrahierend sieht Kunckel in der Genius-Verehrung das Moment „selbstbewußter Familienbetonung“ materialisiert.⁹⁹

Als Gegenstück tritt die der Frau beigegebene Iuno, die offenbar ausschließlich in individueller Bindung in den Grab- oder Weihinschriften begegnet, erst wesentlich später, in augusteischer Zeit, auf den Plan.¹⁰⁰ In Entsprechung zum Genius wird sie alternativ als die „empfangende und gebärende Funktion“¹⁰¹ bezeichnendes weibliches Prinzip oder als

⁹⁶ Zur literarischen Überlieferung: OTTO 1912, 1155ff.

⁹⁷ WISSOWA 175: „göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen und für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft“, generell „Kraft, Energie, Genußfähigkeit ... des Mannes; der *Genius* und die *Iuno* der Frau verhielten sich „wie Zeugung und Empfängnis.“ Für OTTO 1912, 1155ff. entsteht das Leben des Menschen durch „Hinzutritt“ des Genius, der es als extrakorporal-autonomes Lebensprinzip erhält und mit dem *Natalis* identisch ist. Indem OTTO den Genius allerdings als „Gleichnis für den menschlichen Samen, der weiterzeugend das Geschlecht fortpflanzt“, definiert (1958, 76), trifft er sich mit WISSOWA. KUNCKEL 11: ein Kompromiß beider Auffassungen, die jeweils ihre Berechtigung aus der antiken Überlieferung ziehen, sei durch die historische Entwicklung gegeben. Ebenso PFIFFIG 271ff.: zunächst „sexuelle Vitalität“, „Vollkraft des Mannes, die mit dessen Tod endgültig erlischt“ oder dessen weibliches Pendant, werde der Genius zum „separiert gedachten Schutzgeist, einem Daimonion und Begleiter des Menschen“ und verflache schließlich zum Schutzgeist beispielsweise von Orten. – Gegen ein primär sexuelles Verständnis im Sinne von WISSOWA spricht neben dem eher geschlechtslosen römischen Pantheon die geläufige Bildformel des Genius als *civis Romanus*, dem nie eine Iuno beigegeben ist. Auch die weitgehende Aneignung der Geniusqualität durch den Kaiser verdeutlicht, daß zumindest ab dieser Zeit deren Verständnis als Zeugungskraft nicht im Vordergrund stand und das Schutzgottkonzept dominierte.

⁹⁸ GLADIGOW 1980, 132f.: Persönlichkeit und Identität wurden am ehesten unter dem Begriff des Genius des Hausherrn gefaßt, so daß als Gegenstück zur sozialen Konstruktion des Todes auch die des Lebens in den Strukturen der Familienordnung, vor allem in der Eigenschaft des Römers, „Erzeugter und Erzeuger zu sein“, faßbar geworden sei.

⁹⁹ KUNCKEL 45 spricht von „selbstbewußter Familienbetonung im Sinne der frühen römischen Verehrung des *Pater familias*“, hier am Beispiel der Statuette eines Personalgenius.

¹⁰⁰ OTTO 1912, 1157: Von Iuno (oder weiblichem Genius) spreche vor Tibull keiner. Inschriftlich begegnet Iuno erst ab der Kaiserzeit. OTTO 1912, 1157 sieht keinen „Beweis dafür, daß die Unterscheidung zwischen G. und I. eine ursprüngliche ist.“ Denn da Genius der allgemeinere, beide Geschlechter umfassende Begriff gewesen sei, sei es „gar nicht richtig, daß in der Vorstellung des Genius der Begriff der Männlichkeit liegt.“ Ein dem Genius einer 61-Jährigen dedizierter Grabtitulus aus der Africa proconsularis wird allerdings eher ein Irrtum als ein Beleg für das hier von OTTO angesprochene Verständnis sein: *D(is) M(anibus) s(acrum) Genio Tarquittiae Marcell(a)e ... matri piissimae* (AE 1901,109). WISSOWA 181 sieht Iuno von *iuvenis* als „mannbares Weib“ mit Bezug auf die „empfangende und gebärende Funktion“, während OTTO 1958, 75 *iuvenis* als *puella* = „mein Mädchen“, „meine Jungfer“ und damit als sexuell neutralen „Lebensdämon“ versteht.

¹⁰¹ WISSOWA 182.

jeder Frau inhärenter autonomer, extrakorporaler Schutz- oder Lebensgeist aufgefaßt. Das späte Erscheinen dieses weiblichen Genius, der ikonographisch nie gemeinsam mit seinem Gegenstück auftritt,¹⁰² spricht ebenso gegen beider Verständnis als ein komplementär für die zeugenden und empfangenden Kräfte stehendes Gottheitenpaar wie der Umstand, daß der Genius schon in der römischen Frühzeit als geschlechtlich neutrales religiöses Gebilde zu fassen ist, das sich neben der Ausdifferenzierung zum zunächst männlichen, später auch weiblichen Schutzgott und Lebensprinzip rasch zu einem multifunktionalen, nach wie vor geschlechtsneutralen Massenphänomen als *deus uniuscuiusque loci vel rei vel hominis*¹⁰³ generalisiert und verflacht hat.

Daß der Genius, obwohl ursprünglich mit dem Tode des Schützlings erlöschender oder zumindest seelenähnlich vagierender, auflösend sich verflüchtiger,¹⁰⁴ idealtypisch mehr oder weniger scharf von den Totengöttern und -seelen gesonderter Lebensgeist, sich ab augusteischer Zeit bisweilen von der Lebensspanne seines Klienten löst, im Medium der Grabinschrift über die Hadesgrenze hinweg in die Sphäre des Todes hineingreift und damit ein, soweit sich das aus den raren inschriftlichen Belegen erkennen läßt, auch gewandeltes Verhältnis zu den Manen begründet¹⁰⁵, ist historisch als eine Folge der Fortschreibung des Genius der divinisierten Kaiser als der neuen Staatsgötter über deren Tod hinaus zu sehen, die mit dem *divus Caesar* beginnend auch die Schutzgottverehrung privater Verstorbener üblich und hoffähig macht.¹⁰⁶ Sie wirkt nur auf den ersten Blick paradox, denn zum einen stellte sich die antike Grenze zwischen Leben und Tod weniger scharf als die heutige dar –

¹⁰² Offenbar wird die Iuno der Frau überhaupt nicht dargestellt. Die Beispiele bei HAARLOEV überzeugen nicht. Ebenso fraglich ist dies für die pompejanischen Hermencippi bei KOCKEL. (Siehe oben Anm.86.)

¹⁰³ Serv.georg.1,302: *genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei vel hominis*.

¹⁰⁴ OTTO 1912, 1160: „...der dämonische Begleiter des Menschen stirbt ebenso, wie dieser selbst, bzw. seine Seele. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß der G. mit dem Tode zu existieren aufhört. Er scheidet nur aus diesem Weltleben aus und geht fort, wie die Seele und als deren Begleiter.“ Ds. 1958, 77f.: Der Tod begrenze „die Sphäre des Genius“. Zwar werde er nicht selten auf kaiserzeitlichen Grabinschriften genannt, aber die literarischen Zeugnisse ließen nicht daran zweifeln, daß er mit dem Totenreich nichts mehr zu schaffen hat. In Bezug auf das Horazische *Naturae deus humanae mortalis* (ep.2,2,188) und Censorin.d.n.n.3,5 (*sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae comitetur*) kommt OTTO zu dem Schluß: „Leben und Tod, Sterben und Geborenwerden gehören verschiedenen und einander feindlich entgegengesetzten Ordnungen an.“

¹⁰⁵ Die Beziehung ist wohl keine ursprüngliche. DUMEZIL 361: „La liaison entre les Mânes du mort et le Genius du vivant a été faite, mais tardivement.“ Nichts lasse die Annahme zu, die Genii seien bereits von Anfang an mit den *divi parentum* verschmolzen.

¹⁰⁶ CLAUSS 1999, 221ff.: Mit der erstmaligen Anerkennung eines Menschen als Staatsgott (*divus*) wurden auch dem Genius des Caesar öffentliche kultische Ehren zuteil. Ähnliche Ehren gab es später für Augustus: „Da der Tod des Menschen Augustus seine Göttlichkeit nicht tangierte, war es folgerichtig, daß nach dem Ableben des Augustus auch sein Schutzgott den Tod überdauerte ... Die Fortschreibung des Schutzgottes ... über den Tod hinaus führte bald dazu, daß man generell den Schutzgott einer Person auch nach deren Tod weiter verehrte.“

der Tod lag im Zentrum, nicht am Rande des Fühlens und Denkens.¹⁰⁷ Zum andern mußte die Bewahrung des lebendigen Schutzgottes über den Tod seines Schützlings hinaus nicht notwendig im Gegensatz zur Ursprungsbedeutung als Lebenskraft stehen, mußte sie keine Aushöhlung oder Entleerung des Konzeptes bedeuten.¹⁰⁸ Gerade im Gegenteil könnte man in ihr den Ausdruck des Verlangens sehen, dem Toten angesichts verblässer Bedeutung der Ahnen ein ent-individualisierendes Aufgehen in der pluralisch-anonymen Manenmasse zu ersparen.¹⁰⁹ In diesem Verständnis wäre im Ausgreifen des Genius über den Tod hinaus sogar der Ausdruck einer Intensivierung des Schutzgott- oder Lebenskraftgedankens zu erkennen, die den göttlichen Kern im Toten in individuellerer Fassung bewahren half und zugleich das überkommene Bild des im Grab fortexistierenden Toten auf eine abstraktere, vielleicht mehr zeitgemäße Ebene transponierte.

Daß mit Genius und Iuno als Chiffren für Lebenskraft, Energie und Genuß¹¹⁰ wie für Fortpflanzungskraft – auch wenn diese nicht den Kern des Konzeptes gebildet haben wird – nur widerstrebend das endgültige Verlöschen, die *mors ultima*, zu assoziieren war, läßt ihre Verehrung auch über den Tod der ‚Inhaber‘ hinaus zusätzlich plausibel sein.¹¹¹

¹⁰⁷ BRELICH 33f. versteht die Chiffren für Fruchtbarkeit und Leben gleichermaßen als Zeichen des Todes: „... tutti gli espliciti simboli, della vita, tutte le espressioni dell’ esuberanza vitale sono nello stesso tempo anche simboli della morte. Cos’ è questo nesso fra il supremo grado della vita e la morte? Forse – identità?“ – was in einer sicher nicht nur dem römisch-paganen Denken entsprechenden Weise OTTOS Auffassung von Leben und Tod als einander feindlich entgegengesetzten Ordnungen widerspricht (siehe oben Anm. 104).

¹⁰⁸ KUNCKEL 53f. spricht von „einer gewissen Aushöhlung der Gültigkeit des an das Leben des Familienvaters gebundenen Genius,“ da das Leben nach dem Tode an Bedeutung gewinne. Auf der bildlichen Ebene finde dies nun stärker durch Heroisierung oder Divinisierung des Verstorbenen als trostgebenden Antworten auf das im „zerfallenden Weltreich“ immer dringlicher werdende Bedürfnis nach ewigem Leben und Jenseits Ausdruck.

¹⁰⁹ Der mit dem *dies natalis* seines Trägers entstandene / verbundene Genius weist einen ausgeprägteren personalen Charakter als die aus der Masse der *maiores* beziehungsweise aller Verstorbener erwachsenen Manen auf, die trotz ihrer persönlichen Zordnung ausschließlich pluralisch, als Kollektiv erscheinen. Reflex der gestiegenen Bedeutung des Individuums könnte die geschlechtliche Zuordnung der Manen als Ausdruck einer intensivierten personalen Bindung sein. Allerdings tritt sie selten und inkonsequent, letztlich beliebig gehandhabt auf, so daß dies wenig plausibel ist (siehe oben 148 Anm.12). Auch die schwindende Bedeutung von Ahnenkult und -verehrung könnte Ursache für die postmortale Dehnung des Genius sein, da die für die Masse der sepulkralen Setzungen verantwortlichen Schichten nicht über eigene Traditionsstränge verfügten und dies vielleicht durch den Genius, der grundsätzlich jedem zukam, zu kompensieren suchten. Allerdings spricht die geringe Anzahl an sepulkralen Genius- und Iunoweihungen auch gegen diesen Hintergrund.

¹¹⁰ *Homo genialis* als ‚Genußmensch‘ – so OTTO 1958, 77 für einen „üppigen Gastgeber.“ *sed quid defunctis prodest genialis imago* wird der auf seinem Grabmal *genialiter accubentem* lagernde Geizhals gefragt, der, bekränzt und den Becher in der Hand, dem Betrachter vor Augen führt, was er sich im Leben versagt hat. (CIL 06, 25531).

¹¹¹ Besonders bei ausdrücklicher Kennzeichnung als verstorben: *de suo dat lobito Genio Canonis Attali liberti lobito Pasiclenis Attali servi* (CIL 06, 19362).

Genius und Manen stehen jedenfalls nicht für komplementäre Mächte, nicht für einen Rollentausch, durch den der Genius im Moment des Todes in die Manen übergeht, ihnen seine Schutzmachtfunktion überläßt, an- oder überträgt.¹¹² Sie bilden keine „einander feindlich entgegengesetzten Ordnungen“ ab, wie es Otto postuliert. Vielmehr manifestiert sich in beiden Konzepten das einmal mehr diesseitig, einmal mehr jenseitig akzentuierte Bemühen, ein unscharf gerändertes, zwischen göttlichem Kern, Schatten und Schutzgeist changierendes und über das leibliche Dasein hinaus in ein unklares Danach einmündendes Phänomen im und um den Menschen begrifflich und bildlich zu fassen, das wie alle die Grenzen der Diesseitigkeit transzendierenden Elemente keinem Anspruch auf Logik oder Systematik unterworfen war.¹¹³

Daß die Manen als Fortentwicklung der leibhaft präsenten Ahnen, die den Toten weniger verkörpern als durchdringen, umfassen und schützen, ihrer Schattenhaftigkeit zum Trotz substanzhafter und greifbarer blieben als das Genius- und Iuno-Konzept, mag mit ein Grund für ihre ungleich größere grabepigraphische Verbreitung sein, und dies, obwohl sie im Gegensatz zum Genius niemals zu einem eigenen bildhaften Ausdruck gelangt sind.¹¹⁴

¹¹² Wie beispielsweise KUNCKEL 54f. im Genius des Verstorbenen quasi den Vorläufer von dessen Manen sieht.

¹¹³ So stellt GLADIGOW 1980, 132f. zur „vielbehandelten Frage nach dem Verhältnis von Totenseele und Lebensprinzip“ fest, sie stelle sich „in voller Schärfe, in Präzisierung auf das durchlaufende ‚Prinzip‘“ erst dann, „wenn Prä- und Postexistenz einer ‚individuellen‘ Seele entworfen werden“ – was ja in der paganen Antike nicht in systematischer und verbindlicher Weise angestrebt wurde.

¹¹⁴ Möglicherweise hat allerdings gerade das Fehlen eines solchen etablierten bildhaften Ausdrucks die ‚jenseitige Brauchbarkeit‘ des Manenkonzepts noch gesteigert, da es individuellen Vorstellungen ungleich größeren Spielraum bot als eine – wie der Genius als *civis Romanus* – an eine offiziöse ikonographische Fassung gebundene eng umrissene Gestalt oder Idee.

Numina

Nur äußerst selten¹¹⁵ werden in der Sepulkralepigraphik die *numina* angesprochen, die als Wirkmacht der Gottheit, als ihre menschliche Dimensionen sprengende Kraft, als das, was die Gottheit in unverzichtbarer Weise konstituiert – „that which makes a god a god“¹¹⁶ –, vor allem die Eigenschaft der Gottheit spezifizieren, die geeignet ist, Ehrfurcht und heiligen Schrecken einzuflößen.¹¹⁷ Die *numina* können daneben für die persönlich gedachte wirkkräftige Gottheit stehen¹¹⁸ und so über einen eigenen Schutzgott verfügen,¹¹⁹ und sie können, neben Genius und Iuno, Verkörperung verschiedener Epiphaniën ein und derselben Gottheit sein. Und als rühmend-überhöhende Chiffre bezeichnen sie die äußerste denkbare Ehrung der Lebenden, die ausschließlich den Kaisern als den sichtbaren Göttern zukam.¹²⁰

In der Grabepigraphik, wo sie nur spärlich begegnen, fungieren die niemals bildlich-anschaulich gefaßten *numina* neben oder in Verbindung mit Manen oder Genius und nur äußerst seltene Male in direkter Anrede – vage – personifiziert,¹²¹ als ein ‚wirkmächtiger Oberbegriff‘, dessen jeweilige Bedeutung als *di inferi*,¹²² als Masse der Toten, als deren göttliche Wirkmacht oder als numinoser, das heißt kostbarster, da unsterblicher Aspekt des

¹¹⁵ Vorstellbar ist, daß die noch massiver als beim Genius erfolgende Konzentration des *numen* auf den Kaiser als lebende Gottheit dieses Gebilde innerhalb der privaten Sepulkralepigraphik weitgehend tabu werden ließ. CLAUSS 1999, 231f: *numen* wurde zunehmend auf die Wirkmacht der lebenden Gottheit bezogen, *numen tuum* wurde zur geläufigen Kaiseranrede.

¹¹⁶ FISHWICK 361f. Als „quintessential property“ jeder Gottheit sei *numen* verwandt mit *vis divina*, *virtus*, *sanctitudo*.

¹¹⁷ Im weiteren Sinn können *numina* auch wirkmächtige Bewohner einer Stätte sein, was sie als göttliche Schutzmacht des sepulkralen *locus sacer* prädestiniert. Tatsächlich begegnen sie aber in dieser Funktion äußerst selten. Drohend gegenüber Grabfrevlern, denn auch dem *titulus* kann ein *numen* innewohnen: *..laedere qui hoc poterit ausus quoque laedere divos haec titulo insignis credite numen habet* (CIL 06, 37965). Die Anrufung der göttlichen *numina* bekräftigt das Verbot, das Grab zu verkaufen – *vendere ne liceat caveo adque rogo per numina divom(!)* (CIL 05, 3619).

¹¹⁸ CLAUSS 1999, 231f. u. Anm.52 u.a. mit Verweis auf GUNDEL, *Devotus numini maiestatique eius*, *Epigraphica* 15, 1953, 142.

¹¹⁹ Verdeutlicht wird dies in den seltenen Weihungen an den Genius eines *numen*: *Genio numinis Pria[pi] poten[t]is polle[ntis]* (CIL 14, 3565).

¹²⁰ FISHWICK 364: „to credit Augustus with *numen* is the highest honour possible.“

¹²¹ *numina tunc inferna precor patri date lucos* – die *numina*, hier gleichgesetzt mit den *di inferi*, sollen dem verstorbenen Vater zu (elysischen) Hainen verhelfen (CIL 06, 30113).

¹²² *vitam ... infernis numinibus dedi ... set in secessum numinis infernae domus* – der Vierzehnjährige im ausgreifenden Grabgedicht hat sein Leben den unterweltlichen *numina* übergeben (CIL 14, 510). ... *quam ereptam terris pia numina subtraxerunt* – die frommen *numina* zogen die von Erden Geraubte zu sich herab (CIL 05, 6134).

konkreten Toten¹²³, sich erst aus dem Kontext erschließt. Die *numina* definieren so eine wiederum nur unscharf konturierte, die Schwelle zwischen Menschheit und Gottheit transzendierende Formel für Göttlichkeit, die sich mit anderen Formeln und Formen, Gottheit sprachlich zu fassen, überlagert.¹²⁴

¹²³ Verbunden mit dem Motiv, von (störender, quälender) Trauer abzulassen: die „unwissende Frömmigkeit“ soll den auf überirdischem Sitz empfangenen *immaturus* nicht betrüben und die Traurigkeit (seine?) *numina* nicht versehren – *desine flere deum ne pietas ignara superna sede receptum lugeat et laedat numina tristitia* (CIL 06, 21521). *pietas* hier am ehesten im Verständnis der pflichtgemäßen, korrekten Trauerbezeugung, die ‚ahnungslos‘ in Bezug auf ihren störenden, lästigen Charakter für den Toten vollzogen wird.

¹²⁴ So geht in einer Grabinschrift aus Pannonia superior das *numen* durch die seltene Verbindung mit *iniquus* als dem Standardepitheton für *Fatum*, seltener für *mors* oder *Manes*, ein Stück weit in diese Gottheiten oder Personifikationen über und erhält so eine rare negative Konnotation: die Verstorbene wurde durch das üble Schicksal und das ungerechte *numen* geraubt – *Fato rapta malo et iniquo numi[ne]* (AIJ 401).

7.4 *Fata animam dederunt Fata eademq(ue) negant*¹²⁵

Schicksalsmächte und Lebensschuld

Kategorie: Faten, Parzen und Fortuna, *debitum*

Definition:

Alle Anrufungen, Anreden und Nennungen der personifiziert / autonom agierenden Schicksalsmacht, die das Leben zumißt, zuschreibt und wieder nimmt, in ihrer mehr oder weniger anonymen oder ansatzweise individualisierten Erscheinungsform: *Fatum, Fatae, Parca, Parcae*, die Parzen auch mit ihren Moiren-Namen *Klotho, Atropos, Lachesis* oder als *sorores*. Einbezogen sind auch von *Fatum* abgeleitete Termini, die über Redensarten wie *fatum perfungere* für sterben hinausgehen – *fatales* für alle (schicksalsunterworfenen) Menschen, *dies fatalis* für Todestag –, da sie das Bild der flächendeckenden Allmacht des Schicksals implizieren. Weiterhin einbezogen sind *Fortuna* als personifizierte, fatengleich konnotierte Schicksalsmacht, die das nun objekthafte *fatum* als Menschenlos zuteilt und lenkt, und die wenigen Beispiele für *Genesis* als schicksalshafter Sternkonstellation.

Innerhalb der Kategorie gesondert erfaßt ist die wie die *praeposterae leges, iniqua iura Fatorum* aus der Rechtssprache stammende Metapher des Lebens als *debitum*, als nur für den *ususfructus* überlassenes Gut. Es fällt mit dem Tod an die Faten, seltener an *Natura* oder *Terra*, zurück. Als fragiles Stück Leben, das jederzeit wieder ‚einkassiert‘ werden kann, gehört es zweifellos in den Zusammenhang von Schicksal.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Als vergleichsweise große und kompakte Gruppe spezifisch charakterisierter und agierender Gestalten heben sich Faten, Parzen und Fortuna von den anderen – spärlichen, vereinzelt und blassen – mythologischen Chiffren ab, zu denen sie als Mythengestalten gleichwohl gehören. Den schillernden Manen als dem von seiner Bedeutung her einzigen konkurrierenden, in der Anzahl der Nennungen weit überlegenen, allerdings auch stärker stereotypisierten Konzept stehen die Faten weder ihrer rein irdisch-deskriptiven Verortung nach noch von ihrer richtenden, zuteilenden, raubend-entreißenden Funktion her nahe, mit der sie gerade im Gegensatz zur üblichen bergend-schützenden Manenkonnotation stehen.

¹²⁵ CIL 06, 24049. *Anima* hier als das belebende Prinzip, das von den Faten gegeben und genommen wird.

Inhaltliche Nähe besteht zum Komplex Vanitas, da die Faten die Kürze und Endlichkeit des Lebens markieren und exekutieren, sowie zu den – wenigen – Mahnungen zum Lebensgenuß: da das Leben zum *ususfructus* überlassen ist, darf, ja soll man es auch genießen!

Ergebnisse:

Mit einer Häufigkeit von knapp 10 Prozent bei vergleichsweise geringen Schwankungen zwischen knapp vier und 16 Prozent der aussagekräftigen *tituli* steht das Schicksal – stets in Relation zur extremen Spärlichkeit der meisten anderen Motive – für eine durchaus ernstzunehmende geschlossene Gruppe, stellt es vielleicht tatsächlich eine verbreitete Jenseits-, besser Diesseitschiffre dar, die, im Gegensatz zu den Genius- / Iuno-Dedikationen, in allen hier untersuchten Bereichen mit beachtlicher Häufigkeit vertreten ist. Erkennbare Unterschiede bezüglich urbanem / nicht urbanem Milieu zeigen sich nicht. Mit gut 10 Prozent haben die Faten in Rom einen Mittelwert, die häufigsten Nennungen gibt es in Umbria und Samnium (um 17 Prozent), die wenigsten in Bruttium et Lucania und der Gallia Narbonensis (um vier Prozent). Auffallend ist die signifikante Koinzidenz von Fatananrufungen und *immatura mors*: das Schicksal tritt primär als Herrin, Zuteilerin des un- und vorzeitigen, damit des zugespitzt ungerechten, unwürdigen Todes auf – es steht insofern für den ‚eigentlichen Tod‘.¹²⁶

Die Konnotation des Schicksals ist entweder neutral, sachlich-nüchtern oder, weitaus häufiger, negativ, als willkürlich, (natur-)gesetzwidrig, grausam und ungerecht.

Aussagen zu

Tod: Spiegelung der Todes-Omnipräsenz in der vormodernen Gesellschaft: der Tod wird durch Faten-Willkür jederzeit verhängt. Intensiviert wird dies in der Metapher des *debitum*, denn als nur geliehenes Gut, an dem kein Eigentum begründbar ist, darf man die Hergabe des Lebens – idealtypisch – nicht beklagen. Trotzdem empört die Unverdienstlichkeit der *prematura, immatura, subita mors*, die sich in den Faten als rudimentär personalisiertem, aber vergleichsweise konturiertem, greifbarem Gegenüber verkörpert („Hader-Chiffre“). Das Schicksal ist so Projektionsfläche für die ‚fatalistische‘ Auseinandersetzung mit der Erfahrung des – vor allem – vor-, unzeitigen Todes. Zum Gesicht des Todes wird keine

¹²⁶ Siehe dazu unten 270 Anm.456: jeweils die Hälfte bis Dreiviertel, teils sogar alle Faten-Thematisierungen innerhalb eines Bereichs gelten jungen und / oder vorzeitigen Toten.

Aussage gemacht, da das Schicksal lediglich Marker für Herausreißen aus dem Leben, für das Lebensende ist. Indem es den „scandalo della morte naturale“ (Criniti) in nüchterne, rechtlich gefärbte Begriffe, Rollen und Regeln faßt – *crimina, scelus, iura, leges, decreta, creditor, debitum* – und dadurch das Bestehen einer gerechten Ordnung imaginiert, aus der als Bezugspunkt sich die ‚Verkehrtheit‘ seines Handelns ja erst begründet, trägt das Fatum allerdings dazu bei, den Tod strukturierend und Orientierungen setzend zu domestizieren.

Jenseits: Keine Aussage zu einer irgendwie gearteten Portmortalität. Als ausschließlich diesseitig-deskriptive Chiffren verkörpern die Faten, die weder bergen, schützen noch irgendwohin geleiten, nicht mehr und nicht weniger als den nüchternen Tatbestand Tod in seiner Unausweichlichkeit.

Vergänglichkeit: Zentrale Aussage des Fatenmotivs ist die Endlichkeit, Vergänglichkeit und *fragilitas* als Kernelemente des Lebens. In der Willkür als Faten-Standardepitheton wird dies – vage – gestalthaft verschärft und verdichtet. Auch das Leben als Leihgut verkörpert ein zentrales Moment der Vanitasreflexion, da sein Verlust, erstens, stets zu antizipieren und, zweitens, – vernünftigerweise – nicht zu beklagen ist. In der Spannung zwischen beiden Polen – Auflehnung, Empörung, Hadern einerseits, Forderung nach sich fügender Vernünftigkeit auf der anderen Seite – überspannt das personifizierte Schicksal somit ein wichtiges Stück der römisch-paganen Jenseitslandschaft.

Faten, Parzen, Fortuna / debitum

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl jeweils Faten, Parzen, Fortuna / Debitum	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	302 19	321 9%
Roma	37.600	1.618	158 16	174 10,8%
Ostia	3.880	118	8 -	8 6,8%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	32 1	33 10,8%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	9 -	9 9,7%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	2	2 3,8%
Samnium regio IV	5.200	109	18 -	18 16,5%
Picenum regio V	4.160	36	4 -	4 11,1%
Umbria regio VI	2.880	76	13 -	13 17,1%
Etruria regio VII	4.160	88	9 -	9 10,2%
Aemilia regio VIII	1.600	84	9 -	9 10,7%
Liguria regio IX	920	40	2 1	3 7,5%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	16 1	17 7,7%
Transpadana regio XI	2.320	104	10 -	10 9,6%
Gallia Narbonensis	6.320	283	12 -	12 4,2%

Obere Zeile: Faten, Parzen, Fortuna

untere Zeile: debitum

Die sepulkralepigraphisch wohl häufigste Einzelgestalt ist die des diffus-göttlichen Schicksals (*Fata, Fatum, Fatus, Parcae*),¹²⁷ das zwischen blassem Abstraktum und mehr oder minder plastisch lebendiger, autonom handelnder, mit Emotionen ausgestaffierter und von meist niedrigen Beweggründen¹²⁸ getriebener Personifizierung oszilliert. Es tritt als überwiegend grausame¹²⁹, neidische, willkürlich reißend-raubende¹³⁰, richtende, auch zum Synonym des Todes mutierende¹³¹ omnipräsente wie omnipotente¹³² Herrin über Leben und Tod in den Grabinschriften auf, wo es unerbittlich seine *praeposterae leges, tristia iura* und *indigna decreta*¹³³ exekutiert, gegen die für die aufbegehrenden, klagenden oder

¹²⁷ Überwiegend *Fatum/Fata, Fata /Fatae*, seltener *Fatus* (mit insgesamt 26 Beispielen im Bereich der epigraphischen Datenbank). Zu *Fatus* als persönlichem Gott, vergleichbar *Daimon* oder *Genius*, siehe unten 187 Anm. 153.

¹²⁸ Vor allem von Mißgunst, Neid: Mißgünstig war Lachesis, mißgünstig war Clotho dem Neugeborenen gesonnen – *invida nascenti fuit Lac(h)esis fuit invida Clotho* (CIL 06, 11407); die allzu mißgünstige Clotho hat den Knaben geraubt – *puerum rapuit nimis invida Clotho* (CEACelio 52); *invida Fata* (CIL 06, 12652); selten einmal von Wut: so die „wutschnaubenden Schwestern“ – *furibundae sorores* (CIL 06, 10969).

¹²⁹ Grabinschriftlich tritt das *Fatum* bestenfalls neutral, fast niemals barmherzig auf. Neutral als nüchterner Zuteiler von Zeit: *vixit annis iis quibus ei Fata dederunt* (AE 1996, 419). Singulär die „gütigen Faten“ (*quo nos Fata benigna vocant* / CIL 06, 19055), die vielleicht Produkt einer irrtümlichen Umsetzung (BÜCHELER Nr.495: *error lapidarii* für *maligna*) sind; dafür spräche das unmittelbar davorstehende *luce benigna*, das vielleicht Anlaß einer Dopplung war. BRUNS 78 regt als Erklärung für die „zunächst so widerspruchsvollen Fälle“ eines wohlwollenden *Fatum* an, im Falle von *immaturi* spreche man von *iniqua, crudelia*, bei hohem Alter von *benigna* oder *pia Fata* – eine wenig plausible These, die angesichts der extremen Seltenheit der positiven Konnotationen nicht überprüfbar ist, zumal die Faten ohnehin fast ausschließlich im Kontext junger Toter auftreten. Die den *immaturus* raubenden *caelestia Fata* in CIL 06, 35769 sind dessen Überhöhung als Ganymed entsprechend ‚himmlisch lokalisiert‘, demnach nur verortende Chiffren und nicht unbedingt positiv konnotiert. Meist erscheinen die Faten grausam und ungerecht, zuweilen als resignierend hingenommene *vox media* eingefärbt. – Daß eine christliche Inschrift mit dem Gott, der einen Zweijährigen ‚auf dem Gewissen hat‘, in bewährter paganer Faten-Manier hadert und klagt (*idicnum(!) ac crudeliter a deo sublatum nam non amplius licuit ei vivere* / CIL 06, 41247 =ILCV 191), zeigt die tiefsitzende Verbindung zwischen vorzeitigem Tod, *Fatum* und dessen *crudelitas* und führt ein weiteres Mal die Zählebigkeit einmal etablierter Bilder rund um die Bruch- und Nahtstelle Tod vor Augen.

¹³⁰ *ereptus Fato / Fatis iniquissimis, iniquitate Fatorum subito raptus* gehören zum Standardvokabular. Noch gesteigert: der 30 Monate alte *parvulus* wurde vom *iniquissimo Fato* geraubt (AE 1992, 354). Entsprechend apostrophieren sich die beraubten Eltern als Opfer eines Verbrechens (*parentes scelerati*).

¹³¹ *tegitur post fata sepulcro* (CIL 08, 9077). Die Gleichsetzung von Faten, *fatalis* mit dem Tod zeigen auch Wendungen wie *fatalis dies, dies fati sui, fatum fungere, fatum peragere* oder *sedes fatalis*. Sie führen vor Augen, wie sehr das Todesgesicht von der Omnipräsens und Allmacht des *Fatum* durchdrungen war. Beider ‚Verschwisterung‘ verdeutlichen die identischen Epitheta für *Fatum* und *mors*: *indigna decreta Fatorum .I. indigna morte; nimis invida Clotho* (CEACelio,52) .I. *mors invida* (CIL 06, 10731); *crudelia Fata .I. mors mea crudelis* (CIL 06, 23135). Die *Fatae iniquae, iniquissimae* sind ebenso topisch wie die *iniqua mors*.

¹³² *quoniam Parcis veitum (e)st nihil* (CIL 06, 28810). Allenfalls lassen sie Gnade walten und verschonen den hier angesprochenen *lector* als „Jedermann“ noch kurze Zeit: *D(is) M(anibus) ... Parcae parcent tibi* (CIL 06, 5225).

¹³³ Topisch sind die *praeposterae iura / leges* vor allem bei der *immatura mors*. Selten: die *indigna decreta* als eine Art Urteilsschelte (*Fatoru(m) indignis decretis ... spes erepta..* / AE 1995,393), für die ebenso wie bei anderen grabinschriftlich geläufigen Wendungen wie *debitum, creditor, vadimonium* der Rückgriff auf die Rechtssprache eine offenbar typisch römische Eigenheit ist. Auch daß die Ursache für das Handeln des *Fatum* verborgen bleibt – *causa latet Fati* (CIL 06, 5534) –, spielt mit *causa* auch als Rechtssache, Prozeß auf die iuristische Ebene an: der *mortalis* ist Partei im Lebensprozeß, in dem die Fate Herrin des Verfahrens ist. Für HARKNESS 83 ist das Handeln des *Fatum* als „blind necessity depending on chance and not on law“ konträr zum Menschen-, besser Naturgesetz und daher ‚verkehrt‘. Allerdings wird diese Verkehrtheit durch Mahnungen, sich gleichwohl diesen *praeposterae leges* zu fügen, abgeschwächt, wie ohnehin der Bezug auf

sich resignierend fügenden *fatales mortales*¹³⁴ kein Kraut gewachsen ist – *quoniam Fatis nulli est obstare potestas*.¹³⁵ Die sprachlichen wie ikonographischen Erscheinungsformen dieser „force irrésistible“ (Sanders), die die Lebensendlichkeit, die Todeswillkür wie die Unausweichlichkeit übergreift, sich diesem selbst den großen Königen (*magnis regibus*) widerfahrenden Schicksal zu unterwerfen, sind eindringliche Metaphern für eine Gewalt, der der Einzelne resignierend, ‚zähneknirschend‘, letztendlich machtlos gegenübersteht,¹³⁶ und sie bilden eine ganze Spanne römisch-paganer Todes- und Vanitasreflexionen ab.

So mißt das Schicksal in Gestalt der aus Verschmelzung mit den chthonischen Moiren erwachsenen, für die Einheit von Geburt, Leben und Tod zuständigen und an den Schaltstellen des Lebens verorteten Parzen oder *sorores*¹³⁷ die Lebensfäden (*vitalia fila*) zu

– wo und wie auch immer gegebene – Gesetzmäßigkeiten und Regeln stabilisierende Wirkung anstrebt und sicher ein Stück weit erreicht. In diesem Sinne versöhnlich sind möglicherweise die „väterlich ererbten“, althergebrachten Faten aus einem *titulus* außerhalb des hier untersuchten Bereichs zu verstehen, die die teure 16-jährige Tote davonführen: als impliziter Verweis auf eine (unergründbare) Ordnung aus alter Zeit, der es sich schon aus Respekt vor der Tradition zu fügen gilt – *Iulia cara mihi Fatis abducta paternis* (AE 1908,15 aus der Africa proconsularis).

¹³⁴ Die Tote mahnt die Schicksalsunterworfenen, sie nicht zu beklagen – *fatales moneo ne quis me lugeat* (CIL 14, 2553): die *fatales* als *omnes homines*.

¹³⁵ CIL 06, 25427. Auch ‚brustschlagendes‘ Lamento – was schlägst du dir die Brust, kein Sterblicher kann vor dem Fatum sicher sein (*quid pectora plangis cavere Fatum ne(mo) mortalis potes(t) / CIL 06, 35126*) oder Flucht (*nec datur ulla fuga / CIL 06, 24368*, allerdings stark ergänzt) richten nichts aus.

¹³⁶ Zu überlegen ist, ob nicht auch diese Vorstellung des Ausgeliefertseins an eine übermächtige *potestas* soziale und Rechtsverhältnisse spiegelt, die von weitgehender Ohnmacht einer Seite geprägt worden sind. Das Fatum wird ja vorwiegend in den *tituli* einfacher Leute beschworen und gilt einigen Forschern als deren einzige Jenseitsmacht, die man mit GLADIGOW wiederum als kompensierende – oder auch nur reflektierende – Projektion der irdischen Verhältnisse verstehen kann.

¹³⁷ Durch Identifikation mit den Moiren, den „Spinnerinnen“ bei Homer, *Klotho*, *Lachesis* und *Atropos* bei Hesiod, erhielten die römischen *Parcae* oder *Fatae* konkrete Gestalt und Funktion – Spinnen, Zuteilen und das grabinschriftlich bevorzugt thematisierte Durchtrennen des Lebensfadens: *non aequos Parcae statuistis stamina vitae ... dura peregristis crudelia pensa sorores* (CIL 06, 15546); *cuius ... ruperunt fila sorores* (CIL 06, 11624); *Parcarum putria fila querens*: hier läßt der modrig-verwesende (*putria*) Faden das Schicksal des beklagten *prematurus* assoziieren (CIL 06, 21521). Seltener werfen die Parzen als Zeichen ihrer Willkür das Los oder rollen es (*volvere*) aus der Schicksalsurne zu. *volvere* vor allem aber im Verständnis von ziehen, wälzen, aufrollen in Verbindung mit *volumen* und *rotulus*, die auf den Sarkophagreliefs als die urbaneren Attribute neben *globus* und Zeigestab den ‚bäurischen‘ Faden der offenbar noch schreibunkundigen Parzen ersetzen, weswegen die Lesart *hoc Fatus volvit* ebenso möglich ist wie *Fatus voluit*. Dazu Serv. A.1,22: *aut a filo traxit volvere aut a libro; una enim loquitur, altera scribit, alia fila deducit* – die eine Fate schreibt, die andere zieht die Fäden. Nur seltene Male formulieren die Grabtituli dieses Zuschreiben von Schicksal oder Lebenszeit aus: in Gestalt der offenbar eng mit der Herausbildung von Schriftlichkeit verbundenen römisch-innovativen *Fata scribunda*, die viele Jahre „zuschreiben“ kann (*multos scripsit annos*) und die den Todes- bzw. Schicksalstag (*dies fatalis*) lesend oder schreibend verkündet. Bei Ovid greift sie hierfür auf ein ganzes Archiv an verzeichneten Geschicken zurück – *ferrea decreta, tabularia rerum* (Ov.met. 15, 781,815). Für die grabinschriftlichen Belege: die sture, neidische Parze raubte den zarten Knaben – wofür hat sie so viele Jahre der Mutter, so viele auch dem Vater zugeschrieben? – *invida quem tenerum Parca tenax rapuit quo matri multos scripsit multos quoque patri ingratis annos* (CIL 06, 29426). Im Zuschreiben (der Jahre) offenbart sich die tatsächliche (auch: rechlich begründete) Fatenmacht – *quod adscripsit Fatorum vera potestas* (AE 1968,74). Dazu: DE ANGELI; VAN DER HORST 219f.

und durchtrennt sie jäh, ohne daß der Sterbliche erfährt, warum (*causa latet fati*).¹³⁸ Als Parze oder Fate rollt es (*volvit*) das Los aus der Schicksalsurne zu, in einem Grabtitulus bestimmt es schon dem Neugeborenen (*nascenti*) archaisch-singend den Schicksalstag (*terminus*)¹³⁹, während es als die genuin römische *Fata scribunda volumen* oder *rotulus* ausrollt, handhabt oder wälzt (*volvit*), in denen der *dies fatalis*, die *hora fatalis* verzeichnet sind. Und nur ganz wenige Male tritt das sonst flächig-farblose Schicksal in drastischerer Inszenierung auf: als Klotho, die die „blutbefleckten Gewänder“ (*sanguinea palla*)¹⁴⁰ webt, in Gestalt der „fatengebärenden Harpyen“ (*dirae volucres*) oder der „wutschnaubenden Schwestern“ (*furibundae sorores*)¹⁴¹ – die nüchterne, trockene, abstrakte Chiffre dominiert.

In Verbindung mit der grabepigraphisch selteneren *Fortuna*, die als Lenkerin des Schicksals mit ihm identifizierend verschmelzen und an die Stelle des autonom agierenden Fatum treten kann,¹⁴² wird das nun entpersonifizierte Schicksal zu deren Objekt. Es steht für das Menschenlos wie für das individuelle Geschick, das diese seit archaischer Zeit als Herrin über die *dubia fata* kultisch verehrte Göttin eher gezielt als launisch an die *mortales* verteilt.¹⁴³ Und als *Genesis, stella, astrum* steht die Schicksalhaftigkeit entweder für das

¹³⁸ CIL 06, 5534.

¹³⁹ *terminus hic est quem mihi nascenti quondam Parcae cecinere* (CIL 09, 60) – schon bei Geburt wird der Endtag (*terminus*) singend bestimmt. Man kann darin einen spärlichen Reflex der Tatsache sehen, daß das Schicksal (*fatum*) sich aus der mündlich verhängten, erst durch lautes Vortragen Rechtskraft erlangenden Weissagung (Götterspruch) (von *fari*) herleitet und daher, auch wenn das mündlich bestimmte *Fatum* der archaischen Zeit nach und nach von den kaiserzeitlichen schreibenden Faten verdrängt wird, mit der für die römische Kultur dominierenden Oraltät assoziiert gewesen war. So waren *carmina* ursprünglich mündlich vorzutragende Gesetze in Sprüchen (ZLINSZKY 28f.).

¹⁴⁰ *nec nostra velis cognoscere fata sanguinea palla quae textit prodiga Clotho et favit rupisse suas quoque fila sorores* (CIL 06, 10969). *pallium, palla* für Hülle, Bedeckung steht bei Sueton auch für die Decke, die über den Toten gebreitet wird.

¹⁴¹ Die „abscheulichen Geflügelten“ (*dirae volucres*) bringen das Menschenlos hervor – *sed quoniam dirae genuerunt Fata volucres* (CIL 06, 12307). Die „wutschnaubenden Schwestern“ kappen den Lebensfaden – *cuius furibundae ruperunt fila sorores* (CIL 06, 11624).

¹⁴² *Fortuna* und *Fatum* können durch Apostrophierungen gleichgesetzt werden: *iniqua Fortuna invidit* (CIL 06, 16709); *atrox o Fortuna truci qua funere gaudes* (CIL 06, 20128); *[i]nvida sed rapuit semper Fortuna probatos* (CIL 06, 34001). Ebenfalls synonym mit dem hämischen *Fatum*: gefällt dir, *Fortuna*, nun dieses Grab?! – *placet hoc Fortuna sepulchrum* (CIL 06, 10969). Als bildliches Pendant zu dieser Verschmelzung stützt auf einem Meleagersarkophag im Louvre eine *Fata scribunda* den Fuß lässig auf das Rad der *Fortuna*, das ihr als Attribut beigegeben ist. (EWALD/ ZANKER Abb.51, 52)

¹⁴³ Als explizit lenkende Macht selten: *Fortuna* lenkt die zweifelhaften / trügerischen Geschehisse (*fata*) der Menschen – *o Fortuna hominum dubia quae fata gubernas* (AE 1924,104). Zur *dea Fortuna* siehe SIMON 59ff.: In ihrem ältesten Kult in Rom und Latium (das früheste Fortunaheiligtum auf dem Forum Boarium in Rom reicht bis in das 2. Viertel des 6. Jhs. v. Chr. zurück) tritt *Fortuna* oder *Fors Fortuna*, durch Füllhorn und Steuerruder charakterisiert, in Doppelfunktion als gezielt schenkende und die Geschehisse lenkende Göttin auf, die erst in sekundärer Identifizierung mit der kultisch jüngeren griechischen *Tyche* einen launisch-kapriziösen Aspekt erhält und als im privaten Bereich wie im offiziellen Kult mit zahlreichen Beinamen verehrte Göttin die ganze Kaiserzeit hindurch hohes Ansehen genießt. In der Bedeutung von günstigem (Lebens-)Geschick grabinschriftlich selten: .. solange ich gelebt habe, habe ich Glück (Reichtum?) gehabt – *vixsi et fortunam*

Fatum selbst (*quem mihi crudelis Genesis abstulit*)¹⁴⁴ oder ist wiederum das Produkt der handelnden Faten (*invida Fatorum genesis*)¹⁴⁵ als den Mächten, die für Sternennativität zuständig sind.¹⁴⁶

Während bei Genius und Manen ihr in der Tradition der gottgewordenen Toten wurzelnder göttlicher Charakter trotz ihrer schillernden Konnotation außer Frage steht, ist die göttliche Qualität für das Fatum umstritten, das weder ein *numen* besitzt¹⁴⁷ noch kaum einmal als *deus* oder *dea* apostrophiert,¹⁴⁸ sondern allenfalls seltene Male durch ein *divinus* in vagen göttlichen Kontext gehoben wird.¹⁴⁹ Zwischen „inexplicable and irresistible force

quoad vixi toli (CIL 06, 30105). Um die launisch-trägerische Note erweitert die schicksalhafte Fortuna, die viel verspricht, aber niemandem gegenüber dafür einsteht oder bürgt: *Fortuna spondet multa multis praestat nemini* (CIL 06, 24563).

¹⁴⁴ Hild 137=D 9094 aus Pannonia; ebenso: *quoniam me tibi tullit(!) Genesis iniqua* (CIL 10, 4022); *Fatus aut Genesis me fecit carere parentes...* (AE 1953, 243); *o Genesis o dira dies suprema* (CIL 11, 6926); mit Betonung des trägerischen Schicksalsaspekts: *astro nato nihil est sperabile datum* (CIL 05, 7047).

¹⁴⁵ CIL 03, 3397: *invida Fatorum genesis mihi sustulit illam*. Dem offenbar gerne gezogenen Vergleich dieses Epitaphs mit Lucans *invida Fatorum series* (1,70) widerspricht HARKNESS 83f., da gerade nicht „the idea of a fixed order of events“ (*series*), sondern „the belief in a mysterious power determining life of man“ impliziert sei. Dies läßt fragen, ob das Handeln der Faten überwiegend im Einklang mit der Naturordnung oder diese verkehrend (*praeposterae leges*) gesehen wird – beides wird artikuliert, wobei der Verweis auf das Existieren solch einer Ordnung letztendlich wichtiger gewesen sein wird als der Punkt, an dem man auf der ‚naturgemäßen‘ oder ‚verkehrten‘ Seite der Grenze das Schicksal nun verortete.

¹⁴⁶ Die Fate / Parze als Zuteilerin des astralen Geschicks findet sich in der Sepulkralikonographie mit dem Attribut des *globus*, auf dem sie einen Punkt markiert, „al fine di determinare, tramite la lettura degli astri, il destino ... degli uomini“, wobei diese bereits bei Platon thematisierte Vorstellung der Moiren als *divinità cosmiche*, von einer zunehmend ausgearbeiteten kosmischen Symbolik begleitet, auch in die „speculazione filosofica di età romana ed in particolare quella intorno all’idea del fato“ Eingang findet: „Emerge dunque un’immagine celeste del destino trasmesso dall’alto, tramite l’azione delle Moire, e dunque posto sotto l’influsso degli astri, presso i quali risiedono.“ (DE ANGELI 113f.) – Interessant die identische christliche Verwendung von *genesis*: *subito ducente inpio Fato est tradita Tartaris imis ... o quit(!) tribuat Genesis qui separat convirginios* (CIL 03, 13529 aus Noricum für eine 38-jährige *Chrestiana fidelis*). Sehr selten ist die Anrufung der Genesis in Weihinschriften: *Genesi deae Fortunae* (AE 2000, 291).

¹⁴⁷ Die gleichzeitige Nennung von *numen* und Fatum findet sich grabinschriftlich nicht. Ihre Verbindung in zwei Weihinschriften (den einzigen Beispielen in der EDCS) ist unklar: *Iustitiae Nemesi Fatis quam voverat aram numina sancta colens Cammarius posuit* (CIL 10, 3812 aus Capua); *Madd(en)s(is) lacus d(e)d(icatio) consacratio Silv(ani) Mercuri d(ivini) n(uminis) boni Fati* (CIL 08, 86 aus der Africa proconsularis). Somit erfüllen die Faten zwar einige der von CLAUSS 1999, 35f. für Einordnung als Gottheit postulierten Kriterien wie Weihinschrift, Altar oder Verehrung gemeinsam mit anderen Gottheiten. Dies kann aber genausowenig ihren durchgängig göttlichen Charakter belegen wie die dem geläufigen *Dis deabus* nachempfundene, für das Schicksal ebenfalls nur zweimal begegnende Weiheformel: *Fatis Fata[bus] Druinus ... a solo impendio suo fecit* (CIL 05, 5005); *Fatabus Decio Biei filius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (CIL 05, 4209). Auch wenn SANDERS 71 das Fatum als „grand *numen* qui transforme irréversiblement les valeurs terrestres en infernalité négative“ benennt, abstrahiert und verflacht er es aber sogleich als „le principe démocratique“ des kleinen Mannes.

¹⁴⁸ Die einzige mir bekannte ausdrückliche Apostrophierung der Faten als Götter stammt von außerhalb des hier untersuchten Bereichs – die Schicksalsgötter (*fatales dei*) haben die junge Ehefrau geraubt: *coniuge direpta meo direpta(ue) natis ei mihi fatales cur rapuere dei* (CIL 03,6475=CIL 03, 10762 aus Pannonia inferior).

¹⁴⁹ Für den gesamten Bereich der epigraphischen Datenbank gerade vier Nennungen, davon zwei private Weihinschriften, eine kaiserliche Weihinschrift und nur eine Inschrift aus dem Sepulkralbereich (CIL 06, 142=CLE 1317), die sich auf die mit Göttern und Personifikationen ausgemalte Grabkammer der *Vibii* in Rom bezieht. Allerdings werden diese charakterisierenden Anklänge nicht konsequent gehandhabt, wie dies ja fast bei sepulkralen numinosen Phänomenen der Fall ist.

which regulated human life,¹⁵⁰ „chiave simbolica della vita umana,¹⁵¹ abstrakter Idee, in der sich „le sort“ als „sentence divine et la réalisation de cette sentence“ verkörpert,¹⁵² und Gottheit changierend wird es lokalisiert.¹⁵³ Ebenso wie der pragmatische, bedürfnis- und absichtsgeleitete Umgang mit Gottheit innerhalb der ganz und gar göttlich durchtränkten römisch-antiken Welt sprechen allerdings die geläufigen Weihinschriftlichen Anrufungen von *Fatum / Fatae* im Kontext anderer Götter¹⁵⁴ dafür, daß auch das Schicksal mit seiner „réplique infernale“ (Sanders) aus Proserpina, Charon und Cerberos Gottheit war, so wie die anderen numinosen, selbst nicht todesunterworfenen und in übermenschlichen Sphären agierenden Gebilde. Und dem einzelnen, der das Schicksal anrief, kam es sicher kaum darauf an, ob er mit einer trennscharfen Gottheit haderte oder ein wirkmächtiges Wesen beschwor, von dem, so oder so, Trost oder Erbarmen nicht zu erwarten war. Die Intensität und Lebendigkeit, mit der der einzelne das Schicksal imaginierte, die Assoziationen, die er mit diesen sprachlich und bildhaft als Faten gefaßten Phänomenen verband, werden dabei sicher ein Spektrum ganz unterschiedlicher Vorstellungen abgedeckt haben.

¹⁵⁰ HARKNESS 88.

¹⁵¹ DE ANGELI 127.

¹⁵² VAN DER HORST 217.

¹⁵³ Eindeutig BRELICH 27: „Naturalmente neanche il fato è un'idea astratta nell'antichità, ma si esprime in figure divine. Queste divinità – Fortuna, Fata, Parcae – ... hanno tutti comuni le caratteristiche delle forze che spingono alla morte – sono crudeli, odiose.“ 29: „Le Parche ... sono dee oscure, malefiche, mortali.“ Anders HARKNESS' 87f. Fazit, „that the common people did not conceive of *fata* as deities, or as determined as deities,“ ebenso DE ANGELI 127f.: Parzen / Faten als „astratta personificazione del destino, come una quasi convenzionale espressione ... della vita umana.“ VAN DER HORST 226f. differenziert zwischen den Faten als allegorisch-abstrahierender Personifikation und der Gottheit „le *Fatus*“ als „un dieu, du sexe masculin, de la fatalité du sort“, durch das häufige *meus* als personengebunden definiert und von der Entwicklung her dem *Daimon* vergleichbar: „De la foi en une puissance divine qui dirige les destinées de tous s'est dégagée la croyance en un être divin qui attribue à chaque homme, personnellement son sort et le dirige.“ Gegen diese These spricht allerdings der gar nicht so seltene sepulkralinschriftliche Gebrauch von *Fatus* (26 Beispiele gegenüber nur zwei bei VAN DER HORST, dazu noch die unklaren ablativischen Formen (*Fato, Fatis ereptus*), ebenso daß auch *Fatum / Fata* besitzanzeigend konnotiert werden kann (dafür acht Belege in Rom, darunter einmal die Verwendung von *Fatus* und *Fata* nebeneinander in einem *titulus*), ohne daß sich daraus Hinweise auf unterschiedliche Verständnisse ergeben: *properavit aetas hoc Fatus volvit meus pervenere diem meae crudelia Fata / CIL 06, 25703*). Auch daß das *meus*, das fast ausschließlich in der Wendung *hoc voluit / volvit Fatus meus* auftritt, wohl weniger gezielt und überlegt als topisch eingesetzt worden ist, spricht für eher einen unsystematischen, nicht auf Trennschärfe abzielenden Umgang mit dem Phänomen Schicksal.

¹⁵⁴ Eines der von CLAUSS 1999, 36 genannten Kriterien für Gottheit. *Deo Magno et Fato Bono ... v(otum) s(olvit)* (CIL 10, 3336); *Veneri Mercurio Apollini Deanae Marti ... Proserpinae Fortunae col(oniae) Fatis* (AE 1940,171). Interessant ein Beispiel, das die geschlechtlich nicht differenzierten Faten ausdrücklich der weiblichen Seite des angerufenen Götterspektrums zuschlägt: *Voto suscepto s(acrum) Iovi Optimo M(aximo) Soli divino Marti ... et dis omnibus.. // .. Iun(oni) Victoriae Fortun(ae) Felicitati Minervae Campestris(us) Fatis ... et omnibus deabus* (CIL 06, 31139).

Die auch grabikonographisch für *pre-* und *immaturi* beliebten und reich belegten¹⁵⁵ Faten oder Parzen fungieren so offensichtlich als neben den Manen wichtigste römische Jenseitsmacht – das heißt auch hier: als diesseitig-strukturierende, be- und zuschreibende, allenfalls zwischen Dies- und Jenseits oszillierende Macht, die keine Perspektive über den Tod hinaus kennt, wie sie die die Illusion einer Fortdauer suggerierende Verschmelzung des Toten mit seinen Manen zumindest andeutungsweise eröffnet. Auch legen sie keinen dämpfenden oder heiteren Firnis über die *dira mors*, die sie als willkürliche Exekutoren oder ‚korrekte Buchhalter‘ (Zanker) ja gerade verkörpern und spiegeln.¹⁵⁶ Und sie taugen auch schwerlich „fast als ein Trostmotiv.“¹⁵⁷

Eher verkörpern sie in mythologische Model gegossene Chiffren für die Bruch- und Schnittstelle Tod, in denen sich die fatale Erkenntnis menschlicher Ohnmacht spiegelt und das Verlangen artikuliert, dieser „impuissance de l’homme devant la rapacité inéluctable de la Mort“ (Sanders) wenigstens mit der Schuldzuweisung an eine dürftig personifizierte Macht strukturierend und damit angstreduzierend zu begegnen. Denn vor dem Hintergrund eines für die Lebenden, nicht die Toten zuständigen Pantheons, das sepulkralepigraphisch nur spärlich, metaphorisch, in blassen, abgegriffenen Wendungen begegnet,¹⁵⁸ formen die Faten, ihrer demonstrativen Gleichgültigkeit zum Trotz, ein greifbares Gegenüber, zwar weniger tröstlich, aber doch konturierter und kompakter, schärfer gerändert als die Manen in ihrer fließenden Schattenhaftigkeit. Allein in diesem Verständnis könnte das Schicksal eine zentrale Stellung im römischen ‚Glaubenskosmos‘ begründen, wie sie beispielsweise

¹⁵⁵ DE ANGELI 109f.: Im römischen Milieu ist die Darstellung der Parzen auf den Funerärbereich, vor allem die Reliefsarkophage, beschränkt, auf denen die ehemaligen Fadenspinnerinnen nun mit den Utensilien der urbaneren *Fatae scribundae* – *volumen*, *rotulus*, *globus*, *stilus* – hantieren. Auf einem Sarkophagrelief aus claudischer Zeit begegnet eine Parze mit *volumen*, eine andere markiert einen Punkt auf einem *globus* mit einem Stab. In der Entwicklung dieser Ikonographie „dell’azione dello scrivere et quindi del’leggere un destino già scritto (119f.) lesen die Parzen / Faten das bereits geschriebene Schicksal des Neugeborenen ab: „fata scritte delle fata scribunda.“ Auf einem Meleagersarkophag im Louvre vermerkt die schreibende Parze, den Fuß lässig auf das Rad der Fortuna gestützt, „korrekt wie ein Buchhalter“ (ZANKER) die Sterbestunde. (ZANKER/EWALD 70, Abb.51, 52) Zur Ikonographie siehe VAN DER HORST.

¹⁵⁶ Fatum und die *severitas mortis* sind in einer ganzen Reihe von Inschriften verbunden: *puer ... impia quem Fati saeva ruina premit ... spes erat in puero nunc cinis et gemitus* (CIL 10, 578 – *ruina* hier im Verständnis von Niederstürzen, Verderben, das die im Knaben ruhende Hoffnung in Asche und Jammer verwandelt hat).

¹⁵⁷ Wie ZANKER in ZANKER/EWALD 70 u. 268 Anm.10 anregt unter Berufung auf R.BRILLIANT 1984, Visual Narratives. Storytelling in Etruscan and Roman Art 154.

¹⁵⁸ Die sepulkralinschriftlichen Totengötter sind eher als lokale Chiffren oder vage tröstende Bildformeln mit rühmend-divinisierendem Anklang (*..rapuit sibi Persephone..*) denn als errettende, erlösende oder strafende Gestalten zu verstehen.

von Bruns und Sanders gefordert wird, wenn für sie der Glaube an die Götter der Volks- und Staatsreligion „ganz hinter dem an das Fatum zurück(tritt).“¹⁵⁹

Darüber hinaus scheint die Entpersönlichung des Einzelgeschicks im Bild der Einmündung in die *communis omnibus una via* als der sämtliche Schicksalsunterworfenen (*fatales*) unterschiedslos überspannenden Dimension durchaus geeignet, der *immatura, acerba, subita mors*, der die Faten-Thematisierungen bevorzugt gelten, ein Stück ihrer Schärfe zu nehmen.

¹⁵⁹ BRUNS 77. SANDERS 1991, 71: In den Grabcarmina reduziere sich der Glaube an eine Gottheit „indubitablement et uniquement à ceci: le Fatum.“ Allerdings ist es problematisch, wie BRACHER 171 das Fatum religiös zu überfordern, wenn er konstatiert: mit der Einsicht des älteren Seneca, am Niedergang der Zeit sei auch das Fatum schuld, das auf einen Höhepunkt den Abstieg folgen lasse, deute sich eine „religiöse Interpretation des Verfallsproblems“ (an), die mit dem Erwachen einer neuen Gläubigkeit zu Beginn der Kaiserzeit ... eng zusammenhängt.“

Debitum

In Verbindung mit den zuteilenden, einfordernden Faten und Parzen begegnet sepulkralepigra phisch als zwar nicht häufiges, aber eigenständiges Motiv die in die römische Rechtssprache gehörende, in Literatur wie Konsolatorik geläufige Metapher des Lebens als *debitum*, als nur für den Nießbrauch (*ususfructus*)¹⁶⁰ überlassenes Gut, das mit dem Tod an *natura*, *Terra* oder eben die Faten (*Fata suum petiere diem qui reddidit*)¹⁶¹ als Gläubiger¹⁶² zinslos zurückfällt.¹⁶³ Dieses Bild eines zugestandenen Lebens (*tributum*), das die grausame Lachesis als Gerichtsvollzieherin für *Dis pater* betreiben kann,¹⁶⁴ wird in einigen seltenen *tituli* durch weitere rechtssprachliche Metaphern ergänzt. So bieten eine *ante diem* Verstorbene und der Ehemann einander im Pseudodialog die ihnen eigentlich noch zustehende, geschuldete, da unverbrauchte Lebenszeit an, damit sie dem jeweils anderen zugeschlagen (*prorogare*) werden solle – ließen denn die Faten solchen Austausch von Lebenskraft (*pensare animas*), solches Freikaufen des einen mit dem Tod des anderen

¹⁶⁰ Der Gedanke des geschuldeten Lebens begegnet schon bei Demosthenes und Euripides (WANKEL 147ff.). LIER 578f.: Schon bei den Alten gab es die Überzeugung: „nihil nisi usum vitae fructumque hominibus esse datum.“ Mit der Antithese aus *mancipium* für förmlich erworbenes Eigentum und *usus* für dessen Gebrauch definiert Lukrez in seinem Lehrgedicht das Leben als geliehenes Gut (rer.nat.3, V.971). Zur Verbindung des Motivs mit epikureischem Gedankengut und der Konsolationsliteratur siehe STORK 91ff. Auch für Seneca ist das Leben *debitum*, das als „populärphilosophischer Gemeinplatz“ (ROHDE 681 Anm.4) zu einem beliebten Konsolationsmotiv wird (ESTEVE-FORRIOL 152). BRELICH 40f.: „La vita é un prestito ... L'uomo la riceve per un breve tempo dopo una nonesistenza ... e deve poi restituirla.“ – An die Stelle von *vita* tritt – selten – das geliehene Licht als Verkörperung des hell-freundlichen Diesseits: *lumen quod accepi reddidi* (CIL 06, 5817).

¹⁶¹ Die Faten fordern „ihren (Schicksals-)Tag“ (*suum diem*) ein, den sie zugeteilt haben (CIL 10, 1920); der Tote hat den Faten zurückerstattet, was sie ihm gegeben hatten – *Fatis reddidi quod dederunt* (AE 1920,83); die mißgünstige (geizige?) Lachesis raubt die (gerade) 20 Jahre, die sie zugestanden hatte – *invida bis denos Lachesis concederat annos ... quod dederat rapuit* (CIL 05, 10493).

¹⁶² Die Benennung als *creditor* ist selten. Singulär ist der *iniustus creditor*, der *ante diem* die Rückzahlung verlangt (CIL 05, 6502) – erstaunlich angesichts der häufigen Thematisierung der *immatura mors*, für die sich dieses Bild eigentlich anbietet. In einer christlichen Inschrift, die auf das Fatum anspielt, wird mit den „geliehenen Gliedern“ ausdrücklich nur der materielle Anteil des Bestatteten der Erde zurückgegeben: *hic sua restituo terrae mihi credita membra* (CIL 11, 4164 = ILCV 1031). Daß diese Aufspaltung in ein irdisches *hospitium* für das *corpus* und ein (ätherisches, himmlisches) Schicksal für die Seele auch in paganen *tituli* – allerdings äußerst selten – begegnet, exemplifiziert das Grabgedicht CIL 06, 13528. Siehe dazu unten 294 Anm.522.

¹⁶³ *nam proprium est nihil* (CIL 06, 24563). ESTEVE-FORRIOL 63: Das Leben als zinsloses Darlehen ist innerhalb unbestimmter Frist zurückzuerstatten.

¹⁶⁴ .. grausam Lachesis, grausam die andere Fate, die sich eilen, einen solchen Jüngling dem Herrn der Unterwelt zurückzuerstatten – *crudelia Lache[sis] crudelia cetera Fata quae talem iuvenem properarunt reddere Diti* (AE 1987,178). Daß Lachesis unter den Parzen für Vergangenheit, Klotho für Gegenwart und Atropos für Zukunft zuständig ist (DE ANGELI 113), wird in den seltenen namentlichen Erwähnungen in der lateinischen Sepulkralepigra phik kaum berücksichtigt, so daß Lachesis die Lebensjahre ebenso rauben wie zugestehen kann.

(*redimi morte aliena salus*) nur zu.¹⁶⁵ Mit Bezug auf die *perennis lex*, das hier ganz vage personifizierte ewige Gesetz, das von parzengelenkten Ursprüngen an (*duxere primordia Parcae*) die Lebensfäden (*vitalia fila*) zieht, werden alle zum „letzten Gerichtstermin“ (*ad vadimonia mortis*) zitiert,¹⁶⁶ die launische Fortuna steht niemandem gegenüber ein für das Viele, was sie vielen verspricht (*spondet multa multis*),¹⁶⁷ und gegen die Schmähung des Sohnes (*maledicere*) tritt eine Mutter vorsorglich den Zeugenbeweis (*testimonium reddere*) an, den die *infern* ihr zu gegebener Zeit (*cum quandoque*) bestätigen werden¹⁶⁸ – dies alles Formen abstrahierender und zugleich konkretisierender sprachlicher Transformation.

Ob die – seltene – Anklage des schweren Rechtsbruchs (*crimen*), der die Stabilität des Gemeinwesens untergräbt und den Rechtsfrieden zwischen Menschen und Gottheit zu stören geeignet ist¹⁶⁹, tatsächlich diese dem *crimen* eigene Ursprungsbedeutung atmet, muß dahingestellt sein. Jedenfalls entspricht diese Anklage als Gegenstück der Faten-*iniquitas*, die Recht und Gesetz „auf den Kopf stellt“.

Zusammenfassend können diese von Nüchternheit, Amtstätigkeit, Kälte, zugleich aber auch von Alltäglichkeit geprägten rechtlichen Termini durch ihre Gleichsetzung des *mortalis* vor dem *Fatum* mit seiner Situation vor dem ‚Menschengericht‘ darauf abgezielt haben, den letztlich stets willkürlich empfundenen Tod, zum nicht hinterfragbaren Urteil höherer Instanzen deklariert, zwar nicht unbedingt verständlicher, aber doch gezähmter, zivilisierter und so eher annehmbar erscheinen zu lassen.¹⁷⁰

¹⁶⁵ *Si pensare animas sinerent crudelia Fata et posset redimi morte aliena salus quantulacumque meae debentur tempora vitae pensassem pro te cara ... quodque mihi eripuit mors immatura iuventae id tibi victuro proroget ulterius* (CIL 06, 12652). Dasselbe Bild des Austauschs oder Rückkaufs von Lebenszeit: *si pietate aliquem redimi fatale fuisset ... prima redempta forem* (CIL 06, 22251).

¹⁶⁶ CIL 06, 20674.

¹⁶⁷ *Fortuna spondet multa multis praestat nemini* (CIL 06, 24563).

¹⁶⁸ *qui quid esset maledicere(!) nescit non tamquam mater hoc testimonium reddam sola hoc testimonium mihi cum quandoque reddent inferi* (CIL 05, 6372).

¹⁶⁹ Auf eine seit archaischer Epoche im römischen Recht bestehende „klare Zweiteilung“ in *crimina* und *delicta* verweist MIGLIETTA 239: die *crimina* als schwere Verstöße wurden „als empfindliche Störungen des Verhältnisses zwischen der civitas und den *dei* aufgefaßt .. es handelte sich im wesentlichen um Handlungen, welche als geeignet angesehen wurden, die Stabilität der Gemeinschaft zu untergraben.“ Die lediglich zwei von mir aufgefundenen Belege, jeweils in Verbindung mit der *immatura mors*, deuten den Vorwurf schweren Rechtsbruchs zumindest an: [*Parc*]arum *crimina functus* (CIL 06, 30106); *scelerata die pro superum crimen Fatorum* (CIL 06, 27383).

¹⁷⁰ Diese Rechtstermini begegnen überwiegend in den meist von kleinen Leuten stammenden Grabgedichten, die mit den rechtlichen Institutionen die Übermacht „der anderen Partei“ und ihre eigene Ohnmacht assoziiert haben werden. Allerdings greifen auch Literaten wie Cicero, Lukrez oder Seneca gern auf die den römischen Alltag durchdringenden Rechtssprache zurück.

7.5 *Vivite mors properat*¹⁷¹ **Die Lebens- und Todesmahnungen** **Kategorie: Vanitas**

Definition:

Umfaßt sind alle Inschriften, die in eher allgemein gehaltener, abstrakterer, sich nicht des Bildes des personalen Schicksals bedienender Form dessen Grundaussage, das Parzen-Motiv des omnipräsenten, unausweichlichen Todes, thematisieren: als Reflexion über Endlichkeit, Kürze (*mors properavit*) und Zerbrechlichkeit (*fragilitas*) des Lebens, über die dem Menschen inhärente Sterblichkeit (*mortales sumus, immortales non sumus*), über das Vorher-Nachher zwischen Menschenblüte und ‚postmortalem Rest‘ (*ruina, tosta favilla*) oder als stich- und schlagwortartig verkürzte Vergänglichkeitsverweise – wie die „gefäßige Zeit“ (*tempus edax*) oder die an die Mitsterbenden und Mitsterblichen, die *commorientes* und *mortales*¹⁷², gerichtete Rede.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Als Lebens- und Todesmahnung kann die Vergänglichkeitsreflexion in die sog. sardapanalische Lebensgenußmahnung münden. In der Aufforderung, das Hier und Jetzt als den einzigen bleibenden Wert zu genießen – denn alles andere verzehren Erde und Feuer –, ist sie auf Essen, Weingenuß und Geselligkeit fokussiert, den charakteristischen antiken Chiffren für Leben, Fülle und Überfluß, für die dionysisch gefärbte temporäre Unsterblichkeit und für das *convivium* als Bühne für Freundschaft, Konkurrenz und alle nur denkbaren Formen sozialer Interaktion.

Nähe besteht auch zu den wenigen Thematisierungen des Todes-Nichts (Kategorie Nihil), den ebenfalls seltenen Beispielen für die Todesdüsternis (*Severitas*) und dem als Verlust des (Lebens-)Lichts definierten Tod, weiterhin zum großen Komplex des vor- und unzeitigen Todes, der das Wissen um Kürze und Endlichkeit des Lebens noch konturiert. Da die Faten bevorzugt diese plötzlichen, willkürlichen Tode markieren und exekutieren, überschneiden sich hier Faten-thematisierende und die Vergänglichkeit reflektierende *tituli*.

¹⁷¹ CIL 10, 2503.

¹⁷² *tempus edax*: CIL 06, 21521. *commorientes*: CIL 06, 10414 (siehe unten Anm.191); *mortales*: siehe unten Anm.179.

Inverse Nähe – da bei umgekehrter Gerichtetheit – besteht zum mittelalterlichen *Memento mori*, dessen Kernstück im sogenannten Spruch der drei Toten an die Lebenden in einigen paganen Beispielen fast wörtlich vorgebildet ist: *Quod es ego fui et tu eris quod sum*.

Ergebnisse:

Mit knapp neun Prozent durchschnittlicher Nennungen bei Schwankungen zwischen knapp zwei (Bruttium et Lucania) und um 14 Prozent (Samnium, Transpadana) ein ausgeprägter, durchaus wichtiger Komplex, der die vielzitierten Beispiele des Todes-Nichts (mit durchschnittlich knapp einem Prozent) deutlich übersteigt und im Umfang den Faten-Nennungen vergleichbar ist. Auch hier ist wieder keine signifikante Diskrepanz zwischen dem Großraum Rom und den übrigen Bereichen zu registrieren.

Inhaltlich sind die Kürze- und Endlichkeitsthematisierungen eher nüchtern, neutral, nachdenklich gehalten als ‚sardapanalisch‘ gefärbt. Überraschend ist, daß sie kaum in den literarisch begegnenden, farbkraftig-plastischen Bildern und Metaphern auftreten, die als Vergänglichkeitsparabeln naheliegend sein – die Lebensbühne, der *actor* oder *mimus vitae*, das *naufragium*. Einzige – blasse – bildhafte Fassung ist die des Lebens als eine Frucht am Baum, die, ob zur Reife gelangt oder nicht, früher oder später herabfällt.

Aussagen zu

Tod: Als integraler Bestandteil des Lebens dominiert nüchterne Todessicht. Allerdings zeigen sich negative, auch angsteinflößende Züge des Todes durch die Hintertür dann, wenn der Kontrast zwischen dem Vorher, dem blühendem Leben, und dem Nachher, der *ruina*, *tosta favilla*, den *parva ossa*, klar und scharf thematisiert wird. Kein Überdecken des Todes in platter römischer Genußmoral. Essen und Trinken fungieren vielmehr als geläufige vormoderne Chiffren für das Leben selbst, dessen Verlust man, gesättigt oder nicht, ins Auge sehen muß.

Jenseits: Keine Aussagen zu einer Postmortalität. Das Menschenleben fällt wie der – reife oder unreife – Apfel vom Baum, womit sein Zyklus beendet, sein Schicksal besiegelt ist.

Vergänglichkeit: Deren Wahrnehmung ist Kern dieser Inschriftengruppe. Das Leben ist begrenzt, kurz und fragil. Es ist geliebt, aber trotzdem kein wertloses, verächtliches Gut – im Gegenteil. Die Perspektive ist auf das – vergangene, entgangene, noch zu nutzende – Leben, nicht auf den Tod hin orientiert: so in der Mahnung, das kleine Leben, die *parva vita*, auszuschöpfen, ohne daß dies vulgärepikureisch-materialistisch zu verstehen ist, oder als philosophisch unterfütterter Appell, sich klaglos in den Tod als Natur, nicht als Strafe des Menschen – *natura non poena hominum* – zu schicken, um sich durch die Todesfurcht nicht auch noch das Leben zu vergällen.

Vanitas

Bereich	Anzahl pagane Grab- inschriften (circa)	Anzahl aussage- kräftige Grab- Inschriften	Anzahl Vanitas	Gesamtzahl Prozent der aussage- kräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	284	8,6
Roma	37.600	1.618	152	9,4
Ostia	3.880	118	8	6,8
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	21	6,7
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	11	11,8
Bruttium et Lucania regio III	960	52	1	1,9
Samnium regio IV	5.200	109	16	14,7
Picenum regio V	4.160	36	4	11,1
Umbria regio VI	2.880	76	8	10,5
Etruria regio VII	4.160	88	4	4,5
Aemilia regio VIII	1.600	84	6	7,1
Liguria regio IX	920	40	4	10
Venetia et Histria regio X	9.600	220	23	10,5
Transpadana regio XI	2.320	104	15	14,4
Gallia Narbonensis	6.320	283	11	3,9

Die um die Endlichkeit, Vergänglichkeit, Zerbrechlichkeit und Kürze des Lebens kreisenden Reflexionen stellen das Parzen-Motiv, die *mortalis sors inrevocabilis*,¹⁷³ in den Mittelpunkt. Von dieser übergeifenden Perspektive aus formulieren sie ihre mit mehr oder weniger resignativem Firnis durchsetzten Themen: die Mahnung, die irdischen Freuden zu genießen, *dunc vita data est*,¹⁷⁴ sich klaglos (*noli dolere*)¹⁷⁵ in den Tod zu fügen, der die Menschen wie die Früchte am Baum zur Reife gelangen oder vorzeitig, bitter und unreif (*acerbus*) „stürzend davoneilen“ (*ruere*)¹⁷⁶ läßt, wie es ihm als der Natur, nicht als Strafe des Menschen¹⁷⁷ entspricht, sich der Kürze (*fugiat brevis hora*)¹⁷⁸ und Begrenztheit des Lebens (*omnes mortales sumus*)¹⁷⁹ nicht zu verschließen (*noli moriture negare*)¹⁸⁰ und auf die Omnipräsenz des jähren oder „schleichend herankriechenden“ (*serpens*) Todes¹⁸¹ gefaßt

¹⁷³ SupIt-09-T,16.

¹⁷⁴ CIL 06, 19683. Ebenso: *manduca bibe lude veni at me cum vives bene fac* (CIL 06, 142); *amici qui legitis moneo miscete Lyaeum et potate procul redimiti tempora flore ... cetera post obitum terra consumit et ignis* (CIL 06, 17985a). Als Aufforderung zu wein- und fetttriefendem Wohl- und Liebesleben, solange es den Parzen gefällt: *vivito mortalium dum dant tibi tempora Parc(a)e ... flores ama Veneris Cereris bona munera carpe et Nysii larga et pingua dona Minervae candida(m) vita(m) cole* (AE 1947,31=AE 1953,125=RHP 451 aus Pannonia inferior als Beispiel außerhalb des hier untersuchten Bereichs). Die *larga dona* des Nysius spielen auf Bacchus an, der dem Mythos nach in der karischen Stadt Nysa von Nymphen aufgezogen wurde.

¹⁷⁵ Als verbreitete Wendung. In derselben Intention die Variationen des *desine iam flere*, vor allem bei der *immatura mors*. Deutlich und nüchtern die Sinnlosigkeit jedes Klagens: was nützt das Gejammer?! – *lamenta quid prosunt* (CIL 11, 627). Ähnlich: bin ich erst einmal (in den Tod) herniedergestürzt, hilft mir Zanken und Klagen auch nicht mehr – *quid semel occubui nulla querella iuvat* (CIL 09, 3071).

¹⁷⁶ *quo modo mala in arbore pendunt sic corpora nostra aut matura cadunt aut cito acerva ruunt* (CIL 10, 2503) – *acerbus* (unreif, scharf, bitter) ist im *funus acerbum* Synonym für die *prematura mors*: *ace[r]ba morte sublat[a]* (CIL 06, 14389 für ein einjähriges Mädchen). Ähnlich die noch seltenere Metapher des Lebens wie eine „liebliche Rose“, die nur zur ersten Zeit blüht – *Ut rosa amoena homini est quom primo tempore floret* (CIL 06, 33316).

¹⁷⁷ *mors etenim hominum natura non poena est cui contigit nasci instat et mori* – wem widerfährt, geboren zu werden, dem steht auch bevor, daß er stirbt (CIL 11, 252).

¹⁷⁸ Halt' inne, auch wenn die knappe Stunde flieht: *Siste gradum fugiat quamvis brevis hora viator* (CIL 05, 6134).

¹⁷⁹ CIL 12, 2366. Denn wir Sterbliche sind alle vom selben Los umfassen – *omnes mortales eadem sorte tenemur* (CIL 05, 6693). Wenige Male auch als die griechische Sterblichkeitsmahnung *udeis athanatos* (AE 1972,39; CIL 06, 10889; 06, 20453; 06, 21617; 14, 603), auch bei Dedikanten nicht-griechischer Herkunft, die vielleicht auf ihre ungewöhnliche Bildung verweisen wollten. Als Verweis auf das unausweichliche Ende selbst großer Gestalten wird das *non tibi hoc solo* zum beliebten Konsolationsmotiv, vor allem in Form der grabepigraphisch topischen „großen Könige“ – *et magnis regibus*, was zuerst durch Lukrez um römische Beispiele erweitert wurde (STORK 133f.). Auch Seneca gebraucht diese konsolatorische *aequalitas* gegenüber Fatum und Tod, daß man nicht als erster und nicht als Letzter stirbt (dial.12 und rem.fort. 2,3: *nec primus nec ultimus multi me antecesserunt omnes sequentur*), die sich fast wörtlich grabepigraphisch reflektiert: *plures me antecesserunt omnes exspecto* – viele sind vorhergegangen, alle werden folgen / alle erwarte ich (CIL 06, 142). Dabei kann dieses Motiv, dem Toten in den Mund gelegt, einen bedrohlichen Unterton erhalten und an die Mißgunst mahnen, die der Lebende dem Verstorbenen unterstellt.

¹⁸⁰ CIL 05, 6714. Ebenso: *memento te esse hominem* (CIL 10, 6053); *moriundum (e)st vale* (CIL 10, 5371).

¹⁸¹ CIL 10, 2311: *per opscurum(!) serpens mors cuncta resolvit*. – Ob von einer Personalisierung des Todes wie beim personifizierten Fatum ausgegangen werden kann, ist unklar – in dieser Gestalt tritt der pagane Tod sepulkralepigraphisch praktisch nicht auf. Die *invida, iniqua, tacita, serpens mors* ist auch dann nicht mit dem Tod als dem nachantiken ‚Sensemann‘ zu identifizieren, wenn sie mit reißend-raubendem Agieren einhergeht. RAABE 143 Anm.4 findet bei Vergil überhaupt nur zwei Beispiele für Tod als „personifiziertes

zu sein, der das jugendliche Antlitz zur *ruina*,¹⁸² den blühenden Jüngling zur *parva favilla rogi*,¹⁸³ die Gattin zur ‚gedörrten Asche‘ (*tosta favilla*) zerfallen und jeglichen Erdenglanz (*amor laudes decus*) schlagartig erlöschen und verstummen läßt – *silent ambusto corpore et leto tacent*.¹⁸⁴

Das auf das Lebenstreiben gemünzte schulterzuckende „Was nützt / bringt’s dir nun?“ (*quid tibi nunc prodest*)¹⁸⁵ wird in wenigen *tituli* ausgeführt, die zwar vordergründig dem nachantiken Verständnis von Eitelkeit, Nichtigkeit, prahlerischer Leere (*Vanitas*) des Lebens entsprechen, tatsächlich aber entgegengesetzt gerichtet sind: denn sie blicken von antizipierter Todesperspektive aus bedauernd, sehnsüchtig oder resignierend auf das Leben zurück und sind eben nicht von verächtlicher Gegenwart her auf den Tod als Ziel, als den Ein- oder Übergang fixiert.¹⁸⁶ Anders als christliche Mahnungen, Irdisches zu verachten und das Wesentliche postmortal zu lokalisieren, umkreist die grabepigraphische römisch-pagane *Vanitas* das genossene Leben, aber auch die verpaßte Gelegenheit – die Freuden des kurzen Lebens nicht ausgeschöpft, sie mit dem Tod eingebüßt zu haben oder, im Fall der *pre-* und *immatura mors*, um die eigentlich noch zustehende Lebenszeit als ein Recht gebracht worden zu sein.

Abstraktum“, während im übrigen „fühlbar personifiziertes *mors* oder *letum* überhaupt relativ selten“ sei. Zum Frage einer personifizierten *mors* siehe unten 335 Anm.26.

¹⁸² *fecit(ue) ruinam quae tibi crescenti rapuit iuvenilem figuram* (CIL 06, 1975). Der Kontrast zwischen jugendlich-blühendem Leben und der Düsternis der *atra nox* bildet einen eigenen, allerdings wie alle diese Reflexionen auf wenige Beispiele beschränkten Motivkreis. Das „feindliche Feuer“ zerstört die menschliche Gestalt und macht die Glieder der Atmenden, Beseelten (*animantium*) zu Asche: *figura humana inimica ardore ignescitur cinerescu(n)t conquieta membra animantium hem* (CIL 06, 37635 – *hem* für: o! ach! bei Betrübnis, Verwunderung, wohl nicht, wie E.RAWSON 1987, 87 vermutet, „probably the first word of a new speech“ eines dramatischen Poeten, der auf diesem Epitaph eines römischen *libertus* der von Nonius dem Laberius zugeschriebenen ersten Zeile die außergewöhnliche zweite angefügt habe).

¹⁸³ CIL 06, 10097. Ebenso: Soldat war ich, nun bin ich Asche, vom Soldaten gemacht – *miles eram sum deinde cinis de milite factus* (CIL 09, 4756).

¹⁸⁴ Fragst du, was ich bin: Asche bin ich und Staub – *si quaeris quae sim cinis en et tosta favilla* (CIL 09, 1837). Das Verstummen irdischer Werte: CIL 06, 10096. Zu *silere* als dem ‚Schweigen der Toten‘ siehe unten 211 Anm. 236.

¹⁸⁵ Die Formel ‚Was hat’s gebracht? – du stirbst sowieso..‘ (*quid profuit / iuvat .. occidit / iaces*), bei ESTEVE-FORRIOL 137 im Kontext der *lamentatio*, wird variiert in der Sinnlosigkeit, knapp (*stricte*) gelebt (*Quid tibi nunc prodest stricte vixisse tot annis* / CIL 06, 30112), rechtschaffen gehandelt, sich nichts gegönnt zu haben (*vixi quod volui semper bene pauper honeste fraudavi nullum quod iuvat ossa mea* / CIL 06, 2489), lieblich, schmeichelnd gewesen zu sein (*quid prodest vixisse in amabilitate facetum cunctaque blanditiis emeruisse* / CIL 06, 6319), denn so oder so mündet alles in den *exitus unus* (CIL 06, 12652), in die *communis omnibus una via* (CIL 05, 2411), und beim Erben landet, was man sich selbst versagt hat. So der Geizhals (*semper avarus heredi parcens invidus*), der nie ‚aus dem Vollen gelebt‘ hat (*ritu vivere*) – was nützt ihm, was nützt allen Toten (*defunctis*) nun noch das Porträt als „Genußmensch“?: *quid defunctis prodest genialis imago* / CIL 06, 25531).

¹⁸⁶ Die in späteren Jahrhunderten gebräuchliche *Vanitas* (= Leere, Prahlerei, nichtiges Treiben) begegnet meines Wissens nur ein einziges Mal in der paganen Sepulkralepigraphik in einer fragmentierten Inschrift aus der Baetica: nach einer Reihe nicht auflösbarer Buchstaben *vanitas / H P H M T V / [3]SI[3]RISMERR / h(ic) s(itus) avve(!) et [vale]* (CIL 02, 2000). Sie läßt sich in ihrer Aussage nicht erfassen, könnte vielleicht ein Verweis des offenbar zum *viator* sprechenden Toten auf die Nichtigkeit des Erdenlebens sein.

Diese Bilder, Topoi und Metaphern, die aus der griechischen literarischen und konsolatorischen Tradition übernommen,¹⁸⁷ sententiös verfestigt und von den römischen Literaten popularisiert worden sind, berühren sich eng mit den äußerst seltenen Epitaphien sog. nihilistisch-materialistischer oder vulgärepikeischer Intention. In ihnen geht das an sich nichtige Lebens nahtlos in das Nichts hinterher über und ein – eine Überzeugung, die nach überschießendem Ausschöpfen des Hier und Heute geradezu verlangt.

7.5.1 *Quod fuimus estis*: ein mittelalterliches Motiv?

Mit dem in einzelnen Beispielen begegnenden später so apostrophierten Spruch der drei Toten an die Lebenden – „Was ihr seid, das waren wir, was wir sind, das werdet ihr“¹⁸⁸ – , der sich innerhalb der in orientalisch-griechischen Traditionen entstandenen sprechenden Epitaphien¹⁸⁹ als einer auch für die lateinisch-pagane Sepulkralepigraphik wichtigen Gattung innerhalb der nach wie vor stark oral geprägten, von der lebendigen

¹⁸⁷ WANKEL: Die Vergleiche und Bilder der Griechen für die Hinfälligkeit und Endlichkeit der menschlichen Existenz verdichten sich in der Formel ‚Alle Menschen müssen sterben‘ in zweierlei Intention: als Ansporn zu todesverachtendem Ruhmerwerb *sub specie mortis* und als tröstendes Motiv mit festem Platz in der Topik der Konsolationsliteratur, in welcher ausschließlichen Verwendung sie als sententiös verfestigter, vielfach variiertes „Trostrund *omnibus moriendum*“ in der römischen Literatur, Konsolatorik und Grabepigraphik erscheint. Aber auch die Mahnung, sich durch Auskosten der Freuden, die „das kurze Leben zu bieten hat“, über das Los der Sterblichkeit hinwegzusetzen, sei den Griechen „von Anfang an nicht fremd“ gewesen. – In der lateinischen paganen Grabepigraphik ist es der mit der *indigna, inimica, invida, acerba mors* assoziierte plötzliche Tod, die *subita mors*, der an vorderster Stelle gefürchtet und verabscheut wird, die Anspielungen auf Lebenskurze und -hinfälligkeit sind seltener. In nüchterner Sprache drängt (*cogo*) der Verstorbene darauf, Wechselfälle und *fragilitas* des Lebens zu bedenken: *nunc mortalia pectora cogo commemorare vices rerum* (AE 1930, 59), wobei *vices*, auch Terminus für die schuldnerisch gefärbte Verpflichtung auf Gegenseitigkeit, offenbar gezielt unmittelbar vor die gläubigergleiche rückfordernde Natur (*natura reposcit*) gesetzt worden ist. Rares Beispiel ist der Schmetterling als Beute im Netz der ‚Spinne Tod‘ (CIL 06, 26011), für VEYNE 60 Metapher der „fragilité de cette existence“, ebenso wie die bildlichen Reflexe in verschiedenen Grabreliefs, auf denen ein Vogel Schmetterling, Eidechse oder Heuschrecke als Seelenembleme verschlingt: „Psyché est mortelle.“ DUNBABIN 1986, 237f., Anm.197 u. Abb.48 nennt für die Übertragung des auf einigen Gemmen die Flüchtigkeit des Seins allegorisierenden „skull-and-butterfly theme“ in den Sepulkralbereich beispielhaft einen frühkaiserzeitlichen Sarkophag mit Skeletten und Unterweltszenen aus der Villa Giulia in Rom. Die in die Arkadenzwickel gesetzten Totenschädel werden von Schmetterlingen flankiert, deren Deutung als Chiffre für Flüchtigkeit und Zerbrechlichkeit des Seins ein weiterer, zwischen die Personifikationen von *Chronos* und *Bios* plazierter Schmetterling unterstreicht.

¹⁸⁸ Das mittelalterliche *Quod estis fuimus quod sumus eritis* begegnet verdichtet im paganen *Quod es ego fui et tu eris quod sum* (InscrAqu-03, 3488). Leicht variiert findet sich diese Mahnung in der EDCS insgesamt immerhin fünfmal, räumlich breit gestreut, aber stets in konzentrierter Eindringlichkeit: *Viator viator quod tu es ego fui quod nunc sum et tu eris* (CIL 11, 6243 aus Fanum Fortunae); *qualis es tu talis et ego fui qualis ego som talis eris et tu munus hoc venis* (CAECelio 313 aus Rom und IJug-02, 564=AE 1972,533 aus der Moesia superior); *viator quod tu et ego quod ego et omnes* (CIL 08, 9913=AE 1905,210 aus der Mauretania Caesariensis); *Quod es ego fui et t[ui] eris quod sum* (InscrAqu-03, 3488 aus Aquileia).

¹⁸⁹ Siehe unten 251ff.

Stimme beherrschten römischen Kultur offenbar eigenständig entwickelt hat und sich in Motivik und Mentalität organisch den paganen Vergänglichkeitsbetrachtungen einfügt, formulieren die römisch-antiken Vanitas-Mahnungen die Kernfassung eines von der Antike bis in die Neuzeit hinein literarisch, sepulkralepigraphisch und ikonographisch variierten und im für solch drastische Vergänglichkeitschiffren ungemein empfänglichen Spätmittelalter große Beliebtheit erlangenden Motivs. In eindringlich-verknappter Form hält hier der Tote dem Lebenden sein *veniundum est tamen* als das allen gemeinsame Schicksal vor Augen¹⁹⁰ und zieht ihn so, mag er dies wollen oder nicht, unweigerlich in den Kreis aller *commorientes* hinein.¹⁹¹

Entgegen der Meinung von Storck ist dieser in „allen Kulturländern Europas“ wie in der arabischen Poesie bis in das 19. Jahrhundert verbreitete Mahnspruch in der paganen Antike nicht nur „in ersten Keimen“,¹⁹² sondern gänzlich ausformuliert vorhanden. Auch Rotzler, der den Spruch als das konstituierende Element der „Legende von der Begegnung der drei Lebenden und der drei Toten“, in der die einen die anderen durch Mahnworte und demonstrative Vorführung des eigenen – als deren drohenden – Verfalls in drastischer Art mit ihrem künftigen Schicksal konfrontieren, vom Mittelalter bis in die Neuzeit bildlich und literarisch, von der Miniatur im Stundenbuch bis zum monumentalen Fresko auf dem *Camposanto* in Pisa, verfolgt und belegt, hatte lediglich festgestellt, man finde den Spruch

¹⁹⁰ Als Ansprache des Toten oder in Form kurzer Pseudodialoge zwischen ihm und dem Passanten variiert. Dieser Ruheort ist (auch) für dich – ich komme ungern – dennoch wirst / mußst du kommen – *Hospitium tibi hoc invitus venio veniundum est tamen* (CIL 12, 5270). Ebenso: Wandersmann komm' und ruh' aus ... und auch wenn du es verweigerst, wiederkehren wirst du! – *heus tu viator veni hoc et queisci ... et negitas tamen hoc redeu(n)dus tibi* (CIL 11, 4010). Abwinken / Leugnen und Fliehen sind vergeblich – *abnuis et refugis frustra [est 3] huc veniundum in[quam]* (CIL 06, 24368). Das allen Menschen gemeinsame ewige Haus kann nicht geflohen werden – *una domus cunctis nec fugienda viris* (CIL 06, 25617); ähnlich: *tu q]uoque communi [mans]urus sede viator* (CIL 12, 213), und mit drohendem Unterton: auch dir, Gastfreund, ist dieser bekannte Ruheort bereitet, der allen überall und jederzeit offensteht – *h]ospes requies tibi nota parat[a es]t hospitium hoc populo semper ubique patet* (CIL 12, 5026). Kein Inhaber bereitet sich bereitwillig (*libens*) dieses ewige Haus – *haec domus aeterna nullus libens comparant(!) possessor* (CIL 05, 262). Und verbunden mit der Mahnung zum Lebensgenuß: Freund, lebe – (auch) dir erscheint schon bald der Tod! – *hospes veive tibi iam m[ors venit]* (CIL 09, 492); ähnlich: *hoc omnes veniunt [vi]vere disce vale* (CIL 10, 5020). Als eine Art Fazit der Vergänglichkeit: Lies und glaube (mir) – es ist, wie es ist, anders wird / geschieht es nicht bei uns! – *Lege et crede hoc est sic est aliut fieri non licet* (CIL 06, 29952).

¹⁹¹ Der grabepigraphische Gruß des *libertus* Marcus Aufidius *commorientes havete* (CIL 06, 10414) bedient sich des Titels eines verlorengegangenen Lustspiels des Plautus.

¹⁹² In seiner Abhandlung von 1911 mit Verweis auf das von LIER 1908, 591ff. zusammengestellte antike sepulkralepigraphische Material, in dem die hier angeführten fünf Belege allerdings noch nicht enthalten sind. STORCK 53 stellt zum Mahnspruch fest: „In ersten Keimen ist er schon in verschiedenen antiken Sprüchen vorhanden, und die frühmittelalterliche Zeit knüpft zumindest formal an antike Typen an.“ Als mittelalterliches Beispiel, das aus solcher formaler und inhaltlicher Entsprechung schöpft, nennt STORCK: *Quisquis ades, qui morte cades, sta perlege, plora! Sum quod eris, quod es ante fui, pro me precor, ora.*

„in Keimen auch in der Antike.“¹⁹³ Eine mögliche pagane Wurzel des Spruchs, ohne dies konkretisieren zu können, hatte zuvor schon Künstle in seiner Arbeit über die Legende der drei Toten und den Ursprung des Totentanzes mit dem Verweis darauf angeregt, daß die Formel keine „positiv christliche“ sei: „Der Gedanke, daß der Tod uns alle einmal erfaßt, ist in zahlreichen Inschriften des griechischen und römischen Altertums ausgesprochen. Die Formen wechseln“. Allerdings ging Künstle noch davon aus, daß „die letztere Formel *Quod fuimus etc.* weder in lateinischen noch in griechischen Inschriften der antiken Zeit auftritt, sondern erst im christlichen Mittelalter zu belegen ist.“¹⁹⁴ „Epicuristisch-Romeinse versregels“ wie *non fui fui non sum non curo* führt auch Willeumier-Schalij als Vorläufer des Mahnspruchs an, nennt aber ebenfalls kein römisch-paganes Beispiel, sondern findet den frühesten Beleg bei Ausonius.¹⁹⁵

Im Gegensatz dazu lassen die hier angeführten, trotz ihrer geringen Zahl über ganz verschiedene Gegenden des römischen Reichs verstreuten und, von ihrer singularischen statt pluralischen Form abgesehen,¹⁹⁶ fast wörtlich identischen Fassungen den paganen Ursprung des Mahnspruchs unzweifelhaft sein, der, frei von Pathos und ohne jenseitige Intention, die Gemeinheit des Menschenloses vor Augen hält. Denn das *Quod es ego fui* der skelettierten Erscheinung drückt nichts anderes aus als die Asche, die vom Grabtitulus aus dem *viator* sein künftiges Los vor Augen hält, wenn sie ihm zuruft: *miles eram deinde cinis sum de milite factus* – Soldat war ich, nun bin ich Asche, vom Soldaten gemacht.¹⁹⁷ Und das eine wie das andere ermangelt nicht des drohenden Untertons, den man auch und

¹⁹³ ROTZLER in seiner Dissertation aus dem Jahr 1961, 12f.

¹⁹⁴ KÜNSTLE 28.

¹⁹⁵ WILLEUMIER-SCHALIJ 227ff.

¹⁹⁶ Trotz der singularischen Form deutet sich hier eine „Anonymisierung des ‚Ego‘“ an, die für BRANDT 62f. sicher zu Recht einen „Unterschied zwischen der paganen und der christlichen Todesauffassung markiert.“ Wie BRANDT am Beispiel des (frühneuzeitlichen) Bild- und Textmotivs ‚Et in Arcadia ego‘ ausführt, das von seiner selbstreflexiven Struktur mit dem sprechenden Toten wie von seinem Mahncharakter her mit den hier in den Kategorien *Vox* und *Vanitas* erfaßten Grabtituli in enger Verbindung steht, ist die wichtigste Eigenheit dieses vielschichtigen faszinierenden Motivs „zentral das in den Toten projizierte Ego, das sich in paradoxer Weise im „Du“ des Betrachters reflektiert, Ich wie Du, Du wie Ich, ein Entrinnen gibt es nicht. Auch diese existentielle Wende ist der antiken Grabepigraphik durchaus vertraut.“

¹⁹⁷ *miles eram deinde cinis sum de milite factus* (CIL 09, 4756). Ob der subtil drohende Unterton durch die pluralische mittelalterliche Fassung gesteigert wird (alle sind gemeint, keiner wird entkommen!), oder ob die pagane Ansprache die eindringlichere ist, sei dahingestellt. Daß die pluralische mittelalterliche Fassung ein durch verbindliche eschatologische Vorstellungen definiertes Kollektiv Gleichgesinnter voraussetzt, das es so in der paganen Antike nicht gab, ist wenig wahrscheinlich, denn die singularische Vergänglichkeits-Anrede ist auch nachantik weit verbreitet, und das Rekurrieren auf das allen gemeinsame Menschenlos (*hoc omnes veniunt*) ist geradezu ein paganer Topos.

gerade in der Antike den stets mißgünstigen Toten unterstellt und der sich ebenfalls durch die Epochen und Kulturen hindurch tradiert hat.¹⁹⁸

Ein fließender Übergang besteht weiterhin zur *prematura mors*, in der sich die Erkenntnis von Vergänglichkeit, Lebenskürze und Ohnmacht angesichts der raubenden Willkür des *Fatum* noch einmal ungemein verschärft und verdichtet.

Die grabinschriftlich artikulierte römisch-pagane Lebens- und Todesmahnung speist sich aus dem trotz der Annahme, daß der antike Tod im Zentrum, nicht an den Rändern des Lebens steht,¹⁹⁹ letztlich unaufhebbaren Gegensatz zwischen Leben und Tod, zwischen handfestem Diesseits mit seinen vielleicht nur kleinen Freuden und einer Postmortalität, die für die Masse derer, die keinem der – vage – Unsterblichkeit verheißenden Mysterienkulte angehörten oder eine den individuellen Tod übergreifende, philosophisch genährte Perspektive vor Augen hatten, allenfalls grob umrissen, von unscharfen Gebilden wie *Fatum*, *Manen* oder *umbrae* bevölkert, durch vorwiegend diesseitig-nüchterne, wenig tröstliche Vorstellungen definiert und durch heiter-bukolischen Firnis oder die Hoffnung auf eine bescheidene steinerne *memoria* in ihrer provozierenden Leere allenfalls flüchtig überstrichen war.

In Ermangelung eines verbindlichen Zielpunkts jenseits der Hadesgrenze, der das Erdenleben vom Postulat sinngebender Sättigung²⁰⁰ entlasten kann, manifestiert sich die fast ausschließlich auf diesseitig-retrospektiver Dimension verortete Spannung zwischen Leben und Tod im Oszillieren zwischen dem *dum vives vive* der hedonistischen Position

¹⁹⁸ Von Interesse ist, daß ROTZLER das Motiv der „Totenangst“ als einer Angst vor den „feindlichen Toten“ aufgreift, wie es auch in sämtlichen dinglichen und abstrakten Elementen des paganen Funerärbereichs zu identifizieren ist: begründet sei diese Angst außer durch Gleichsetzung der Toten mit dem personifizierten Tod als „tötender Macht“ (die der Antike unbekannt war und erst parallel zur hoch- und spätmittelalterlichen Entwicklung des Totentanzmotivs ausgebildet worden ist) „in den uralten Totenvorstellungen, aus denen die „lebenden“ Toten in die mittelalterliche Kunst und Dichtung heraufgestiegen sind, als „Wiedergänger im weiteren Sinne. Der oft böse, feindliche Charakter dieser Wiedergänger ist Ursache für die im Volksglauben stark verbreitete Totenangst.“ (218)

¹⁹⁹ BARTON 2001, 43 Anm.5: „For the ancient Romans, the border between life and death was at the center of existence. For us, life is at the center and death is at the periphery.“ Ähnlich BRELICH 27 zum römischen Unterweltbild und zu den *Manen*: „(dove) s'inquadra nella sua forma più elementare in quella visione del mondo, nel cui centro sta il contrasto dinamico della vita e della morte.“

²⁰⁰ Seneca als eine der philosophischen Ausnahmen: man solle das Leben „wie ein zufriedener Gast“ nach dem *convivium* verlassen – so gesehen verließ es der Durchschnittsrömer sicher mit eher leerem Bauch.

(*amici fruamur tempus bonum epulemur laeti*)²⁰¹ und der Mahnung zu geduldiger Fügung in das Geschick, das nun einmal so ist, wie es ist: *hoc est sic est aliut fieri non potest hoc ad nos.*²⁰² Diese hedonistische Position kann als Reflex einer sog. sardapanalisch geprägten Eudämonie²⁰³, einer platten Genußmoral verstanden werden. Sie kann aber auch einfach die „Wonne des elementaren Daseins“²⁰⁴, die Freude am sinnlich erfahrbaren Hier und Jetzt und damit in eingängigsten Chiffren das Leben selbst im Schnittpunkt von Essen, Trinken und Geselligkeit verkörpern: „*mangiare significa essere vivi*“ – *vinum vita est.*²⁰⁵

²⁰¹ Das kleine Leben soll man zum fröhlichen Schmausen nutzen – Lebe, solange du lebst, und laß' nichts aus: *amici fruamur tempus bonum epulemur laeti vita dum parva manet... vive dum vivis nec quidquam denegaveris* (CIL 06, 30103). Andere Mahnungen zu Schmaus und Wohlsein, solange das Leben währt: *Demetrios ... amicos monet bene facere cum vivimus* (CIL 06, 16803); *manduca vibe lude e[st] veni at me cum vives bene fac hoc tecum feres* (CIL 06, 142); *amici dum vivimus vivamus* (CIL 12, 4548) – Leben ist Lebensgenuß, und der verdichtet sich im heiteren Essen und Trinken.

²⁰² CIL 06, 19007. Ebenso: *Lege hoc est sic est aliut fieri et crede non licet* (CIL 06, 29925); *Lege et crede hoc est sic est aliut fieri non licet* (CIL 06, 29952=CLE 247).

²⁰³ Zur sog. Grabinschrift des Sardanapal siehe WANKEL 149ff.: die auf Mißdeutung eines Keilschriftreliefs zurückgehende Maxime des legendenhaften, für die Philosophenschulen ab 4.Jh. v.Chr. als Repräsentant der niederen Genußmoral fungierenden Königs von Ninive diente als negative Folie für die philosophische Ethik. In ihrer griechischen Version (Anth.Gr.16,27) wurde sie durch Parodien, z.B. von Chrysipp, und Komödien popularisiert, von Aristoteles zitiert und von Cicero ins Lateinische übersetzt: (Nur) was ich gegessen habe, habe ich bei mir .. – *Haec habeo, quae edi, quaeque exsaturata libido hausit; at illa iacent multa et praeclara* (Tusc.5,35,101). Reflexe dieses *opulentissimi Syriae regis error* (ebd.) finden sich in vereinzelt Grabtituli: Was ich gegessen habe, habe ich (im Grab) bei mir, was ich zurückgelassen habe, ist ‚perdu‘ – *quod edi bibi mecum habe[o] quod reliqui perdididi* (CIL 06, 18131); verbunden mit einer kräftigen Ermunterung zu ‚Wein, Weib, Gesang‘: *amici qui legitis moneo miscete Lyaeum et potate procul redimiti tempora flore et venereos coitus formosis ne denegate puellis cetera post obitum terra consumit et ignis* – Erde und Feuer verschlucken alle Genüsse, die man auf Erden nicht gehabt hat (CIL 06, 17985a). Selbst in ihrer extremen Spärlichkeit, die mit ihrem unkonventionellen, ja provozierenden, aus dem Rahmen der üblicherweise rollenkonformes und normadäquates Verhalten hervorhebenden *tituli* fallenden Charakter zusammenhängen wird, können solche Inschriften als Spitze vom Eisberg gewertet werden – allerdings ohne daß man die Größe der unter Wasser liegenden Masse abschätzen kann. Denn naheliegend ist, daß nur einzelne bereit und/oder in der Lage waren, solche ‚Hier und Jetzt-Statements‘ grabepigraphisch an die Öffentlichkeit zu tragen. Als charakteristisch für eine verbreitete platte römische Genußmoral können sie jedenfalls nicht gelten.

²⁰⁴ ZANKER/EWALD 134 mit den Worten von J.J.BACHOFEN, Unsterblichkeitslehre 119f. Sie meinen damit ausdrücklich die Spiegelung von ganz und gar irdischen „Situationen der Lebensfreude und des Genießens, wie man sie auch den Toten wünscht“, und eben nicht, wie BACHOFEN dann hinzufügt, als „phantastisches Bild eines erhöhten Daseins“, das die sterbliche Natur transzendiere.

²⁰⁵ MAGNANI 1998, 133ff.: „*mangiare significa essere vivi ... il vino e la vita stessa*“ (über Trimalchio). Man vergegenwärtige sich dazu die ungeheure Bedeutung von Essen und Sättigung in den weitenteils von Mangel, der Sorge um Nachschub und ständigen Angst vor Hungerkrisen geprägten vormodernen Gesellschaften! Die soziale Bedeutsamkeit gerade des gemeinsamen Trinkens hebt GRIFFIN 77 hervor: „*Friendship and hospitality are naturally expressed in terms of drinking together.*“ Soziale Zugehörigkeit, Geselligkeit, freundschaftliche Bande, heiteres Essen und Trinken verschmelzen und verdichten sich im *convivium* als traditioneller Chiffre für Lebensgenuß, *otium* und *amicitia*, aber auch für gesellschaftliche Ordnung, Strukturen, Hierarchie und Konkurrenz, dessen Stellenwert und Entwicklung STEIN-HÖLKESKAMP darstellt. – Generell steht Geselligkeit für Leben, was die Separierung des Toten aus der Gemeinschaft als wesentliches Konstituens seines trüben Loses prädestiniert. So postuliert BRELICH 53 Anm.1 zu Recht die profane Bedeutung und damit den „senso edonistico“ von *manducare, bibere, bene facere*, wenn er sich gegen CUMONTS spirituelle Deutung solcher *tituli* wendet – „*aliment de vie spirituelle et promesse de participation du festin éternel des bienheureux*“; *manduca bibe* für „*les mets et bois sacrés*“, *lude* für „*les réjouissances, danses, chants qui accompagnent ces agapes*“ – und ihr ein irdisch-profanes Verständnis entgegensetzt: „*ma si deve pensar a drammi liturgici anche nelle iscrizioni comuni es bibe lude? ... Manduca bibe lude: – mangia, bevi, e – evidentemente – fa*

Die in weintriefenden (*Baccho madentes*) Wendungen anklingende zweifache Gerichtetheit des auch als mit Bacchus synonymen Sorgenlöser (*Lyaeus*) apostrophierten Getränks, sardapanalische Chiffre für das Leben selbst, verdichtet in Fülle, Überschwang und Genuß, und immortalisierender Trank, belebend wie lebendiges Blut – „le sang qui anime le corps vivant d’un homme ... lié à la vie et à la vitalité“²⁰⁶ –, deutet sich in einigen *tituli* an, die die Erinnerung an vergangenen Weingenuss beschwören²⁰⁷ oder das Grab als den ‚Zechort des Toten‘ skizzieren – *perpoto in monumento meo*.²⁰⁸

In der Trankspende, die als unpräzise Bitte an den *viator* (*miscere bibe da mi*)²⁰⁹ oder als Aufforderung zum virtuellen *convivium* (*convivae cuncti nunc mi bona pocula ferte*)²¹⁰ anspielungsreich im libertinen Küchenlatein des Trimalchio daherkommen kann

all’amore (nel senso di „lusor amorum“, „amori dare lusus“ etc.).“ Die gleichermaßen hohe Bedeutung von Essen und Wein, die die sepulkralikonographischen Zeugnisse nahelegen, konstatiert DUNBABIN 1993, 140: „On the most monuments, drinking is presented as an accompaniment to the meal, and usual the food is as prominent as the wine.“ Denn gleich ob pagan oder christlich interpretiert, spiegelten sie die unbekümmert-heitere Atmosphäre der irdischen *convivia*. Für FELLMETH 36f. ist der Wein ein Grundnahrungsmittel der Antike: „Das wichtigste Getränk der antiken Welt – eigentlich das einzig wahrhaftig akzeptable Getränk – war selbstverständlich der Wein“, nicht zuletzt aus hygienischen Gründen. Vielleicht zeigt eine britannische Lebensgenußmahnung in diese Richtung, die (lebens-)mahndend darauf verweist, daß die Götter denjenigen Wein und Wasser versagen, die die Grenze zum Tartarus überschritten haben – *di uva vini et aqua prohibent ubi Tartara aditis* (RIB 292=CLE 806).

²⁰⁶ DUPONT 1994, 130f. mit Verweis u.a. auf Plinius: *Vinum poturus, rex, memento bibere te sanguinem terrae* (n.h.14,58). *Sanguis* nicht im Sinne von *cruor* (= das rohe, dicke im Gegensatz zum strömenden dünnen, lebendigen Blut), sondern als „le sang qui anime le corps vivant d’un homme ... lié à la vie et à la vitalité“ – in der belebenden Funktion, in der auch die temporär revitalisierende Trankspende erbeten wird. *cruor* als Totenblut auch bei Vergil (Aen. 4,455-7), wo sich der von Dido geopferter Wein in ‚scheußliches‘ Blut verwandelt (*fusaque in obscenum se vertere vina cruorem*). Zu Wein bei Vergil und anderen römischen Dichtern sowie zu „confusions and substitutions between water, wine and blood“ im Kontext von Opfer und Totennahrung GRIFFIN 1995, bes. 291f. LATTIMORE 132f. unterscheidet die übliche Spendenaufforderungen „of the bloodless type“ von solchen mit belebender Kraft, in denen „the offering of wine ... plainly thought of as an actual drink, accepted by the dead man or his ghost.“

²⁰⁷ Der Tote als Trinker unvermischten Weins (*merus*): *ille ego sum merulator* (CIL 06, 13481); *nec defuit umqua(m) Lyaeus* (CIL 06, 17985a); *potabi saepe Falernum* (CIL 14, 914); in provozierender Diktion: So, Freund, wie du mich hier trinkend gelagert siehst, habe ich lange gelebt – *amice qot me discumbente bibente vides hoc quam diu vixi* (IPOstie-A,282).

²⁰⁸ Im ‚gierigen Zecher‘ wird die Firnisfunktion solcher Bilder deutlich, den Tod mit forcierter Fröhlichkeit zu überfärben: *cupidius perpoto in monumento meo quod dormiendum et permanendum heic(!) est mihi* (CIL12, 5102). In ähnlicher Weise sollte vielleicht auch die Aufforderung, in der Trankspende Asche und ‚Bacchus‘ (*nostris Bacchum miscere favillis*) revitalisierend zu mischen, den Überresten des Toten etwas von ihrer tristen Endgültigkeit nehmen (siehe folgende Anmerkung).

²⁰⁹ CIL 06, 2357. Ebenso: *si tu bibis et mi da* (AE 1983,30); *nostris Bacchum miscere favillis* (CIL 06, 1951); *spargas adque mero tumulum* (CIL 06, 25128); *lecto meru(m) profunde* (CIL 06, 36537).

²¹⁰ Auch der Toten soll man die Becher reichen, hier im Kontext eines anspruchsvollen Grabgedichts für eine *immatura* (CIL 06, 19007), in das sich die betont würdige Färbung der seltenen „Pokale“ (*pocula*) fügt. Auf die epische Konnotation dieser in der Aeneis wie in den Metamorphosen ausschließlich verwendeten *pocula* gegenüber den in Elegien und Lyrik bevorzugten *calices* verweist GRIFFIN 1995, 187. Aufforderung zum Zutrinken ebenfalls: *amici bibite et mi propinate* (CIL 06, 37556). – Virtuell meint hier die mehr oder weniger imaginierte Präsenz des Toten, denn Gelage am Grab fanden tatsächlich reichlich statt. Siehe dazu DUNBABIN 2003, 127ff., BRAGANTINI, Isola Sacra 62ff. sowie oben 60 Anm. 129, 66f.

(*ambula sequere me cum oenoforu cum calice et tapantione*)²¹¹, zeigt die für die antike *ars vivendi* charakteristische, in der genußsteigernden Inszenierung des allen bevorstehenden Endes „die Bedrohung durch den Tod als Stimulans zu intensivem Leben“ nutzende und damit einen „uralten Lebensgrundsatz“²¹² tradierende Symbiose aus der „consapevolezza annientante della morte“ (Magnani) und dem immortalisierenden Wein, der kurzzeitig über das trübe Wissen vom Ende hinwegheben soll, einen weiteren Reflex. Er hat seine – im Vergleich zu den epigraphischen Spuren²¹³ weitaus häufigere – materielle Entsprechung in den Bild Darstellungen des Toten mit Trinkgefäß und von Totenmählern, vor allem aber in den zahlreich belegten Vorrichtungen für Libationen, die die Überreste des Toten bis in die Tiefe der Grabkammer, das Innere der Urne, des Knochenkistchens oder des Sarkophags hinein mit dem diffus belebenden Trank verbinden sollten.²¹⁴

Die pagane Vergänglichkeit ist, wie die diesbezügliche Epigraphik trotz ihres bescheidenen Umfangs verdeutlicht, nicht auf den im umgekehrten Verhältnis zu seiner

²¹¹ CIL 06, 25861: *D(is) M(anibus) Sandalius dicit ambula sequere me cum oenoforu* (Weingeschirr) *cum calice* (Trinkpokal) *cum tapantione* (= *topantione* für τὸ παν, ‚ein und alles‘ bei Petr. 37,4). Ähnlich dienen Vergänglichkeitschiffren bei Petronius der Steigerung des Augenblicksgenusses. So DÖPP 1991, 153f. zur Verbindung von „Speisen, Luxus und Tod“ bei Trimalchio, der die Kürze des Lebens am Alter des Weines mißt (*ergo diutius vivit vinum quam homuncio* / 34,6f.) und der „offensichtlich Weingenuß als Inbegriff von Leben“ ansieht. MAGNANI 1998, 133f. zum sich gegenseitig aufschaukelnden Kontrast von Wein und Tod: „il vino esalti i piaceri dell’esistenza, c’è in Trimalchione la consapevolezza annientante della morte.“ Alles dies wird durchzogen von Vanitas-Chiffren wie Leben als Schiffbruch (*ubique naufragium est* / 115, 14ff.) oder als Seifenblasen (*nos non pluris sumus quam bullae* / 42,4), die überraschenderweise grabinschriftlich so gut wie nicht begegnen. Zum genußsteigernden Einsatz des Skeletts in der Wein- und Rauschkultur siehe DUNBABIN 1986. Nach KÄMPFER verliert das Gerippe in der Spätantike diese genußsteigernde Intention. Als letztes antikes Beispiel markiere eine Münze aus dem Jahr 476/477 die „Epochengrenze“, die den über einem Skelett triumphierenden Kaiser Zeno zeigt, denn das Triumphieren über den Knochen des Feindes sei bereits ein mittelalterlicher Gedanke (241). Für BRELICH 56f. symbolisiert das Skelett den ‚Gleichmacher Tod‘, der alles nichtig erscheinen läßt: „La morte eguaglia tutto ... Dal punto di vista della morte tutto è vano.“ – auch dies ist ein anthropologischer Topos, der allerdings je nach Richtung, in die man von diesem „punto di vista“ aus blickt, lebensgenußsteigernd oder lebensverachtend gefärbt sein kann.

²¹² BINDER 204: „Bedrohung durch Tod als Stimulans zu intensivem Leben – ein uralter Lebensgrundsatz, den ähnlich schon Alkaios gestaltete.“ Ähnlich PIETRI 545, der die düsteren Gefühlsäußerungen in den Grabinschriften vor allem dazu eingesetzt sieht, um „dem Überlebenden die Freude an der Gegenwart zu steigern.“

²¹³ Im gesamten hier untersuchten Bereich finden sich knapp 30 explizite Erwähnungen vom zechenden Toten, von Aufforderung zum virtuellen Gelage oder zur Trankspende. Die Zahlen sind zu gering, um aus den jeweils verwendeten weinspezifischen Termini (*vinum*, *merus*, *Lyaeus*, *Bacchus*) auf dahinterstehende unterschiedliche Intentionen und Konnotationen zu schließen, wie dies GRIFFIN 1995, 187f. anklingen läßt. Die Begriffe werden – wie grabepigraphisch üblich – offenbar unsystematisch eingesetzt. So kann *merus* ebenso für die offiziöse Trankspende – *lecto meru(m) profunde* (CIL 06, 36537) – wie für den *merulator*, den Trinker unvermischten Weins, den Zecher, stehen (CIL 06, 13481).

²¹⁴ Siehe oben 67ff. Von Interesse ist, daß die Libationsröhren auch ins Innere von Aschenurnen oder bei einer Körperbestattung bis in die Mundöffnung des Toten reichen konnten; offenbar kam es darauf an, dem Toten den belebenden Trank tatsächlich zu infundieren. Darauf deuten auch *ollae* mit abnehmbarem oder siebartig durchlöcherter Deckel oder der durchbohrte Skyphos in der Hand eines auf dem Deckel seines Klinensarkophags Gelagerten, durch den die Libation bis ins Sarkophaginnere gelangen konnte.

Seltenheit gern als typisch römisch oder pagan kolportierten²¹⁵ ‚Sardapanallus topos‘ beschränkt. Vielmehr wird im *debitum*, im *temporis hospitium*²¹⁶, in den Mahnungen vor dem näherrückenden Tod (*vita morti propior fit cottidiae*),²¹⁷ der über jedem Geborenen „hängt“ – *nascentes morimur finisque ab origine pendet*²¹⁸ –, stets nur die banale Tatsache des unweigerlich bevorstehenden Todes artikuliert: *scito moriendu(m)st*.²¹⁹

Nur selten wird eine mittelalterlich anmutende, zeit- und kulturübergreifende Distanz zu den Gütern, Werten und Freuden der *incerta vita*²²⁰ angemahnt oder tritt, mit Betonung der *aequalitas mortis*, der Kynismus als „depositario pagano del pensiero della ‚vanitas vanitatum‘“ auf den Plan.²²¹ Dieser kynisch gefärbte, über die „negativistische Sklavenphilosophie“ (Brelich) weit ins Allgemeine hinausgreifende Jedermann-Satz²²² hatte neben der Trostfunktion sicherlich auch den Sinn, eine stets vorhandene Furcht vor dem mißgünstig-bedrohlichen Toten zu mindern. Denn der nicht selten mit der Stimme des Toten selbst – *omnes exspecto* – artikulierten Verweis auf die egalisierende Todesqualität eignete sich vorzüglich dafür, der Hybris der (Über-)Lebenden den Boden zu entziehen und dem Toten die Genugtuung zu verschaffen, daß sein Schicksal Jedermann-Schicksal ist: alle werden ihm früher oder später folgen, keiner wird entkommen.²²³

²¹⁵ Beispielhaft BRACHER 137: „Genieße die Lust der Gegenwart, die die einzige ist, denn der Tod ist das Ende – so heißt es *immer wieder*.“ (Hervorhebung G.-J.)

²¹⁶ Die Tote mahnt, nicht zu klagen, denn *ein* Weg ist allen gemeinsam, und die „zeitliche Herberge“ währt nicht lange – *quid quereris ... cum sit communis omnibus una via ... temporis hospitium non solet esse diu* (CIL 05, 2411). VEYNE 58 Anm.48 identifiziert diese *communis via* mit der „Lebensreise“, die ebenfalls für die Distanz des Reisenden oder Gastes gegenüber dem kurzen Erdendasein steht, allerdings nur spärlichste Male als direkte Metapher erscheint – *iter VII annis ego iam fatale peregi* (CIL 05, 4111). Zu *debitum* und *tributum* siehe oben 190ff.

²¹⁷ Erkenne, was du (hier) lesen kannst: mit jedem Tag bringt dich das Leben dem Tode näher – *menten(!) hab{a}e quod legeris quare vita morti propior fit cottidiae vale* (CIL 09, 3473).

²¹⁸ CIL 11, 3273 für eine 13-jährige *immatura*.

²¹⁹ *coititato te hominesse et scito moriendu(m)st* – wisse / nimm zur Kenntnis, daß man sterben muß (CIL 09, 3821).

²²⁰ Das Leben ist ein ungewisses Gut: *amissa incerta vita* (CIL 06, 13114).

²²¹ BRELICH 56f. Er sieht die *tituli* mit einem ‚alle Werte, Tugenden und Güter gleichmacherisch negierenden vulgärkynischen‘ Inhalt in einer „vera filosofia da marmaglia“ verwurzelt.

²²² ROTZLER 13: „Der allgemein menschliche Gedanke: „Alles ist vergänglich“ als der sich in der Gestalt des „Jedermann“ oder „Everyman“ verkörpernde „Jedermann-Satz.“

²²³ Dies war ja auch zentrale Intention der *laudationes mortui*, der rühmenden Epitaphien, der Beigaben als kompensierende *partes pro toto* für den Verlust an Leben und Eigentum und der temporären Rückholung des Toten in die Lebendengemeinschaft an den Totengedenktagen. Die Drohung des Toten an den schadenfrohen Überlebenden drückt in selten deutlicher Weise aus, was gewöhnlich nur anklingt: wer sich über meinen Tod freut, dem soll (die Getreidelieferantin) Ceres ungünstig sein – das heißt: er soll verhungern – *si quis forte mea gaudet de morte iniqua huic sit iniqua Ceres* (CIL 06, 7898).

Daß es wenig ergiebig ist, nach einer politisch, gesellschaftlich, durch Not und Krieg, Niedergang, Sinnkrise, „Entartung der Zeit“²²⁴ oder wie auch immer gearteten Verfalls- und Vergänglichkeitsstimmung zu fahnden, als deren Reflex die entsprechende Grabepigraphik zu verstehen sei, liegt auf der Hand: weder wäre es möglich, eine solche Stimmung – die ohnehin fast jede Zeit für sich reklamiert – anhand verlässlicher Kriterien zu definieren, noch geben die wenigen Inschriften dieses Themenkomplexes überhaupt die Möglichkeit, sie chronologisch zuzuordnen und aus solcher Zuordnung Schlüsse zu ziehen.

Vielmehr bildet sich in ihnen nicht mehr und nicht weniger als das epochen- und kulturübergreifende Bewußtsein von der *mortalis sors* als gemeinsamem Schicksal ab und aus. Und die wichtigste Feststellung dabei ist es vielleicht, daß vor dem Hintergrund der zahllosen schweigenden Grabtituli und angesichts der charakteristischen römisch-paganen postmortalen Diffusität – „nothing solid or materiel in Roman world“²²⁵ – dieses Vanitas-Bewußtsein überhaupt, klar, nachhaltig und in durchaus beachtlicher Häufigkeit in den Grabinschriften exponiert wird – als Mahnung, das so kurze Leben kräftig auszuschöpfen, aber ebenso, dabei dem Tod als der *natura non poena hominum* geradewegs ins Gesicht zu sehen: *[vi]vere disce vale*.²²⁶

²²⁴ BRACHER 139: Das Erlebnis „trauriger kulturell-politischer wie sittlich-menschlicher Entartung“ der Zeit spiegele sich in der illusions- und trostlosen Sicht des Lebens. Er deutet Senecas Tragödien als „gewaltige Manifestation des Dekadenzgefühls“ und „tiefgehende Wandlung des Zeitgefühls“, „das den alten Glauben an den Sinn“ zu verlieren drohe und sich mit ständiger Verfalls- und Untergangsstimmung verbinde (128ff.) – eine problematische Deutung dieser „einzigsten und darum schon so kostbaren Zeugnisse einer dramatischen Kunst der Kaiserzeit“, deren „Pathos von Leiden, Schmerz und Tod“ sich grabepigraphisch praktisch nicht spiegelt. Erinnert sei hier an MACMULLEN’S Bedenken, Einzelzeugnisse zu verallgemeinern.

²²⁵ BARTON 2001, 8.

²²⁶ *hoc omnes veniunt [vi]vere disce vale* – Alle kommen (einmal) hierher, lerne zu leben und leb wohl! (CIL 10, 5020). – Das topische *Memento mori* des Mittelalters begegnet in den paganen Inschriften (falls richtig aufgelöst!) allerdings gerade ein einziges Mal: *Me(mento) mo(ri) ... c[o](n)iugi b(ene) m(erenti)* (AE 1974, 323=AE 1980, 431) aus Etrurien. Näher liegt die Auflösung *me/mo(ri)ae*, so daß das *Memento mori*, bezogen auf die Grabtituli, als erst nachantike Formulierung anzusehen wäre.

**7.6 *Nec risus nec lusus nec ulla voluptas*²²⁷
Todesgesicht und Lebenschiffre
Kategorie: Severitas mortis / Lux**

Definition:

Umfaßt sind die wenigen Inschriften, die die furchteinflößenden Züge von Tod oder Todeslos, das negative Todesgesicht (*tristissimus horror*)²²⁸ explizit thematisieren. Gesondert erfaßt in derselben Kategorie ist ein kleiner Komplex, der den Tod als Dunkel (*ego vagor in tenebris*), überwiegend negativ als Fehlen von Licht, als das geraubte Licht (*erepta, deserta luce*) definiert, wie es Sanders für seine als „image négative“ zum hellen Erdenlicht skizzierte Totenwelt beschreibt. Nur seltene Male begegnen Verweise auf ein Schweigen des Todes / im Tode, das im Kontrast zum geräuscherfüllten Diesseits ebenfalls ein wichtiges Konstituens der sonst unscharfen Toten- oder Gegenwelt ist.²²⁹

Abgrenzungen / Verbindungen:

Inhaltliche Nähe besteht zum Todes-Nichts (Kategorie Nihil) und zum Komplex des vorzeitigen Todes als dem Inbegriff der *indigna, acerba mors*.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich 4,5 Prozent ein eher kleiner, verglichen mit dem Nihil oder mythologischen Chiffren aber durchaus eigenständiger Komplex. Die starken regionalen Schwankungen (zwischen keiner Nennung und knapp 14 Prozent) relativieren sich bei Betrachtung der absoluten Zahlen. Auffallend – nicht zuletzt vor dem archäologischen Hintergrund der Lampen als funerären Standardbeigaben – ist die vergleichsweise Häufung der Chiffre Dunkelheit / Licht. Die insgesamt seltene Erwähnung der *dira mors* wird sich aus der grabepigraphisch dominierenden Firnisfunktion sowie daraus erklären, daß das Exponieren von Bedrückung und Strenge des Todes gegen die ungeschriebenen Regeln

²²⁷ Alle Freuden erlöschen mit dem Tod – weder Lachen noch Scherzen noch irgendeine Wollust wird sein: *quare post obitum [n]ec risus nec lusus [n]ec ulla voluptas erit* (CIL 09, 3473). Der Tod wird als „strenge, ernste Stunde“ in das Leben des Menschen treten (oder fallen): *tacite ne cadat hora gravis* (CIL 06, 938).

²²⁸ *infernae noctis tristiss[im]us horror* (CIL 11, 911).

²²⁹ Die Härte des Todesschweigens erschließt sich in den grabinschriftlichen Reflexen im vollen Umfang erst invers: aus der gewaltigen Bedeutung, die dort der lebendigen Stimme, dem Sprechen, Hören, (lauten) Lesen, den Grußwechseln und (Pseudo-)Dialogen beigemessen wird.

sepulkraler Konvention verstößt: nicht das, was angstinduzierend wirken kann, wird als Todesgesicht publik gemacht, sondern das, was geeignet ist, diese Züge zu mildern.

Aussagen zu

Tod: Der Tod ist ein gefürchteter, schreckenerregender Zustand. Als negatives Abbild der freundlichen, hellen, warmen, durch die Lebensgeräusche belebten Diesseitigkeit ist der Todesstatus vor allem identisch mit dem ‚erloschenen Licht‘.

Jenseits: Keine Aussage bezüglich einer irgendwie spezifizierbaren Postmortalität. Die *tituli* sind auf Konturierung des *tristissimus horror* als Tag, als Einschnitt oder Grenze beschränkt und reichen nicht darüber hinaus. Eine Hoffnung, dem fortexistierenden Toten sein ‚ewiges Haus‘ zu erhellen, wäre allenfalls aus den dem Toten dinglich beigegebenen Lampen, aber nicht aus den inschriftlichen Zeugnissen ableitbar: denn diese ausschließlich lokalisierenden, strukturierenden und damit eine Ordnung (oben – unten) suggerierenden Chiffren beziehen sich allein auf den Verlust des (Lebens-) Lichts und das Todesdunkel, ohne ein künftiges, postmortales Licht auch nur anzudeuten.

Vergänglichkeit: Keine Verbindung mit Reflexionen über Endlichkeit, Vergänglichkeit und Lebenskurze. Andeutungsweise scheinen sie im nüchternen Bild des *hospitium lucis* auf, das als nur geliehenes Licht in den rechtssprachlichen Kontext des zum *ususfructus* überlassenen Lebens (*debitum, tributum*) gehört.

Anders als in den Inschriften der meisten anderen Kategorien wird Vergänglichkeit hier allerdings nicht mittels heiterer, rühmend-immortalisierender Todes- oder Jenseits-assoziationen gedämpft, überdeckt oder geleugnet.

Severitas mortis / Lux

Bereich	Anzahl pagane Grab- inschriften (circa)	Anzahl aussage- kräftige Grab- Inschriften	Anzahl severitas mortis / lux	Gesamtzahl Prozent der aussage- kräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	72 45	117 4,5%
Roma	37.600	1.618	24 26	50 3,1%
Ostia	3.880	118	5 -	5 4,2%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	8 9	17 5,6%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	2 -	2 2,2%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	- -	- -
Samnium regio IV	5.200	109	3 4	7 6,4%
Picenum regio V	4.160	36	5 -	5 13,9%
Umbria regio VI	2.880	76	7 -	7 9,2%
Etruria regio VII	4.160	88	1 -	1 1,1%
Aemilia regio VIII	1.600	84	6 4	10 11,9%
Liguria regio IX	920	40	- -	- -
Venetia et Histria regio X	9.600	220	2 -	2 0,9%
Transpadana regio XI	2.320	104	1 1	2 1,9%
Gallia Narbonensis	6.320	283	8 1	9 3,2%

Obere Zeile: Todesseveritas, untere Zeile: *lux* als Chiffre für Leben

Mit der seltenen Lokalisierung des Todes *in tenebris*,²³⁰ den *rigida pallida nudula loca* von Hadrians „Seelchen“, Sanders' licht-, laut-, farb- und freudloser „vie terrestre en image négative“, steigert sich die Nichtigkeit zu Schwere und Strenge (*gravitas, severitas*), Schwärze und Schweigen des *horror-* (eigentlich: Kältestarre) provozierenden Todes. Der Tod erhält in diesen eher seltenen *tituli* ein Gesicht, das ihm die gewöhnlich auf die „*tempi passati*“, den rühmenden Blick auf den Toten und das heitere Überfärben seines Schicksals, eingestimmte Grabepigraphik nur selten, fast widerwillig, zugesteht. Gleichwohl wird hier eine eigene, sich aus dem Kontrast zwischen dem *tristissimus horror* der *perpetua nox*, ihrer Stummheit und Kälte, und den lebendigen Geräuschen, den Farben, dem Licht und der Wärme ‚derer da oben‘ speisende Motivik formuliert, innerhalb derer der – singuläre – „verräterische Unglücks- und Schreckenstag“ (*perfidus infelix horrificusque dies*)²³¹ des Todes wie ein ungewöhnlich drastisch herausragender Grenzpfahl wirkt.

In der schmerzlichen Entbehnung der für das pagane Diesseits prägenden *clara, cara, dulcis, gratissima vitae lux* – als die *perpetua, vera lux* von den naherwartenden Christen als Christus- / Erlösersymbol ins Jenseits gewendet²³² – findet das Motiv seinen plastischsten Ausdruck.²³³ Ihm entspricht als materielles Pendant die Masse der Lampen,

²³⁰ Der Tote schweift in der Düsternis oder wurde dorthin geraubt: *ego vagor in tenebris* (AE 1928,71); *nunc rapior in tenebris* (CIL 06, 5953).

²³¹ Trostlosester Schrecken (eigentlich: Kältestarre) der unterirdischen Nacht – *infernae noctis tristissimus horror* (CIL 11, 911); *perfidus infelix*: CIL 10, 2483. Der Kontrast zwischen Scherz und Spiel im Diesseits und der „äußersten Düsternis“ des Todes konturiert auch die Mahnung eines Toten zum Lebensgenuß: *ioceries ludas hortor hic summa est severitas* (CIL 06, 16169).

²³² Als geraubtes Licht: *rapta est mihi lux gratissima vitae* (CIL 12, 218); *erepta luce mortuus est* (CIL 14, 3865). Keine Lichtöffnung im Grab: *perpetuis tumulis sine lucis hiatu* (CIL 11, 6507). Ein Schwelgen im Licht ist das *carmen* für eine *liberta* – *o iucundum lumen superum ... cum me e luce expulit officium ... tua officia grata mihi in luce fuerunt* –, das auch auf den lichtbringenden Morgenstern (*Lucifer*) anspielt (CIL 06, 17130). Die *clara lux*: CIL 11, 6593. Die Beobachtung BREMMERS 2002, 60, „whereas in pagan epitaphs light plays on the whole a very limited role as a dominant characteristic of the hereafter, literally dozens of Christian funerary epitaphs speak of heaven as a *lux vera, a lux perpetua*“, zielt auf die entgegengesetzten paganen und christlichen Konnotationen von Licht: verkörpert es hier vor der negativen Folie des Dunkels das Erdenlicht, ist es dort himmlische Jenseitschiffre. Daß die Lichtsymbolik in den paganen Mysterienkulten von erheblicher Bedeutung war, findet sepulkralepigraphisch kein erkennbares Echo.

²³³ Licht markiert die entscheidende Grenze zwischen Diesseits und Tod: *moror in tenebris deserta luce* (CIL 10, 5020); der *titulus* eines offenbar gewaltsam Getöteten, der, ins Dunkel geschleudert, denjenigen anklagt, der ihn des (Lebens-)Lichtes beraubt hat – *protrusus in has tenebras ... me privasti lumen videre* (CIL 06, 38425); dem müden Wanderer das „süße Licht“, der Toten die leichte Erde: *lasse viator sit tibi lux dulcis et mihi terra levis* (CIL 09, 3358). Den Kontrast zwischen Licht und Dunkel umfaßt eine nicht seltene vergilische Wendung: *quae caruit luce et tenebris se miscuit atris ... nec satis ereptam lucem sibi* (CIL 06, 21151). Zu der mit dem Todesgedanken verknüpften Lichtsymbolik bei Vergil siehe RAABE 34f.: „Leben ist Licht, Tod (ist) Nacht“, *dies ater* stehe als Vorbote der nachfolgenden ewigen Todesnacht für den Gegensatz zum „dankbar begrüßten Licht.“ Ebd. Anm.14.: für Statius bedeute die Blindheit des Oedipus Vorwegnahme des Todesdunkels. Als einzige Stelle im antiken Epos, in der das Dasein im *Tode* mit dem Licht verbunden

die gebrauchsfähig, demonstrativ auf den Kopf gestellt oder defunktionalisiert beim Toten niedergelegt worden sind oder die als das abschiednehmende, zurückgelassene Licht ein unverzichtbares Requisit des Toten- und Gedächtniskults waren.²³⁴

Wenn in einer singulären Formulierung die Parzen „den Lichtenzug verhängen“ (*vetuerunt visere lumen*),²³⁵ so führen sie eine Tätigkeit aus und fort, die gewöhnlich durch die ihnen beigegebenen Attribuierungen – *iniqua, invida, crudelis* – nur angedeutet wird, die poetisch als Fadendurchtrennen oder in nüchterner Rechtssprache, in Form der *decreta, iura, leges Fati*, umschrieben ist.

Ein Stück weit entdüstert, wandelt sich das Schweigen der Toten (*silere*)²³⁶ in das freundlichere, tröstlichere, aber auch ambivalente Bild des *somnus* / der *quies mortis*, des Todesschlafs. Der singuläre „abscheuliche Todesschlaf“ (*dira quies hominum*)²³⁷ fungiert

wird, nennt RAABE Apollonios Rhodios (2,446ff.). – Im *hospitium lucis* (CIL 10, 4728) klingt beides an: das lichterfüllte Diesseits im Gegensatz zur *perpetua nox* und die Flüchtigkeit, die ihm als „Gasthaus“ eignet. – In Vorwegnahme des Todesdunkels flieht der überlebende Gatte künftig Götter und Licht (denn die Götter sind die Götter der *Lebenden!*): *at nunc ... fugiam lucem deosque* (CIL 06, 12652). Verlust von Licht heißt ‚sterben‘: *amisi lucem* (CIL 06, 23629); *morientia lumina solvit* (CIL 06, 25427). Auch in den griechischen Grabepigrammen konstituieren Lichtlosigkeit und Kälte die jenseitige Gegenwelt (CHANOTIS 167).

²³⁴ Zu Lampen als Standardbeigabe siehe oben 71f. Anm.181. Die überaus große Verbreitung der Lampen auch da, wo sie nicht für den Toten- und Gedächtniskult bestimmt waren, legt nahe, daß sie den Verlust von Licht als offensichtlichsten Mangel im Tode in symbolisierender Verkürzung kompensieren sollten. Daneben lassen sich die oft umgekehrt, entwertet oder miniaturisiert dem Toten beigegebenen Lampen nicht nur als Mitgabe von Licht als der *pars pro toto* für verlorenes Leben, sondern auch als verdinglichte Festschreibung des Todestatus als erloschenes Licht verstehen. Die Spärlichkeit der grabinschriftlichen Erwähnungen von *lux* oder *tenebrae* im Gegensatz zur verbreiteten Lampenbeigabe spricht nicht gegen diesen Zusammenhang, denn als Massenware waren die einfachen Tonlampen für breite Kreise verfügbar, während eine über knappe Daten hinausgehende inschriftliche Dedikation ein Mindestmaß an Literalität, Originalität und Finanzkraft voraussetzte.

²³⁵ Nach 18 Lebensjahren kappen „die Schwestern“ den Faden und untersagen es, weiterhin Licht zu sehen – *ruperunt fila sorores annos me post decem et octo vetuerunt visere lumen* (CIL 09, 2272).

²³⁶ *qui post annos aeterna sede receptus silet* – der Tote, der im Leben mehr Ruhm als günstiges Schicksal / Vermögen besaß (*plus fama quam fortuna*), schweigt, vom ewigen Wohnsitz aufgenommen, nun für immer (CIL 05, 5930). *silere* steht ausdrücklich für das Schweigen der unterweltlichen Toten, für die schweigenden Schatten (*umbrae silentes*), Pluto ist *rex silentum*, die *sedes silentum* sind die Wohnstätten der Toten, worauf diese Inschrift ebenso Bezug nimmt wie in inverser Form das artifizielle Grabgedicht für den jungen Nepos, der die Sitze der Schweigenden *nicht* kennenlernen wird – *nam me sancta Venus sedes non nosse silentum iussit* (CIL 06, 21521). – Daneben gibt es wenige inschriftliche Beispiele für den schweigenden Tod (*mors tacita obrepit* / CIL 06, 1975), der die irdischen Ehren zum Verstummen bringt: *laudes decus silent ... leto tacent* (CIL 06, 10096). Das Todesschweigen wird durch den Klang der Stimme – temporär – durchbrochen: der Tote hört in dessen Stimme den Lebenden und damit das Leben selbst (*audi lingua tua vivum mitique tua voce loquentem* / CIL 11, 627); die Tote lebt in den – laut gesprochenen – Grabversen weiter (*versiculis vives quandiucumque(!) meis* / CIL 06, 37965), und der Tote will ‚mit süßer Stimme‘ angerufen sein (*sique voles] semper dulci me voce vocare* / CIL 06, 25128). Als verbreiteter Reflex spiegelt die gewöhnlich auf die Sigle verkürzte geläufige Bitte an den Vorübereilenden, er solle (laut sprechend) leichte Grabeserde anwünschen (*te rogo praeteriens dicas sit tibi terra levis*), diese belebende Wirkung der Stimme.

²³⁷ CIL 11, 531.

zwischen beiden Bildern als eine Art Scharnier, indem er offen zum Ausdruck bringt, was in der Schlafesmetapher vielfach nur versteckt und verstohlen enthalten ist – daß die Endlichkeit dieses Schlafes trügerisch und ein Erwachen nicht zu erwarten ist.

7.7 *Nam post mortem nihil* **Die ‚nihilistisch-pseudoepikureischen‘ Inschriften** **Kategorie: Nihil**

Definition:

Umfaßt sind die sogenannten pseudoepikureischen oder nihilistisch-materialistischen Ablehnungen jeglichen postmortalen Seins, mit ihren Nebeneffekten einer Aufwertung der irdischen Existenz – zum Mitnehmen, zum Ausschöpfen, nicht als Wert an sich –, wie deren Abwertung bis zur Nichtigkeit, zum eigentlich gar nicht Gewesensein.²³⁸ Denn in konsequenter Ausformulierung stülpen diese raren *tituli* über die ganze Menschenexistenz – über das premortale und das irdische Sein und jede Form von Postmortalität – die alles löschende Glocke des Nichts. Auf die Spitze getrieben wird dieser Gedanke im Bild eines Kreislaufs aus Nichts und Nichtigkeiten: *non fui non sum non curo; de nil in nil*. Äußerst selten.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Nähe besteht zu den Inschriften der Kategorie Vergänglichkeit, besonders wenn sie mit der sogenannten sardapanalischen Lebensgenußmahnung verbunden sind, im *general factor* der Fokussierung, ja Fixierung auf das Hier und Jetzt: *dum vives vive* – denn da nach dem Tod nichts zu erwarten ist, bleibt als Lebensprofit nur, was man „verschlungen“ und genossen hat.

Nähe besteht auch zur *liberator mors*, dem Tod als befreiendem, löschendem Ende einer vor allem durch ihre Mühen und Leiden (*curae, mala*) definierten Existenz.

Ergebnisse:

Mit knapp einem Prozent der aussagekräftigen Inschriften und in sechs der hier untersuchten 14 Bereiche nicht ein einziges Mal erwähnt, ist das Todes-Nichts geradezu exotisch selten. Eine Häufung im urbanen Milieu wäre daher gar nicht feststellbar, wie man sie angesichts des zumindest groben epikureischen Hintergrunds dieser *tituli* erwarten könnte. Die extreme Seltenheit dieser – provozierend, resignierend gefärbten – Statements, die in auffallendem Kontrast zum gewaltigen Echo steht, das dieses Zeitgeist-Phänomen auf sich zog und zieht, zeigt einmal mehr die vorherrschende Bestimmung der Grabtituli:

²³⁸ Nichtigkeit nicht im Verständnis der christlichen Vanitas: diese hält zu Verachtung des Lebens an, das aus dem Gegensatz zur lichtvollen Ewigkeit heraus dumpf-nichtig konnotiert ist.

normenkonform, nicht normabweichend, Zustimmung evozierend, nicht provozierend, freundlicher Firnis und nicht nüchternes, Hoffnung raubendes Fazit zu sein – Konvention, gegen die das exponierte Todes-Nichts verstößt.

Aussagen zu

Tod: Infolge seiner Gleichsetzung mit Fühllosigkeit gibt es den Tod nicht. Er ist daher kein Thema. Das Nichtsein im Tode erhält so eine – letztlich dürftige – konsolatorische Qualität.

Jenseits: Leugnen jeglicher Postmortalität sowie deren Bedeutung. Allerdings sind die nihilistischen Statements insofern paradox, als sie als auf Dauer angelegte Botschaften an die Mit- und Nachwelt das spezifisch römische Jenseits der *memoria* fordern, verkörpern und bestätigen und so der eigenen ‚Nichtigkeit‘ widersprechen.

Vergänglichkeit: Das Aufgehen des Menschen in einem Kreislauf von Nicht-Sein – Sein – wiederum Nicht-Sein, das abstrakter und provozierender als die erdhafte Naturmetapher ist, saugt idealtypisch die Erkenntnis menschlicher Endlichkeit und Vergänglichkeit auf. Infolge der forcierten Indifferenz gegenüber dem – theoretisch – nicht existenten Tod wie gegenüber jeglicher – uninteressanter, nicht existierender? – Postmortalität sind auch Endlichkeit / Vergänglichkeit kein Thema. In ausschließlicher Fokussierung auf das Leben wird nicht über dessen Tellerrand hinausgeblickt.

Nihil

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Nihil	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	35	0,9
Roma	37.600	1.618	18	1,1
Ostia	3.880	118	-	-
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	4	1,3
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	1	1,1
Bruttium et Lucania regio III	960	52	-	-
Samnium regio IV	5.200	109	1	0,9
Picenum regio V	4.160	36	-	-
Umbria regio VI	2.880	76	2	2,6
Etruria regio VII	4.160	88	-	-
Aemilia regio VIII	1.600	84	2	2,4
Liguria regio IX	920	40	-	-
Venetia et Histria regio X	9.600	220	6	2,7
Transpadana regio XI	2.320	104	1	0,95
Gallia Narbonensis	6.320	283	-	-

Wirkungsvoll gesteigert wird die Aufforderung, im ständigen Wettlauf mit der „gefährlichen Zeit“ (*tempus edax*)²³⁹ die Lebensfreuden zu genießen, durch ihre pointierte Kontrastierung mit der nihilistischen Düsternis, dem „schroffe(n) Ablängen jeden Seins nach der Auflösung“²⁴⁰ – *obitus nil eris*²⁴¹, – das in den immer wieder zitierten, trotz ihres sogar auf die Formel verkürzten Auftretens allerdings ungemein seltenen²⁴² sogenannten nihilistisch-materialistischen Epitaphien eine „auf die große Menge zugeschnittene und verblaßte Spielart des Epikureismus“²⁴³ exponiert und durch seine unverblümt, geradezu „frivolous“²⁴⁴ daherkommende postmortale Indifferenz (*non ero non mihi dolet*) bis heute fasziniert und befremdet.

²³⁹ CIL 06, 21521.

²⁴⁰ KAUFMANN 53. Er sieht in diesen Epitaphien mit ihren „zum Lebensgenuss aneifernden Acclamationen“ eine Steigerung des „trostlosen“ *domus aeterna*-Konzeptes.

²⁴¹ CIL 06, 23391.

²⁴² PIETRI 544f.: Die Strömung setzt auf den Epitaphien in republikanischer Zeit ein und kommt in Italien besonders im 1. Jh. und im lateinischen Africa und Gallien im 2. Jh. n. Chr. zum Ausdruck. Daß die in „Rom und Italien und selbst in den fernsten Provinzen gut belegte“ Wendung *nil sumus* in den Prosainschriften „Massenerscheinung“ gewesen sei, stimmt allerdings nicht. Für diese geläufige Auffassung führt PIETRI die bekannten wenigen Beispiele an. Ebenso PRIEUR 106: Die Leugnung eines Weiterlebens manifestiere sich „dans de nombreuses épitaphes“; HALLIDAY 222: „Numerous epitaphs express this hopeless creed“; BRUNS 76: Neben der Schattenexistenz des Toten im Grab die „nicht weniger häufige“ völlige Leugnung jeglichen Weiterlebens als „durchaus allgemeinste und geläufigste Auffassung“, und PEKARY 97f.: grabinschriftlich werde „häufig und formelhaft“ geäußert, „daß es vor der Geburt kein Leben gab und nach dem Tod auch keins kommt.“ – Schlußfolgerungen, für die auch bei großzügig veranschlagtem Überlieferungsverlust die Beispiele bei weitem zu spärlich sind. Zutreffend TOYNBEE 1971, 34, für die diese nihilistischen Epitaphien Ausnahmen sind, und FRIEDLÄNDER 304f.: Charakteristisch seien sie nur für die „kleine Gruppe der sich hier artikulierenden halbgebildeten Nihilisten.“ – was in dieser Zuschreibung natürlich auch nicht belegbar ist. So begegnet die jenseitsleugnende Wendung *Non fui et so(m!) non ero non mihi dolet* (CIL 0, 9258) oder *non fui non so(m!) non desidero* (CIL 06, 38506), geringfügig variiert, im gesamten Bereich der EDCS gerade noch dreimal (identisch mit sämtlichen Beispielen bei BRELICH): *non fui fui non sum non desidero* (CIL 08, 3463 aus Numidia); *non fui et fu(i) non su(m) quid ad me* (CIL 08, 27736 aus der Africa proconsularis); *non fui fui memini non sum non curo* (CIL 13, 530=ILA-Lect 32 aus Aquitania). Der eine Kenntnis dieser nihilistischen Chiffre suggerierende, ihr allerdings diametral widersprechende, fast trotzig klingende Ausspruch „Weil ich bin und gewesen bin, werde ich auch nach dem Tode sein“ – *quia sum fuique postque mortem mox ero* (CIL 06, 1779) – kann eine weite Verbreitung der Wendung ebensowenig belegen wie die Tatsache, daß sie trotz ihrer Seltenheit als ebenso seltene Sigle erscheint – im hier untersuchten Material gerade zweimal: *n(on) f(ui) n(on) s(um) n(on) c(uro)* (CIL 05, 1813); *n(on) f(ui) f(ui) n(on) s(um) n(on) c(uro)* (CIL 05, 2893), identisch mit den zwei Beispielen bei BRELICH. Von einem Massenphänomen, der Manenweihung oder Anwünschung leichter Grabeserde vergleichbar, kann daher keine Rede sein. LATTIMORE 84 Anm. 473 deutet den Gedanken einer Mode denn auch nur an: „The formula must have been very fashionable in these spaces, although I have not been able to find any further instances.“ SANDERS 157 regt an, in der epikureischen Formel „une espèce de formule codée sur pierre à l’intention des ‚initiés‘“ zu sehen – vielleicht sollte sie den prestigesteigernden Eindruck suggerieren, der Verstorbene oder Dedikator habe einem Zirkel von Eingeweihten angehört?

²⁴³ PIETRI 544: Die epikureischen Philosophen selbst legten eher „vornehme Zurückhaltung in Äußerungen über den Tod“ an den Tag. LATTIMORE 260ff. sieht in diesen mit epikureisch gleichgesetzten „philosophical epitaphs“ („philosophy“ is mainly that which has for a long time passed as Epicurean“) den Ausdruck einer populären Strömung: „it will be observed that the thought is easy and obvious.“

²⁴⁴ „Frisivolous“: TOLMAN zitiert nach LATTIMORE 260. Gemeint sind die – extrem selten begegnenden – Wendungen, die den Status im Tode persiflierend auf die epikureische ἀταραξία als Abwesenheit von Unlustgefühlen beziehen: Hunger, Gicht und Mietzins lösen sich auf mit dem Tod – *nec sum sollicitus ne subito esuriam et podagram careo nec sum pensionibus arra et gratis aeterno perfrutor hospitio* (CIL 06, 7193a). Frei von Ironie und in weniger plakativer Form nähert sich dieser epikureischen Todesfühllosigkeit

Nicht selten als von „explicitly negative sentiments“²⁴⁵ durchtränkte und „ganz in Pessimismus getauchte“²⁴⁶ Spiegelungen eines Negativismus, als Belege eines „plattesten Materialismus“²⁴⁷ oder einer verkürzend-vergrößernden „sagesse de l'épicurisme vulgaire“ (Cumont) apostrophiert, bilden diese pseudo-epikureischen Chiffren²⁴⁸ in den Grabtituli schlagwortartig verdichtet das „heitere τέλος“ (Timpe) des Epikureismus ab, der sich als eine eingängige, gesellschafts- und anpassungsfähige Philosophie von der späten Republik an verbreitete und bald *totam Italiam* in Besitz nahm.²⁴⁹ Die epikureische Lehre, zwar vordergründig auf Distanz gegenüber weltlichen Gütern, naturnahes Leben, Erlangung von Seelenruhe und die „Absage an das ängstliche Starren auf den unvermeidlichen Tod“²⁵⁰ hin konzentriert, zeigte sich mit ihrer dem stoischen Ernst entgegengesetzten hedonistisch-optimistischen Färbung und mit einer Praxis, in der die anfängliche asketische Strenge bald lässig-pragmatischer Handhabung gewichen war,²⁵¹ vorzüglich geeignet als Feigenblatt für eine weitgehend entpolitisierte Oberschicht, auf deren weichliche Muße (*mollia otia*)²⁵² die „halbgöttliche Verehrung Epikurs“²⁵³ ihre populärphilosophisch durchwirkten Strahlen warf.

offenbar eine nur fragmentarisch überlieferte Inschrift aus Umbrien an, die bündig konstatiert, da keiner den Tod fühle, gebe es ihn auch nicht: *nemo nec sentit mortem ita mors nulla* (CIL 11, 4485).

²⁴⁵ TOYNBEE 1971, 34.

²⁴⁶ PIETRI 544f.: „pessimistische Strömung“, „uneingeschränkter Pessimismus“ als Apostrophierungen, die den ja ebenfalls vorhandenen Aspekt der erlösenden oder neutralen *mors* negieren.

²⁴⁷ FRIEDLÄNDER 304f. Für GALLETIER 17 sind die Epitaphien dieser „sceptiques et négateurs“ nicht mehr als ‚Zufallsprodukt‘ genußfreudig-materialistischer Existenzen, „si uniquement préoccupés de la recherche des plaisirs matériels“, daß keinerlei Raum für ein künftiges Leben sei. Und selbst wenn – „si par hasard le grand problème s’est posé, il a été une fois pour toutes tranché dans le sens négatif.“

²⁴⁸ CHORON 61: Das „pseudo-epikuräische Schlagwort *edite bibite post mortem nulla voluptas*“ habe die geläufige Fehlinterpretation niederen Lustgewinns ebenso „verewigt“ wie Horazens häufig oberflächlich verstandenes *carpe diem*.

²⁴⁹ *Italiam totam occupaverunt*: Cic. Tusc. 4,7 über die von seinem epikureischen Zeitgenossen Caius Amafinius und dessen Anhängern ausgehende Bewegung.

²⁵⁰ BINDER 205.

²⁵¹ CASTNER XIIff.: Bereits bei Ankunft des Epikureismus in Italien dürften seine ursprünglich asketischen ethischen Doktrinen kaum noch rigoros befolgt worden sein. Im 1.Jh. v.Chr. als „period of the sect’s most intense popularity in Italy“ habe sich diese Entwicklung zu einem modisch-hedonistischen Kulturphänomen von großer Anziehungskraft noch verstärkt: „At the end of the Republic ... the Epicureans manifest itself not so much as a political but rather as a cultural influence, and the ethical doctrines, weakened and dissipated, pervade the poetry of the Augustan Age as vague and attractive hedonistic ingredients.“ BRELICH 58f. nennt als ein Verdienst Epikurs, er habe die Vorstellung der Auslöschung im Tode umgeformt in „una concezione assolutamente positiva, ottimistica ed armonica.“ Daher sei es „esagerazione il giudicare tutte le iscrizioni sepolcrali che proclamano la non-esistenza come epicuree.“

²⁵² TIMPE 55 spricht von einer epikureischer Lebensführung gemäßen „Tendenz zum selbstzufriedenen Rückzug in die Privatheit“. CASTNER XIVff.: Die politische Abstinenz des Epikureismus löste sich auf „into the general praise of *otium*.“ Allerdings wäre es irreführend, wollte man in jedem römischen Aristokraten mit Anhänglichkeit an Wohlleben und Luxus gleich den Epikureer sehen.

²⁵³ TIMPE 46 umschreibt die „Soter-Rolle“ Epikurs „als einer Art von Offenbarungsträger.“ Allerdings speist sich diese Erlöserrolle nicht aus Verheißungen, sie ist ausschließlich negativ, als Freisein von ... definiert.

Von Catull, Horaz, dem „bekennenden Epikureer“ Lukrez²⁵⁴ und anderen Literaten in die Sprache, Exempla und Metaphern der römischen Poesie, Mythologie und Historie transferiert, vom ,epikureischen Stoiker Seneca²⁵⁵ unermüdlich zitiert und kommentiert,²⁵⁶ wurde der durch Erzieher und Hausphilosophen, in literarischen Zirkeln und mittels der rasch anwachsenden Buchpublikation verbreitete und durch antihedonistische Polemik wie durch ironisierende Graffiti noch popularisierte Epikureismus²⁵⁷ rasch zu einem Zeitgeist-Phänomen, das mit der Anziehungskraft der „intellektuellen Modeströmung“ eine „Aura des Epikureismus“²⁵⁸ stimulierte und auch nach Verblässen seiner dogmatischen Basis als eine Grundstimmung ohne konkrete Doktrinen²⁵⁹ fortbestand, deren eklektizistischem Repertoire²⁶⁰ sich vorzüglich Positionen hedonistisch-todesverächtlicher Überlegenheit entnehmend ließen. Nicht zuletzt zur argumentativen Unterfütterung der geläufigen

²⁵⁴ CASTNER XVI: „self-confession“ als Kriterium zur Identifizierung von epikureischer Anhängerschaft: „The most striking example of this is Lucretius’ poem, in which he declares unmistakably his allegiance to Epicurus.“ Lukrez sei auch die markante Ausnahme unter den in Verständnis und Praxis der epikureischen Maximen eher oberflächlichen römischen Epikureern.

²⁵⁵ GIGANTE 33, 41 spricht vom „Stoiker Seneca, der Epikur huldigt“, und vom „einflußreichen Neostoiker, widerspenstig und konsequent“, als Bewahrer des geistigen Erbes des Neo-Epikureers Philodem.

²⁵⁶ TIMPE 59: „In der frühen Kaiserzeit spricht niemand öfter über Epicurea als Seneca.“

²⁵⁷ TIMPE 54f.: Der Epikureismus „ergriff ... zwar nicht ‚das Volk‘ oder ‚die Menge‘, aber die rasch wachsende Oberschicht der römisch-italischen Gesellschaft samt ihrer Klientel und ihren Wortführern.“ CASTNER XIII f. unterscheidet zwischen den „lower-class citizens of the *municipia*“, über die wenig bekannt sei, und den durch zeitgenössische Zeugnisse bekannten Aristokraten.

²⁵⁸ So TIMPE 54f.: Die „Teilhabe an einem Phänomen des Zeitgeistes“ habe viele und höchst unterschiedliche Persönlichkeiten in einer „Aura des Epikureismus“ verbunden. JACKSON KNIGHT 122f.: Der Epikureismus sei gegen Ende der Republik so in Mode gewesen, daß es kaum des „leidenschaftlichen Materialisten“ Lukrez bedurft habe, um das Leugnen eines Nachlebens zu popularisieren. Die Spärlichkeit des grabepigraphischen Echos vor diesem Hintergrund – sofern eine epikureische Grundstimmung tatsächlich derart verbreitet war – zeigt einmal mehr, daß die Grabtituli offenbar nur selten das Ziel verfolgten, weltanschaulich-religiöse bzw. jenseitige Überzeugungen nach außen zu tragen.

²⁵⁹ TIMPE 63: Mit den Umwälzungen des 3. Jhs. hätten sich vom Epikureismus getragene Grundstimmungen fortgesetzt, ohne konkreten Doktrinen zugewiesen werden zu können. Generell habe sich gezeigt, daß „das Lehrsystem den Gebildeten zu dogmatisch und die Tröstungen Epikurs den kleinen Leuten zu intellektuell waren; daß das ... militarisierte Leben mit dem privatistischen Hedonismus nichts zu tun haben wollte.“ Die epikureischen Chiffren existierten so gleichsam verselbständigt fort. In dem Maße, „wie die epikureische Färbung der Lebensanschauungen zunahm, schwanden ihre dogmatischen Grundlagen.“ ... „Man konnte wohl schließlich die Seelenruhe preisen oder *carpe diem!* sagen, ohne dem Unterschied zwischen kinetischer und katastematischer *hedone* besonderes Interesse abzugewinnen.“ (55)

²⁶⁰ Schon im 1. Jh. v. Chr. tätigte man in allen Philosophenschulen gegenseitige Anleihen. So ACKERMANN 104f.: „Argumente, die schon exakt formuliert waren, lieh man sich aus, um damit den Gegner zu schlagen. Man könnte hier von einem Eklektizismus der Argumente sprechen.“ Das Verfließen der Grenzen zwischen den weniger geschlossenen Schulen als politische, Prestige- und Nützlichkeitsabwägungen unterworfenen losen Gebilde repräsentierenden philosophischen Systemen – CASTNER XV: „the Romans were pragmatists and politicians, and any philosophy they favoured would only be a superficial and easily discarded allegiance. When it was socially useful, and did not interfere with political goals, they would profess adherence.“ – bestand in der Kaiserzeit fort. Beispielsweise habe Seneca „das Schwinden jedes sektiererischen Vorurteils und den Willen, verschiedene Sprachen und Argumentationen ... in Einklang zu bringen“, erstrebt, um damit eine „neue, allumfassende universale Identität“ zu erreichen. (GIGANTE 33)

Mahnung, Trauer und Schmerz um den Toten zu mäßigen, „boten sich die epikureischen Farben jedem consolator an.“²⁶¹

Obwohl so im Grunde wirkungsvolle konsolatorische Motivik, provozierten diese epikureisch gespeisten Tröstungen erstaunlicherweise nur spärlichen grabinschriftlichen Widerhall. Denn als nichtendes Ende, als scharf konturierte echte Leere, als Schlußpunkt (*finis*), der sich günstigstenfalls als auslöschende Befreiung, als Verwandlung des Lebens-Zustandes in einen Nicht-Zustand definiert – *nam post mortem nihil; nil mali est ubi nil est; obitus nil eris* –, begegnet der Tod sepulkralepigraphisch exotisch selten.²⁶²

Diese raren Grabtituli thematisieren die Fühllosigkeit (*neque sentio; iam non sentit onus; non mihi dolet*)²⁶³, das Nicht-Sein im Tode (*non ero nec fui; non fui et som non ero*)²⁶⁴, sie leugnen ein Danach (*me quem nulla dies poterit visura renasci*),²⁶⁵ sie ziehen in epikureischer Weise Bilanz (*ita mors nulla*)²⁶⁶ oder reflektieren die Spurlosigkeit (*vestigia nulla*),²⁶⁷ mit der der Mensch seinen Erdenplatz räumt, nur mit dem im Gepäck, was er „verschlungen“ (*comedi*), gezecht und genossen hat, denn alles übrige ist die Beute von

²⁶¹ KASSEL 79: „Für die Ausmalung der Bewußtlosigkeit und völligen Auflösung nach eingetretenem Tod boten sich die epikureischen Farben jedem consolator an, ungeachtet seiner Grundeinstellung zur Lehre.“

²⁶² ZANKER/EWALD 2004, 113f. sprechen von *zahlreichen* negativen grabinschriftlichen Äußerungen, die „in einer Vielzahl von Varianten und zum Teil in geradezu penetranter Weise“ versichern, daß über den Tod hinaus nichts zu erwarten sei. Dagegen steht deren tatsächliche extreme Seltenheit. – Die ungewöhnliche Auflösung *et p(ost?) m(ortem?) nihil* (CIL 10, 4022) läßt sich nicht zweifelsfrei dem apodiktischen Nichts zuschlagen.

²⁶³ Ich liege in meinem Grabhügel und empfinde nichts – *meo iaceo tumulo neque sentio quicquam et ... moneo frueri dunc vita data est* (CIL 06, 19683); er spürt die Last nicht mehr – *iam non sentit o[nus]* (CIL 12, 1981); *non fui et so(m!) non ero non mihi dolet* (CIL 06, 9258 – siehe folgende Anm.).

²⁶⁴ Ich werde nicht sein und bin nicht gewesen – [*Non er]o nec fui* [(CIL 06, 7090). Ebenso: ich war nicht, ich bin, ich werde nicht sein, mir tut nichts mehr weh – *non fui et so(m!) non ero non mihi dolet* (CIL 06, 9258) – auch wenn der Dedikator sich diesen *titulus* zu Lebzeiten hat setzen lassen (*se vibo dedit donavit*), kann, wie auch im heutigen Verständnis, die *liberator mors* als Befreiung von Krankheit oder Erdenmühsal gemeint sein. Als Kreislauf aus Nichts: Nichts sind wir, da wir Sterbliche gewesen sind, Leser, betrachte es gut, wie rasch wir ins Nichts vom Nichts herkommend zurückgestürzt sind! – *Nil sumus ut fuimus mortales dispice lector in nihil ab nihilo quam cito reccidimus* (CIL 06, 26003). Ähnlich: Einst waren wir nicht, dann wurden wir geboren, nun sind wir wieder von so friedvoller Ruhe, wie wir es zuvor gewesen sind – *Olim non fuimus nati sumus unde quieti nunc sumus ut fuimus* (CIL 09, 4840).

²⁶⁵ Es kommt kein Tag, der mich erneut geboren sehen wird – das heißt: mit dem Tod ist ‚alles gelaufen‘ (CIL 10, 5429).

²⁶⁶ Eine allerdings fragmentarische Inschrift aus Umbrien, die wohl darauf zielt, durch die Nicht-Fühlbarkeit des Todes dessen Nicht-Existenz zu beweisen: wenn keiner den Tod fühlt, gibt es ihn nicht! – *J senties nemo nec sentit mortem ita mors nulla* (CIL 11, 4485=SupIt-18-A,44).

²⁶⁷ CIL 06, 22215. Ebenso: [*o]mnia cum vita pereunt et inania fiunt* (CIL 10, 2311). Knapp und verdichtet umschreibt eine offenbar vollständige, allerdings möglicherweise nicht zutreffend aufgelöste Inschrift aus der Transpadana die retrospektive Verleugnung des Erdenlebens: der Tote bilanziert, daß er gar nicht gewesen sei – *Capito Attius Attonis filius n(on) f(ui)* (CIL 05, 7065).

Erde und Flammen: *cetera ... terra consumit et ignis*.²⁶⁸ Und sie tadeln in epikureischer Manier die Todesfurcht, die dem Toren durch das andauernde Starren auf den Tod nur unnütz das Leben vergällt: *stultum est ... dunc mortem metuas amittere gaudia vitae*.²⁶⁹

In dem zwischen Tröstung und Herausforderung oszillierenden, unbekümmerten „Was geht's mich (noch) an?“ des Toten (*quid ad me; non ad me pertinet; non curo*) findet das Lukrezisch-epikureische *Nil igitur mors est ad nos*²⁷⁰ seinen ‚entpoetisierten‘ Reflex, und in den Variationen des *dum vives vive* – lebe, solange du Gelegenheit hast! – spiegelt sich, sardapanalisch vergrößert, das Horazische *Carpe diem*.

In gemilderter, weniger epikureisch-demonstrativer Manier deuten einige *tituli* Unsicherheit an – über den Status nach dem Tode (*nec scio quit nunc sim*), über das, was eben noch Mensch war und jetzt nicht mehr Mensch ist (*vixit homo nunc homo non est*). Die Andeutung postmortaler Nicht-Existenz (*ulterius nihil est morte; credo certe ne cras*), die Apostrophierung des Todes als Auslöcher aller Dinge, als das ultimative Vergessen (*oblivio omnium rerum mors*)²⁷¹, können fließend in das ‚echte‘ Nichts übergehen.²⁷² Auch als Übergang zur *paussa laborum*, die von den Lasten des „aufgeblasenen Lebens“ (*tumida vita*) befreit und der Hoffnung den Laufpaß gibt (*spes et fortuna valete*), um nun andere

²⁶⁸ Nur was ich verschlungen habe, habe ich bei mir – *Quod edi bibi mecum habe[o] quod reliqui perdi* (CIL 06, 18131); *quod comedi et ebibi tantum meum est* (CIL 09, 2114). Solche Wendungen sind weniger ein Ausdruck von plattem Materialismus, eher stehen sie für Lebensfreude und Genuß, die in antiker Manier als Fülle, Sättigung, kurz als Abwesenheit des für die vormodernen Gesellschaften charakteristischen Mangels aufgefaßt und in diesen Schlagworten plakativ verchiffriert worden sind.

²⁶⁹ CIL 06, 1152.

²⁷⁰ Epikurs Kernthese, der nicht fühlbare Tod brauche den Menschen nicht bekümmern, wurde von Lukrez in seinem Lehrgedicht *de rer. nat.* (3,830-842) unter Fokussierung auf die Seelensterblichkeit (*natura animi mortalis*) und das daraus folgende Absterben der Wahrnehmungs- und Erinnerungsfähigkeit adaptiert. Zur epikureischen Argumentation bei Lukrez: STORK 76f. FURLEY: Die Gegenwart könne weder von Erinnerung an durchstandene Pein noch von Zukunftsängsten berührt werden (*et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante qui fuimus, neque iam de illis nos adficit angor* / 3, 852-61). SEGAL 26: der Lukrezische Tod entspreche dem gezähmten Tod bei ARIËS als sich seiner selbst bewußte Wahrnehmung des kommenden Zerfallsprozesses; auch deuteten die vielfältigen Äußerungsformen von Todesangst bei Lukrez auf seine Überzeugung von der Sterblichkeit der Seele.

²⁷¹ *nec scio quit nunc sim nec scio qu[ui]t fuerim* (CIL 05, 3415); jenseits des Todes ist nichts – *ulterius nihil est morte* (CIL 05, 4654). Ebenso das singuläre *Credo certe ne cras*: Ich bin sicher, daß es kein ‚morgen‘ gibt (CIL 06, 23003). Wer eben noch (*modo*) Mensch war, ist nun keiner mehr – *vel modo ... cum vixit homo nunc homo no[n est]* (CIL 06, 22215); er ist, und er ist nicht – *hic est et non est* (CIL 06, 4632). Vergessen (*oblivio omnium rerum mors* / CIL 12, 4745, entspr. Lukrez) und Fühllosigkeit (*iam non sentit onus* / CIL 12, 1981) sind die positiv nichtenden Todesaspekte. Die raren Beispiele verweisen weniger in eine nihilistische als in eine resignativ gefärbte, lebensverächtliche oder die *liberator mors* thematisierende Richtung.

²⁷² Dazu kommen nicht zweifelsfrei nihilistisch deutbare Inschriften: *omnia cum vita pereunt* – Freuden und Ereignisse des Lebens vergehen mit dem Leben – und wandeln sich ins Leere: *et inania fiunt* (CIL 10, 2311 für eine 16-jährig verstorbene Ehefrau). *inanis* = leer, hohl, auch: schattenhaft (*inania regna*) oder unbeseelt (für das *corpus*).

zum Narren zu halten (*alios deludite*),²⁷³ tritt das Todes-Nichts auf den Plan, allerdings wiederum nur in spärlichsten Belegen, die im Gegensatz zu ihrem gewaltigen Echo in der Nachwelt – vielleicht auch in der Mitwelt – stehen.

Ein kleines, innerhalb eines begrenzten geographischen Rahmens begegnendes Inschriftenkonvolut charakterisiert das Leben als Jagen zwischen Gewinn und Verlust (*quaerere* als zu gewinnen suchen, durchaus mit einem Unterton von Vergeblichkeit, und *perdere* für verlieren), das sich nach Einspruch, Einrede des intervenierenden, allerdings nicht personifizierten Todes²⁷⁴ in dessen (ver-)nichtender Leere löst – im Doppelsinn des *vacare* als entbehren, aber auch als freisein von Last – *dum vixi quaesi cessavi perdere numquam mors intercessit nunc ab utroque vaco*.²⁷⁵

Als befreiendes Vakuum mit leicht verächtlichem Blick zurück oszilliert dieses Motiv zwischen Vergänglichkeitsmahnung und der Andeutung eines Todesgesichts, das weniger vernichtende als freundlich-nivellierende, die hastenden Elemente des irdischen *neg-otium* aufsaugende Züge trägt. Für Buonopane repräsentiert es die große „tema della quiete che la morte, ponendo fine alla ricerca di guadagni e ai conseguenti rischi di perdite economiche, offre al uomo“, und in ähnlicher Weise ist es für Brelich Manifestierung des wertfreien Ruhezustandes in einer Art freundlicher Neutralität, wie ihn der antike Mensch erstrebt.²⁷⁶ Wenn Siat hier nur eine Bestürzung (*déssaroi*) erkennen kann, wie sie der Tod bei den einer verbindlich-gefestigten Haltung dieser „change d’etat par excellence“

²⁷³ *effugi tumidam vitam spes et fortuna valet nil mihi vobiscum est alios deludite* (CIL 11, 6435); *evasi effugi spes et fortuna valet* (CIL 06, 11743).

²⁷⁴ *intercedere, interpellare, intervenire*: sicher nicht zufällig Begriffe aus der Rechts- und politischen Sprache. So stand das *ius intercessionis*, das „Dazwischentreten“ des Volkstribunen der Republik, sogar über der *maior potestas* der höchsten Beamten (J.BLEICKEN, Die Verfassung der römischen Republik 1995, 108f.). Dies deutet die sich in diesen Termini abzeichnende Machtfülle des Todes an.

²⁷⁵ CIL 05, 6842. Ebenso: *quaerere consuevi semper neque perdere d[esi] nunc ab utroque vaco* (CIL 05, 3415); .. *quaerere cessavi ... neque perdere desi mors intervenit* (CIL 05, 4656). BUONOPANE 204ff. führt acht Belege an (zwei aus Rom, fünf aus dem Raum Venetien; ein Fragment aus Pannonien / CIL 03, 10214 ist in der Datenbank nicht enthalten), die auch meiner Recherche nach das Gesamt dieser Motivik abdecken, und fügt ihnen ein zum charakteristischen [*q*]uaerere ... *nunqua[m p]*erdere ergänzbares bisher unediertes Fragment aus Vicenza hinzu. Als Erklärung für diese „diffusione in un ambito geografico circoscritto di tale tema“ stellt er die Verwendung eines Musterbuchs („album professionali“) oder das Aufgreifen einer auf breite Zustimmung stoßenden Stereotype in den Raum, sieht in ihr am ehesten aber den Reflex einer lokalen Tradition („cultura locale di antica tradizione“) oder gruppenspezifischen Mentalität („particolare mentalità nei confronti della vita e della morte“).

²⁷⁶ BUONOPANE 208. BRELICH 59f.: „un stato di morte ... estraneo tanto al bene che al male.“ Allerdings ist *otium* für die Todesruhe äußerst selten: *resoluta legibus otio sum perpetuo tradita* (CIL 06, 11252). Siehe unten 229 Anm. 296f.

gegenüber ermangelnden Römern provoziere, negiert dies die Nichtigkeits-Komponente sowie den erlösenden Aspekt.²⁷⁷

Als Hintergrund der selbst für ein vergleichsweise kleines Konvolut auffallenden regionalen Häufung dieses inschriftlichen Bilds kann man mit Buonopane das Aufgreifen einer auf breite Zustimmung stoßenden Stereotype, vielleicht den Reflex einer lokalen Tradition, jedenfalls aber die Herausbildung eines grabepigraphischen „habit“ sehen, der für die Auftraggeber dieser raren, aber doch wohl ein gewisses Aufsehen erregenden *tituli* Vehikel war, sich als zeitgeistbewußte und darüber hinaus als originelle Persönlichkeiten vorzuführen.

Eine als christlich geltende Grabinschrift, die die nihilistische Düsternis des auf Knochen und Asche komprimierten Menschseins in bester paganer Manier verkündet – *nam post mortem nihil ... hoc est homo quod vides* –,²⁷⁸ verweist auf die Wandelbarkeit, Anpassungsfähigkeit, wohl auch auf die Vordergründigkeit dieses letztlich naheliegenden Konzepts, das wiederum ausschließlich deskriptiv, nicht erklärend und schon gar nicht (postmortal) perspektivweisend ist.

Die Urheberschaft für diese plakativ-provozierenden *tituli*, deren Kernspruch sogar als Sigle begegnet²⁷⁹, wird sicher nicht bei wenigen ‚hartgesottene Nihilisten‘ zu verorten sein, die hier ihr Credo verkünden. Denn die epikureisch gefärbte modische Strömung, die als nur noch blasser Reflex einstiger dogmatischer Strenge die kaiserzeitliche Gesellschaft durchzog und die Herausbildung einer negativistisch-hedonistischen, von Todesgedanken gebrochenen ‚Trimalchio-Attitüde‘ stimulierte – Horsfall spricht von einem ‚carpe-diem‘ outlook‘, Galletier von ‚lassitude‘ –, fand nicht zuletzt in den Nekropolen eine Bühne, um dort die kleinen Provokationen öffentlichkeitswirksam zu inszenieren.²⁸⁰

²⁷⁷ SIAT 54.

²⁷⁸ Solange du lebst, lebe! Denn nach dem Tode ist nichts – alles bleibt zurück, und das ist/war der Mensch, was du (nun) siehst! – *Dum vives homo vives nam post mortem nihil est omnia remanent et hoc est homo quod vides* (CIL 11, 02547a = ILCV 900 aus Etruria).

²⁷⁹ NFNSNC – *non/nil fui non/nil sum non/nil curo*; NFFNSNC – *non/nil fui fui non/nil sum non/nil curo*.

²⁸⁰ GALLETIER 8ff.: Der sich ab dem 3.Jh.v.Chr. in Rom ausbreitende Skeptizismus als ‚la seule attitude qui convient à un esprit raisonnable, impuissant à se prononcer entre des thèses bien défendues, pour les simples une conclusion commode qui libérerait l’âme des soucis angoissants pour l’avenir‘, habe zu einer Indifferenz gegenüber dem künftigen Leben beigetragen, was durch das postmortale Schweigen der Epitaphien belegt sei. Neben dieser ‚indifférence silencieuse‘ sei ‚une sorte de lassitude et de découragement‘ derjenigen zu erkennen, die sich angesichts der zahlreichen philosophischen Offerten weder für ein traditionelles Jenseits entscheiden noch mit Negation hätten antworten können. Allerdings ist fraglich, daß es dieses ‚au-delà dans le sens de la tradition populaire‘ tatsächlich so gegeben hat – und ebenso, ob denn ‚entschiedenere Geister‘

Angesichts der Kernfunktion der Grabinschrift als ein konventionelles, auf die rühmende Präsentation klass-standardisierter Tugenden, Eigenschaften und Verdienste gerichtetes Toten-, aber auch Dedikatorenlob in einer teils schwierigen Balance zwischen Abweichung und Konvention²⁸¹ lassen sich diese nihilistischen Statements als ein offenbar gezielter Normenverstoß, als abweichender Typus²⁸², verstehen, mittels dessen man auf modisch pointierte, gesellschaftsfähige, dem Zeitgeist entsprechende, zugleich aber auch provozierende Weise grobe, das heißt möglichst unübersehbare, unüberhörbare Spuren zu etablieren suchte. Und als authentischer²⁸³ „*cri du memento vivere*“, der weit über den Rahmen modischer Selbstdarstellung hinausgriff, verlieh er in der Maske unbekümmerter Indifferenz zugleich der „*valeur supreme de la vie terrestre*“ (Sanders) eindringlich Stimme und Klang.

Der nihilistische *titulus* verschaffte dem Toten somit tatsächlich das Nachleben und die Resonanz, deren Bedeutsamkeit er, in paradoxer Intervention, selbst bestritt: *quod iuvat ossa mea.*²⁸⁴

sich grabinschriftlich hätten erklären wollen und können. PIETRI 546: „Solche Grabinschriften, gleich ob in Versen oder Prosa, lassen häufig die Reaktionen einfacher Leute erkennen.“ THANIEL 1973a, 157, 166 sieht als Auswirkung der Lehren von Epikureern, Stoikern und Peripatetikern, „qui n'iaient toute croyance en une vie posthume personnelle“ zwar Skepsis, Indifferenz, auch Verzweigung der einfachen Leute stimuliert, die letztendlich ratlos „aux superstitions et aux conduites irrationnelles, liées à l'ancienne mythologie infernale“ verharret hätten. Anders in den gehobenen Kreisen: „quoique l'incroyance complète en une immortalité de l'âme ait été rare, le scepticisme et la non-croyance en la réalité d'un monde infernal traditionnel étaient assez forts, au moins dans les couches supérieures de la société.“ Dagegen sieht HARKNESS 58 die dumpfe „populace“ mit ihrer dürftigen Lebensphilosophie („if we apply this term to their meagre beliefs or absolute scepticism“) gänzlich unberührt von „court poets or state religion“ – was die Bedeutung der von diesen Foki ausgehenden Impulse, ihre Verbreitung durch alle Gesellschaftsschichten hindurch und die prestigebewehrte Rolle der *imitatio* gerade im Grabbereich als „Lötstelle“ (CHIOFFI) zwischen öffentlich und privat sicherlich ein Stück weit unterschätzt.

²⁸¹ Wobei in einigen Fällen kaum zu beurteilen ist, ob der Konventionenverstoß rühmend oder herabsetzend gemeint war. So beim Toten, der sich als Zecher unvermischten Weins vorführt: *ille ego sum merulator* (CIL 06, 13481), oder beim bekannten Grabgedicht für Allia Potestas (CIL 06, 37965), das mit der Schilderung deren auch körperlicher Reize ebenso aus dem durch die *uxores pientissimae* und *castissimae* konturierten Rahmen fällt wie der gegen das Ideal der *femina univira* (thematisiert beispielsweise in: CIL 05, 7763; 06, 2318; 10, 3058; 14, 839) verstoßende Verweis auf ihre zwei *iuvenes amantes*.

²⁸² Beim Grabporträt als der Form rezipientenorientierten Exponierung, die Pendant zur Grabinschrift ist, wäre von abweichendem Typus, von gezieltem Normenverstoß zu sprechen, der die Aufmerksamkeit des Publikums provozieren sollte.

²⁸³ Authentisch hier im Sinne von BARTON 1993, 4: ‚truth, sincerity, authenticity‘ als letztlich irrelevante Begriffe, da kaum entscheidbar sei, was für einen Römer in einem bestimmten Moment als real galt und was nicht. Ds. 2001, 294f.: alle quellentraditierten Äußerungen als letztlich „implicated“, „compromised“, so daß man kaum zu einer ‚authentischen Stimme‘ durchdringen könne: „to understand Roman emotional life one must abandon one's nostalgia for the original or the unmediated.“

²⁸⁴ Dieser Widerspruch wurde bereits dem Gründer des Epikureismus und seinen Anhängern vorgehalten, da man ihrer dem Todes-Nichts zum Trotz an den üblichen Totengedenktagen gedachte: *Epicurios voltus per cubicula gestant et circumferunt secum. Natali eius sacrificant, ferias omni mense custodiunt vicesima luna* (Plin. n.h. 35,5). Siehe dazu: NOCK 1932, 333 und Anm.60.

Wenn auch in ihrer Häufigkeit oft weit überschätzt, verkörpern die nihilistischen *tituli* so eine wichtige Facette im römischen Jenseits. Mit ihrem Bemühen, die menschliche Ohnmacht angesichts *Fatum* und Tod in trotziger Flucht nach vorn negierend zu fassen, stellen sie eine bedeutsame Stimme innerhalb des römisch-paganen Vanitas-Komplexes dar. Sowohl die Stilisierung dieser spärlichen Belege zu einem Massenphänomen wie die ungebrochene Aufmerksamkeit, die sie durch die Jahrhunderte hindurch auf sich ziehen, zeigen im übrigen, daß die Rechnung ihrer Autoren aufgegangen ist: denn die Erwartung der *provocatio in perpetuum*, eines Nachlebens durch Bestreiten von Nachleben, hat sich erfüllt.

**7.8 *Animi corporisque tranquillitas*²⁸⁵
 Der Todesschlaf, der erlösende Tod, die Todessicherheit
 Kategorie: *Quies mortis***

Definition:

Alle Umschreibungen des Todes als Schlaf, Schlummer (*quies, requies, somnus*), Ruhe (*tranquillitas*), „Stillstand“ (*paussa*) und damit als Bild, das einen nur temporären, zugleich friedlich-freundlichen Charakter des Todes suggeriert. Der Tod erscheint hier als Zwischenzustand *par excellence*.

Gesondert erfaßt in derselben Kategorie sind die *liberator mors*, die wie der Schlaf von den Sorgen des Lebens befreit, sowie die *Sinecure* des Todes – der Tod als die *aeterna securitas*, assoziiert mit *otium*, Muße, bukolischem Idyll, und in diesem Verständnis dem zwischen Ruhe und *finis* changierenden Todesschlaf vergleichbar.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Nähe besteht zum Todes-Nichts – verstanden als Steigerung, nicht als anderes Gerichtetsein des zugrundeliegenden Bildes: *Hypnos* und *Thanatos* sind durch Quantität, nicht durch Qualität geschiedene Brüder. Nähe besteht zum ewigen Haus (*domus aeterna* – rare Male spezifiziert als ewiges Ehebett / *torus, thalamus aeternus*), das einen großen Teil des sich selbstreferentiell exponierenden Bestattungsortes (Kategorie *Sepulcrum*) abdeckt, in dem als Fokus des ewigen Wohnens ewiges Schlafen und Ruhen organisch verortet sind.

Ergebnisse:

Mit insgesamt knapp neun Prozent der aussagekräftigen Inschriften ein Komplex mittlerer Größe, der regional sehr unterschiedlich besetzt ist: während Rom wie fast stets etwa dem Durchschnittswert entspricht, findet sich das *quiescere* mit seinen Variationen in Ostia gerade dreimal (2,5 Prozent), zweimal in Umbria, während es in der *Narbonensis* mit gut 18 Prozent (einschließlich einigen *securitates* des Todes) so zahlreich ist, daß man von einem regionalen „habit“ sprechen kann. Regional stark variierend ist ebenfalls die Todes-*Securitas*. Als ein eher oberflächliches, abgegriffenes und überaus anpassungsfähiges Bild ist die Schlafesmetapher das Chamäleon unter den Todesmetaphern.

²⁸⁵ AE 1915,3: *Non splendor non divitiae sed animi corporisque hic datur tranquillitas* – Hier (im Tode) gibt es nicht Glanz noch Reichtum, sondern Ruhe für Geist / Seele und Leib. *tranquillitas* nicht im Verständnis von dumpfer Totenruhe, sondern als Frieden und Heiterkeit atmender, dem *otium* verwandter Ruhezustand.

Aussagen zu

Tod: Überfirmen des Todes durch das kultur- und epochenübergreifende Bild des Schlafes. Der Tod ist natürlich wie der Schlaf. Der finale Charakter des Todes wird negiert. Geläufiges Trostmotiv.

Jenseits: Da die Schlafesmetapher – unausgesprochen – ein Erwachen impliziert oder mit der Vorstellung eines so friedlichen, sicher-geschützten Zustandes assoziiert ist, daß sein Ende gar nicht zu ersehen ist, erübrigen sich Jenseitsszenarien. Der Ausgang des ewigen Schlummers ist offen – Schlaf, Erlösung, Sicherheit verschmelzen in einem Bild, das keine Antwort braucht. Als Zwischenzustand par excellence, der zugleich Präsenz wie Ferne des schlafenden Toten suggeriert, verkörpert der Todesschlaf die vage römische Postmortalität in geradezu idealer Weise.

Vergänglichkeit: Keine Reflexion oder Aussage bezüglich Endlichkeit, Vergänglichkeit. Der gleitende, gleichsam natürliche Übergang vom Leben in den (Todes-)Schlaf überdeckt den tatsächlich scharfen Bruch zwischen Leben und Tod; die Auseinandersetzung ist somit obsolet. Insofern ist der schlafesähnliche Tod (*somni simillimam*) mit Cicero eine tröstliche Vorstellung für ‚schwache Naturen‘.

Quies mortis

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Quies mortis mors liberator securitas	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	239 30 lib 57 sec	326 8,7%
Roma	37.600	1.618	130 12lib 30sec	172 10,6%
Ostia	3.880	118	2 1 sec	3 2,5%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	21 2 lib 4sec	27 8,8%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	2 3 lib	5 5,4%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	2 -	2 3,8%
Samnium regio IV	5.200	109	3 4lib 2sec	9 8,3%
Picenum regio V	4.160	36	4 1sec	5 13,9%
Umbria regio VI	2.880	76	2 -	2 2,6%
Etruria regio VII	4.160	88	10 1lib	11 12,5%
Aemilia regio VIII	1.600	84	5 2lib 2sec	9 10,7%
Liguria regio IX	920	40	4 -	4 10%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	9 3lib 6 sec	18 8,2%
Transpadana regio XI	2.320	104	3 2lib 2sec	7 6,7%
Gallia Narbonensis	6.320	283	42 1 lib 9sec	52 18,4%

Obere Zeile: Tod als schlafen, ruhen

untere Zeile: lib = der erlösende Tod (*liberator mors*) sec = *securitas, secure*

Im Zustand der mit dem Erlöschen von Existenz und Bewußtsein teils tröstlich suggerierten (*nec curo; neque sentio; non desidero*),²⁸⁶ teils explizit artikulierten (*nihil doleto nil mali ubi nil est; unde quieti nunc sumus ut fuimus cura relicta vale*)²⁸⁷ „Ruhe für die Erschaffenen“, die Friedländer in einer den Tod „zum eigentlichsten Gut der Natur“ proklamierenden Passage des älteren Plinius²⁸⁸ zu „an buddhistische Lebensanschauungen streifender Sehnsucht nach der Vernichtung“ gesteigert sieht,²⁸⁹ berühren und überlagern einander im epochen- und kulturübergreifenden, auch heute ungemein geläufigen und als Chamäleon unter den Todesmetaphern in seiner Oberflächlichkeit und Vieldeutigkeit²⁹⁰ keinerlei Jenseitsvorstellungen transportierenden Bild des Todesschlafs zwei verschiedene Konnotationen in der für die antike Mentalität charakteristischen fließenden Weise: das mythologisch überfärbte²⁹¹ vielschichtige Bild des *somnus* oder der *quies aeternalis*,²⁹² das im unlogischen,²⁹³ gleichwohl naheliegenden Konsolationsmotiv, daß der Verstorbene ja

²⁸⁶ *non desidero*: CIL 06, 38506.

²⁸⁷ CIL 05, 8974= Pais 151=InscrAqu-01,78.

²⁸⁸ n.h. 7,188-191.

²⁸⁹ FRIEDLÄNDER 301f., den es befremdet „daß gerade eine der tatkräftigsten Naturen, die wir aus der spätern römischen Welt kennen ... den Unsterblichkeitsglauben in fast leidenschaftlicher Weise von sich weist.“ Den Übergang der Schlafesruhe in das Todes-Nichts illustriert beispielsweise: Einst waren wir nicht, dann wurden wir geboren, dann der Ruhe/dem Schlummer übergeben, wie wir (zuvor) gewesen sind, die (Erden-)Mühsal haben wir zurückgelassen – *Olim non fuimus nati sumus unde quieti nunc sumus ut fuimus cura relicta* (CIL 09, 4840=CLE 1496).

²⁹⁰ Der Todesschlaf ist geradezu das Chamäleon unter den Todesmetaphern: er umfaßt und beschreibt die *quies* des *Nihil* ebenso wie den diffus-oszillierenden Schlummer in der *domus aeterna*. Auf frühchristlichen Epitaphien verkörpert er im ungemein beliebten *hic pausat* die Naherwartung der *resurrectio*. Ebenso wird das christliche *hic dormit* als Schlaf vor der Erweckung, vor dem ‚ultimativen Erwachen‘, zu verstehen sein.

²⁹¹ BRELICH 64: der Todesschlaf als „aspetto positivo della non-esistenza“ – „il trionfo dello spirito mitico sul ragionamento razionale.“ Dafür stehen die Personifikationen von Hypnos und Thanatos und mythische Gestalten wie die Jünglinge Kleobis und Biton, die Hera als Belohnung für ihren Fuhrmanns-Dienst in den Todesschlaf versetzt. Rarer Reflex ist ein Grabtitulus für einen *immaturus*: wen die Götter geliebt haben, der stirbt jung: *Quem di amaverunt haec moritur infans* (CIL 06, 19716). Auch der auf Sarkophagreliefs beliebte Schäfer Endymion, der schlummernd mit Selene Liebesfreuden genießt, illustriert einen positiven rühmend-überhöhenden Schlafespekt.

²⁹² Außerdem noch *sopor* (AE 1940,67; bei Horaz als *perpetuus sopor*), *tranquillitas*, räumlich verortet als Herberge (*deversorium* / AE 1966,33, *hospitium* / CIL 06, 9632), als mit dem Grab identischer Ruheraum (*requietorium* / CIL 06, 25987), als Ort der Abkühlung, Labung (*refrigerium laboris* / CIL 06, 11005). Als Verschmelzung mit der *immatura mors* begegnet der unreife, vorzeitige Schlummer (*immatura quies*) ein einziges Mal (CIL 06, 10131). Unklar ist, ob *D M ... fecerunt sibi post securitate(m)* (CIL 06, 26227) auf die Bereitung der Grabstätte für die Zeit nach Eintritt des Todes (*securitas*) anspielt; in diesem Fall wäre *secure quiescere* für den Todeszustand mit der nicht selten artikulierten tröstlichen Gewißheit, schon zu Lebzeiten das Grab zu besitzen, verschmolzen.

²⁹³ Cicero (Tusc.1,92) mißbilligt die Schlafesmetapher, da dem Schlaf die Fühllosigkeit des Todes fehle. Die Ähnlichkeit des Todes mit Schlaf (*somni simillimam*) mache ihn für schwache Naturen lediglich erträglicher. Allerdings hat die Unlogik eines Bildes noch zu keiner Zeit und vor allem nicht innerhalb der eklektizistisch-schichtenden römisch-paganen Jenseitswelt seiner Überzeugungskraft Abbruch getan, wovon beispielsweise auch das verbreitete ‚unlogische‘ Grüßen des Todes-Schlafenden zeugt: *Ave .. hic adquiescit* (CIL 05, 4063).

„gerade nicht dem völligen Nichts des Todes verfallen“ sei,²⁹⁴ die triste Finalität der *atra*, *acerba* und *dira mors* mit dem freundlichen Firnis friedlich-schmerzlosen Schlummerns überzieht,²⁹⁵ und der Tod als das *otium perpetuum*,²⁹⁶ als von stoischen und epikureischen Lebensidealen überfärbter „stato caratteristico e naturale“ des Menschen der antiken Welt (Brellich),²⁹⁷ der das Hasten und Mühen des Alltags (*neg-otium*) unterbricht, der als *paussa malorum*²⁹⁸ oder *aerumnarum requies*²⁹⁹ vom „irdischen Jammertal“ (Bruns)³⁰⁰ erlöst und der die Freiheiten – sogar die buchstäbliche *libertas*³⁰¹ – mit sich bringt, um die das Leben

²⁹⁴ KASSEL 78f. 71f. nennt er das Trostmotiv in zweierlei Verwendung: der Tote schläft einen ewigen Schlaf, ihm tut nichts weh (Schmerz-, Sorglosigkeit), und der Tote schläft ja nur – wenn auch für immer (Leugnen des finalen Charakters des Todes).

²⁹⁵ Schlaf(en) / Ruhe(n) als (*re-, ad-*)*quies, quiescere, re-, adquiescere*, pagan nur selten *paussare, dormire, dormitio* (CIL 06, 36294) kann sich auf den undefinierten Verstorbenen (*Phryne ... hic quiescit*) oder, weit häufiger, auf dessen *ossa* und *cinis* beziehen: *cineres leviter super ossa quiescant* (AE 1930,59); *ossa tua bene quiescant* (AE 1988, 117); *ossa relata domum cinis hic adopena quiescit* (CIL 06, 2938). Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist das Bild als die *Sinecure* positiv konnotiert. Aus dem Rahmen fallend die „düstere Ruhe“ als Verschmelzung mit einem Epitheton, das in den Umkreis der *immatura mors* gehört – *ereptum fato sustulit [at]ra quies* (AE 1967,65) –, sowie, noch einmal gesteigert, der „abscheuliche Menschenschlaf“ – *dira quies hominum* (CIL 11, 531). In ihm klingt das Motiv der *mors omnia aequat* an, des Gleichmachers Tod, der früher oder später alle mit seinem Schlaf überziehen wird.

²⁹⁶ *Otium* für Todesruhe ist überraschenderweise äußerst selten. In einem mit Vergänglichkeitsverweisen gesättigten, ausgreifenden pseudodialogisierenden Grabgedicht für eine jungverstorbene Ehefrau hebt das unmittelbar vor *otium* stehende Gelöst-/Erlöstsein von den Gesetzen (der Arbeit und Mühsal) im Tode diese ‚müßige Todesruhe‘ in ihrem Kontrast zum hastenden *negotium* des Diesseits hervor – *resoluta legibus otio sum perpetuo tradita* (CIL 06, 11252=CLE 756).

²⁹⁷ BRELICH 59: „Per l'uomo antico in generale è caratteristico che per lui lo stato di quiete è lo stato naturale, mentre il movimento costituisce il negativo (*otium e neg-otium*).“ Wenn BARTON 2001, 8f. das stete in Bewegung-Sein der römischen Gefühls- und Gedankenwelt betont, muß das hierzu kein Widerspruch sein, da ja auch BRELICH'S *otium* nicht statisch, sondern als schwebend tätige Ruhe, ohne äußere Notwendigkeit, ohne Hektik zu verstehen ist. In dem von Seneca mit breiter Ausstrahlung auf die Konsolationsliteratur popularisierten stoischen Ideal verströmen die korrekten Müßigen (*otiosi*) denn auch eine – philosophische – Geschäftigkeit, im Gegensatz zur schlaff-unnützen Ruhe (*iners quies*) der Toren: *Soli omnium otiosi sunt qui sapientiae vacant; nec te ad segnem aut inertem quietem voco* (Sen.de brev.vit. 14,1;182). ABEL 326f. weist darauf hin, daß Seneca mit *quiescere* „das epikureische Lebensideal knapp und treffend“ charakterisiert (de brev.vit.14,2: *dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere* – „tätig schlummern mit Epikur“), während er seine eigene, das Stoische der epikureischen *Apathia* annähernde Philosophie durch das Bild der *quies alta rerum* (19,2) umschreibe, die Ruhe, die vom Treiben der Welt (*res*) nicht beeinträchtigt wird.

²⁹⁸ CIL 06, 20674: *iam datus est finis vitae iam paussa malorum*. Die *paussa* als Stillstand, Ende, auch das Innehalten als Terminus vor allem aus der Religionssprache (in Bezug auf die Stationen der *processio*), läßt wiederum den nur vorläufigen Charakter des Todes anklingen, der von der christlichen Naherwartung dann breit aufgegriffen wird: *in signo Chr(isti) pausanti* (AE 1911,27).

²⁹⁹ Mit diesem Argument wendet sich Caesar gegen die Todesstrafe für die Catilinarier: *in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse* (Sall.Catil.51, 20).

³⁰⁰ BRUNS 76: „Der Tod ist zwar das Ende aller Prüfungen des Lebens, aber kein Übergang zu einem neuen besseren Dasein, er ist lediglich das Ende des alten schlechten Zustandes.“

³⁰¹ Der Tod löst das Versprechen der Freilassung ein, das der *dominus* dem Knaben Hymnus gegeben hat: *Hymno puero ... dominus fecit libertas promissa fuit scio morte perempta est* (AE 1997,362). Ähnlich: die geschuldete Freiheit wurde dem Jüngling durch Gesetz (wohl das Nichterreichen des Mindestalters von 30 Jahren) verweigert, der vorzeitige Tod hat sie ihm nun auf ewig verschafft – *debita libertas iuveni mihi lege negata morte immatura reddita perpetua est* (CIL 09, 4917). Ebenso der Tod als Freilasser: *mors perpetuam libertatem dedit* (CIL 08, 25006).

den vorzeitig Verstorbenen gebracht oder nach denen sich der vom ‚Lebensgeschäft‘, von den *curae omnesque labores*, Ermüdete³⁰² gesehnt hat.

Das unbekümmerte Ruhen im Tod (*securus iaceo*), die *Sinecure*³⁰³ als das von den *morborem vitia et vitae mala maxima*³⁰⁴ erlösende und erlöste Sein, hat als abgedroschenes (*tritissimum*),³⁰⁵ gleichwohl wirkungsvolles und bis heute geläufiges³⁰⁶ Konsolationsmotiv ein Echo auch in den zahlreichen Grabtituli, die die Hoffnung auf sorglos-unbekümmertes Ruhen des Toten – *quies securus, quiescere secure* – zum Ausdruck bringen³⁰⁷ oder ihn der Obhut der „ewigen Sorglosigkeit“, der *aeterna, perpetua Securitas*³⁰⁸, als abstrahierend verdichtetem, allenfalls ansatzweise persönlich gefaßtem Gebilde übergeben, das sich in seiner vagen Numinosität mit den *Manes, di inferi*, mit *Terra mater* oder dem *Genius* ein Stück weit überdeckt.³⁰⁹

Eine in der Furcht vor den mißgünstig-feindlichen, ruhelos wandernden Toten wurzelnde apotropäische Intention regt Lattimore als Erklärung für die Schlafesformel an, da von den nur schlafenden, folglich nicht *inique* um ihr Leben gebrachten, nicht um etwas ihnen Zustehendes betrogenen und auch nicht neidischen Toten kein feindseliges Handeln zu befürchten sei³¹⁰ – was insofern plausibel ist, als Ruhe und Sorglosigkeit geradezu das

³⁰² Die nun mit dem Tode sämtlich ab-, niedergelegt werden können: *hic meas deposui curas omnesque labores* (CIL 09, 60). In zweierlei Färbung, als allgemeine Erdenmühsal und als Mühsal, sich den ersehnten Ruheplatz zu verschaffen, im folgenden *titulus*: Wie lange habe ich mich geplagt und den Ort gesucht, wo ich nun ruhen/ausruhen kann – *Quot(!) ego diu laboravi locum quavisivi(!) ubi requiescere et tibi* (AE 1982,298= SupIt-01-FN,55=AE 1999,624).

³⁰³ DÖLGER 7 macht unter Verweis auf Tertullian (de testimonio animae 4) darauf aufmerksam, daß beim Totengedächtnismahl der Tote *securus* genannt wurde.

³⁰⁴ *mala maxima fugi nunc careo poenis pace fruor placida* (CIL 05, 5278).

³⁰⁵ LIER 593: Die besondere Beliebtheit der Befreiung von Erdenmühsal in Konsolatorik und Epitaphien als „abgedroschenster“ Topos deutet auf deren große Trostwirkung hin: die Mühsale des Lebens konnte ja jeder in der einen oder anderen Weise empfinden.

³⁰⁶ Als beliebtes modernes Pendant: Wenn die Kraft zu Ende geht, ist Erlösung eine Gnade.

³⁰⁷ Explizit ausgedrückt in *dormias sine cura* (ILLRP 970); *cura defessus nunc securus quiesco* (CIL 06, 6821); als Gegensatz zur Erdenmühsal: *quam laboriose et non secure vixerit* (CIL 06, 9659) oder zu Sorgen und Gram des Überlebenden, deren Beklagung in der folgenden fragmentarischen Inschrift sicherlich auf das *ego* folgend zu ergänzen ist: *coniug(i) bene merenti posuit tu securus iaces ego* [(CIL 09, 2780).

³⁰⁸ Als Formel *quieti aeternae* (seltener *perpetuae*) gehäuft in der Narbonensis, dort auch in der seltenen Verbindung *quieti et dis Manibus* (CIL 12, 2025) – wie alle diese Formeln offensichtlich ein Ausdruck einer regionalen Vorliebe oder Eigenheit.

³⁰⁹ Wie dies in Anrufungs- oder Weiheformeln (*Dis Securitatis, Securitati sacrum*) und der Verbindung von *Securitas* mit den Manen deutlich wird. *di Securitatis* (CIL 06, 2268) können mit den Manen verschmolzene *di inferi* sein. Singulär ist die „sichere Erde“ als der mit den Manen verbundene terrestrische Aspekt: *sint tibi placati Manes et tuta quiescas terraque securus sit* (CIL 06, 34397a). – Eine nachdrückliche Weiheformel ist auch: *Sacrum quieti corporis* (CIL 06, 24036).

³¹⁰ LATTIMORE 82f.: *DM et quieti aeternae* als „a tremendous vogue in the cities of Gaul and Germany“ – der Grund für solch strikte Lokalisierung sei unklar, modegebunden, aber nicht nur das: die Verbindung von

besänftigende Gegenstück zum Bild der ‚sorgenvollen‘, ruhelos vagierenden Toten sind. Auch daß diese beschwichtigende, tröstend an den Toten gerichtete Intention nicht nur in fast allen grabepigraphischen Motiven, sondern auch in sämtlichen dinglichen und geistig-rituellen Elementen rund um den Tod mehr oder weniger deutlich zu fassen ist, spricht für einen solchen Hintergrund.

Offenbar wurde die *quies mortis* als ein den nichtenden Tod sacht leugnendes Bild als besonders geeignet empfunden, den Toten zu beschwichtigen und ihm, wie auch dem Lebenden als dem künftigen Toten, zu suggerieren, es gehe ja nur um einen ‚kleinen‘, das Erwachen beinhaltenden, es zumindest nicht ausschließenden Tod, nicht um einen finalen Schnitt.

quies und *Manes* lasse fraglich sein, „that the death is annihilation. Here we might have a veiled „apotropaic“ formula; if the dead will only lie quiet, nobody need be afraid of them ... this formula ... suggests that it might have had its origin in some characteristic uneasiness over the thought of wandering ghosts.“

7.9 *Vestigia aeternitatis causa*

Das Grab als *domus aeterna* und religiöser Ort / *ascia*-Dedikationen

Kategorie: Sepulcrum

Definition:

Umfaßt sind die *tituli*, in denen der Bestattungsort sich selbst exponiert, reflektiert, seine ihm ohnehin dinglich inhärenten Bestimmungen und Konnotationen ausdrücklich vor Augen führt. Drei Schwerpunkte wurden innerhalb der Kategorie gesetzt:

1. Die Eigenbezeichnung des Grabes als *domus*, *sedes aeterna* des vage präsenten Toten, als Stätte möglicher Wiederbegegnung /-vereinigung von Toten und Lebenden und damit als Gegenstück zum irdischen Haus (*domus*), das sowohl die vom Raum umfaßte *Familie* wie die diese Familie umfassende, beherbergende *Räumlichkeit* repräsentiert.
2. Die Kennzeichnung des Grabes als durch die Manen- und /oder Totenpräsenz zur *res religiosa* mutierter, durch drohende, strafbewehrte Warnung vor Beschädigung, Frevel, Störungen und Eingriffen aller Art rechtlich geschützter Ort. Als dem *sacrum*, *sacrarium* oder – selten – *templum* wird ihm der Tote anvertraut, wobei der förmliche, die sakrale Qualität von Bestattung und Grab noch betonende Weiheakt sich einige Male als *sacrare*, *consacrare*, *dicare*, *dedicare* grabepigraphisch spiegelt.
3. Der Selbstverweis des Grabes auf die eigene Bedeutung oder das eigene – besondere – Beschaffensein: auf seine Qualität als mühsam erraffte *frux laboris*, auf die Kostbarkeit, Ausgefallenheit, Seltenheit des verwendeten Materials, den hohen Aufwand oder, in einer Art Bescheidenheitsgestus, invers auf seine Ärmlichkeit – denn der hier umfaßte, markierte *bene merens* habe Besseres verdient.

Gesondert erfaßt sind die Weihungen des Grabes mit der Formel *s(ub) a(scia) ded(icavit)*, die offenbar vor allem dem Schutz der materiellen Gabelemente galten. Weit häufiger als die gewöhnlich auf die Sigle verkürzte Schriftformel sind allerdings die *ascia*-Weihungen durch Anbringung des Abbilds dieses ominösen Werkzeugs am Grab, die aufgrund der Beschränkung auf die epigraphische Dimension hier nicht berücksichtigt werden konnten.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Als der Schnittstelle zwischen Leben und Tod, die all die Vorstellungen, Assoziationen und Gedanken, die ein Kollektiv mit dem Ereignis Tod in Zusammenhang bringt, in sich aufnimmt, veranschaulicht und spiegelt, fließen in dem sich selbst reflektierenden Grab mehrere Motive zusammen. Nähe gibt es zu den sprechenden Epitaphien (Vox), in denen sich das Grab/der Tote an den Rezipienten, vor allem den möglichen Grabfrevler wendet, zu den Manen als Wächtern des Grabes und Surrogaten der dort vage präsenten Toten und zu *Terra (mater)* als terrestrisch-materiellem Aspekt des Grabes, wie er in der geläufigen Anwünschung leichter Grabeserde (*Sit tibi terra levis*) zum Ausdruck kommt.

Verbindung zum Todesschlaf besteht im Grab als *domus aeterna, torus, thalamus aeternus* als der Schlafstätte des Toten, zur Kategorie Memoria, indem das Grab dinglicher Kern des immortalisierenden Erinnerns und Kultort des Toten ist. Im Fokus von Lesen und Schriftlichkeit berührt sich das Grab mit der Kategorie Littera, da mit dem (laut) gelesenen *nomen* oder *titulus* – wie das Grabmal selbst *pars pro toto*, Stellvertreter und Verkörperung des Toten – die Idee von dessen Verlebendigung durch die magische Macht der Stimme verbunden ist, und wie das ‚prächtige Grab‘ stellt auch das an/bei ihm plazierte schriftliche Element ein wichtiges Vehikel zur Darstellung von Erfolg, Gebildet- und Römersein dar.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich knapp 28 Prozent für alle drei Grab-Unterbereiche ein großer Komplex, mit Schwankungen zwischen knapp acht Prozent (Bruttium et Lucania) und 50 Prozent (Ostia), sonst zwischen circa 20 und 30 Prozent mit einem Durchschnittswert in Rom. Die mit einer erstaunlichen Vielfalt an – auch originellen – Drohungen bewehrten Warnungen vor unerlaubten Handlungen / Eingriffen an, in Überreste(n) und Grab stellen den größten Teil. Häufig auch die Kennzeichnung als *domus aeterna*. Dagegen ist das auf seine Kostbarkeit – invers: seine Bescheidenheit, Armseligkeit – selbst verweisende Grab äußerst selten.

Als Untergruppe stellen die *sub ascia*-Weihungen des Grabes in der Narbonensis (mit 77 Nennungen) mehr als ein Viertel der aussagekräftigen Inschriften dieses Bereichs. Mit sieben Nennungen bilden sie in Venetia et Histria ein zumindest kleines Konvolut, in neun Regionen taucht die *ascia* (als epigraphische Formel) nicht ein einziges Mal, in den übrigen Bereichen nur vereinzelt auf.

Aussagen zu

Tod: Der Tod wird nur markiert. Das Grab, vor allem wenn es seine wie auch immer geartete Bestimmung inschriftlich reflektiert und damit quasi verdoppelt, markiert den Tod, ohne ihm ein Gesicht zu geben. Die Finalität des Todes wird geleugnet, indem dem Toten eine – vage – Fortexistenz innerhalb des Grabes zugeschrieben wird.

Jenseits: Die diffuse Immortalisierung in Form einer im Grab fixierten, dort fokussierten, in keinem der *tiuli* greifbar konturierten Substanz- oder Schattenhaftigkeit deutet sich in zweierlei Konzepten an: in dem der ewigen Behausung, die auch die seltene, gleichfalls kaum faßbare Wiedervereinigung in der *domus aeterna* oder im *torus, thalamus aeternus* umfaßt, und im *sacrum* und *templum*, der sakralen Heimstatt des manenverschmolzenen, gottgewordenen, unsterblichen Toten.

Als der sich dinglich-dreidimensional wie in inschriftlich-flächiger Abstraktheit präsentierende, sich selbst definierende und exponierende Ort steht das Grab so in einem ersten Jenseitsstrang für die heimische, vielleicht sogar komfortable Verortung des weiterlebenden Toten, über dessen Status und Schicksal es bestenfalls Andeutungen macht. Der zweite Jenseitsstrang ist die Immortalisierung in der *memoria* – *memoria* in zweierlei Sinn: abstrakt als Gedächtnis, das der Betrachter, *lector*, sich vom Grab fortwendend, forttragen soll, und als leibhafte *memoria*, als dingliches Mal, auf die das Grab verweist, wenn es die ihm ohnehin eigene Erinnerungs- und Rühmungskfunktion, sie dadurch steigernd, im *titulus* hervorhebt.

Vergänglichkeit: Keine ausdrückliche Aussagen zu Endlichkeit, Vergänglichkeit.

Allenfalls werden Kürze und *fragilitas* des Lebens durch die vagen Immortalisierungs-ideen überdeckt.

Sepulcrum

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Sepulcrum <i>asciae</i> (A)	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	901 90	911 27,3
Roma	37.600	1.618	461 4 A	465 28,7%
Ostia	3.880	118	58 1 A	59 50%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	122 1 A	123 40,2%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	22 -	22 23,7%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	4 -	4 7,7%
Samnium regio IV	5.200	109	24 -	24 22,0%
Picenum regio V	4.160	36	7 -	7 19,4%
Umbria regio VI	2.880	76	14 -	14 18,4%
Etruria regio VII	4.160	88	22 -	22 25%
Aemilia regio VIII	1.600	84	31 -	31 36,9%
Liguria regio IX	920	40	7 -	7 17,5%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	80 7 A	87 39,5%
Transpadana regio XI	2.320	104	15 -	15 14,4%
Gallia Narbonensis	6.320	283	34 77 A	111 39,2%

A = *ascia-dedicaciones*

Drei Schwerpunkte lassen sich grob definieren, durch die der Bestattungsort, *mortis et vitae locus*,³¹¹ Schnittstelle zwischen Leben und Tod und Bühne der Diesseitigkeit, sich inschriftlich selbst reflektiert:

- als mit dem ‚hausenden‘ Toten assoziierte *domus aeterna*,
- als rechtlich definierter, manengeschützter religiöser Ort,
- als sich selbst exponierende *memoria*.

In zahlreichen *tituli* präsentiert sich der *locus immortalis*³¹², der vom „Töpfchen“ (*vascellum*) über *saxsolus*,³¹³ *massa*, *cupa*³¹⁴, *ara* bis zum gartenumsäumten Prachtbau mit Klinen und Küche ein gewaltiges Spektrum an Totenorten umgreift, das die kontrastreiche Vielfalt der diesseitigen Lokalitäten spiegelt, als Stätte der diffusen Totenpräsenz und der Begegnung, Interaktion zwischen Toten und Lebenden. Mit der *domus aeterna* – ewiges Haus und ewige Hausgemeinschaft zugleich – und dem selteneren *thalamus* oder *torus aeternus*, dem Grabhügel und Ehebett als einem den gemeinsam durchmessenen, oft jäh unterbrochenen Lebensbogen umschreibenden Bild, stellen die Grabtituli vage Ideen von Wiederbegegnung /-vereinigung in den Raum, die nicht zuletzt der Beschwichtigung der mißgünstigen Toten in ihrer herabziehenden Qualität gedient haben werden.³¹⁵

³¹¹ In dieser römischen Columbariumsinschrift aus tiberischer oder claudischer Zeit benennt sich Priapus als Wächter über die Sphären von Leben und Tod: *Custos sepulcri pene destricto deus Priapus ego sum mortis et vitae locus* (CIL 06, 3708=30992).

³¹² Seltene Konnotation: CIL 11, 1464.

³¹³ Das *vascellum*: CIL 06, 3428. *hic te saxsolus rogat ut se a(d)spicias* – das „Felslein“ als *pars pro toto* für den Bestatteten fungiert hier als sprechender Epitaph (CIL 06, 33919a).

³¹⁴ *massam calcavit cupam aedificavit* (CIL 06, 25144). *cupa* = die gemauerte tomba a cassone (TAGLIETTI 1990, 77 Anm.83). Die Selbstvorstellung des Grabes konnte darauf abzielen, besonders originell zu sein – so verdoppelt *panarium* für den gewaltigen backofenähnlichen Grabbau des Bäckers Eurysaces die eigenwillige Form des Monuments (CIL 06, 1958b=ILLRP 807) –, seine Kostbarkeit und Sakralität oder die einzelner Elemente hervorzuheben (*marmore divitiq[ue] templo* / CIL 06, 1609; *titulo marmoreo* / CIL 06, 23328) oder besonders wichtige, schutzwürdige Teile (*tumulus*, *monumentum*, *aedificium*, *ara*, *statua*, *imago*, *titulus*) oder die die Überreste bergenden Gefäße (*casula*, *arca*, *olla*, *cepotaphium*) möglichst exakt zu bezeichnen – *circa aediculam ollae numero XXIII quae sunt operculis et titulis marmoreis item hoc pariete ollae numero XIII* (CIL 06, 27731).

³¹⁵ Deutlich in *tumulus* (Grabhügel) und *thalamus* (Ehebett) (*quos iungit tumulus iunxerat ut thalamus* / CIL 06, 25427) oder *torus* (Hügel, Ehebett) und *tumulus* (*Fata coniunxerunt corpora uno iacent ambo non toro sed tumulo* / CIL 05, 1721) als Orte ehelicher Vereinigung. Der den ganzen Sepulkrbereich durchziehende gefürchtete Totenneid wird hier durch die Beteuerung des (Über-)Lebenden beschwichtigt, er werde schon von sich aus – aus freien Stücken? – in die ewige Wohnstatt nachfolgen, damit man dort künftig gemeinsam haue: *hic habitabimus*.

In dem in zahlreichen Epitaphien variierten, bis heute interkulturell geläufigen Bild vom ewigen Haus³¹⁶ dehnt sich das *requietorium* des Toten zu seinem *domicilium*³¹⁷ aus, in dem er schläft, haust und zecht³¹⁸ und das als Gegenstück zur *domus ad superos*³¹⁹, die den die Familie umschließenden Raum wie die ihn füllenden, ihn mit Leben erfüllenden Personen verkörpert³²⁰, den Ort einer virtuellen Re-Konstituierung dieser Gemeinschaft markiert.³²¹ Lediglich ein Beispiel hebt auch auf die Rückkehr zu den Vorfahren, zur *turba maiorum*, ab, als deren „Unterpfund“ (*pignus*) sich der Inschriftensetzer als Überlebender (*superstes*) und als vielleicht letzter seiner Sippe präsentiert³²².

Die grabinschriftliche Vereinigung kann als leibhaftige Vermischung der Überreste beschrieben sein (*ut in una olla corporis reliquiae essent*),³²³ als ein sie symbolisierendes materielles Element, das, dem Grabmonument inkorporiert, wenige Male in inschriftlicher Hervorhebung begegnet (*pater imaginem iunctam filii sui sibi fecit*),³²⁴ oder als ebenfalls seltene metaphorische, von vagen Gegenwarts-Vorstellungen gefärbte Proklamation einer Wiedervereinigung in ewiger Schlafstatt (*aeterno toro*³²⁵), im gemeinsamen Haus (*nostra*

³¹⁶ KAJANTO 59f. grenzt *domus aeterna* als die meistverbreitete „religiöse“ Chiffre für Erwartung von Ewigkeit (ähnlich *quieti aeternali, securitati aeternae*) von der „nicht religiösen“ *memoriae aeternae* ab. Er nimmt damit eine heikle Zuordnung von religiöser oder nicht religiöser, mehr diesseitig oder mehr prospektiv gefärbter Ewigkeit vor. – Sehr selten ist das ‚sterbliche Haus‘ (*mortalis domus* / CIL 05, 4057; 4078), denn der hoffnungsevozierende Aspekt der ewigen *domus* herrscht vor.

³¹⁷ *Domicilium aeternum constituit sibi* (AE 1988,33) – verschmelzend: *haec domus haec requies* (CIL 06, 24368).

³¹⁸ *perpoto in monumento meo quod dormiendum et permanendum heic est mihi* (CIL 12, 5102). Auf die Häuslichkeit spielt explizit an, wenn die Tote über den ‚Herdfeuern der ewigen Heimstatt‘ wacht: *domus aeternae tu tueare focos* (CIL 06, 17622). Schlicht zusammengefaßt: *hic habitat* (CIL 09, 2893). Wie auch andere ansatzweise individuelle Formulierungen sind solche Wohn-Formulierungen allerdings äußerst rar. Weitaus verbreiteter sind sie im Medium der Grabikonographie, wo die Toten als sog. Fenstergucker aus den Öffnungen ihrer *domus aeternae* heraussehen.

³¹⁹ Der aus der subterrestrischen *domus* heraussprechende Tote hat seine *domus ad superos* zurückgelassen (AE 1975, 136).

³²⁰ Zu *domus* sowohl für die Familie wie für den die Hausgemeinschaft umschließenden Raum siehe oben 118f. Anm.81.

³²¹ *hic est nostra domus hic habitabimus una* (AE 1920, 83); *nos aeternum con[iuget] una domus* (CIL 12, 1686).

³²² *sibi lib(ertis) posterisque suis hoc turba in tumulo mei parentes quorum pignus ego et superstes unus ...* (CIL 06, 1609). BÜCHELER Nr. 1513 ergänzt *dedi sedes* und deutet *turba* = *maiorum suorum multitudo*. Der Verstorbene wurde seiner Verdienste wegen zur Grabstätte der Vorfahren überführt: *ob merita eius at(!) maiorum sepulcra usque perduxit* (AE 1992, 813).

³²³ *ut in una olla corporis reliquiae essent* (CIL 6, 29460). Ebenso: die Gebeine sollen vermischt mit denen der Tochter im Grabaltar ruhen (*ossa mea in aram mixta cum filiae una requiescunt* / CIL 06, 12649) oder sollen irgendwann einmal bei denen der Gattin niedergelegt werden (*con qua reliquias meas quandone poni volo* / CIL 06, 25905). Die Bestatteten sind gemeinsam dem Schicksal gefolgt, wurden auf einem Totenbett „zusammengelegt“ und liegen nun als eine Asche – *una fata secuti uno lectui compositi una favilla iacent* (CIL 09, 5140).

³²⁴ CIL 06, 28668.

³²⁵ *domui aeternae consecratae ... sustineo in aeterno toro adventum tuum* (CIL 06, 252) – die Verstorbene hat Gatten und Haus(-stand) geliebt: *maritum et domum eius amavit*. Ähnlich: *aeternum retinens consociata torum* (CIL 11, 1122).

domus), wo man untrennbar hausen wird – *hic habitabimus una hic ego sum et soror et mamma*.³²⁶

Über solche durch familiäre Pflöcke markierten Grenzen hinaus weitet sich die *domus aeterna* in einigen *tituli* zur halb drohend, halb tröstlich konnotierten Heimstatt aller Menschen, zum überpersönlichen (*non tibi hoc solo*), ein Stück weit abstrakten Ort, in dem alle *mortales* unterschiedslos ihre Ewigkeit zubringen werden – *ubei omnes pariter aevom degent*.³²⁷

Als für die ausschwärmenden Toten zeitweise geöffneter *mundus*, als Durchgang zur Unter- und Jenseitswelt oder als Grenze zwischen Dies- und Jenseits begegnet die sepulkrale *domus* dagegen nicht,³²⁸ auch wenn sie – selten – als *domus leti*, *domus Ditis* apostrophiert wird.³²⁹ Auch gehört das in diesem Kontext aktuelle Motiv des abwesend-anwesenden Toten, der in Ansprache und Pseudo-Dialogen hadernd, mahnend, grüßend, grußeinfordernd seine steinerne Lebendigkeit inszeniert (*ego qui sine voce loquor de marmore caeso*)³³⁰ und sich in einer die Finalität des Todes überfärbenden Weise, die die Perpetuierung seiner lebendigen Anwesenheit suggeriert, als das sprechende Grabmal präsentiert, in die Tradition des sprechenden Epitaphs oder Stellvertreter-Monuments, das noch stärker als die Evozierung des *domus aeterna*-Motivs auf die Verlebendigung, die Intensivierung einer Präsenz des nun noch zusätzlich magisch konnotierten Toten zielt.³³¹

³²⁶ Der junge Verstorbene soll ausdrücklich gemeinsam (*una*) mit Schwester und Mutter in dieser *domus* wohnen (AE 1920,83).

³²⁷ CIL 06, 25369=CIL 01,1215: *suae gnatae sibeique uxori hanc constituit [domum] aeternam ubei omnes..* In der Doppelbedeutung von *aevum* ist allen die gleiche Zeit – Lebenszeit, Ewigkeit, Unvergänglichkeit – beschieden. Die Andeutung des Gleichmachers Tod ist Vanitasmahnung und zugleich prädestiniert, dem omnipräsenten Überlebenden-Schuldgefühl, das mit dem den Toten unterstellten Neid auf die Lebenden in Verbindung steht, entgegenzuwirken.

³²⁸ Im Gegensatz zu ihrer vergleichweisen Häufigkeit in der Sepulkralikonographie begegnet das Bild der die Grenze zwischen den Welten markierenden Tür grabinschriftlich nicht ein einziges Mal.

³²⁹ Die *domus* hier in zweierlei Sinn: als Mal oder Grab, das der angeredete *viator* mit umherschweifendem Auge erblickt (*oculo errante aspicias leti domus*), und als ewiges Haus des Unterweltherrschers *Dis*, in dem die Jahre / das Leben der 14-jährigen Toten von Dunkelheit umfassen werden: *bis hic septem mecum natales dies tenebris tenentur Ditis aeterna domu* (CIL 06, 10096). Ausschließlich auf das Reich des ‚schwärzlichen‘ *Dis pater*, in das einzutreten der Toten befohlen ist, zielt der folgende *titulus* ab: *cum iussast nigri Ditis inire domum* (CIL 06, 37412).

³³⁰ Hier bin ich, der ich ohne Stimme aus dem gehauenen Marmor spreche – *Hic ego qui sine voce loquor de marmore caeso* (CIL 14, 480). Eine bühnenartig anmutende Selbstinszenierung des Toten, die so allerdings äußerst selten ist.

³³¹ Siehe dazu unten 251ff.

Ob das möglicherweise aus dem Orient stammende³³² Residieren im Grab, das der älteren Forschung als das authentische römische Jenseitskonzept gilt und als „doppelte Gegenwart des Toten im Grab und im Jenseits“³³³ schon das Verhältnis der Etrusker zu ihren Toten bestimmte, als lediglich metaphorischer freundlicher Firnis,³³⁴ als zwischen Dies- und Jenseits, zwischen der zähen Idee postmortalen Weiterexistenz als „l'élément primitif et durable du culte des morts“³³⁵ und bloßer Formel oszillierendes, in seiner Vagheit dem kaum substanzhaften Manenkollektiv vergleichbares Bild zu verstehen ist, oder ob die Vorstellung eines tatsächlichen Hausens der mit Alltagsutensilien, Spendevorrichtungen und Nahrung versorgten Toten bestimmend, ja, ob überhaupt ein faßbares Konzept mit der *domus aeterna* verbunden war, ist in der Forschung umstritten und bleibt letztlich offen.

Die Meinungen spannen sich von der Postulierung römischen „Glauben(s) an ein materielles Fortleben der Abgeschiedenen ... bei ihren Gräbern“,³³⁶ der „persistance de la conviction que le mort réside dans le sépulcre“,³³⁷ über die Mahnung, mit dem Toten im

³³² CUMONT 1949, 25: „émprunté aux Égyptiens et aux Sémites.“ KAJANTO 68: „,eternal sleep' and ,eternal rest' were at least partly due to Oriental influence.“ Entgegengesetzt LATTIMORE 342: „The idea of the grave as a eternal home ... seems possibly to have been first crystallized or formulated in Latin.“

³³³ PFIFFIG 162ff.: Das Grab als *domus aeterna*, in der der Tote „mit aller nötigen und wünschenswerten Ausstattung“ wie in seinem Hause weiterlebe, während er zugleich als „Vitalseele“ in andere Gefilde reise. Allerdings ist die Deutung etruskischer Jenseitsvorstellungen heikel, da der reichen bildlichen Überlieferung keine komplementäre Schriftlichkeit entspricht. BRIQUEL 263 nennt sie „langage figuratif dépourvu de clé.“ JANNOT 282f. spricht vom vieldeutigen „image étrusque du mort ... murée dans le tombeau,“ dessen Aufgabe es sei, die verborgenen Kommunikationen zwischen Diesseits und „l'outre-mort“ zu erhellen, die funeären Riten zu aktualisieren oder zu perpetuieren oder an eine eschatologische Dimension zu rühren – allerdings: „dans ce cas toujours de manière fort imprécise.“ Zum Grab als Aufenthalt der Heroen: ROHDE 150 Anm.3.

³³⁴ In den Beispielen dieser Untersuchung ist die Vorstellung ausschließlich tröstlich-retrospektiv konnotiert. Dazu paßt, wenn BRELICH 37 vom tröstenden Bild des Toten in seinem die „casa nostra“ spiegelnden „rifugio domestico“ spricht, das sich aus einer (nicht belegten) Sitte, die Toten im Haus zu bestatten, ableite. Dagegen spricht KAUFMANN 41 von der „trostlose(n) Auffassung des Grabes als ‚domus aeterna‘“, da sie letztlich ein Weiterexistieren leugne: „In jene domus ... zieht der Verstorbene nicht ein, „um dort eine andere und bessere Existenz zu beginnen, wie Marquardt ausführt. Wenn an eine solche überhaupt geglaubt wird, so ist sie ... an andere Orte gebannt.“ Ähnlich sieht ROHDE 634ff. einen von hellenistischer bis in die „Spätzeit“ lebendigen Glauben wirksam, daß im Grab als „an der Stätte ihrer letzten Wohnung die Seele wenigstens in dumpfem Grabesleben fort dauere.“

³³⁵ GALLETIER 44: Das Fortleben im Grab als Kern des Totenkults stehe für „la croyance à une survie toute matérielle de l'âme dans le sépulcre ... Immortalité bien limitée et fort peu spirituelle, dont la majorité des âmes a pu s'accomoder.“ Dieser Glauben sei von den gegen Ende der Republik eindringenden griechischen philosophischen Einflüssen abgelöst worden.

³³⁶ FRIEDLÄNDER 320, 319: „Um so weniger dürfen wir an der Versicherung Lucians zweifeln, der Glaube vieler sei, daß die Toten sich von den Spenden, Opfern, Mahlen wirklich nährten ... daß sie im andern Leben dieser Dinge bedürfen.“ Auch NILSSON 1908, 545f. rekurriert auf die Bedürfnisse der lebendigen Toten: „Was aber den Toten not tut, ist gerade die Lebenskraft ... Dem Ei wohnt jene Lebenskraft in besonderem Maße inne; es sichert also dem Toten dasselbe wie das Blut.“

³³⁷ CUMONT 1949, 25, 52: Die Menge habe an der Idee vom Weiterexistieren eines mysteriösen Wesens im Grab festgehalten: „Il mangeait, buvait, dormait dans sa dernière demeure et se promenait autour d'elle.“ So schon JACOBSEN 1, 85: „Le mort demeure dans la tombe ou la terre .. En effet, la vieille sagesse ne meurt pas, elle vit dans toutes les classes de la société, et en tout temps.“ Ähnlich ohne nähere Differenzierung R.MUTH 1998, 287: „Die Toten wohnten demnach in den Gräbern“, OTTO 1958, 74: der Tote sei „nichts anderes als der ganze Mensch, wenn seine Leiblichkeit auch ins Schattenhafte übergegangen“ sei, LATTIMORE 166:

Grab „nicht allzu einseitig die massiv-körperliche Fortexistenz“ zu verbinden,³³⁸ bis zur entschiedenen Zurückweisung eines Weiterlebensgedankens,³³⁹ da von einem Glauben an eine Empfindungsfähigkeit der Toten ohnehin nicht ernsthaft auszugehen sei³⁴⁰ – was allerdings, führt man sich das heikle Geschäft einer Beurteilung selbst reichlich belegter zeitgenössischer Jenseitsideen vor Augen, schwer in solcher Bündigkeit bilanziert werden kann. Vielmehr reproduziert dieses Spektrum der Deutungen geradezu spiegelbildlich die Vagheit und gleichzeitig Lebendigkeit, Greifbarkeit, Nähe und Präsenz der Vorstellung vom subterrestrisch hausenden Toten, deren Attraktivität durch den Mangel an anderen, glücklicheren Totenorten³⁴¹ und die für alle römisch-paganen Jenseitsvorstellungen so charakteristische Unverbindlichkeit gesteigert worden sein mag. Die Formelhaftigkeit und Unschärfe, mit denen die *domus aeterna* thematisiert wird, sprechen jedenfalls nicht gegen einen ernst zu nehmenden Hintergrund dieses changierenden Konzepts eines fortlebenden, fühlenden, sprechenden Toten, ebensowenig wie seine logische Unvereinbarkeit mit den

„Sometimes the concept carries with the idea that the household will continue to go on functioning as it did when the owners of the house were alive“, oder TOYNBEE 1971, 37, deren Formulierung, daß der Tote „in some sense or at some times“ im Grab residere, die ganze Vagheit dieses Konzepts spiegelt.

³³⁸ BÖMER 1943, 46. In diesem Sinn auch KERENYI 278: Wenn die Forschung den Unsterblichkeitsglauben behandle, als habe man es „mit Ideen eines wirklichen Fortlebens im Grabe oder in der Unterwelt zu tun“, sei dies ein Irrtum – „im Gegenteil: sie sind unmittelbare Ausdrucksformen für den Zustand im Tode“, wie er auf Grabinschriften als ein „objektives Nichtsein“ beschrieben sei.

³³⁹ PEKARY 97. Er widerspricht der Auffassung, viele Leute hätten sich den im Grab liegenden Toten, „selbst die nach der Kremation übriggebliebene Asche“, weiterlebend gedacht, während tatsächlich ebensowenig wie bei Formeln in der Art von *s(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* eine Weiterlebensvorstellung mitzuwirken scheine.

³⁴⁰ PEKARY 102 mit Verweis auf Ps.Quintil. (Declamationes XIX maiores): ein seinen Sohn bestattender Vater läßt es offen, ob der Tote seine Empfindungsfähigkeit verliert oder nicht. Auch ESTEVE-FORRIOL 148ff. führt Unsicherheit im Altertum bezüglich Empfindungsfähigkeit des Toten an: zwar sei die Wendung *nec sentio* im Tode sepulkralinsschriftlich rar, aber doch ein verbreitetes Trostmotiv. – Als Gegenstück zum *nec sentio* ist die häufige konsolatorische Wendung anzusehen, der Tote empfinde die Trauer um ihn als Qual, was Empfindungsfähigkeit voraussetzt. Allerdings ist, wie bei allen Trostopoi, auch hier wieder zu fragen, wie wörtlich man sie nahm. Schmerz und Qual der Toten sind im Kontext der *immatura mors* ein verbreitetes Thema des Volksglaubens (siehe unten 276f., bes. Anm. 473,475). Daß eine bei LATTE 1927, 46 genannte *tabella defixionum* (Rom, 1.Jh.v.Chr., CIL 1, 1012), die vermutlich im Grab eines wirkmächtigen Toten deponiert worden war, dessen Unfähigkeit beschwört, zu sprechen oder zu „schwätzen“ (*Quomodo mortuos qui istic sepultus est nec loqui nec sermonare potest*), und GRAF 1996, 118 ein Bleitäfelchen aus einem Grab aus Megara vom 2. oder 1. Jh.v.Chr. anführt: „Ebenso wie du, Pasianax, hier bewegungslos liegst“, kann nicht Beleg dafür sein, daß die Verstorbenen nicht gleichwohl auf diffuse Weise empfindungsfähig gedacht – oder gefürchtet – worden sind. Auch deuten die topische Anwünschung leichter Grabeserde, die mahnende Bitte an den lastenden Stein, seinen Druck auf den Toten zu mindern, für das zumindest vage Bild eines Toten, der die Bedrückung zu spüren vermag. Auch eine singuläre Formulierung, die für die „Ausgelöschten“ deren frühere Verstandeskraft zurücksehnt (*si datur extinctis mentem retinere priorem* / CIL 11, 5927), kann kein Beleg dafür sein, wie – sicher widersprüchlich genug – der Status des Toten vorgestellt wurde. Denn der Tote ist grabepigraphisch in Knochen und Asche verkörpert (*ossa pia cineresque sacri hic ecce quiescunt* / CIL 06, 20502), aber auch außerhalb seiner Überreste lokalisiert: so im Falle einer Verstorbenen, die als – wie auch immer vorgestelltes – Selbst über (*super*) ihren Gebeinen und ihrer Asche gelagert ruhen möge: *hic super ossua cineresque tuos ... quiescis* (CIL 06, 20513).

³⁴¹ So SANDERS 157, der die in der Formel STTL bezugte Verortung des Toten im Grab auf das Fehlen überzeugender Lokalisierungen an einem Ort der Seligen wie Elysium oder Sterne zurückführt.

Handlungen, die der Lebende an den Überresten, den ‚entsorgten‘ Teilen des abwesend-anwesenden Toten vollzieht. Freiheit von Widersprüchen, innere Stringenz sind in einer durch Furcht, Hoffnung und Resignieren geränderten Sphäre nicht zu erwarten – in einer Sphäre, in der der künftige Tote, sein Nicht-Sein und seine Fühllosigkeit antizipierend, gleichwohl für sich und die Seinen das ewige Haus besorgt: *aeternam domum ... non fui et so(m) non ero non mihi dolet ... se vivo dedit.*³⁴²

Auch in einem weiteren Aussagekomplex manifestiert sich das Grab als zwar jenseitiger, erst einmal aber in diesseitigen Rechtskategorien verankerter und durch diese geschützter Ort, wenn es sich als für die Ewigkeit konzipierter *locus immortalis*³⁴³, als durch die manenverschmolzene Totenpräsenz innen geheiligte Stätte (*lapides profaneis intus sacrum*)³⁴⁴ und als *res religiosa* exponiert (*consacratae sunt religionisque earum causa*),³⁴⁵ die, obwohl ein durch die *religiositas* erhöht geschützter Bereich,³⁴⁶ gleichwohl durch unrechtmäßige Aneignung, Störung und Vandalismus bedroht war. Dies wird in den überaus häufigen, mit teils drastischen Strafandrohungen, ausgefallenen, auch exotischen Warnungen – vor der zürnenden Isis, vor Ceres, die den Getreidenachschub kappen wird – unterlegten Warnungen an den potentiellen Schänder des Grabes³⁴⁷ und in Versprechungen an denjenigen deutlich, der seine Unversehrtheit respektiert.³⁴⁸

³⁴² CIL 06, 9528.

³⁴³ Der Grabeigner hat den „unsterblichen Ort“ gekauft – *emit locum inmortalem* (CIL 11, 1464). Dem Gatten und der geliebten Nachkommenschaft wurden die „ewigen Grabhügel“ begründet – *dilecta propago condite perpetuis tumulis* (CIL 11, 6507). Häufiger: *hic situs est in perpetuum* (CIL 06, 8909).

³⁴⁴ CIL 14, 3574 – ungewöhnlich die ausdrückliche Unterscheidung zwischen profanem Außen und durch die Totenpräsenz geheiligtem Inneren. Als *sacrum*: *[Re]liqui(i)s conditis sacrum* (CIL 06, 16265), gedoppelt als ‚frommes Heiligtum‘: *Sacr(um) religiosum* (CIL 06, 23838), *loco sacro et religioso* (CIL 10, 2015). Als Markierung der Totenpräsenz in reduziertester Form: *Atticus hic est* (CIL 05, 3501). Jede Materialisierung des Toten kann ein *sacrum* begründen: *Cineribus sacrum Quadrati* (CIL 06, 25253); *cineres simul namque sacrati* (CIL 06, 28877). Die geläufige Manenweiheung der Asche – *Dis Manibus sacrum et cineribus* (CIL 06, 20382); *D(is) M(anibus) reliquias cinerorum Deuteri* (CIL 06, 16821), *D(is) M(anibus) Optati cineris* (CIL 06, 23547) – zeigt die auch den Überresten selbstverständlich eigene Fähigkeit, die Sakralität des Ortes zu legitimieren. Auch die Brandstätte (*rogus*) kann *sacratus* sein (CIL 14, 2765).

³⁴⁵ Besonders nachdrückliche Form der Weiheung, die alle Bestandteile des Grabes sowie die Urnen als geweihte Elemente (*dicata*) benennt: *Haec aedificia propria comparata facta dicata(ue) sunt monumenti sive sepulchrum est et ollarum quae in his aedificiis insunt* (CIL 06, 16033).

³⁴⁶ *religio* als ‚gewissenhafter Schutz‘ nicht nur durch menschliche Rechtskategorien, sondern auch durch den der *inferi*: *hoc monumentum tutela reli[gi]onis inferum est* (CIL 06, 35876).

³⁴⁷ Geldstrafen in teils drastischer Höhe. Drohung mit Manenzorn – *quisque Manes inqu(i)etaberit habebit illas iratas* (CIL 10, 2289) und dem anderer Götter und *numina*: *quis hanc ara(m) laeserit habeat Genium iratum populi Romani et numina divorum* (CIL 06, 29944); der „große Gott“ hat ein Auge aufs Grab, damit der Totengräber sich zurückhält – *fossor vide ne fodias deus magnus oc(u)lu(m) (h)abet* (CIL 06, 34635a). Himmel, Erde und Meer erzürnt, wer dem Grabmal Böses zufügt – *Quisquis hoc monumento malem(!) fecerit caelum et t[er]ram et marem(!) exacricata habeat* (CIL 06, 37529). Vom „Hunger nach Exotik“ (BOMMAS 321) im kaiserzeitlichen Rom zeugt die zweimal belegte zürnende Isis: *quod siquis ossa eius preiecerit(!) aut hanc aram apstulerit habebit sacra Isidis illius quieta irata* (CIL 06, 21129 = SIRIS 464), *h(anc) aram s(i)*

Gewarnt wird vor Frevel (*sacrilegium*),³⁴⁹ Beschreiben (*hoc monumento ni quit inscribas*),³⁵⁰ Beschädigung (*rogo ni noceas*),³⁵¹ vor ‚Handanlegen‘ (*si quis huic loco manus intulerit*), Nagel-Diebstahl,³⁵² vor unbefugter Weitergabe des Grabes in jeglicher Form (*donare, vendere, fiduciare, abalienare*)³⁵³ und besonders vor Vergreifen an den Bestatteten³⁵⁴ und Einbringen von fremden Überresten in das vielfach ausdrücklich den Trägern eines Namens vorbehaltene Grab – *ne de nomine exsistat; ne in alieno nomine transferre; ne de familia umquam exeat*. Als Marker nicht nur für die sakralisierende Totenpräsenz, sondern auch für die Gewißheit des *ut haberemus – ut possemus at superos*

q(uis) l(aeserit) h(abebit) l(sidem) i(ratam) (CIL 06, 24760=SIRIS 465), als Pendant zu einer Isis, deren sepulkrale Anrufung einer kleinen Toten kühlendes „Jenseitswasser“ (*p(synchron) h(ydor)*) verschaffen soll (CIL 06, 15480). ALBERSMEIER 311f. spricht von der „enormen Popularität“ der ab 1.Jh.v.Chr. in Rom und den Hafenstädten fest etablierten „neuen Isis“ der griechisch-römischen Welt. WITT 121ff. hebt unter den Funktionen der polynymen, während ihrer hellenistisch-römischen Metamorphose mit einer ganzen Reihe von Göttinnen wie Minerva, Bellona, Ceres, Stygische Proserpina identifizierten Isis deren rechtsetzende, vergeltende Rolle hervor („Isis now typified divine anger, retribution for the evildoer“), in welcher sie auch in den zwei oben angeführten grabepigraphischen Beispielen – allerdings in den römischen Weihinschriften nicht – erscheint; dort begegnet sie als Regina, Pelagia, „Allgöttin“ (*Te tibi quae es omnia dea Isis* / CIL 10, 3800= SIRIS 502) und Frugifera, i.e. Ceres. Von besonderem Interesse ist in diesem Kontext die Drohung in einem Grabgedicht, der schadenfrohe *lector* werde durch Hunger von Ceres ‚fertiggemacht‘ werden, die für den Nachschub an Getreide als wichtigstem Nahrungsmittel der mediterranen Antike zuständig war und hier vielleicht mit der strafenden Isis verschmolzen worden ist: *si quis forte mea gaudet de morte iniqua huic sit iniqua Ceres perficiatque fame* (CIL 06, 7898). LUCK 16 zu den gesteigerten magischen Kräften, die man Göttern wie Isis, Osiris und Horus außerhalb Ägyptens zuschrieb und die sie so geradezu als Schützer des Bestattungsortes prädestinierten: „Their names and attributes were borrowed by practitioners of magic who probably took no part in regular Egyptian cults.“ Horaz, Vergil, Apuleius oder Lukian geben von solchen magischen Praktiken Kenntnis, deren Reflexe bis in das vierte nachchristliche Jahrhundert reichen. – Auch mit Schmerzen wurde gedroht – *eundem dolorem experiscatur quem ego experta sum* (CIL 06, 7308) –, mit Mißbilligung der Lebenden (*superi*) wie mit Unbehaustheit in der subterrestrischen Welt, in einem Beispiel durch die Anwesenheit von „schwerer Erde“ noch gesteigert: *nec superis comprobetur nec inferi recipiant et sit ei terra gravis* (CIL 06, 7579).

³⁴⁸ Selten – Drohungen überwiegen bei weitem. In poetisch-bukolischer Einkleidung bittet die Tote den Landmann, ihren Grabhügel nicht durch Gestrüpp überwuchern zu lassen (*colone precor ne patiare meis tumulis increscere silvas*), dafür würden ihn reiche Ernten belohnen (*sic tibi dona Ceres larga det et Bromius tauta* / CIL 11, 911– Ceres für Getreide, Bromius-Bacchus für den Wein). Die Penaten sind dem gewogen, der das Grab nicht versehrt: *Ita mihi deos Penates propitios ut ego hoc monumentum non violabo* (CIL 11, 1286).

³⁴⁹ Es verwundert, daß der gefürchteten Grabschändung nur so selten mit diesem das ganze Ausmaß an Entweihung implizierenden Ausdruck für Religionsfrevel (ursprünglich: Tempelraub) entgegengetreten worden ist. Dies, obwohl Grabfrevel Götterfrevel ist – *laedere qui hoc poterit ausus quoque laedere divos* (AE 1913,88 u.a. AE-Nrn.)

³⁵⁰ CIL 06, 29943; .. *sei hoc monumento ullius candidati nomen inscripsero ne valeam* (CIL 06, 14313).

³⁵¹ *Rogo ni noceas* (CIL 06, 6825). Der bestattete Narcissus erwidert den hier vorausgesetzten Gruß des Passanten (*et tu*) und bittet eindringlich, seinen *tumulus* zu schonen – *et tu viator precor parce tumulum Narcissi* (CIL 06, 9274).

³⁵² Der Nageldieb soll sich seine spitze Beute in die Augen stoßen: *quicumque(!) hinc clavos exemerit in oculos sibi figat* (CIL 06, 7191).

³⁵³ *veto veniri neque donari* (CIL 06, 14344). Unter den gefürchteten Eingriffen der häufigste, gefolgt vom Einbringen fremder Überreste – *neminem liceat nisi de meis*.

³⁵⁴ Asche, Knochen, *corpus* wie die umschließenden Gefäße waren strafbewehrt geschützt und wurden oft explizit benannt – *ne velitis ossa mea violare* (CIL 06, 5886); *ollas inclusas cave* (CIL 06, 10736). Drastisch die an Vergänglichkeitsandeutungen gemahnende faulende, verwesende (*puter*) Asche, die der *lector* nicht berühren oder erschüttern (*vexare*, auch: quälen) soll: *ne tangas aut vexes ... putrem favi[llam]* (AE 1978,44).

*securius vitam bonam gerere*³⁵⁵, für das Grab als *frux laboris*³⁵⁶, als mühsam errafftes Ziel, dessen Wertigkeit nicht zuletzt die zahlreichen Lebendsetzungen bezeugen, verkörpert der Namen das in besonderem Maße verteidigte Kernelement,³⁵⁷ da sich in ihm die jenseitigen, auf das *sacrum* als Fokus des Totenkults und als *domus aeterna* gerichteten Bestimmungen mit den diesseitig-rühmenden, auf die Gedächtniswahrung zielenden überlagern. So führen die Warnungen rund um das Grab nicht nur in der Breite des Massenphänomens, das sie zweifellos sind, sondern auch durch die Vielzahl ihrer individuellen, originellen, um den ausgefallensten, ja exotischsten Drohhalt konkurrierenden Färbungen eindringlicher noch als die drastischen Strafsummen die Wertigkeit vor Augen, die man der Unversehrtheit des Grabes beimaß. Zugleich machen sie die Schwierigkeit – oft wohl auch Aussichtslosigkeit – des Bemühens offensichtlich, das Grab wirkungsvoll vor Eingriffen zu bewahren.

Eine eindeutige religiöse Konnotation zeigt das Grab, wenn es sich – erstaunlich seltene Male – als *templum* exponiert. Als *novissima templa Manibus et cineri* meint es den Göttersitz, heilige Stätte ist es als Sitz der numinosen *Securitas*, und als das – seltene – *templum* des Toten ist es prädestiniert, mögliche Frevler abzuschrecken: *hunc templum ... ut tu ossa mea non violes*.³⁵⁸

³⁵⁵ CIL 09, 3473. Vielleicht wurde *securius* als dem Kontext des sorglosen Ruhens im Schlaf, der Sinekure *mortis*, zugehöriger Begriff hier in bewußter Anspielung gewählt. Ebenso: *qui ut haberet vivus sibi posuit* (CIL 13, 2246) – damit er (das Grab) hat, hat er es sich zu Lebzeiten gesetzt.

³⁵⁶ *hanc sedem fructum laboris sui ... posuerunt* (CIL 05, 157); durch „anhaltenden Fleiß“ und Strapazen – *sibi et suis instantia et laboribus* (CIL 10, 2403); als stolzer Verweis auf das vom Munde abgesparte Grab – *de parcimonio suo sibi et compari suo domum aeternam posuit* (CIL 05, 195, *parcimonium* für Sparsamkeit, auch Fasten – deutlich der Unterton, daß man sich für die ewige Heimstatt die irdischen Freuden verkniffen hat). Auch liebevolle Umschreibungen wie Hüttchen, Landgütchen (*casula* / AE 1990, 100, *praeteriolum* / CIL 05, 4057) spiegeln die gewaltige premortale Bedeutung des Bestattungsorts. Den Stolz, das als *titulus* verkürzte und verdichtete Grab schon zu Lebzeiten (laut) lesend immer wieder in Besitz zu nehmen, führt ein Beispiel außerhalb des hier untersuchten Bereichs pointiert vor: der *tabellarius Augusti* hat sich die Inschrift beizeiten gegönnt, damit er sie im Vorüberschlendern lesen kann: *Dum sum Vitalis et vivo feci ... adque meos versos dum transeo perlego* (CIL 08, 127 aus der Africa proconsularis – *perlegere*: genau studieren).

³⁵⁷ Der *titulus*, vielfach Synonym für die ganze Bestattung, stand im Zentrum der strafbewehrten Drohung. Allerdings darf man über dem steingewordenen Protest gegen die Angst vor Auslöschung nach dem Tode, „wenn man nicht Vorsorge für einen Stein auf dem Grabe trifft, der wenigstens den Namen trägt“ (BRUNS 79), die Unerreichbarkeit solcher dauerhafter namentlicher Markierung für breite Kreise nicht übersehen.

³⁵⁸ *novissima templa*: CIL 14, 480; *templ(um) Secur(itatis)*: ILTun 1715; *hunc templum*: ILTun 113, dazu noch: *marmore divitique templo* – das *templum* ist aus reichem Marmor (CIL 06, 1609). Daß das sepulkrale *templum* so selten ist, überrascht. Vielleicht war die Scheu, sich dieser traditionellen, vielschichtigen, für magisch-kultische wie politische Zwecke beanspruchten Bezeichnung für den eigenen Toten oder für sich selbst zu bemächtigen, doch zu groß. Aber auch auf ‚mythologische Distanz‘ gebracht taucht das *templum* grabepigraphisch nur wenige Male auf, beispielsweise als die *Acherusia* oder *caelestia templa*. Zu *templum* als „Kraftort“, Göttersitz und Stätte für Amtstätigkeit siehe LATTE 1960, 66f., 140f.; RÜPKE 2001, 179ff. u.a. Stellen.

Die gelegentliche Betonung der Reinheit oder Unberührtheit des Bestattungsorts (*monumentum virgineum, ollae virgineae, terrula pura*)³⁵⁹ zielte möglicherweise darauf ab, die gesteigerte *religiositas* und damit eine besondere Kostbarkeit des Bestattungsorts für dessen Inhaber oder Eigner (*hic primus hoc sepulchrum dedicavit*)³⁶⁰ zu reklamieren.

Schutz des Grabes durch die ascia

Neben seiner verbreiteten Überstellung an die Manen, *di inferi, di parentum*,³⁶¹ seltener an *Genius/Iuno, Quies, Securitas* und ähnliche diffus personifizierte numinose Gebilde von freundlicher Firmisqualität,³⁶² konnte als ein spezifisch gallisches Phänomen mit spärlichen Reflexen in den übrigen Provinzen und im italischen Bereich das Grab in Formel und Bildchiffre *sub ascia* geweiht³⁶³ und so einer „énigmatique hache des morts“ (Hatt), einem ominösen Zeichen, unterstellt werden, das in Ursprung, Ableitung, Aussage und Funktion Gegenstand der unterschiedlichsten Hypothesen ist und, unter anderem als Legionärshacke, Grabespaten, Maurergerät, Hammer des Charun oder des Sucellus, als

³⁵⁹ *hoc monumentum virgine(u)m se vivi comparaverunt* (CIL 06, 13120); *hoc monumentum virgine(um) ... cum terrula pura abante* (CIL 06, 2899); *donavit soleum virgine(u)m matri su(a)e* (CIL 06, 33603); *terra pura maceria clusa* (CIL 10, 2614).

³⁶⁰ CIL 06, 12562.

³⁶¹ Geläufig in Formulierungen wie *D(is) M(anibus) locus consecratus* oder *deis inferum parentum sacrum*. Singulär die „Manentempel“ – *novissima templa Manibus* (CIL 14, 480). Zur expliziten Unterschützstellung durch die Manen und der Drohung mit Manenzorn siehe oben 148 Anm.12, 149 Anm.16.

³⁶² In Abweichung von den üblichen Überstellungen diente die seltene Weihung an den Grabinhaber selbst wohl weniger der Unterschützstellung als der Markierung des Grabes als sakraler Ort. Allerdings wäre auch die Vorstellung eines Schutzes durch den gottgewordenen Toten durchaus plausibel. Die bestattete Gattin ist göttlich geweiht: *hic consecrata est ... coniu(x)* (CIL 06, 1803); das sepulkrale Heiligtum verschmilzt mit der *domus aeterna* als Stätte der Vereinigung: *duobus amantibus sacrum* (CIL 06, 28650).

³⁶³ Im hier untersuchten Material ausschließlich als Formel *sub ascia dedicare* (invers: als *de- / exasciare*). Ausschließlich *sub ascia* auch in MATTSON'S 147 Erfassung aller lateinischen Epitaphien, die durch Bild und Formel der *ascia* geweiht worden sind, während HATT 85 auch *ab ascia, ad asciam* (allerdings ohne Belege) anführt. Die Markierung erfolgt in den wenigsten Fällen nur durch die Formel, häufiger in der Kombination von Zeichen und Schrift, am häufigsten allein durch die Bildchiffre am Grab. MATTSON 115f. nennt für die Gallia Narbonensis 45 Belege als Formel, 135 als Bild, 35 als Formel und Bild. Die in dieser Untersuchung ausschließlich erfaßten textlichen Nennungen gehören fast ausnahmslos in die Narbonensis. Von den fünf Beispielen in Rom beziehen sich zwei auf *deasciare*, die sechs Beispiele in Venetia et Histria sämtlich auf das vermutlich intentional parallele *exacisciare*. Die übrigen Regionen sind ohne *ascia*-Formel. Die einzige *ascia* in der Liguria gilt einem Dianaheiligtum (*Dianae sacrum sub ascia* / CIL 05, 7645), vergleichbar der *ascia* auf einem Altar für Venus Victrix (CIL 03, 4167; HATT 87). Auch wenn sich hier durch Beschränkung auf die Sprachformel ein reduziertes Bild ergibt, entspricht die Verteilung schwerpunktmäßig MATTSON und den Angaben der älteren Literatur: rund drei Viertel der Dedikationen entfallen auf Gallien mit dem Zentrum Lugudunensis; daneben gibt es einen „foyer adriatique ... parfaitement homogène“, vor allem Dalmatien und die italienische Adriaküste (COUCHOUD/AUDIN 37) sowie einen Bereich um Rom mit ebenfalls wenigen, vor allem durch die Bildchiffre konstituierten Belegen. Wie die Manenedikationen kommen *asciae* auch auf christlichen Epitaphien vor (HATT 87).

keltische Axt „comme l’instrument que les mortels mettent dans la main des dieux de la mort, afin qu’il devienne ... un agent de salut, de force et de vie“,³⁶⁴ als eine ägyptische Hieroglyphe, pythagoräische Sigle und als römisches Rechtssymbol interpretiert, wohl mit der noch größten Wahrscheinlichkeit aus der Zimmermannsaxt heraus abstrahiert wurde.

Die Thesen lassen sich nach Mattson³⁶⁵ grob in auf den instrumentalen Charakter einer realen *ascia* gegründete materielle Theorien, wie die der Rodungshacke (*hoyeau*) als „témoin de l’inhumation“ und Protest gegen Inzineration³⁶⁶ oder die eines rituellen Spatens als sichtbarer Marker für die Manenedikation, für die Exklusivität des Grabes oder für das vollzogene Ritual der *iniectio terrae* als zentrales Element des Bestattungsakts³⁶⁷, und in spirituelle Ansätze differenzieren, in denen die ominöse Axt, jedes funktionalen Charakters entkleidet, als Attribut einer Todesgottheit oder als magisch-kultische, jedenfalls abstrakt verstandene Chiffre fungiert, in der sich mehr oder weniger konkrete Vorstellungen einer Überwindung des Todes, vielleicht sogar Erwartung ewigen Lebens symbolisch verdichtet manifestierten. Wulleumier, die diese spirituellen *ascia*-Deutungen zusammenfaßt, hebt die Ähnlichkeit der *ascia* mit dem ägyptischen Zeichen für Leben (*ankh*) hervor, sie sieht in der *ascia* daher ein Lebenssymbol.³⁶⁸ Als ein bei pythagoräischen Bestatteten gehäuft auftretendes, die Zugehörigkeit zu solchen Gruppen signalisierendes Zeichen (Y) deutet dagegen Carcopino die Chiffre.³⁶⁹

³⁶⁴ WUILLEUMIER in RHR 128, 1944, 40-83 (nach: HATT 86f., MATTSON 119).

³⁶⁵ Der Unterscheidung von MATTSON 177ff. entspricht bei HATT 86ff. die Differenzierung zwischen der „valeur rituelle ou symbolique“ der *ascia*.

³⁶⁶ COUCHOUD/AUDIN werten diese „hoyeau“ mit Bezug auf ihr (nicht belegbares) Postulat, die durch *ascia* markierten Bestattungen korrespondierten mit Inhumation, die ohne *ascia* mit Inzineration, als ein „témoin de l’inhumation“ (47) und so als „garantie, fondée sur un rite matériel, d’un repos définitif.“ (65)

³⁶⁷ SUSINI 37f. sieht in der Abbildung des (anfänglich dort deponierten) Instruments am Grab den Ausdruck der vollzogenen Manenedikation. Ähnlich zuvor DE VISSCHER 277ff.: die anfänglich die Weihung *sub ascia* als Ausdruck seiner ausschließlichen Inbesitznahme durch den Gründer verkörpernde materielle *ascia* im Grab abstrahierte sich zum Symbol. E.THEVENOT, Symbolisme de l’*ascia*, RAE 10, 1959, 142-148 (zit. nach MATTSON 117) sieht das ursprüngliche Grabeinstrument zu einem Marker für das die sepulkrale *religiositas* konstituierende Ritual der *iniectio glebae* (Cic.de leg. 2,22,57) mutieren: die abstrahierte, versteinerte *ascia* habe signalisiert, „that the funeral (is) completed and that the tomb is protected and inviolable.“ In Parallele zu *sub hasta vendere* sieht BÜRGIN-KREIS (Auf den Spuren des römischen Grabrechts in Augst, 1968, FS für R.LAUR-BELART, 25-46, zit. nach MATTSON 118) in *sub ascia dedicare* die rechtsförmliche Manenedikation, mit der (rechtlichen) Folge einer „absolute prohibition of introducing foreigners in the grave“ – alles dies im Schutzgedanken zusammenfließende Thesen, deren Schwachstelle ist, daß man von Existenz, Funktion und Ablauf einer rituellen *sub ascia*-Weihung keinerlei Kenntnis hat, ja nicht einmal weiß, ob bei einem solchen sepulkralen Gründungs- oder Weiheakt einem *ascia*-ähnlichen Instrument überhaupt eine Rolle zukam.

³⁶⁸ H.WUILLEUMIER, 1944, RHR 128, 40-83 (zitiert nach MATTSON 119).

³⁶⁹ J.CARCOPINO 1955, Le mystère d’un symbole chrétien: L’*ascia* (zit. nach MATTSON 119): Ursprünglich in pythagoräischen Zirkeln beheimatetes Zeichen, sei die *ascia* von Christen als Kreuzersatz adaptiert worden. Allerdings sind nach MATTSON 149 lediglich vier Bestattungen mit pythagoräischem Y und *ascia* zugleich

Der Vielzahl von Hypothesen, „même les plus saugrenues“ (Hatt), entsprechen auch die instrumentalen Deutungen des Zeichens. Während Couchoud /Audin in der *ascia* ein abstrahiertes „outil de fossoyeur“ militärischen Ursprungs, eine Art Legionärshacke, sehen³⁷⁰, sie für Hatt „un instrument de maçon ou de tailleur en pierre“, ein Werkzeug zur Steinbearbeitung ist,³⁷¹ stellt sie für Rougé „uniquement un outil du bois“, Beil oder Axt des *faber navalis* dar, und auch Mattson kommt zu diesem Resümé.³⁷² Sieht man von den auf vagen Übereinstimmungen oder schmalster empirischer Grundlage basierenden spirituellen Theorien ab, stimmen die Thesen in der Vorstellung überein, daß sich ein am Grabgründungsakt beteiligtes, zumindest als für diesen Akt charakteristisch geltendes und mit ihm assoziiertes Instrument zur schützenden Chiffre, zu einem weniger magisch und apotropäisch als diesseitig, vielleicht rechtlich konnotierten,³⁷³ primär über die materiellen Bestandteile von Grab und Bestattung wachenden „signe d’un rite matériel de fondation et de dédicace“ verselbständigt hat und als „une marque d’un rite de consécration, plaçant le monument funéraire, ses annexes, et les fondations culturelles ... sous la tutelle divine“³⁷⁴ zu einer Art Leibwache des Toten mutierte³⁷⁵, die sich, die weiterhin breit praktizierte Manendedikationen nicht verdrängend, sondern ergänzend, innerhalb bestimmter Bereiche fest etablierte.³⁷⁶

nachweisbar: „If these four persons really have been Pythagoreans it is very possible that they have adopted the *ascia* costum from their neighbours.“

³⁷⁰ COUCHOUD/AUDIN 47ff.

³⁷¹ HATT 89.

³⁷² ROUGÉ 652f. unter Bezug auf literarische Quellen. Dies gelte für die *ascia* wie für ihr griechisches Pendant (*σκαπαρόν*).³⁷² MATTSON 126f.: „With the literary instances only one field of application for *ascia* can be clearly proved: work in wood, as a tool for the carpenter.“ Literarische Zeugnisse zu einer spezifisch sepulkralen *ascia* existieren nicht, lediglich als einfaches Werkzeug wird sie von einigen Autoren erwähnt. (Siehe Zusammenstellung bei MATTSON 120-127).

³⁷³ Eine primäre Ausrichtung auf die materielle Dimension schließt einen grundsätzlich apotropäischen Charakter der Chiffre, wie ihn beispielsweise CUMONT 1942, 298 postuliert, natürlich nicht aus. Frevel und Eingriffe von Menschenhand dürften den Hauptteil des abzuwehrenden Unheils ausgemacht haben.

³⁷⁴ HATT 89f.; 105. Allerdings läßt sich seine These, als Ausdruck dieses „acte solennel de fondation“ trete die *ascia* gehäuft mit anderen der Errichtung des Monuments dienenden Geräten, wie einer „balance en A“ (Maurerwaage), auf, nicht belegen. MATTSON 148: „None of these symbols is particularly typical of the *ascia* inscriptions.“ Daß in den weitaus meisten Fällen die *ascia*-Dedikation mittels der Bildchiffre vollzogen wird, die besser geeignet ist als die sprachliche Formel, die Vorstellung eines anfangs einmal benutzten konkreten Instruments zu reaktivieren, kann durchaus als Hinweis auf die Existenz einer Ursprungs*ascia* im Gründungs- oder Weiheakt verstanden werden. – Möglicherweise spielt eine pannonische Inschrift, die als rares Zeugnis ihre sepulkrale Bestimmung mit der Erwähnung einer instrumentalen *ascia* in Verbindung bringt, auf deren Funktion im Kontext von Errichtung oder Weihe an: *miles leg(ionis) XV ... ann(orum) L stip(endiorum) h(ic) s(itus) e(st) ... viro suo carissimo posuit structoria asciam normam* (Hild 224).

³⁷⁵ COUCHOUD/AUDIN 50 sprechen von einer „sauvegarde du corps.“ Mit der *ascia* als „garantie de l’éternel repos de l’inhumé“ plädieren sie ebenfalls für eine Schutzfunktion des Zeichens.

³⁷⁶ Die Konzentration der *ascia-dedications* in Gallien weist nicht zwangsläufig auf keltischen Ursprung hin; ihre Ursache bleibt letztlich offen. Zwar sieht DUVAL 348, neben dem Mondsymbol und einer sich sepulkralikonographisch spiegelnden besonderen Beliebtheit von Totenmählern, in der *ascia* einen der

In diesem Zusammenhang überzeugt Mattsons' These nicht, die *ascia* habe das unfertige, unbelegte und damit religiös noch nicht definierte Grab überwacht.³⁷⁷ Duval nennt die *ascia* ein „Handwerkszeug“, das das (belegte) „Grab gut zu schützen scheint“,³⁷⁸ und auf diese Schutzwirkung stellt auch Panciera ab, wenn er die *ascia*-schädigenden Akte als „cambiamento illegittimo da apportarsi alla destinazione originaria“ definiert.³⁷⁹ Nicht zuletzt auch die Tatsache ihres – wenn auch spärlichen – außersepulkralen Erscheinens, so auf nicht funerären Altären, deutet auf eine aus einem möglichen Grabgründungsritual mit realer *ascia* entstandene, sich verselbständigende allgemeine Schutzintention hin, die man losgelöst von deren sepulkraler Entstehung mit Formel und Zeichen verband.³⁸⁰

So wird es wichtigste Bestimmung der Chiffre gewesen sein, den Bestattungsort markierend zu sichern und ihn in Ergänzung, nicht in Konkurrenz zu den wachenden,

wenigen bewahrten keltischen Züge in einem von rasch erfolgter und tiefgreifender gallisch-römischer Vermischung geprägten Totenkult, allerdings läßt sich dies nicht belegen. Dagegen nimmt HATT 105 diese keltisch-römische Vermischung vorweg, wenn er von einer *interpretatio Romana* spricht, „qui est en réalité l'interprétation celtique et régionale du fonds romain.“ Allerdings sieht er in der *ascia* kein ursprüngliches keltisches, sondern ein östliches Phänomen, das von keltischen Milieus aufgrund deren „habitude ancienne de placer la tombe sous la tutelle divine“ bereitwillig adaptiert worden sei. Eine von HATT reklamierte Herkunft der *ascia* aus Asia Minor mit Anhängern der östlichen Götter, namentlich der Kybele, als deren Multiplikatoren ist jedenfalls nicht nachweisbar (MATTSON 149).

³⁷⁷ MATTSON 150 bezieht zwei *tituli* auf die Weihung eines unfertigen Grabmonuments: *hoc sax(um) sub ascia ded(icatum) est* (CIL 12, 2012); *hunc mon(ume)ntum rude ex asci(a) vivum conparav(it)* (VEYNE, RevPhil 56, 1982). Allerdings bezeichnet *saxum* (Fels, Stein, aber auch Werkstück und steinernes Gebäude) nicht zwangsläufig „the rough, unmanufactured stone“, sondern durchaus auch das fertiggestellte, belegte Grab, wie aus dem Kontext hervorgeht: Der Stein bedeckt die „großen / bedeutenden Knochen“ – *magna hom[i]nis hic ossa teg[it] saxus* (CIL 10, 4431); er ist Träger eines Grabgedichts, das man oft lesen soll – *quamvis inscriptum ferali carmine sax[um] saepe legas nostro* (CIL 06, 10493); den Körper ‚hat‘ die Erde, den „nichtigen Namen“ ‚hat‘ der Stein – *corpus habet tellus et saxum nomen inane* (CIL 06, 12087); das Monument, in dem „alle die Meinen sind“, wird durch Felsen, Umgrenzung und Marmor angezeigt – *omnes hei mei sunt ... monumentum indiciost saxo saeptum ac marmore* (CIL 06, 14338). Für MATTSONS' These spricht ein zur Vollendung bestimmtes, demnach noch unfertiges Beispiel außerhalb des hier untersuchten Bereichs (*aediculam ... ad opus consumandum*), das der Dedikator sich und seinen Nachkommen, darunter einer mit 22 Jahren verstorbenen Tochter, weihet und zugleich *sub ascia* setzt – *hoc opus sub ascia est* (CIL 13, 2494). Allerdings muß auch hier das Grab wenn nicht vollendet, so doch belegt gewesen sein, da der Tod der Tochter offenbar Anlaß der Setzung war. Generell gelten die *ascia*-Dedikationen fast immer benannten Toten, und auch die häufigen Lebendsetzungen müssen nicht für das unbelegte Grab stehen, da meist ein Todesfall Auslöser für dessen Errichtung war. Mit der Überzeugung, daß erst die Einbringung der Überreste in das Grab seine *religiositas* konstituiert, müßte die *sub ascia*-Weihung eines unfertigen Grabes allerdings nicht notwendig kollidieren: denn gerade das (noch) nicht als *res religiosa* geschützte unbelegte Grab könnte in besonderem Maße der Schutzwirkung dieses Zeichens bedürfen.

³⁷⁸ DUVAL 348.

³⁷⁹ PANCIERA 706.

³⁸⁰ So findet sich als einziges Beispiel einer textlichen *ascia* in Ligurien die Weihung eines Altars: *Dianae Aug(ustae) sacrum ascia // Dianae sacrum sub ascia* (CIL 05, 7645=InscrIt-09-01,186). HATT 92 führt den Votivaltar mit *ascia*-Chiffre eines Dedikanten mit gallischem Namen für Venus Victrix in der Pannonia superior an. Er vermutet deren Verschmelzung mit der „divinité funéraire celtique protectrice des morts.“ (CIL 04, 4167 = RIU-01,88).

behütenden, rächenden Manen³⁸¹ vor Eingriffen und Frevel und besonders vor den als *de/exasciare* und *exacisclare*³⁸² spezifizierten, vermutlich als Entweihung des Grabes in seiner materiellen Qualität durch Zerstören oder Umfunktionieren seiner charakteristischen Elemente gefürchteten, allerdings nicht identifizierbaren Akten zu bewahren.³⁸³ Die mit der *ascia*-Weihung als warnender Selbstexponierung des Grabes zum Ausdruck gebrachte Erwartung wird so komplementär zu der Absicht gewesen sein, die man mit Überstellung des Grabes an die Manen verband. Dafür spricht auch das Nebeneinander beider Chiffren, denn in keinem Fall löste die *ascia* die Manen ab. Während die Manen, ungeachtet ihrer originären lokalen Verankerung, wohl vor allem für den Toten zuständig waren, der als *corpus*, *ossa*, *cinis*, selten als *levis umbra* in ihren Machtbereich ein- und in sie übergang, und damit auf einer eher spirituellen Ebene agierten, wurde die materiellere *ascia* offenbar mit der Zielsetzung plaziert und zitiert, über die handfest-baulichen Partien des Grabes und die sich in *nomen* und *titulus* dinglich manifestierende *memoria* des Toten zu wachen.³⁸⁴

³⁸¹ Üblichste Form ist gleichzeitige Überstellung des Grabes an die Manen und *sub ascia*. Auch dies spricht für Ursprung der Chiffre in einem materiellen, sich als Entsprechung und Ergänzung zur körperlos-diffusen Manenmasse anbietenden Element.

³⁸² *exacisclare* hat seine Wurzel nicht in der *ascia*, sondern im *acisculum* (kleiner Steinmetzhammer, daher: ausmeißeln), ist in Gebrauch und Bedeutung dem *de- / exasciare* jedoch weitgehend angenähert oder sogar mit ihm synonym. Bezüglich des *titulus* kommt *exasciare* ebenso wie *exacisclare* vor, so daß eine eventuell einmal bestehende funktionelle Verschiedenheit beider Grundinstrumente offensichtlich bald verschliffen worden ist; so unterscheidet HATT 85 gar nicht zwischen *exasciare* und *exacisclare*.

³⁸³ Die Begriffe begegnen fast ausschließlich in Ergänzung zu Handlungen, die auf Eigentumsänderung (*vendere*, *donare*) und Manipulationen an den Überresten gerichtet sind: *ne quis haec aliave(!) vendere exacisclare destruere corpus ossave(!) aliena inferre velit* (InscrAqu-03,3554); *si quis hanc arcam sive hoc moniment(um) vendere aut emere aut exacisclare volet* (CIL 05, 979). Auch dies deutet auf die materiell gerichtete Schutzqualität der *ascia* hin. Auffällig ist, daß die förmliche *sub ascia*-Weihung praktisch nur in der Narbonensis erscheint, die Warnung vor dem *exasciare* u.ä. dort hingegen nicht, während in dieser Untersuchung für die übrigen Bereiche mit *ascia*-Erwähnungen gerade das Gegenteil festgestellt worden ist: die *sub ascia*-Weihung als textliche Chiffre begegnet in Rom und Venetia et Histria nicht, lediglich wenige Male in negativer Form (als *ex- / deasciare* in Rom, als *exacisclare* in Venetia et Histria – wobei offen ist, ob hier bewußt zwischen den zwei verschiedenen Werkzeugen differenziert worden ist oder ob die Wahl der entweihenden Termini nur regionale Moden spiegelt. Daß die Dedikanten mit *exasciare / exacisclare* auf konkrete Eingriffe abgezielt haben, ist trotz des Unvermögens, diese zu spezifizieren, kaum zu bezweifeln: die Termini sind zu selten, um als schematisch übernommene Formeln zu gelten, deuten vielmehr auf eine bewußte Wahl. Für den Vorschlag von COUCHOUD/AUDIN als Öffnen des Grabes und Exhumieren des *corpus* gibt es keinen Beleg. Auch die grundsätzlich naheliegende Interpretation als Mahnung, nicht die *ascia* zu eradiieren, ist nicht zwingend, wie PANCIERA, der 704f. die verschiedenen Hypothesen zusammenstellt, mit Bezug auf den vorzüglich erhaltenen Grabaltar des *Vitullius Priscus* in Aquileia belegt: dort sind trotz eines *exacisclatum restituit* (InscrAqu-02,1647) keinerlei Spuren einer jemals vorhandenen, eradierten und / oder wiederhergestellten *ascia* in Bild oder Sigle zu entdecken: „l’ascia non vi è in alcun modo raffigurata.“ Dies widerlege die Deutung von *exacisclare* als „scalpellamento del simbolo.“

³⁸⁴ Die explizite Unterschutzstellung der Inschrift zeigt ihre Bedeutung als *memoria*-währendes sepulkrales Element: der *titulus* soll nicht der *ascia* beraubt, das heißt beschädigt und seines Schutzes beraubt werden – *quisque hoc monumentum violaverit aut titulum deasciaverit aliove quo nomine inscripserit* (CIL 06, 24799). Die gleichsam materielle Kostbarkeit des Namens exponiert ein *titulus*, der das Behüten (*servare*) des *nomen* dem der Überreste gleichstellt – *libertis liberta[busque] futuris tradim[us] ut nostrum servent cum corpora(!) nom[en]* (AE 1974, 195). Eine Tote nennt ihren kostbaren Name gleich dreimal – *Lezbiae(!) ossa ... Lesbia sum ... sei nomen quaeris sum Lesbia* (CIL 06, 21200). Der Dedikant möchte ausdrücklich dem Namen der

Die auch für Illiterale und Oligoliterale problemlos identifizier- und adaptierbare, da stark abstrahierte und einprägsame Gestaltung der ominösen Axt wird die Neigung zu ihrer Übernahme und Verbreitung stimuliert haben, wofür die klare Bevorzugung der *ascia* in ihrer Bildform spricht. Allerdings war das schlichte Werkzeug andererseits wohl nicht attraktiv genug, um außerhalb seines begrenzten genuinen Bereichs, in dem vielleicht noch Erinnerungen an eine Ursprungs-*ascia* existierten, Fuß zu fassen.

In den übergreifenden Kontext der *memoria* gehört auch ein weiterer auf das Grab fokussierter, rein diesseitig gefärbter und eher kleiner epigraphischer Komplex, in dem sich der Bestattungsort als Entsprechung zum irdischen *fundus*,³⁸⁵ zur irdischen *domus* präsentiert – *possidendum monimentum* –, sich selbst als *praemia digna*³⁸⁶ attribuiert und, mit seinem Aufwand prunkend³⁸⁷ oder seiner *frugalitas*³⁸⁸ kokettierend, die gewöhnlich durch seine materielle Präsenz demonstrierte Funktion des Grabes, das Gedächtnis des Toten wie des Dedikators möglichst prestigebetonend zu bewahren,³⁸⁹ noch zu steigern sucht. Daß dieses inschriftliche Selbstlob des Grabes so selten ist, liegt auf der Hand, da die Aufgabe, durch Präsentation von Aufwand und Schmuck zu rühmen, fast immer von den dinglichen Elementen selbst übernommen und es selten der Inschrift überantwortet wird, dies noch durch Verweise zu steigern – möglicherweise am ehesten dann, wenn das Grab für die Eigner von besonderer Bedeutung oder vom Munde abgespart worden war.³⁹⁰

verstorbenen Gattin die ewige rühmende Lektüre sichern und unterstellt das Monument daher(?) dem Schutz der *ascia*: *ut nomen eius aeterna lectione celebraretur hoc monumentum sub a(ascia) instituit* (CIL 05, 7956 aus den Alpes Maritimae).

³⁸⁵ *haec est domus aeterna hic est fundus heis sunt horti hoc est monumentum nostrum* (CIL 06, 9583 = ILLRP 798).

³⁸⁶ Das Grabmal ist würdige Auszeichnung: *monumentum hoc coniugi dono ... praemia digna* (AE 1980, 231).

³⁸⁷ Die Betonung des Marmors als Ausdruck seiner Kostbarkeit – *parvaeque marmoreo clausurunt membra sepulchro* (CIL 06, 18290); *marmoreis tumulis* (CIL 11, 531); sicherer Todesschlaf unter gleich drei Sorten von Marmor – *quiescit tute tecta Tiburtino Lunense Lesbio lapillo* (CIL 06, 13830); *sepulcrum aram signum marmoreum* (CIL 06, 28703); *scholam marmoribus exornavit* (CIL 06, 34861); als die Selbstvorstellung des Toten, der unter marmornem Grabhügel ruht – *marmoreisque meis his iaceo tumulis* (CIL 11, 531).

³⁸⁸ *hoc monumentum ex mea frugalitate feci* (CIL 06, 7582); die „geringen ewigen Sitze“ – *hae sunt parvae tuae meaeq(ue) sedes* (CIL 06, 9752).

³⁸⁹ Schließlich sind sämtliche Elemente des sepulkralen Ensembles, ob gewaltiger Grabbau oder schlichte Stele, Inschrift, Dekor und figürlicher Schmuck, daraufhin angelegt, den Anschein der Präsenz des Toten zu suggerieren und, mit entsprechenden Reflexen im Dedikatorenl ob, sein Erdenleben idealisierend abzubilden.

³⁹⁰ Wie es einem kaiserlichen Haussklaven ansteht, der aus eigenen Mitteln (*de suo*) die Grabaedicula für sich und seine Nachkommen mit Schranken, goldenen Ornamenten und einer Hydria (Wassergefäß, vielleicht im Zusammenhang mit Totenkult und Bewirtung am Grab) aus Onyx oder onyxähnlichen Marmor versehen lassen kann: *[A]fricanus Aug(usti) verna qui et supra aediculam [cu]m cancellis et ornamentis [au]reis et hydriam onychinam [si]bi et suis ... de suo vivo fecit* (CIL 06, 5306).

Die rein diesseitige Konnotation gilt auch für die *funera publica*, die als Trost- und Ehrenbeschlüsse zu Gunsten verdienstlicher Personen ausschließlich retrospektiv-rühmend auf den Verstorbenen oder dessen Familie gerichtet und nur in dieser Dimension auf den Bestattungsort bezogen sind.³⁹¹

Zusammenfassend lassen die Inschriften, die die dreierlei Komplexe des sich selbst exponierenden Grabes thematisieren, über das Verlangen hinaus, den Toten aufgehoben, versorgt, besänftigt, ihn irgendwo und irgendwie präsent, zugleich aber hinter steinerner Grenze isoliert und gesichert zu wissen, keine Rückschlüsse auf jenseitige Vorstellungen zu. Auch die in anderen Motivkomplexen nicht seltenen Anspielungen auf Lebenskürze und Endlichkeit, auf *severitas mortis* und Todesfinalität werden vom dominierenden, mit allenfalls vagen Vorstellungen von Weiterleben und Wiederbegegnung assoziierten Bild der *domus aeterna* verschluckt.

So treffen die Inschriften dieses Komplexes in dem Bemühen zusammen, über die Hadesgrenze hinweg Nähe und Präsenz eines weiterexistierenden Toten zu suggerieren, der, vage und greifbar zugleich, in einem häuslich-familiär überfärbten, sorglos-sicheren (*secure*) und die *otium*-gleiche *quies mortis* atmenden Ambiente verortet wird, das durch irdisches Recht und numinose Mächte als unantastbar definiert und geschützt, würdig und aufwendig gestaltet sein soll und dies in einigen Fällen auch stolz betont.

³⁹¹ Zu den *funera publica* siehe WESCH-KLEIN.

7.10 *Verba meo cineri gratissima dona*³⁹²

Die sprechenden Epitaphien

Kategorie: Vox

Definition:

Inhalt sind alle sprachlich definierten Wendungen des Toten an den Passanten, Fremden, Leser (*lector, viator, hospes*), an ein Familienmitglied als seine imaginierten Rezipienten einerseits, deren meist grüßende Anrede oder Replik an den Verstorbenen andererseits, die die in den eher raren, teils artifiziellen Pseudodialogen der Grabcarmina kulminierende Vorstellung eines sprechenden und hörenden Toten suggerieren und so dessen lebendige Präsenz in den Raum stellen. Konstituierend sind Vokative, Imperative, Formulierungen in der ersten und zweiten Person – entscheidend ist, daß jemand spricht und daß der Tote als Sprechender, Hörender, begierig Lauschender imaginiert wird.

Die beiden größten Komplexe stellen die Grußformeln seitens des Toten und/oder an den Toten (*ave, vale, et tibi et tu, bonis bene*) und die warnenden, drohenden, bittenden Ansprachen an potentielle Grabfrevler dar. Die Bitten des Toten, geläufige Formeln, wie die Anwünschung leichter Grabeserde, (laut) zu artikulieren – *te rogo praeteriens ut dicas* – oder eine Handlung, wie das Trankopfer, zu vollziehen, bilden einen weiteren Komplex. Nicht einbezogen wurden gänzlich stereotypisierte, meist auf ihre Sigle komprimierten Wendungen wie *S(it) t(ibi) t(erra) l(evis)*, auch wenn das *tibi* dem Toten gilt; variierende vokativische, beschwörende Anreden, die diese und ähnliche Formeln variieren (*te lapis obtestor*), dagegen schon.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Nähe besteht zum Komplex Vanitas, da dessen Lebens- und Todesmahnungen vielfach mit der Stimme des Toten in die Öffentlichkeit getragen sind, zur Schriftlichkeit am Grab (Kategorie Littera) in den Bitten des Toten, seinen *titulus* zu lesen, sein Schicksal zu betrauern, seinen Namen zu sprechen oder – selten – zu enträtseln und sein inschriftlich komprimiertes, exponiertes, kommuniziertes Schicksal weiterzugeben – all dies Reflexe der Überschneidung oder Verschmelzung von Oralität und Literalität, die die Grundlage der Kategorie Vox konstituieren.

³⁹² Der tote Sohn bittet die Mutter, häufig seinen Namen anzurufen. Denn: Worte sind der willkommenste Dienst, der seiner Asche (*meo cineri*) erwiesen werden kann: *tu pia mater cineres operire memento saepius in nati nomen clamato iacentis verba meo cineri saltem gratissima dona* (CIL 06, 15876).

Nähe besteht weiterhin zum sich selbst thematisierenden Grab in Form der an den potentiellen Frevler gerichteten Bitten und Drohungen, die häufig mittels des sprechenden Toten inszeniert worden sind.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich knapp 40 Prozent aller aussagekräftigen Inschriften ein großer Komplex, der vom Umfang her der Kategorie Memoria mit den ihre Erinnerungsfunktion benennenden, sich verdoppelnden *tituli* vergleichbar ist. Mit Schwankungen zwischen 18 (Narbonensis) und 56 Prozent (Umbria), dem üblichen Mittelwert für Rom und ansonsten ausgeglichenen Werten um 30 bis 40 Prozent ist Vox eine in allen Regionen ausgeprägte Kategorie, die die Geläufigkeit von Gruß und Grußwechsel als den innerhalb der Kategorie mit Abstand häufigsten Akten und den hohen Stellenwert der Anrede wie des sprachlichen Interagierens mit dem Toten generell deutlich macht. Sepulkrale Akteure und Rezipienten sind sämtliche Materialisierungsformen des Toten: Worte können für seine Asche, seine Gebeine ebenso willkommenste Gabe³⁹³ sein wie für den ‚ganzen‘ Toten oder für den, der im *titulus* abstrahiert und verdichtet präsent, der mit dem *titulus* identisch ist.

Auffällig ist die häufige Kombination von Anrede und *immatura, prematura mors* in deren inschriftlich beklagter oder nur aus der Altersangabe hervorgehender Form – teils infolge des für junge Verstorbene geläufigen vokativischen *desine flere / noli plorare ... sanctissima mater* mit seinen zahlreichen Variationen, teils aber wohl auch als Ausdruck eines Dranges, sich unmittelbar tröstend, beschwichtigend an diese Opfer eines vor- und frühzeitigen, oft plötzlichen Todes zu wenden und, sie für den Zeitraum dieser Interaktion verlebendigend, mit dem heiklen Gleichgewicht zwischen Nähe und Fernsein dieser meist besonders schmerzlich vermißten Toten zu jonglieren.

Aussagen zu

Tod: Durch das akustische Stellvertreterkonzept als Parallele zum Grabmonument als dem lückenfüllenden „Scheinleib des Toten“ (Wrede) wird die Grenze zwischen Leben und Tod ein Stück weit überdeckt. Andererseits wird gerade in Gestalt des sprechenden Toten, der sich dem Lebenden gegenüber klar von anderem, von sub- und außerterrestrischem Ort aus positioniert, sich als dem Zugriff der Lebenden entzogen, ausgegrenzt, als nicht diesseitig

³⁹³ Die *verba* als *gratissima dona*: siehe oben Anm.392

zeigt, die trennende Hadesgrenze schmerzlich erkennbar. In ihren Aussagen überspannen die vom sprechenden Toten evozierten Bilder den kleinen, aber scharf ausgefächerten Bereich aller freundlichen, neutral-resignierenden bis grausamen Gesichter des Todes.

Jenseits: Die temporäre Verlebendigung des Toten, seine Herbeiholung mittels Anrede, Namensanrufung und Pseudo-Dialog, provozieren mit der Verdichtung der Totenpräsenz eine vage Re-Vitalisierung und Immortalisierung des Toten, deren Realitätscharakter wie bei allen hier erfaßten, erfaßbaren Vorstellungen und Konzepten offen ist. Geht es bei der heiklen Balance zwischen Nähe und Distanz um ein spielerisches Oszillieren zwischen den zwei Polen, zwischen einem auf den diffus lebendigen Toten fokussierten ‚So tun als ob‘ und der Konfrontation mit dem nackten finalen Tod, oder geht es – auch, primär – um die tröstliche Selbstvergewisserung des Lebenden?

Die Botschaften, die die imaginierte Stimme des Toten übermittelt, sind fast ausschließlich diesseitig, retrospektiv, selten auf seinen aktuellen mortalen, postmortalen Status gerichtet: der Tote präsentiert sein Leben, führt das Erreichte und das ihm Versagte vor, tröstet die Lebenden und beschwichtigt. Dies kann Hinweis darauf sein, daß diesem verlebendigenden Interagieren unter anderem die Funktion zukam, das Überlebenden-Schuldgefühl durch Imaginieren eines ‚ja gar nicht toten‘ oder eines zufriedenen, eben nicht mißgünstig-feindlichen Toten zu dämpfen.

Vergänglichkeit: Als zentrale Vehikel der Lebens- und Todesmahnungen zeichnen vor allem die längeren Inschriften dieser Kategorie die Reflexionen um Lebenskurze und -endlichkeit mit verschärfter Kontur. Dagegen zielen kurze, grüßende, den präsenten Toten aktualisierende Anreden eher auf Überfirmnissen oder Negieren der Lebens-Endlichkeit, indem sie den Toten als nach wie vor hörenden, sprechenden – eben lebendigen Teil der sozialen und familiären Gemeinschaft imaginieren.

Vox

Bereich	Anzahl pagane Grab- inschriften (circa)	Anzahl aussage- kräftige Grab- Inschriften	Anzahl Vox	Prozent der aussage- kräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	1156	38,5
Roma	37.600	1.618	578	35,7
Ostia	3.880	118	23	19,5
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	100	32,7
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	41	44,1
Bruttium et Lucania regio III	960	52	21	40,4
Samnium regio IV	5.200	109	55	50,5
Picenum regio V	4.160	36	13	36,1
Umbria regio VI	2.880	76	43	56,6
Etruria regio VII	4.160	88	42	47,7
Aemilia regio VIII	1.600	84	37	44,0
Liguria regio IX	920	40	12	30,0
Venetia et Histria regio X	9.600	220	99	45,0
Transpadana regio XI	2.320	104	40	38,5
Gallia Narbonensis	6.320	283	52	18,4

Auf die temporäre Revitalisierung des Toten mittels akustischer Beschwörung³⁹⁴ von dessen sonst vager Präsenz zielt ein Konvolut von *tituli*, die in ihrer selbstreflexiven Struktur das magische Medium der Selbstreferenz der „oggetti parlanti“ und sprechenden Statuen aus orientalisch-griechischer Tradition³⁹⁵ aufgreifen und in erstaunlicher Breite und Eindringlichkeit variieren. Indem der sprechende, angesprochene, hörende Tote zum „imaginativ lebenden Unterredner“³⁹⁶ des Lebenden befördert wird, hebt dies die Fixierung in den Zeiten, die beide trennt, kurzzeitig auf und läßt die Dimensionen ineinanderfließen: Toter und Lebender begegnen sich in einer Gegenwart, die bei Konzipierung des *titulus* durch den künftigen Toten noch Zukunft war und die für den Lebenden, der mit dem Toten handelt und händelt, Teil der Vergangenheit ist – einer Vergangenheit, der er den Toten durch sein sprachliches Agieren kurzzeitig entreißt, um ihn ihr wiederum zu überlassen.

³⁹⁴ GALLETIER 40 zur Anrufung des Toten, die ihn kurzzeitig dem Grab entreißt: „Cette appellation avait aussi une sorte de pouvoir magique; elle ramenait un instant le mort au nombre des vivants et l'arrachait au tombeau et à l'oubli.“

³⁹⁵ HÄUSLE 1979; 1980, vor allem 47ff.: Die schon im archaischen Griechenland geläufige Auffassung der Inschrift „als Sprache des Denkmals und nichts anderes sonst“ basiere mit hoher Wahrscheinlichkeit auf semitischen, insbesondere phönizischen Vorbildern. AGOSTINIANI 24ff. sieht in der Inschrift das Produkt eines sich des Mediums Schrift bedienenden, unter historisch-sozialen, psychologischen und linguistischen Aspekten rekonstruierbaren Aktes, für den die Interaktion zwischen einem präsenten und einem imaginierten, für die Dauer dieses Sprechaktes zu substituierenden Partner charakteristisch ist: „È necessario immaginare ... che il redattore del testo si figurì l'oggetto in mano dell'utente.“ Während der Inschriftenautor das Echo seines künftigen Adressaten antizipiert, führt sich der Rezipient beim Lesen und Sprechen den abwesend-anwesenden, lebenden Toten vor Augen. So setzt die Abwesenheit des Autors den Prozeß der temporären Verlebendigung in Gang, da gerade sie den Leser dazu zwingt, „à chercher ce que l'auteur a voulu dire“ (DEBORDES 96), das heißt nicht zuletzt, ihn und sein Schicksal leiblich-plastisch zu imaginieren. Auf das Einfordern von Opfern als weiteren Aspekt der Ich-Rede verweist HIMMELMANN 21ff. für die sich vielfach inschriftlich an den Vorübergehenden wendenden attischen Grabstatuen und -reliefs der klassischen Zeit: „Wenn sie so häufig den fremden Betrachter auffordern, den Toten zu beklagen, so ist damit nicht etwas unverbindlich Gefühlsmäßiges, sondern eine rituelle Handlung gemeint ... Die Wendung der Grabmäler an die Öffentlichkeit, von modernen Archäologen gern allein auf das Bedürfnis nach politischem Prestige zurückgeführt, hat in dieser Zeit nicht nur ein soziales, sondern auch religiöses Motiv.“ – Die Tradition der *oggetti parlanti*, die sich als die Objekte selbst, nicht als in ihnen inkarnierte Stimme eines anderen an den Rezipienten wenden, begegnet in der lateinischen Grabepigraphik nur noch in gebrochener, abstrahierter Form; ein Stück weit strahlen sie noch einige republikanische Inschriften mit ihrer Selbstvorstellung des Grabmonuments – nicht des Toten – aus: *Hoc est factum monumentum Marco Caecilio hospes ... apud meas restitei sedes* (CIL 06, 13696=ILLRP 970,01). Der „stumme Stein“ zeigt an, wessen Schatten er bedeckt: *hospes te hic tacitus lapis dum ostendit ... quous umbram tegit* (CIL 06, 32311 =ILLRP 808) – allerdings spricht er nicht selbst, ebenso wie das „unschöne Grabmal einer schönen Toten“, das in einem Wortspiel vorgestellt wird: *pellege heic est sepulcrum haud pulcrum pulcrae feminae* (CIL 06, 15346=ILLRP 973).

³⁹⁶ BRANDT 61. Ds. 146ff.: Die selbstreflexive Struktur sei als die „Steigerung der ernsthaften Ausdrucksmöglichkeit“ der Antike vollkommen geläufig gewesen. Wenn BRANDT konstatiert, „daß viele Formen der Selbstbezüglichkeit als witzig in das niedere Genos der komischen Dichtung und Malerei“ gehörten, hat dies in den Inschriften ein Pendant, in denen die „sprechende Asche“ auf ihr früheres Leben anspielt oder der Tote darüber scherzt, künftig habe er nicht mehr unter Hunger, Gicht (*podagra*) oder Mietzins zu leiden: *nec sum sollicitus ne subito esuriam et podagram careo nec sum pensionibus arra et gratis aeterno perfruror hospitio* (CIL 06, 7193a).

Die „unerträgliche Abwesenheit“, die der Tote hinterläßt,³⁹⁷ wird hier nicht durch optische Surrogate, durch symbolische Leiber überdeckt, wie es wesentliche Bestimmung der die urbanen Ränder säumenden Grabgebäude, Stelen und Ädikulen ist, von denen die Voll- und Halbfiguren, Brustbilder und schwebenden Schildbüsten der Toten, „engaging passer-by ey-to-ey with their frontal gaze“³⁹⁸, wie aus den Fenstern und Türen ihrer Häuser blicken.³⁹⁹ Sie wird mit akustischen Metaphern ausgefüllt, mit Zeichen aus Holz, Stuck, Farbe und Stein, die die Stimme des Toten in abstrahierender Verdichtung repräsentieren und erst durch den lebendigen Körper des Lesers, der „comme un lieu de transformation“ (Cagnac) den virtuellen, toten, rohen (*crudum*) Text „inkarniert“⁴⁰⁰ und, ihn verdauend, in

³⁹⁷ BELTING 2000, 122f.: Das Bild finde „seinen wahren Sinn darin, etwas abzubilden, was abwesend ist .. Das Bild eines Toten ist ... geradezu der Ursinn dessen, was ein Bild ohnehin schon ist. Der Tote ist immer schon ein Abwesender, der Tod eine unerträgliche Abwesenheit, die man schnell mit seinem Bild füllen wollte, um sie zu ertragen.“ Während der sterbliche Körper sich „ins Nichts auflöst“, habe man den Toten einen unsterblichen, symbolischen Körper gegeben. DUPONT 1994, 281ff.: Der Tod als „l’absence humaine par excellence“, die man durch die „rumeur ou pierre tombale“ zu füllen suche. Ebenso SCHULZ 16f. zum Verhältnis von Bild und Tod: „Das Bild entsteht in der Lücke, welche die Toten ... hinterlassen, und wird gegen den Körper, den sie verloren haben, eingetauscht.“ Mit den Worten von M.SERRES verweist MACHO 2002, 54f. u. Anm.8 auf Ursprung und Surrogatcharakter der Statuen: „Woher kommen die Statuen? Aus dem Tod. Aus dem Grab. Aus dem Bestattungsritual. Aus der Leiche ... Aus dem, was in keiner Sprache einen Namen hat... Woher kommen die Statuen zu uns? Sie kommen nicht, sie kommen zurück.“ (SERRES, Der Hermaphrodit, Übers. R.KAISER 1989, 84). Interessanterweise weist SERRES hier ausdrücklich auf die Leere, das ‚Todesschweigen‘, die Sprachlosigkeit, hin, welche die Statue (vielleicht ursprünglich nur die sprechende Statue?) zu kompensieren hatte, deren Gegenwart „Götter, Heroen, große und kleine Leute“ als Wiedergänger („revenants“) erscheinen läßt – auch dies etwas, was die in der Statue und im sprechenden Epitaph als deren abstrahierender Weiterentwicklung sich verkörpernden göttlichen und nicht-göttlichen, „großen und kleinen Toten“ verbindet (100f.): „Mais d’où viennent les statues? De la mort. De la tombe ... De ce qui n’a de nom dans aucune langue. De ce trou, de ce manque, de cette absence de la langue ... D’où nous viennent les statues? Elles reviennent. Dieux, héros ou hommes, grands ou faux, ressuscitent comme revenants ... Mais d’où viennent les statues? De la mort et d’après d’elle: de la tombe et de ce qui s’y cache.“ (Hervorhebung G.-J.)

³⁹⁸ DAVIES 2000, 122: „eerily reversing the usual hierarchy between viewer and viewed, living and dead ... to control a visitors physical movement ... thus bringing „life“ to the sepulcher and promoting active memory perpetuation.“ Hauptfunktion dieser für den zeitgenössischen Betrachter wohl nicht unheimlichen, sondern in ihm vertrauten Darstellungsschemata als „Typen“ gefaßten Grabporträts war es, Aufmerksamkeit zu erregen, wofür dieses frontale Starren ein probates Mittel war. Anderes Mittel war die auch apotropäisch gedeutete, tatsächlich aber wohl als Demonstrationsgestus gedachte „deiktische Fingerhaltung“, das betonte Abspreizen von Zeige- und/oder Mittelfinger der rechten Hand, wie es eine Reihe von Verstorbenerporträts aufweist. (PFLUG 104f.)

³⁹⁹ Die typischen römischen sog. Fenstergucker – Voll-, Halbfiguren oder Brustbilder in meist sehr flachem Relief – sind offenbar nicht als Reflexe oder Weiterentwicklung der aus ihren *armaria*, herausschauenden *imagines maiorum* zu verstehen. Vielmehr verkörpern die in den Tür- und Fensteröffnungen ihres Grabbaus stehenden Toten in einem Darstellungsmodus, der neben der „ehrvollen Präsentation im architektonischen Kontext“ (PFLUG 64f.) zweifellos eine Verlebendigung durch ihre Versetzung in einen häuslich gefirnissten Kontext suggerieren soll, eine verglichen mit den durch *clipeus*, Muschel oder Baldachin gerahmten überhöhenden Grabporträts ausgeprägtere „lifelikeness“ (KORTBOJIAN 218). Allerdings sind sie ebenso wie ihre grabinschriftlichen Pendants als von Konventionen und Standards bestimmte rühmende „Typen“, nicht als individualisierende Abbilder, aufgefaßt.

⁴⁰⁰ CAGNAC 2002, 308ff. spricht ausgehend von der gestisch ausgreifenden *actio* des Redners von einer „interaction très forte existant entre le texte et le corps du lecteur“ und von den „manières multiples dont une oeuvre, en agissant sur le lecteur, l’affecte physiquement.“ Durch den Leseakt werde der Körper des Lesers aktiviert, wenn er verdauungsgleich, mit sämtlichen Sinnen den „rohen“ (*cru*) Text inkarniere. Lautlesen als

den Schall der Stimme verwandelt, Sinn und Verständnis, Klang und Volumen erhalten, um damit das Schweigen des Todes zu durchbrechen⁴⁰¹: ‚Solange du liest, höre ich durch deine Stimme den Lebenden sprechen‘ – *dum legis audi lingua tua vivum ... loquentem*.⁴⁰²

In dem zwischen *recitatio*, *sermo* und „murmures“ oszillierenden,⁴⁰³ in der Antike üblicherweise mit der lauten Stimme⁴⁰⁴ des Textrezipienten vollzogenen, mimisch und gestisch begleiteten, akzentuierten oder auch pseudodialogisch inszenierten Leseprozess, der die *tituli*, *carmina* und Epitaphien im Innern der Columbarien, der Grabkammern und entlang der Überlandstraßen in lebendige Klänge verwandelt, erweist sich der menschliche Laut als eines der konstituierenden Elemente, die das Leben als Existenz in Licht, Wärme, Farben und Klängen als Gegenbild zur stummen „image negative“ des Todes (Sanders) als Wert an sich für den antiken Menschen definieren. Dabei erfährt gegenüber der starren und starrenden Präsenz des Bildes und der versteinerten Gegenwart der Schrift, deren primärer Daseinsgrund es ursprünglich war, in einer vor allem klanglich strukturierten Welt Laute

sinnenhaft ausagierte Körperlichkeit auch bei DUPONT 1994, 14: „Lire un livre ou une inscription donna à un Grec ou un Romain le plaisir total qui lui offraient les pratiques culturelles ‚orales‘ associant aux mots la musique et d’autres plaisir du corps.“ CAVALLO 106 erinnert an die in der Kaiserzeit „übliche Praxis, laut und manchmal im Stehen, mit Gesten und Körperbewegungen untermalt, zu lesen.“

⁴⁰¹ Zwar selten explizit thematisiert, aber als Pendant und Ergänzung zum Dunkel des Todes und Kontrast zu den Geräuschen des Lebens bedeutsam. Paradox das Schweigen des Toten, der mit eigener Stimme beklagt, daß diese Stimme nun keinem Kameraden (*ulli sodali*) mehr antworten können wird: *non ulli iam vox mea responsura sodali* (CIL 10, 5429).

⁴⁰² In seltener Ausdrücklichkeit: *dum legis audi lingua tua vivum mitique tua voce loquentem oro libens libens relegas ... ac dicas quae legis* (CIL 11, 627).

⁴⁰³ DUPONT 1994, 282f.

⁴⁰⁴ SVENBRO 1988, 9: In der griechischen Antike war Lautlesen die Regel, stilles marginal, da für die Schrift als ‚Ruhmesmaschine‘ („machine à produire du *kleos*“) die lebendige Stimme unverzichtbar gewesen sei. 72: „Sans elle, l’inscription reste incomplète, dépourvue de son, dépourvue de sens, bref: *alogos*.“ Dies wird für die römische Antike mit ihrer stärker ausgefächerten, weniger mit der Mündlichkeit rivalisierenden als ihr komplementären Schriftlichkeit zwar nicht mehr in diesem Maß zutreffend gewesen sein: „Rome apparaît comme une civilisation où oralité et écriture sont totalement et irréductiblement liées.“ (DUPONT 1991, 4f.) Doch für Poesie, Literatur und vor allem die Grabinschrift war Lautlesen sicher nach wie vor dominant. So WALKER 1983, 62: „Roman funerary inscriptions were designed to be read aloud.“ DEBORDES 1990, 93 hebt den „caractère irremplaçable de la ‚vive voix‘“ hervor, gesteigert sieht dies DUPONT 1994, 254: „A Rome ... seule la parole orale est prestigieuse.“ Schon aufgrund der Mühseligkeit des Leseakts für den semiliteralen, wenig geübten *lector* liegt das laute Durchbuchstabieren nahe. CAGNAC 1991, 9ff. unterscheidet Durchfahren der beschriebenen Oberfläche mit den Augen vom lauten Hervorbringen des geschriebenen Wortes. *legere* meine nur einen oder beide Prozesse sowie die (laute oder stille) Lektüre für den Eigengebrauch, *recitare* stets beide Akte und vor allem den lektürebasieren kreativen Vortrag vor Publikum. Allerdings gebe es ein gewisses „flottement“: auch für den öffentlichen Vortrag, „surtout en poésie“, verwende man *legere*. Dies ist insofern von Bedeutung, als die sprechenden *tituli* üblicherweise *lege*, *perlege*, *relege*, *lege oculis* variieren und damit zweifellos das laute Lesen reklamieren. Nur selten fordern sie explizit das Vortragen ein: *tu qui ista recitas* (CEACelio 133).

zu provozieren, diese „rumeur“⁴⁰⁵ beim modernen Rezipienten vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit.⁴⁰⁶

In diesem Komplex der sprechenden Epitaphien kommt dem substantivierten pronominalen Ich, dem Erzähler-Ich, entscheidende und belebende Bedeutung zu, wenn es als das „äußere Auge“ zum Fluchtpunkt der Perspektiven wird: „Das pronominale Ich, substantiviert durch das Kostüm seiner Handlungsrollen, vollendet seine Personifikation, seine Prosopoeia durch Einsetzen eines Perspektiv-Auges“⁴⁰⁷, das nicht nur den toten *tituli* Leben verleiht, so wie das „Elfenbeinauge, (das) dem Marmorhaupt der Statue“ eingesetzt wird,⁴⁰⁸ diese mit magischem Glanz belebt, sondern das als „Instanz der intersubjektiven Selbstüberschreitung (zum) Sehpunkt in einer Multiperspektive“ wird, die es zuläßt, das „Ich ohne Ende bis an sein Ende (zu) sehen.“⁴⁰⁹ Dadurch wird die – paradoxe – Situation

⁴⁰⁵ DUPONT 1994, 282f. zur lautlichen Kommunikation innerhalb einer face-to-face-Gesellschaft: „à Rome, la rumeur et la conversation se rejoignaient, enserrant la collectivité dans un murmure qui se répand de proche en proche“. Diese lebendige „rumeur“ (*sermo*) als „bavardage entre voisins“ macht am Ende der Straße als Grenze des Nahbereichs Halt und wird durch Buch, Brief oder „la pierre tombale“ ersetzt, die ihrerseits der verlebendigen Stimme bedürfen: „Ces écrits qui remplacent la rumeur, qui se lisent dans un murmure et dont le style a la transparence de la conversation, s’effaceront comme elle.“ BELTING 2000, 127 macht darauf, aufmerksam, daß das Bild als „Erscheinung des Toten“ niemals stumm gedacht gewesen sei. Es habe stets stimmhaftes Leben durch den Rezipienten, durch Animation und magisch-rituelle Anrufung erhalten – alles dieses Akte, mittels derer auch die sprechenden *tituli* als die akustisch-abstrahierende Weiterentwicklung des Abbildes des Toten zu dessen verlebendiger Vergegenwärtigung durch den *lector-viator* animieren.

⁴⁰⁶ Nach J.JAYNES (Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche 1988, Übers. K.NEFF, zit. nach MACHO 56f.) wurden die Bewußtseinshorizonte innerhalb der frühen Stadtkulturen in erster Linie nicht durch Bilder, sondern durch Stimmen strukturiert. Ähnlich SVENBRO 1999, 96, wenn er im Hervorbringen von *kleos*, lautlichem Renommee, die ursprüngliche Finalität der Schrift postuliert: denn ihr „primärer Daseinsgrund“ sei es gewesen „Laute hervorzubringen, nicht zu repräsentieren. Die Stimme wird in der griechischen Antike nie kapitulieren.“ Auch für BARTON 2001, 133 ist die lebendige Stimme Dreh- und Angelpunkt für Selbsterfahrung und Selbstbewußtsein des antiken Menschen: „It was above all one’s word that realized, that reified one’s spirit in the world ... One could have no *ius*, no *libertas*, no sphere of free or effective operation that did no rest, finally, on the vitality of the voice.“ Zugleich aber ist für die römische Antike und besonders für deren Sepulkralbereich die gewaltige Masse an Geschriebenem zu bedenken, das großenteils auf versteinerte Dauer gerichtet war und, in den seltensten Fällen von adressatenloser magischer Qualität, einen geschriebenen Wert an sich repräsentierte. So wird am ehesten von einem strukturalen oral-literalen Geflecht auszugehen sein, innerhalb dessen Mündlichkeit und Schriftlichkeit ihre jeweils eigenen, sich gegenseitig bedingenden, verstärkenden und ergänzenden Bestimmungen und Wirkungen besaßen.

⁴⁰⁷ GRAEVENITZ 132. Im „Kostüm der Handlungsrollen“ treten ‚das Ich‘ des Toten, des Dedikanten und des Rezipienten auf, komplementär beispielsweise in den Rollen als Grüßender und Gegrüßter, als Gastgeber und Gast – als Gastgeber des *hospes-viator* der Tote in seiner *domus aeterna* und in seinem *hospitium*, das auch dem Ankömmling Obdach gewähren soll. Selten tritt der Tote in Gestalt oder Rolle des *saxsolus, tumulus*, des ‚sprechenden Schattens‘ auf: *neu fuge si tecum umbra loqui* (CIL 11, 5357). Überwiegend erscheint er als der bildhaft-sprechende Reflex seines premortalen sozialen, Familien- oder Bildungs-Ich auf der sepulkralen Bühne: *kara fui casto marito* (CIL 11, 6606); *medicus fora multa secutus* (CIL 11, 5836); *lyricos legi legi pia carmina Homerum* (CIL 11, 6435); *cum virgo nupsit et vixit cum eo* (CIL 14, 1641). Der Rezipient fungiert in den Rollen des *lector*, der (laut) liest, des *viator*, der die *fama* des Toten, dessen tristes *Fatum* und *indigna funera* seines Weges ziehend weiterträgt, um als (selten ausdrücklich so benannter) Zeuge (*testis*) dessen zu wirken, was ihm der Tote berichtet hat: *mihī crede tu tibi testis [eris]* (CIL 06, 20905).

⁴⁰⁸ D.HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Wissenschaft und Gegenwart 34, 1967, 27 (zit. nach GRAEVENITZ 132).

⁴⁰⁹ GRAEVENITZ 133.

der „narrators testify from their location at the boundary of life and death“⁴¹⁰, des Toten in der Rolle des „liminal narrator“ (Winkler), der von einem diesseits der „tödlichen Linie, die den Gebrauch des Ich vom Gebrauch des Er trennt,“⁴¹¹ eigentlich gar nicht erzählbaren Erleben berichtet, plausibel, ja überhaupt erst möglich – so wenn der Tote im Grabtitulus als „gedörrte Asche“, als „ärmliche Asche“ zu sprechen beginnt oder sich als „Asche und Tränen“ an den Passanten wendet.⁴¹²

Diese erzählende, klagende, mahnende, Teilnahme und Reaktionen einfordernde „dead man’s tale“ (Winkler), die als strukturgebendes Sprechen vom Ende aus und über das Ende „dem Ich in seiner Referenzsicherheit die Möglichkeit der Nicht-Existenz und Nicht-Referenz vor Augen führt“ und sich darin mit den Lebens- und Todesreflexionen des Vanitas-Komplexes deckt, begegnet grabinschriftlich in zweierlei Form: als Anrede, Gruß, kurz: als Monolog seitens des Toten und als zwischen den verschiedenen Wahrnehmungs-, Zeit- und sprachlichen Ebenen oszillierende⁴¹³ Interaktion. In ihr fungieren der Sprechend, hörend imaginierte Tote, der leibhaftig und stimmlich, agierend und re-agierend präsent, zugleich aber stets auch antizipierend substituierte Lebende⁴¹⁴ und der Dedikant, sobald er

⁴¹⁰ WINKLER 70ff. zum Motiv der „dead man’s tale“ im Goldenen Esel des Apuleius, der auch hierin den Sprechenden Epitaphien an die Seite zu stellen ist. WINKLER nennt mehrere Stellen, in denen die Stimme des Toten, „which is supposed to guarantee the truth of the account“, in Erscheinung tritt. Überlegenswert ist, inwieweit die „dead man’s voice“ auf den Grabtituli, die ja ebenfalls zwischen „first-person narratives“ und „third-person narratives“ oszilliert, eine Zeugenrolle des Toten suggerieren und durch diesen Kunstgriff den Eindruck der Authentizität des von ihm Berichteten steigern soll.

⁴¹¹ GRAEVENITZ 137. Das ‚Sprechen vom Ende‘ (*Ipse mihi supervivens et postumus*) als Leitmotiv des Goldenen Esel, das dem Ich die – eigentlich nicht denkbare – Möglichkeit seiner Nicht-Existenz und Nicht-Referenz vor Augen führt, kann als Strukturthema auch der natürlich weit schlichter und gröber konstruierten Sprechenden Epitaphien gelten.

⁴¹² *sum cinis et tosta favilla* (CIL 09, 1837); *nunc sum parva favilla rogi* (CIL 06, 10097); *iaceo nunc cinis et lacrimae* (CIL 06, 23818). Auch das eindringliche Motiv des Toten, der dem Lebenden dessen künftiges Schicksal drastisch vor Augen hält (*viator viator quod tu es ego fui quod nunc sum et tu eris* / CIL 11, 6243 siehe oben 198ff.), ist ein ‚kleines Szenario‘ innerhalb dieser perspektivischen Paradoxie des von seinem Ende berichtenden Erzählers.

⁴¹³ Der Wechsel von der dritten in die erste Person provoziert nicht nur eine Veränderung der Perspektive – vom Auge des Betrachters auf den Toten zum Blick aus dessen Auge auf den Leser, Hörer, Betrachter –, sondern auch einen revitalisierenden Wandel vom objekthaften ‚toten‘ Toten (*corpus*) zum präsenten und verlebendigten Toten, der, eben noch gelagert (*hic iacet, situs est*), sich quasi erhebt und in Selbstvorstellung zu sprechen beginnt: *Antonius Severus Aquila ... hic iacet ... qui vixit ... studia amavi obsequens magistris fui observavi parentorum praecepta* (CIL 06, 12013).

⁴¹⁴ Die Inschrift bleibt unvollständig ohne den Rezipienten – „toute image, tout texte, sont fluide parce qu’ils sont toujours incomplets ... le lecteur ou le spectateur complètent à partir de ce que leur culture a enseigné, et l’auteur y comptait bien“ (VEYNE 60) –, weswegen er diesen ihn komplettierenden Rezipienten von Anfang an als den leibhaftig präsenten, schauenden, hörenden, Sprechenden *actor* imaginiert: Du, der du da stehst und schaust – *tu qui stas et spectas*; Wanderer, der du an mir vorübereilst – *viator qui me praetereis*; Freund, bleib’ stehen! – *hospes siste*; Sei begrüßt, wer auch immer du bist – *have quisquis es*; Wer auch immer du dies liest, weine – *da quicumque legis fletus*; Wenn du mich gesehen hättest, Freund, Tränen hättest du auf mein Gebein vergossen – *si me vidisses ... fudisses lacrimas hospes in ossa mea* (CIL 06, 26680).

in der ersten oder zweiten Person⁴¹⁵ die epigraphische Bühne betritt, als Akteure. Der Tote löst sich in diesem Szenario aus der Ebene der dritten Person, auf der er als Statist und Personage der Vergangenheit gewöhnlich verortet ist,⁴¹⁶ greift gleichsam aus dem Stein heraus in imperativischer Wendung nach dem Lebenden und wirft ihm das Stichwort für die Rollen zu – *siste gradum, substa, veni ad me, respice, lege, requiesce, es, bibe, desine flere, vale, cognosce, memor esto* –, die dieser *viator*,⁴¹⁷ *lector, hospes, (com)mortalis*, mit dem Leseakt beginnend und durch diesen Leseakt selbst wie durch einen Pakt konstituiert, für flüchtige, die Totenpräsenz beschwörend-verdichtende Momente an- und übernimmt. Mit seltener Deutlichkeit führt dies ein Grabtitulus vor, wenn er als seine eigene und des belebten Bestattungsorts vordringlichste Bestimmung nennt, dem Toten nahe der Straße (*propter viam*) die Möglichkeit zu geben, vom ‚gelegten Objekt‘ (*positus*) zum hörenden Subjekt zu mutieren – *ut dicant praeterientes Lolli ave*⁴¹⁸ – und sich so, wenn auch nur für kurze Zeit, von der passivischen dritten Person in das vokativisch-verlebendigte aktive Gegenüber zu verwandeln, das er einmal war.

Als Entsprechung zu dem aus eigenem Auge starrenden, mimisch und gestisch agierenden Totenporträt, „von dem sich der Dargestellte aktiv vertreten ließ, statt nur passiv von anderen anblicken zu lassen“⁴¹⁹, lassen sich die Ich-Rede des Toten und die Anrede an ihn somit als eine einen aktiven Toten präsentierende epigraphische Chiffre begreifen, die ebenso wie ihr ikonographisches Gegenstück, das Totenporträt, an der Schnittstelle zwischen Dies- und Jenseits verortet und zugleich selbst eine Schnittstelle, selbst Projektionsfläche ist, die nicht nur die *memoria* des Toten und all derer, die an ihr partizipieren, stumm-steinern immortalisieren soll, sondern immer wieder aufs neue die

⁴¹⁵ Wie *ego avus, mater tua, nos miseri parentes, dulcissime marite*.

⁴¹⁶ DUPONT 1994, 282: „Sur la stèle funéraire, le présent de l’inscription est celui du lecteur, le scripteur, „Lui“, est à la troisième personne et se situe dans le passé ... Présent dans les mots lus, il est maintenu à distance par cette troisième personne: ce qui est commémoré, c’est son absence; c’est qui est répété, c’est sa mort.“ – Outet sich hingegen der Tote in der ersten Person, rückt seine gewöhnlich aus der Distanz und durch diese Distanz definierte, auf Distanz (aus-)gehaltene Anwesenheit in freundlich-tröstende oder aber auch bedrohliche Nähe.

⁴¹⁷ VEYNE 56ff. sieht im *viator* der Grabtituli den künftigen Toten auf dem *iter vitae*, der Metapher für die in den Tod als eine der zwei Ziel- oder Wendemarken (*mortis metae*) mündenden Lebensreise und damit eine Parabel menschlicher Vergänglichkeit ist. Frage ist allerdings, ob die Autoren dieser bevorzugt an belebten Orten lokalisierten *tituli* tatsächlich diese metaphorische Dimension im Auge hatten oder ob sie nicht eher den profanen Wandersmann als Rezipienten antizipierten.

⁴¹⁸ Der Tote wird ausdrücklich des Grüßens wegen *propter viam* beigesetzt: *T(itus) Lollius T(iti) l(ibertus) Masculus ... positus propter viam ut dicant praeterientes Lolli ave* (CIL 05, 7464).

⁴¹⁹ BELTING 2002, 34: Das Porträt, insbesondere die Totenmaske „trat nicht nur als Objekt der Erinnerung in den Blick der Angehörigen. Vielmehr war es Schnittstelle im Umgang mit der Gesellschaft und mit dem Jenseits. Es war ein Medium, von dem sich der Dargestellte aktiv vertreten ließ, statt sich nur passiv von anderen anblicken zu lassen.“

episodisch-temporäre Verdichtung der diffusen Toten-Präsenz provoziert. Dessen im ‚so Tun als ob‘ spielerisch oder skeptisch-ironisch durchfärbte, vielleicht aber auch von tief-sitzenden Überzeugungen oder vagen Hoffnungen der Protagonisten bestimmte magisch-suggestiv konnotierte Revitalisierung setzt ein, sobald der *viator*, *lector* oder *hospes*, die *miserrima mater*, der anonyme *tu quisquis es* rollenentsprechend und aufforderungsgemäß zu agieren beginnt – Formeln spricht (*leges dices sit tibi terra levis*)⁴²⁰, das Gedächtnis tief in der Brust bewahrt (*memor haec imo pectore conde tuo*)⁴²¹, in imaginiertes Gemeinschaft mit dem Toten ißt, trinkt, ihm zutrinkt, in seiner Nähe im kühlen Schatten ruht (*bibite et mi propinate; requiesce viator in herba*)⁴²² oder als ein kompassiver Rezipient dessen klagend (*finem fati conqueror ipsa mei*),⁴²³ mahnend (*qui legitis moneo*), Mit-Leiden evozierend (*da fletus*)⁴²⁴ übermitteltes *fatum miserabile*, seine *iniqua mors* zur Kenntnis nimmt, damit er „nicht unwissend sei“ (*nescius ni esses*)⁴²⁵, dies Wissen weiterträgt, es vielleicht sogar als *testis* bezeugt.⁴²⁶

⁴²⁰ *quisque viator transis et hunc titulum leges dices sit ... tibi terra levis* (AE 1982, 356).

⁴²¹ Die *immatura* möchte die Erinnerung an sie tief und fest bewahrt haben. Aber sie lehnt im Verlauf des längeren Grabgedichts die weitere Beweinung ab: *sum defleta satis* (CIL 09, 3071).

⁴²² Der Wanderer oder Gast soll selbst trinken, er soll dem Toten zutrinken und ihn so am symbolischen *convivium* als Inbegriff antiken Lebens beteiligen (CIL 06, 37556). Die Tote lädt den müden Wanderer ein, sich nahe ihrem Grab im Gras auszuruhen (CIL 11, 5357).

⁴²³ Die zwölfjährige *immatura* beklagt selbst das Ende ihres Schicksals = Lebens (CIL 09, 1817). Ähnliche Klagen finden sich gehäuft bei den *pre-* und *immaturi*: einträchtig und eines Sinnes haben wir gelebt, nun wurde ich *Dis pater* übergeben – *concordesque pari viximus ingenio nunc data sum Diti* (CIL 09, 1837). So geschwind habe ich (das Ende) nicht verdient – *tam cito non merui* (CIL 06, 5534); in der Blüte meiner Jahre ließen die Eltern mich verbrennen – *me florentem combussere parentes* (CIL 06, 7872).

⁴²⁴ Weine, wer auch immer du dieses beklagenswerte Schicksal liest – *miserabile fatum da quicumque legis fletus* (CIL 11, 5335). Ähnlich: hättest du mich gesehen und meine (bitteren) *funera* gekannt, Tränen hättest du, Freund, auf meine Gebeine vergossen – *si me vidisses aut si mea funera nosset fudisses lacrimas hospes in ossa mea* (CIL 06, 26680). Auf empathische Rezeption zielt auch die Wendung an die *co-parentes*, an die, die selbst „frommer Vater“ oder Mutter sind – *disce quisque pius pater es vel mater* (CIL 06, 10731).

⁴²⁵ Auf dieser christlichen Inschrift, die sich weder in Aussage noch Terminologie von paganen Inschriften abhebt, bittet der Tote den vorbeieilenden *adulescens*, seinen Namen zu lesen – allein aus dem Grund, damit er ihn weiß: *quod scriptu(m) (e)st legas hic sunt ossa Maeci Luci sita ... hoc ego voleba(m) nescius ni esses vale* (CIL 06, 33919a = ILCV 4888).

⁴²⁶ Wie alles Agieren rund um die Schnittstelle zwischen Leben und Tod zielen auch die hier genannten Akte auf die Befriedung, Beschwichtigung und Entschädigung des Toten und auf die angstreduzierende, tröstende Entlastung der Lebenden als ein Geschehen ab, in dem der rezipierend, agierend imaginierte / exponierte Tote seinen unverzichtbaren Part übernimmt. So dient es der entlastenden Reduzierung des Überlebenden-Schuldgefühls in besonderer Weise, wenn der Leser kurzzeitig das Erschüttertersein des Inschriftensetzers übernimmt, wie es eine Mutter vom „aufgewühlten“ (*motus*) Passanten verlangt (*quae rogo ut dicas motus fatalibus annis* / CIL 10, 5099), und den ihm solcherart übergebenen Schmerz mit- und weiterträgt: *nostro conferre dolore* (CIL 06, 6051). Auch die Bitte in einem *titulus* außerhalb des hier untersuchten Bereichs, der Leser möge das Schicksal der neunjährigen *immatura* schmähend verwünschen (*quisque legat fato maledicat iniquo*), wird diese Wirkung beabsichtigt haben, zumal er drastisch das Elend der unablässig die Zeitalter durchweïnenden Eltern beschreibt: *patri per saecula flenda ... adsidue mater maerore* (CIL 02-07, 497 = CIL 02, 2295 aus der Baetica).

Die Ich-Rede kann Teil eines seltene Male durchinszenierten Pseudodialogs⁴²⁷, sie kann ein einfacher Zuruf sein (*amici bene facere; es bibe lude*), sie kann durch das aus der Dichtkunst stammende Stilmittel der *Sphragis*, die Selbstvorstellung des Sprechers „nach altem poetischem Brauch“⁴²⁸ eingeleitet oder durch die auch grabepigraphisch geläufigen alltäglichen Gruß-, Segens- und Entlassungsformeln – (*h*)*ave vale, salve et tu, et tu et tibi* – ausgewiesen sein, die die stereotypisierend-vertrauten „series of challenges and responses“ (Barton) eröffneten und beschlossen, die als charakteristische Kommunikationsmuster die vom lebendigen Schall der Stimmen geprägte römisch-antike Gesellschaft durchzogen.⁴²⁹ Ob diese Formeln aus dem Abschiedsritual für den Toten heraus entstanden und daher in

⁴²⁷ Die seltenen bühnenartigen Pseudodialoge, die naturgemäß die meiste Aufmerksamkeit auf sich ziehen, finden sich ausschließlich als ein Bestandteil der Grabcarmina. Die ursprüngliche Bedeutung von *carmen* als mündlich vorzutragender Rechtsspruch (so ZLINSKY 28f., der auf die sakrale Wirkung der *gesprochenen* Formel verweist) deutet vielleicht darauf hin, daß auch die Grabcarmina zum lauten Vortrag durch Familie und Passanten konzipiert waren und der römisch-antiken Lektürepraxis entsprechend als lebendig-kreative *recitationes* variiert worden sind. Die Vielzahl der durch Schulwissen, öffentliche Lesungen, literarische Zirkel sowie Graffiti kolportierten topischen, literarischen oder aus dem Mythos stammenden Wendungen mochten eine kreative Rezeption solcher Inschriften stimuliert und dem wenig geübten Leser erleichtert haben. Wie eine Regieanweisung wirkt ein (allerdings stark fragmentarischer) Dialog zwischen Vater und verstorbenem Sohn, in dem der Vater diesen bittet, ihn mit / zu sich zu führen (*duc me tecum*), was der Sohn verweigert: [*Agricola dicit*] *patri suo animae quietate [diem supremum obo p]iussimo filio Agricolae ... [Agr]icola patri suo d[icit] anima mi exti[ncti] mei volo te memoriam servar[e] sed cum iam dies ... [pater] d[icit] duc me tecu(m) Agricola [3 Agricol]a d[icit] non te duco pat[er] ... pater d[icit] ...* (CIL 06, 11259). Ähnlich die Aufforderung eines Sandalius an den ‚Jedermann‘, ihm mit Weinkrug und Trinkgeschirr zu folgen: *D(is) M(anibus) Sandalius dicit ambula sequere me cum oenoforu cum calice* (CIL 06, 2581) – der *lector* fungiert hier nur als Zuschauer, allenfalls als Statist. Mit grüßender Wendung an den *viator* schließt dagegen der Pseudodialog zwischen einer *immatura* und ihrer Mutter ab: *dulcis vale mater peri(i?) dicit filia dulcis vale ave et tu* (CIL 10, 2752). Mit mehrfachem Sprecher- und Ebenenwechsel zwischen *mater*, *viator*, *Fortuna* und einem 26-jährig verstorbenen Sohn, den die Fate zum Tartarus hinabführt, wo ihm Cerberus in die „Ohren bläst“ (*auriculas tundat*), agiert ein ausgreifendes Grabgedicht (AE 1924, 104). – Konsolatorische Parallele zu diesen sprechenden *tituli* ist die „überaus häufige Gedankenfigur in der Trauerliteratur, indem man den Toten zu den Überlebenden sprechen läßt“ (ESTEVE-FORRIOL 54), wobei sich der Tote ebenso wie in den Epitaphien von einer unbestimmten Grenze zwischen Dies- und Jenseits, vom Grab oder vom Ufer der Styx aus an die Hinterbliebenen wendet.

⁴²⁸ GRAEVENITZ 133ff. Er weist am Beispiel des Goldenen Esel des Apuleius auf die *Sphragis* als Identitätsnachweis vor allem durch Herkunftsbeschreibung oder Namensnennung hin. Zur *Sphragis*, der Ichform und dem Namensiegel als Eingangs- und Schlußmotiv antiker Dichtung, siehe KRANZ, der diese vom 6. bis zum 4.Jh. und durch die hellenistische und römische Zeit hindurch gebräuchlichen „altüberlieferten Eingangs- und Abschlußformen mit ihrer subjektiven Äußerung des Dichter-Ich“ (124) beschreibt. – Als grabinschriftliche Beispiele dieser förmlichen Selbstvorstellung des Toten: *Tibur mihi patria Agricola sum vocitatus Flavius..* (CIL 06, 17985a); *C(aius) Tutilius Rufinus nominor ille..* (CIL 06, 27852); *Romanus nomin[e] sum vocitatus* (CIL 09, 175); *Apollonia quae vocitabar* (CIL 09, 2272); *Livia me tellus aluit* (CIL 11, 6606). So wie das „Dichter-Ich“ spricht in den Grabinschriften der Autor oder Dedikant mit Stimme und Identität des sich mit Namen und / oder Herkunft präsentierenden Toten. Geradezu mustergültig ein Beispiel außerhalb des hier untersuchten Bereichs: Nach Einleitung durch das aufmerksamkeitsheischende *Resta viator et lege* stellt der Tote sich mit allen Stationen seines *cursus vitae* ausführlich vor, um mit Wendung an die „Vorübereilenden“ förmlich korrekt zu schließen: *havete transitores balete(!) transitores* (CIL 03, 371 aus Cyzikus).

⁴²⁹ BARTON 2001, 71, Anm.189: Den dominierenden oralen Strukturen einer erst teilweise durch literarische Denkmuster beeinflussten Gesellschaft entsprechen vor allem innerhalb der einfachen Schichten redundante „interlocking conversations“ als „series of challenges and responses,“ die erst durch die – tatsächliche oder imaginierte – „vitality of the voice“ ihre Lebendigkeit erhalten.

spezifisch sepulkraler, auf das Los des Toten rekurrerender Färbung in die *tituli* gesetzt worden sind, bleibt zweifelhaft.⁴³⁰

Dieser rituelle Gruß, der mit dem „appello nominale“ (Brelich) an den Toten⁴³¹, der Anrufung seines Namens als der Tote selbst,⁴³² als der „coeur du monument“ (Corbier) und als Kern der *memoria*⁴³³ beginnt, nur selten mit namenloser, gleichwohl auf den konkreten Toten zielender Rede (*Have bona anima; tu qui intus iacis*)⁴³⁴ eröffnet und gewöhnlich mit einer geläufigen Entlassungsformel (*valete, salum ire, bene vive, bonis bene*)⁴³⁵ schließt, die wenige Male auch ins Bedrohliche gewendet sein kann⁴³⁶, bildet innerhalb der von den

⁴³⁰ Daß das häufige *vale* dem Totenkult entnommen und Anspielung auf diesen ist, ist für DÖLGER 8 nicht zweifelhaft. Denn „nach einem Fragment von Varro riefen die Teilnehmer am Totengedächtnismahl am Schlusse sich gegenseitig ein *vale* zu.“ Nach Servius galten dieses „*salve*“ et „*vale*“ *secundum Varronem* als ultimativer Abschiedsgruß an die Verstorbenen, da man sie „niemals mehr sehen wird“ (*non quod valere aut salvi esse possunt, sed quod ab his recedimus eos numquam visuri* / Serv.A.5,80; 11,97), woraus sich dann möglicherweise auch eine verwünschende Färbung von *valere* entwickelt hat (siehe unten Anm.436). Die rituelle Bindung dieses häufigen Alltagsgrußes innerhalb der Grabtituli ist dadurch allerdings nicht belegt – im Gegenteil ist ja immer wieder das Bemühen erkennbar, über die Schnittstelle Tod ein Stück Alltag und Nähe zu legen, um deren Verlust zumindest ansatzweise zu kompensieren. Vielleicht magisch gemeint, aber jedenfalls ungewöhnlich, ohne daß dies zwingend auf Ableitung vom Abschiedsritual für den Toten deutete, eine ‚Vale-Häufung‘ aus der Baetica: gleich viermal rufen die Eltern ihrem *parvulus* den Abschiedsgruß zu, der hier möglicherweise das gewaltige Ausmaß des Trennungsschmerzes ausdrückt: *P(arentes) s(uo) f(ilio) f(e)cerunt) ... vixit a(nnum) I os(sa) h(ic) c(ondita) va(le) va(le) va(le) va(le) h(ic) q(ui)escas) f(ilie)* (Hep-09, 425). – Zu *salve* und *vale* als den gegenüber *ave*, *have* älteren Gruß- und Abschiedsformeln siehe ZILLIACUS 1218: so war *vale* der übliche Abschiedsgruß, aber auch Anredegruß am Abend.

⁴³¹ *Ave Luci praerepte matri* (CIL 11, 7738). Auch den Gebeinen kann die grübende Anrede gelten: *Calybes ossua ave Calybe* (CIL 11, 5846). Die namentliche wie namenlose Anrede können mit rühmenden Epitheta kombiniert sein: *Myrtale mulier optima* (CIL 11, 6578); *Urse homo optime have ... vale* (CIL 11, 6577); *Habe Marce dulcis(sima) a(n)ima* (CIL 06, 10038). Einige Inschriften fordern ausdrücklich das (grübende) Lesen des Namens ein: *tu qui legisti nomina nostra vale* (CIL 05, 7430); *lege quod nomen hic titulus teneat* (CIL 09, 12009); *invenies ... nomina fixo meo* (CIL 06, 10097). Der Gruß der Vorüberziehenden an den Toten ist wichtigster Grund, ihn nahe der Straße zu bestatten: *positus propter viam ut dicant praerterientes Lolli ave* (CIL 05, 7464).

⁴³² BRELICH 71: „Il nome è lo stesso morto ... La sopravvivenza della memoria, della fama ... fu sentita dall'uomo antico come una specie d'immortalità.“

⁴³³ Ein Ehemann beschwört die Kostbarkeit des Namens, der den Verdiensten der Verstorbenen nach in goldenen Lettern aufscheinen müßte (*littera nominis auro condecorata*) – wenn es denn möglich wäre (*si meritis possem dare munera* / CIL 11, 6551).

⁴³⁴ AE 1972,133.

⁴³⁵ Daß die geläufige Formel *bonis bene* stets „sans doute une valeur mystique“ besitzt, wie HATT 90 Anm.3 unter Verweis auf Beispiele reklamiert, die einen mithräischen Kontext suggerieren sollen (cognomina wie *Pius*, *Pia*, Abbildung der Dadophoren in Verbindung mit *b(onis) b(ene)*), ist wenig wahrscheinlich. Eher ist von der profanen Verwendung als gebräuchlicher Abschiedsgruß und segenswünschende Entlassungsformel auszugehen, ähnlich *bonus homo et tu* (InscrIt 10-04,76), vielleicht darüber hinaus von der beschwörenden Bitte durchfährt, der so Angesprochene möge Grab und *titulus* verschonen. Sicher nicht mystisch-mithräisch konnotiert im Epitaph für eine *immatura*: *vixit annis VII ... b(onis) b(ene)* (CIL 06, 16467).

⁴³⁶ Das Wohlergehen wünschende *valere* als im Briefverkehr wie sepulkralepigraphisch geläufiger Gruß, hier Abschiedsgruß vom und an den Toten, ist in raren Fällen drohend gefärbt, im Sinne von ‚Geh nur fort‘, ‚Sieh nur zu!‘. Wer den Toten anrührt, der soll es mit den Seinen büßen – *quisquis eum laesit sic cum suis valeat* (CIL 06, 28044); eine Warnung aus Pompeji, den Ort nicht zu beschmutzen – *Cacator sic valeas ut tu hoc locum tra(n)sea(s)* (CIL 04, 6641); in der ursprünglichen segenswünschenden Bedeutung, jedoch drohend gewendet: dem soll es nicht wohlgehen, der den Toten anrührt – *ne]que vale(at) qui me amove(rit)* (CIL 05, 7465). Bei weitem überwiegt allerdings das *bene valere*, das in lediglich einem Beispiel unterschwellig drohend an den Grußverweigerer gerichtet ist: *et tu qui me non salutasti vene(!) valeto* (AE 1987,125). Zur

sprechenden Epitaphien an den Rezipienten herangetragenen Erwartungen, Spiegel und Sprachrohr von *vita* und *mors*, *fama* und *virtus* des Toten und so Echo seiner lebendigen Stimme zu sein,⁴³⁷ den größten Komplex.

Dieser Gruß kann mit einer Vergänglichkeits- oder Lebensgenußmahnung verbunden sein,⁴³⁸ mit einer seufzend-resignierenden Wendung (*rogo tu seis felicior*)⁴³⁹ an den *kare sodalis*, *viator*, *lector*, *cultor*, den *quisquis es homo*, an die *amici*, *superi*, an die *mortales* als diejenigen die ‚alle im selben Boot sitzen‘, oder er kann im Kontext der *immatura mors* mit dem verbreiteten Appell, das Klagen und Trauern zu lassen (*desine flere*), einhergehen.

Wie die magische Anrufung seines Namens⁴⁴⁰, die dem Toten „eine Gegenwart unter den Lebenden erwirken soll“⁴⁴¹, zählt auch das Grüßen von Heiligtümern, Bildnissen und eben von Gräbern zu den „devoirs canoniques de la piété.“⁴⁴² Als ein Akt aufmerksamen Respekts, der die göttlich gefärbte Überlegenheit des als *monumentum*, *effigies*, *titulus*,

negativen Konnotation des raren und eigentümlichen („peculiar“) *sic valeas* mit – wenigen – literarischen Belegen siehe LINDERSKI 189ff., der hier neben einer alten Eid- und Selbstverfluchungsformel den „sinister sound“ des endgültigen Abschieds (*sic valeas = sic pereas*) erkennen will.

⁴³⁷ In einigen Beispielen auch als ‚vive voix‘ der *parentes miserrimi* oder *orbati*, des *coniunx* oder *patronus*, die dem Toten in topischer Wendung vor Augen halten, ihm habe sein früher Tod den Schmerz des Beraubt- und Verwaistseins erspart, den sie selbst seinetwegen nun durchleiden müssten.

⁴³⁸ Da wie die mittelalterliche und frühneuzeitliche auch die antike Lebens- und Todesmahnung meist aus dem ‚Schattenreich‘ kommt, liegt es nahe, sie dem sprechenden Toten selbst in den Mund zu legen.

⁴³⁹ Ähnlich: *valebis hospes veive tibi iam m[ors] venit* (CIL 09, 4922).

⁴⁴⁰ Der möglicherweise eine Wurzel, auf jeden Fall aber eine Parallele in der *conclamatio*, der förmlichen Namensanrufung im Totenritual, hat. Auf diffus-magische Konnotationen der Anrufung des Totennamens verweist der Volksglaube: Cic. Senect 7,21: *nec sepulcra legens vereor quod aiunt ne memoriam perdam*. HÄUSLE 107 u. Anm.219 erwähnt die Idee, daß das Aussprechen des Totennamens bei Lektüre des *titulus* den Leser ‚in den Bereich des Toten ziehen‘ könne. Konsens besteht, daß in rituellem Zusammenhang nur lautes Kommunizieren wirksames, wirkkräftiges Kommunizieren ist: erst das Aussprechen seines Namens kann den Toten temporär verlebendigen. Als Bemühen, den *lector* möglichst lange an das Artikulieren des Namens zu fesseln (und ihn nebenbei noch zu beeindrucken), sind die seltenen Namensverrätselungen zu verstehen: die Anfangsbuchstaben bilden das *signum* dessen, was / wer der Tote im Leben war: *ut signum invenias quod erat dum vita maneret selige litterulas primas e versibus octo* (CIL 06, 34001). Ähnlich: der Tote ist der, dessen Namen die Anfangsbuchstaben der Zeilen verkünden: *is cuius per capita versorum nomen declaratur* (CIL 09, 4796).

⁴⁴¹ HÄUSLE 107: „Wer den Toten mit Namen ruft, hat ihn auch in das Leben zurückgerufen.“ KAUFMANN 56 spricht vom „Zuruf an Verstorbene, als lebten sie nach dem Tode weiter fort.“ Ähnlich JACOBSEN 1, 100f.: „Le mort l’entend“. GALLETIER 38f. sieht in der „voix venue de l’au-delà“ einen „usage primitif“ und eines der ältesten Elemente der Grabcarmina, das in republikanischer Zeit den Großteil der metrischen Epitaphien eingeleitet habe. Auch LATTIMORE 126 sieht die zeitweise Verlebendigung der Toten evoziert, denn es sei wesentliche Intention der Epitaphien gewesen, „to attract the attention of the wayfarer, to make him at least read the name on the stone, to have some value attached to that name alive in his consciousness for a while.“ Auf den illusorischen Charakter solchen Interagierens weist SANDERS 165 hin: der „culte du nom“ sei nicht mehr als ein „Überlebenschau“, kaum besser als das Schattenreich, das er verdecken solle – „un brin de survie qui vaut mieux que la vague existence au royaume des ombres.“ Ähnlich spricht NORTH 172 von der „slender and absurd hope of posthumous communication.“

⁴⁴² VEYNE 48, 50: „Et l’un des devoirs canoniques de la piété était donc de saluer les sanctuaires et les images lorsqu’on passait, et aussi les tombes ... Le salut, par gestes et paroles, était la pratique pieuse la plus usuelle, car les relations de l’espèce divine n’étaient pas différentes de celles que les hommes ont avec les puissances parmi eux.“

ossa aut cinis, in zwischen symbolisch-surrogathafter und tatsächlich-leibhafter Präsenz oszillierender Form gegenwärtigen „salué“ bezeugte, galt der Gruß der *religiositas* des Grabes, die diesen Ort den Sanktuarien der Gottheiten an die Seite stellte,⁴⁴³ ebenso wie dem darin hausend verorteten Toten. Ihm als manenverschmolzener Gottheit stand es zu, den Gruß des anderen einzufordern,⁴⁴⁴ wodurch die jeder Beziehung zwischen „salueur et salué“,⁴⁴⁵ ob Grüßen der Gottheit, des Toten oder des irdischen Herrn, zugrundeliegende Hierarchie zum Ausdruck kam, wie sie sich exemplarisch verdichtet im römischen Ritual der *salutatio*⁴⁴⁶ präsentiert. Als Form eines sphärenübergreifenden Interagierens mit einer Ehrfurcht gebietenden Macht und als Ausdruck familiärer Vertraulichkeit zugleich – *vale dulcis anima, care marite vale* –, verschmelzen im Grüßen des Toten dies- und jenseitige Intentionen ebenso wie in der Anrufung des Totennamens, wo sich Reflexe der üblichen respektvollen Anrufung der Gottheit mit dem Bemühen überschneiden, die Intimität, die zwischen den Lebenden einmal gegeben war, rufend, anrufend, sie zurückrufend zu imaginieren – eine Intimität, die mit dem Tod nicht enden soll: *saepius in nati nomen clamato iacentis*.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Parallele ist die Anrufung des Götternamens. Plinius (Paneg. 5,3-4) berichtet, daß beim außerordentlichen Öffnen der Tempeltüren die Menge der Gottheit durch Namensanrufung akklamierte. Sein Echo findet dies in den sich im Laufe der Kaiserzeit gewaltig steigernden Kaiserakklamationen. Zum Grüßen der Laren als der ersten Amtshandlung des heimkehrenden *pater familias*: Cato, de agr.2,1.

⁴⁴⁴ Der sprechende Tote kann erwarten, daß man ihn grüßt: *bene valeas qui me salutas* (CIL 11, 1483), und dem drohen, der ihn nicht grüßt: *Heli abe(!) vene(!) valeas quisquis es ... et tu qui me non salutasti vene(!) valeto* (AE 1987, 125 – zur negativen Färbung von *sic valeas, bene valeas* („das sollst du büßen“) siehe oben Anm. 436). In der Mehrzahl der Fälle ist der Gruß von Angehörigen oder Passanten Bestandteil der laut zu lesenden Inschrift oder wird vorausgesetzt, da nur dann die Antworten des Toten – *et tu, et tibi et tu, bene sit tibi* – als interaktive Elemente sinnvoll sind: *Ave Luci praerepte matri* (CIL 11, 7738); *Hygia have bene valeatis* (Sup-17 Fe,14); *Gemella salve salvete mei parentes et tu quisquis es* (CIL 06, 6457). Ausformuliert ist die Reihenfolge in einem *titulus* aus Germania inferior: *Have Calventi Calventius te resalutat* (CIL 13, 8644) – der begrüßte Tote grüßt zurück. Die Rang- und Reihenfolge in den griechischen Grabinschriften war offenbar dieselbe, da hier „der χαίρει-Gruß des Vorübergehenden .. vom Verstorbenen mit einem Gegengruß beantwortet“ wird. (ZILLIACUS 1216)

⁴⁴⁵ Auf der metaphorischen Ebene allerdings weniger eine hierarchische als eine komplementäre Beziehung. VEYNE 58f. spricht von den komplementären Rollen von „salueur et salué (comme) deux faces d’une même relation“ und veranschaulicht dies am Beispiel einer ephesischen Tonlampe aus augusteischer Zeit, auf deren Spiegel ein Vorbeireitender in charakteristischer Weise eine Grabstele grüßt. In dieser „analogie du passant au trépassé“, die im Passanten den künftigen Toten sieht, ist diese Rollenkomplementarität sicher zutreffend bildlich erfaßt. Als grabinschriftliches Pendant nennt VEYNE: *Heus tu viator lasse qui me praetereis cum diu ambulareis tamen huc veniendum est tibi* (CIL 05, 4111) – ‚Wie lange du, müder Wanderer, auch unterwegs sein wirst, früher oder später wirst du dich hierher (zu mir, zum Toten) gesellen müssen‘. Ikonographische wie epigraphische Chiffre gemahnen so an die Vergänglichkeit, auf deren (An-)Erkenntnis das Grußritual zwischen manifestem und künftigen Toten seinen tieferen Sinn zieht.

⁴⁴⁶ Die szenisch-akustisch ausagierten täglichen *salutationes matutinae* vor *pater familias* und *patronus* dienten als unübersehbare Bestätigung und Festigung der bestehenden hierarchischen Strukturen. In den Kaiserakklamationen steigern sie sich zur gewaltigen Inszenierung.

⁴⁴⁷ CIL 06, 15876. Häufiger (*saepius*) soll die Mutter den Namen ihres 22-jährigen Sohnes (klagend) rufen und dadurch ihn selbst an- und herbeirufen.

Darüber hinaus diente das Entbieten des Grußes, das als elementarer Akt der *pietas* womöglich noch bedeutsamer als das Opfern war,⁴⁴⁸ wiederum auch dem Besänftigen und Versöhnen des Toten, den man solange nicht als Quelle grollender Mißgunst zu fürchten hatte, wie sich die kommunikative Brücke zwischen ihm und den Lebenden spannte.⁴⁴⁹

Daß „der im Monument eingemeißelte Name“ allerdings nicht notwendig die „letzte und einzig mögliche Existenzform des Toten in dieser Welt“⁴⁵⁰ und die Namensanrufung nicht zwingende Voraussetzung dafür war, eine – wie auch immer verstandene – magisch-suggestive Revitalisierung des Verstorbenen *in versiculis*⁴⁵¹ zu evozieren, wird außer durch die sicher hohe Zahl von vorneherein anonymer Bestattungen auch in den wenigen *tituli* mit demonstrativer Namensverschweigung⁴⁵² oder – seltener noch – namenloser Anrede (*tu qui intus iacis*) vor Augen geführt, die die Bedeutung des Namenskults als Beleg für ein zähes Festhalten der Menge an einer alten, den lauschenden, empfindungsfähigen Toten im Grab verortenden „religion des morts“ relativieren.⁴⁵³ Eher wird man im bald dringlich,

⁴⁴⁸ VEYNE 48f. bezogen auf Grüßen der Gottheit.

⁴⁴⁹ VEYNE 49: Die Grußverweigerung stehe für Unzufriedenheit des Menschen mit der Gottheit – man grüßt nicht denjenigen, mit dem man schmolzt: „on ne saluera plus les dieux lorsqu'on sera mécontent d'eux ... on manifesterà la dérélition et l'indignation ... en s'abstenant désormais de les saluer.“ Invers gedeutet kann das Sprechen des Toten und mit dem Toten somit Vergewisserung sein, daß er nicht grollt, nicht mißgünstig oder feindlich gesonnen ist – solange man mit ihm interagiert, hat man die Unzufriedenheit des Toten nicht zu fürchten.

⁴⁵⁰ HÄUSLE 109f. Er führt eine „Vielzahl phrygischer, phönizischer, punischer, neupunischer, ägyptischer, griechischer und lateinischer“ sprechender Grabinschriften mit ihrem jeweils eigenen Jenseitshintergrund dafür an, daß der Tote durch ein Auslöschchen des *titulus* „um seine einzig mögliche Existenzform in dieser Welt gebracht“ werde. Der römische Glaubenshintergrund war hier sicher eher ein anderer, wie ja auch die Namenserasion innerhalb sog. der *Damnatio memoriae* in erster Linie eine diesseitig orientierte Ehrenstrafe war, die den Übeltäter in den Nachkommen treffen sollte (ROLLIN 151ff.), auch wenn die von Auslöschung getroffene Person und ihr bildlicher oder inschriftlicher Stellvertreter natürlich nie isoliert voneinander zu sehen sind. Zur Bildnisstrafe siehe auch F.VITTINGHOFF 1936, *Der Staatsfeind in der römischen Kaiserzeit*. – Zu fragen ist stets, wie wörtlich oder weitreichend Identifikationen – hier die des Toten mit seinem Namen oder *titulus* – wirkten.

⁴⁵¹ *Allia Potestas* wird in den Zeilen ihres *patronus* weiterleben: wieviel auch immer unsere Rühmungen taugen mögen, in meinen Verslein sollst du lebendig sein – *quantum(ue) tamen praeconia nostra valebunt versiculis vives quandiu cum(ue) meis* (CIL 06, 37965).

⁴⁵² Weder der Namen des *immaturus* noch der der Eltern wird dem, der danach forscht, genannt: *si nomen qu(a)eres qui leges mensem priorem cogita si qui fecerunt qu(a)eritas parentes dixi sufficit* (CIL 10, 4183). Für einen *infans dulcis* eine Namensverschweigung aus Carthago – der Name wird nicht genannt, damit nicht der Gram im Gemüt der Lesenden bleibe: *nomen non dico ... ne dolor in mente cum legimus manet* (CIL 08, 25006). Als Gegenpol zur negativen *memoria* für unfromme *liberti*, die in mißbilligender Absicht die Namen der Fehlbaren exponiert, macht die sich durch Mythos und Volksglauben ziehende Namensverschweigung in einer Art Rumpelstilzcheneffekt („Ach wie gut daß niemand weiß ...“) invers die zentrale Rolle von Namen, Namenskenntnis und damit verbundener Verfügungsgewalt über den Benannten, Angerufenen deutlich. Auf eine vielleicht magisch durchfärbte Überzeugung, daß auch (oder gerade?) der verschwiegene Name nicht verloren ist, kann eine Namensverschweigung gegenüber der Gottheit deuten: *Cuius nomen deus scit votum solbit* (AE 1953, 48 aus der *Africa proconsularis*).

⁴⁵³ CUMONT 1949, 54. Ähnlich AUDIN 523, der im Namenskult eine Rückwendung als Reaktion auf einen gegen Ende der republikanischen Zeit platzgreifenden – sich allerdings sepulkralinschriftlich nur spärlich

bald spielerisch klingenden Appell, mit dem Namen des Toten zu interagieren, ein Vehikel sehen, um die Vorstellung eines präsenten Toten zu verdichten, den Namen, vielleicht als Marker für den Bürger- oder libertinen Stand, in den Mittelpunkt zu rücken oder auch nur die Teilhabe an einem grabepigraphischen Modephänomen vorzuführen.

Hier ist noch einmal an die Warnung von Eck zu erinnern, es sei für uns Heutige letztlich Spekulation, was die römische Mitwelt mit dem Namen des Toten verband.

Auch wenn die sprechenden *tituli* so zumindest vage das Bild einer Totenpräsenz evozieren, die der lautlich agierende Rezipient in einer über die Gedächtniswahrung hinausgreifenden Weise zu intensivieren sucht, muß offenbleiben, ob damit tatsächlich Vorstellungen von einem verlebendigten, einem ‚lebendigen‘ Toten verbunden gewesen sind. Denn da diese Vergegenwärtigung des Toten zwischen bühnenhaftem Agieren, in dem der *lector-viator* sämtliche Rollen übernimmt,⁴⁵⁴ und der Sorgfalt der ja gleichfalls einem abwesend-anwesenden Adressaten geltenden rituellen Inszenierung oszilliert haben wird, ist angesichts des diesseitig ausgerichteten und von farblos-abstrakten Phänomenen bevölkerten römischen Jenseits kaum von Erwartungen auszugehen, die das Verlangen, tröstliche, den Lebenden wie den Toten beschwichtigende Nähe zu imaginieren, deutlich überstiegen. Eher wird mit dem sprechenden, lauschenden, sich zuweilen geschwätzig ins Dasein der Lebenden drängenden Toten ein – akustisch gefaßter – Firnis über die Finalität des Todes gelegt worden sein, der als lautliche Variante des archetypischen „Bild(es) eines Toten, der sich als Lebender zeigt“, am Grab als der „Grenze zwischen Leben und Tod ... und mit beiderlei Erfahrung angefüllt“ das Todesvakuum überdecken sollte.⁴⁵⁵

spiegelnden – Agnostizismus und Materialismus erkennen will: „Aussi s’efforçaient-ils de perpétuer leur souvenir en érigeant leurs tombeaux le long des routes fréquentées, en y gravant leurs noms.“

⁴⁵⁴ Daß der grabepigraphische Kunstgriff des sprechenden Toten bis heute wirksam ist, zeigen Wendungen in der Forschungsliteratur, die dem Toten volle Realität geben: GALLETIER 41: „Le défunt est prisonnier de la terre ... Le passant lui a donné la brève illusion de la survie terrestre.“ Gab, gibt nicht der Passant *sich selbst* diese Illusion?

⁴⁵⁵ BELTING 2000, 122: Das Bild des sich als Lebender exponierenden Toten als „Archetyp der Bilder“ ist „ein Medium, das die Grenze zwischen Leben und Tod behauptet und sich mit beiderlei Erfahrung angefüllt hat.“

Auch wenn es vor diesem Hintergrund naheliegt, einen Zusammenhang zwischen diesen wirkungsstarken Epitaphien und der Intensität und Fühlbarkeit der Todesabsenz zu erwarten, ist eine signifikante Häufung dieser sprechenden, hörenden, grüßenden und grüßeinfordernden *tituli* bei Kommemorierung der jungen, vorzeitigen und gewöhnlich besonders schmerzlich beklagten Toten nicht zu belegen.

7.11 *Quod debuit filius*
Der vorzeitige Tod
Kategorie: Mors immatura

Definition:

Umfaßt sind die Inschriften, die unabhängig vom Alter des Verstorbenen die „Unreife“ (*immaturitas*) eines Todes mit dem charakteristischen Vokabular thematisieren und die Naturwidrigkeit (*praeposterae leges*), Bitterkeit (*acerbitas*), Ungerechtigkeit (*indigna, iniqua mors*) dieser oft als Rauben, Entreißen (*rapere, eripere*) beschriebenen zu frühen Tode beklagen. Ein Kriterium ist der Tod des (auch erwachsenen) Kindes vor dem der Eltern, der die Naturgesetze auf den Kopf stellt.

Neben der ausdrücklichen Benennung, Beklagung der Vor- und Unzeitigkeit des Todes, die meist im Zentrum der hier erfaßten *tituli* steht und deren Tenor prägt, wurden, ohne in die Zählung der Kategorie *Immatura mors* einzugehen, zusätzlich die impliziten *mortes immaturae* erfaßt: als diejenigen unter den aussagekräftigen Inschriften, die dem Alter des Verstorbenen, einschlägigen Epitheta und /oder typisch-topischen Wendungen nach (*quod debuit filius; debuit in hoc titulo mater ante legi; desine flere, mors properavit; florente vita eripuit*) auch dann die empfundene und erlebte Vorzeitigkeit eines Todes zum Ausdruck bringen, wenn diese nicht explizit so benannt wird.

Bei Altersangaben wurde die Grenze für diese impliziten *immaturae mortes* bei Toden bis zum 25. Lebensjahr angesetzt. Ziel der Erfassung dieser zwar nicht ausdrücklich als vor- oder unzeitig definierten, aber doch offensichtlich als solche erlebten bzw. objektiv vorzeitigen Tode war, ihr möglicherweise gehäuftes Einhergehen mit anderen Kategorien wie *Vox* für den sprechenden, hörenden Toten, *Fatum* als für *immaturi* vielleicht bevorzugt thematisierter Schicksalsmacht, Mythos als Repertoire deifizierender und mythologischer Chiffren meist tröstlichen, rühmend-überhöhenden Charakters festzustellen.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Eigenständige Kategorie, die ausschließlich auf den Aspekt der Früh-, Vor-, Unzeitigkeit des Todes fokussiert. Inhaltliche Nähe besteht zu allen Inschriften, die auf Rück-, Hergabe

des geliehenen Lebens (*debitum*) und auf dessen Kürze, Zerbrechlichkeit und Endlichkeit (Kategorie Vanitas) Bezug nehmen.

Ergebnisse:

Ein mit durchschnittlich 14,6 Prozent der aussagekräftigen Inschriften nur für die explizite, das heißt ausdrücklich thematisierte *immatura mors* mittelgroßer Komplex (bei Einbeziehung der impliziten, die vor-, unzeitig Toten kommenerierenden, dies aber nicht explizit hervorhebenden aussagekräftigen Inschriften käme man mit 27,6 Prozent auf den knapp doppelten Wert). Die Schwankungen zwischen knapp sieben Prozent (Ostia) und 31 Prozent (Samnium) lassen sich nicht mit stärker urban oder stärker ländlich geprägten Regionen in Zusammenhang bringen. Neben der Tatsache, daß bei Einbeziehung auch der impliziten Erwähnungen die *pre-* und *immaturi* und jungen Toten gut ein Viertel aller aussagekräftigen Grabtituli okkupieren und zweifellos ein gesteigertes Interesse an ihrer Gedächtniswahrung auf sich ziehen, fällt die signifikante Koinzidenz mit dem Schicksal (Faten, Parzen) auf: in allen untersuchten Bereichen gelten 33 bis 100 Prozent der Faten-Nennungen den jungen Toten, der mittlere Anteil der *tituli*, die Faten und *immatura mors* zugleich thematisieren, liegt bei 50 bis 70 Prozent.⁴⁵⁶

Nicht zu identifizieren ist dagegen eine – eigentlich naheliegende – Häufung von *pre-*, *immaturi* in der Kategorie Vox, die aufgrund der dort zusammengefaßten Medien der tröstenden Ansprache, des Grußwechsels und Pseudodialogs eigentlich besonders geeignet ist, diese bitteren (*acerbus*) Absenzen durch den tröstenden Firnis des sprechend, hörend verlebendigten Toten zumindest zeitweise zu überdecken.⁴⁵⁷

Für die mythologischen Chiffren wäre ein auffallendes Einhergehen mit den jungen Toten, wie es in der Literatur beschrieben ist, schon aufgrund ihres geringen Vorkommens kaum redlich feststellbar: ist für Rom mit 48 *immaturi* von (insgesamt) 73 mythologischen Chiffren / Motiven noch ein vergleichsweise großer Anteil zu belegen, sind mythologische

⁴⁵⁶ Hierfür wurden die Zählungen beider Kategorien (explizite und implizite *immatura mors*) herangezogen, um alle als jung und /oder vorzeitig in den aussagekräftigen Inschriften exponierten Gestorbenen zu erfassen. Ergebnisse (= Faten bei den *pre-/ immaturi*, alle Fatennennungen jeweils in Klammern): Rom 118 (158), Ostia 5 (8), Latium et Campania 22 (33), Apulia et Calabria 5 (9), Bruttium 2 (2), Samnium 14 (18), Picenum 3 (4), Umbria 9 (13), Etruria 9 (9), Aemilia 7 (9), Liguria 1 (3), Venetia et Histria 10 (17), Transpadana 7 (19), Gallia Narbonensis 9 (12).

⁴⁵⁷ In Rom, Latium et Campania, Apulia et Calabria, Samnium und Picenum machen die *immaturi* ca. 40% der Vox-Inschriften aus. In den übrigen Bereichen stellen sie einen teils verschwindenden Anteil: Bruttium 4 (21), Venetia et Histria 16 (99), Transpadana 14 (40).

Nennungen in vier Regionen kein einziges Mal, in anderen derart spärlich vorhanden, daß ein belastbares Herstellen von Zusammenhängen nicht möglich ist.⁴⁵⁸

Aussagen zu

Tod: Die Konturen werden verschärft, mit denen die Sepukralepigraphik den Tod erfaßt, beschreibt, definiert. Die *severitas* des Todes wird durch die *acerbitas* seiner Vor- und Unzeitigkeit und seine plötzlich hereinbrechende, verbrecherische Qualität – als *crimina Parcarum* an der *scelestas mater* – konturiert oder erst begründet. Fast ausschließlich im Kontext dieser Vor-, Unzeitigkeit begegnet die Kennzeichnung als *indigna, iniqua mors*.

Die Inschriften dieser Kategorie zeichnen das Bild eines Todes, der als normales Geschehen hin- und anzunehmen ist, solange er *ad tempus* erfolgt, und sich erst dann zur schneidenden Ungerechtigkeit steigert, wenn er vor der Zeit (*ante tempus*) hereinbricht. Nur ein einziges Mal nicht nur im hier untersuchten Bereich, sondern der gesamten EDCS, begegnet der Verweis auf die Tröstlichkeit eines frühen Todes (*Quem di amaverunt haec moritur infans*),⁴⁵⁹ die sich als ‚Kleobis und Biton-Motiv‘ zwar in der Trostliteratur großer Beliebtheit erfreut haben soll, grabepigraphisch aber praktisch kein Echo hat.

Überraschend wirkt zunächst, daß in der vormodernen Gesellschaft mit ihrer hohen (besonders Kindes-)Mortalität der vorzeitige Tod als grausam, willkürlich und naturwidrig erlebt, definiert und gegeißelt wird. Leitend blieb offensichtlich der sich vollendende, im Idealfall vollendete Lebenszyklus, der jeden wie den Apfel am Baum zur Reife gelangen läßt. Daß die um diese Reife betrogenen jungen Verstorbenen besonders betrauert werden, auch wenn sie als unfertige Mitglieder der Gesellschaft eigentlich nicht erinnerungswürdig sind, ist daher plausibel, zumal sich in dieser Trauer das Betrogensein der *parentes orbat* reflektiert, die der Tod um die ihnen zustehende Kindespflicht (*pietas*) gebracht hat.

Jenseits: Mögliche Jenseitsaussagen werden von der Beklagung der Todes-Unzeitigkeit überlagert, gegebenenfalls aufgesogen. Hinweise auf ein nach literarischen Quellen und Forschungsmeinung zu erwartendes besonderes Los ruhelos vagierender *immaturi* ergeben sich nicht. Es deutet sich allenfalls an im ‚Tränenkrüglein-Motiv‘ des ob seiner Beklagung beunruhigten Toten (*desine flere; sum defletus satis*), das allerdings weniger über das Los

⁴⁵⁸ Aemilia 2 (4), Samnium 3 (5), Latium 4 (10), Umbria 2 (3).

⁴⁵⁹ Der frühe Tod als ein Göttergeschenk (CIL 06, 19716 für einen Dreijährigen). Zu den mythologischen Jünglingen Kleobis und Biton siehe oben 228 Anm. 291.

des mahnend, tröstend auftretenden *immaturus* als vielmehr über den Drang aussagt, das bei den vorzeitigen Toden gesteigerte Überlebenden-Schuldgefühl zu reduzieren.

Die wenigen Beispiele einer (astralisierenden) Erhöhung sind derart vereinzelt, daß eine signifikante Beziehung zur *immatura mors* gar nicht erfaßbar wäre.

In den topischen Verweisen der inschriftensetzenden Eltern auf die Kindespflicht (*pietas*), die die Todesvorzeitigkeit ihnen geraubt, um die sie sie betrogen hat – die eigene Bestattung, den eigenen Toten- und Gedächtniskult – drücken sie ihre Enttäuschung aus, um eine Immortalisierung mittels *memoria* und Verlebendigung in Namensanrufung und Kult gebracht zu worden zu sein. Dies könnte man ganz ansatz- und andeutungsweise als jenseitige Aussage werten.

Vergänglichkeit: Zerbrechlichkeit und Kürze des Lebens rücken ins Blickfeld (*properavit aetas*), es kommt zu eindringlicher Verdichtung des Parzenmotivs. Im Bild der Früchte, die teils zur Reife gelangen, teils noch unreif „stürzend davoneilen“ (*ruunt*), tritt die Mahnung, sich mit diesem unreifen Herabfallen als Menschenlos abzufinden, neben das gleichwohl dominierende aufbegehrende Hadern mit diesem Geschick.

Mors immatura

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Mors immatura	Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	471 (383 (+))	14,6
Roma	37.600	1.618	220 (226 (+))	220 13,6%
Ostia	3.880	118	8 (7 (+))	8 6,8 %
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	54 (37 (+))	54 17,6%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	24 (11 (+))	24 25,8%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	13 (6 (+))	13 25%
Samnium regio IV	5.200	109	34 (13 (+))	34 31%
Picenum regio V	4.160	36	9 (5 (+))	9 25%
Umbria regio VI	2.880	76	16 (11 (+))	16 21%
Etruria regio VII	4.160	88	15 (9 (+))	15 17%
Aemilia regio VIII	1.600	84	10 (10 (+))	10 12 %
Liguria regio IX	920	40	4 (1 (+))	4 10%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	24 (9 (+))	24 11%
Transpadana regio XI	2.320	104	15 (8 (+))	15 14,4%
Gallia Narbonensis	6.320	283	25 (30 (+))	25 8,8%

+ ausdrücklich thematisierte, beklagte (= explizite) immatura mors

(+) implizite immatura mors (Altersangabe, andere Kriterien)

Die durch die Vor-, Unzeitigkeit ihres Todes (*mors immatura, ante diem Itempus, extra Fatum*) definierten jungen und älteren Kinder, jungen Männer und Frauen, alle die, die vor den eigenen Eltern⁴⁶⁰ gestorben sind und deren Tod auch angesichts der hohen (vor allem Kindes-)Mortalität in der römisch-antiken Welt⁴⁶¹ als bitter (*acerba*),⁴⁶² naturwidrig, verkehrt (*praepostera*), ungerecht (*iniqua*) oder unwürdig, schändlich (*indigna*)⁴⁶³ beklagt und beschrieben wird, bilden hier einen eigenen Komplex⁴⁶⁴.

Dabei verdeutlichen die nicht selten heftigen elterlichen Trauerbekundungen, daß das tradierte Ideal eines *aequo animo* getragenen Kindestodes⁴⁶⁵ mit seinem Erfordernis

⁴⁶⁰ NERAUDAU 200: „Dans un sens large, toute mort d'un enfant qui précède celle de ses parents est prématurée, l'enfant fût-il devenu un homme de 30 ou 40 ans.“ Diese Verkehrung der natürlichen Ordnung spielt als Kriterium, das schon für sich einen Tod als vorzeitig definiert, in den Grabtituli eine große Rolle.

⁴⁶¹ Daß die erhebliche Kindersterblichkeit keinesfalls auf Kleinstkinder konzentriert war, belegen auch die Untersuchungen an den Bootshausflüchtlingen in Herculaneum: neben dem Fehlen der über 60-Jährigen und weitgehenden Fehlen der über 50-Jährigen zeigt die Alterspyramide, „daß es eine große Gruppe von Kindern unter fünf Jahren gab (11,9%) und die folgenden Altersgruppen zahlenmäßig rapide abnehmen, was auf eine erhebliche Kindersterblichkeit hindeutet.“ (CAPASSO 52f.) Zur Kindersterblichkeit nach den literarischen Quellen siehe SIMELON 598ff.

⁴⁶² *acerbus* = scharf, bitter. Als unreif und schmerzlich in der Metapher der Menschen, die wie die Äpfel am Baum reif herabfallen oder unreif „davonstürzen“ – *quo modo mala in arbore pendunt sic corpora nostra aut matura cadunt aut cito acerva ruunt* (CIL 06, 7574). Während das *funus acerbum* ursprünglich für den Ritus nächtlicher Kindesbestattung bei Fackelschein stand (siehe oben 84f. Anm.236), kann es in den Grabtituli die besondere Bitterkeit auch erwachsener Tode signalisieren: [*ac*]erbis[*sim*]o *funere elatos* für die Ehefrau und den 16-jährigen Sohn (AE 1997,450); *ego morte acerba peri* bei einem 21-Jährigen (CIL 10, 4915); *abstulit atra dies et funere mersit acerbo* für einen 23-Jährigen (SupIt-03-Co,31) als verbreiteter vergilischer Reflex (Verg. Aen. 11,28). Die *mors acerba* ist der vorzeitige und damit eigentliche Tod. *acerbus* ist Synonym für *immaturus*: der Unterweltherrscher raubte das unreife, ‚bittere‘ Kind – *acervam Ditis rapuit infantem* (CIL 14, 1731), ähnlich: *acerv(am!) misit Orcus* (AE 1987,178), und ein Vater setzt in seiner ‚Bitterkeit‘ das Grabmonument: *pater posuit sua [a]cerbitate* (CIL 06, 34271). Gleichwohl ungewöhnlich ist der *titulus* für einen Vierzigjährigen außerhalb des hier untersuchten Bereichs, in dem ausdrücklich auf dessen bitteres Schicksal – *fato acerbo* – und die Unreife des Todes rekuriert wird: *frater immatura morte eius deceptus // XXXX annis vixi* [(CIL 05, 7917 aus den Alpes Maritimae).

⁴⁶³ *non dignus morti abreptus sum* (AE 1973, 231) für einen *iuvenis* von 28 Jahren.

⁴⁶⁴ Da in dieser Untersuchung nur auf die aussagekräftigen Inschriften fokussiert ist, stellen die explizit die *immatura mors* thematisierenden, sie beklagenden Inschriften natürlich nur einen nicht repräsentativen Teil aller sepulkralinschriftlichen *immaturi*-Erwähnungen dar, die ihrerseits ja die Mortalität kindlich und jung Verstorbener ebenfalls nur unsystematisch und verzerrend spiegeln. Über die auf zugrundeliegende ‚habits‘ deutende Tatsache hinaus, daß Kinder weitaus häufiger im urbanen Bereich mit deutlichem Schwerpunkt in Rom / Ostia, mit Bevorzugung männlicher Kinder und Vernachlässigung solcher von weniger als 10 Jahren grabinschriftlich erwähnt werden (KING 120ff.), ist zu bedenken, daß *tituli* für Kinder bevorzugt anonyme Marker oder aus vergänglichem Material gewesen sein können (KING 126). Daher trifft das Fazit wohl nicht zu, „that in the funerary epigraphy the deaths of infants are rather uniformly absent from commemorations“ (SHAW 1991, 69), oder man habe die *mors immatura* nur bei älteren Kindern und jungen Erwachsenen, nicht aber bei Kleinstkindern als Erwähnungsgrund empfunden (SIGISMUND NIELSEN 1997, 174), wie es ähnlich GOLDEN 155 sieht: infolge der hohen Kindersterblichkeit habe man so wenig Hoffnung in das Überleben von Kleinstkindern investiert, „that children under the age of two are never (or hardly ever) said to have died *ahoros*, ‚untimely‘, on extant epitaphs.“

⁴⁶⁵ Die Forderung, den Kindestod *aequo animo* zu ertragen (Cic. Tusc. 1, 39,93: *si puer parvus occidit, aequo animo ferendum putant, si vero in cunis, ne querendum quidem*), hat in der Mahnung eines *immaturus* an den Vater (*patri suo animaequitate* / CIL 06, 11259) und der einer jungen Toten, ihr Schicksal *animo aequo* zu ertragen (CIL 06, 25369), einen wörtlichen sepulkralepigraphischen Reflex, der zugleich Beleg dafür ist, daß man sich eben nicht an dieses sicher nur für begrenzte Kreise gültige und gelebte, keineswegs die antike oder generell vormoderne Realität spiegeln Ideal hielt, denn: „Contre la sensibilité érigée en loi naturelle s'élève

eines allenfalls altersadäquaten „minutieux dosage du deuil“ (Néraudau) sicherlich nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit spiegelte, denn trotz ihrer vielfach formelhaft-topisch gefaßten Inszenierung sind sie keineswegs als unauthentisch abzutun.⁴⁶⁶ Die Grabtituli für die *pre-* und *immaturi* deuten in ihrer Häufung wie durch die explizite Fokussierung auf den zu frühen Tod auf eine im Laufe der Kaiserzeit gewachsene, vor allem im urbanen Ambiente wirksame sentimentale Wertschätzung des auch jungen Kindes⁴⁶⁷ hin, dem als

en vain la sagesse philosophique.“ (NÉRAUDAU 205). Wie GARNSEY 49 hervorhebt, wurden alle vormodernen Gesellschaften von weitgehend vergleichbaren Lebensumständen geprägt, so daß bis zur frühen Neuzeit für die ganz wesentlich von den sozioökonomischen Verhältnissen, kulturellen Praktiken und Werten bestimmte Einstellung zu Kindern kein scharfer Gegensatz zu unterstellen ist. Die Beziehung antiker Eltern zu den auch jungen Kindern konnte von großer Zärtlichkeit, Fürsorge und dem Bewußtsein deren fragiler Kostbarkeit getragen sein: das „geschwätzig zwitschernde Vögelchen“ wurde bis zum Todestag umsorgt – *suavi loquaci auc(el)lae garrulae quae vixit annis III ... parentes filiae ... qui eam nutierunt in diem mortis eius* (CIL 06, 34421); der „süße Nachwuchs“ war für die Eltern Hoffnung und Trost: *d]ulcis nimis prole[s o s]pes solacia nostra..* (CIL 11, 4154). Auch ohne Verweis auf eine seine soziale / personale Unfertigkeit kompensierende Vorzüglichkeit des Kindes (*super aetatem*) durfte man es betrauern, auch wenn es der Sprache noch nicht mächtig war – *qui nondum fari potuisse* (CIL 06, 17313) – oder erst wenige Wochen zählte, als das Fatum zuschlug – *infanti raptus qui est subito quo fato ... vixit diebus LXXI* (CIL 06, 28044).

⁴⁶⁶ KING 130ff. geht in ihrer Analyse römischer Kinderepitaphien trotz deren konventioneller, oft topischer Fassung von einer Aufrichtigkeit elterlicher Traueräußerungen aus, da auch echte und individuelle Gefühle nicht anders als in vorhandenen linguistischen und non-linguistischen Chiffren und Strukturen ausdrückbar sind („language is a set of conventions“) – die ja gerade in hochemotionalen Situationen wie dem plötzlichen oder Kindestod um so eher stabilisierend wirken, je eingefahrener und bewährter sie sind. Da bei den jungen Kindern nur geringer sozialer Druck bestanden habe, sie in bestimmter Weise zu kommemorieren, seien, so KING 150, die ihnen geltenden Gefühlsäußerungen um so weniger als „artificial“ zu sehen. Daß die *carmina* in etwa gleicher Relation den jüngeren (2,2%) wie den älteren Kindern (1,9%) gelten, ist für KING 146 Beleg, daß das Kindesalter nicht der maßgebende Faktor für das Ausmaß des Jammers gewesen sein kann, wie dies beispielsweise NÉRAUDAU 197f. mit dem „deuil mathématiquement consenti et distillé parcimonieusement“ entsprechend dem Alter des verstorbenen Kindes unterstellt. Die intensivste Trauer habe Kindern zwischen drei und zehn Jahren gegolten, denn: „leur rupture est d'autant plus soulignée qu'il a plus vécu“ – wobei sich natürlich nicht unterstellen läßt, daß sich Schmerz und Jammer grabepigraphisch eins zu eins abbildeten. Daß die Haltung vieler Eltern keineswegs von „stern realism in the face of the high level of fetal, perinatal, and infant mortality“ (GARNSEY 51ff.) gekennzeichnet war, zeigen die den kleinen und jungen Toten zahlreich in den Mund gelegten Mahnungen, das Weinen um sie zu lassen (*desine flere, nolite dolere, sum defleta satis*), die gerade durch ihre topische Form die Geläufigkeit solchen Trauerns deklarieren. Denn auch der „kleinen Seele“ galt gewaltiger Schmerz: *parva anima dolor immensus* (CIL 06, 10969). Auf archäologischer Ebene sieht GRIESBACH 105f. im hohen Anteil kostbarer Beigaben in Kinder- und Jugendlichengräbern auch den Reflex eines gewachsenen Affekts, der mit Beginn der Kaiserzeit „stärker bzw. stärker öffentlich“ geworden sei und auch Kleinstkindern gelte, „deren Tod zu früheren Zeiten keines großen Aufhebens wert erschien.“ Auf charakteristische Versuche, auf sogenannten Fensterguckerreliefs mit Familiendarstellungen die rigiden kompositionellen Konventionen der Gattung zu durchbrechen, um so die Darstellung einer „emotionale(n) Verbundenheit und Interaktion zwischen den Eltern und ihren Kindern“ und von „Status und Intimität“ zu ermöglichen, verweist BACKE 90ff. Siehe auch MONTANINI 1997.

⁴⁶⁷ Auch wenn die römische Familie als für einen gewaltigen, in ethnischer, religiöser, sozialer, bezüglich Bildung wie Stadt-Land-Gegensatz äußerst inhomogenen Raum als charakteristisch geltendes Konstrukt nicht der (post-)modernen Kernfamilie mit dem ihr gewöhnlich unterstellten konstituierenden Primat der emotionalen Bindung gleichzustellen ist, sie eher die eine Vielzahl von Personen, Funktionen und Formen umspannende „range of quasi-familial and other relationships“ (RAWSON 1986, 196) war, die sich in einer „multiplicity of forms and institutions“ manifestierte (DIXON 30), dürfte gerade im urbanen Bereichen ein Fokus in der emotionalen Bindung zu den Kindern, oft *alumni* oder *vernae*, bestanden haben, nicht zuletzt aufgrund ihrer eher geringen Zahl. RAWSON 1986, 15, 196 stellt neben ‚Nützlichkeitsabwägungen‘ wie der Namenstradierung fest: „children seem to have had some intrinsic value.“ SHAW 1991, 77ff.: „There seems little doubt that the urban environments of the western empire encouraged a different valuation of children ...

unfertiger Persönlichkeit ohne soziale Verdienstlichkeit, ohne Anerkennung über seinen innerfamiliären „intrinsic value“ (Rawson) hinaus als nicht vollwertigem Mitglied des Kollektivs die eine Darstellungsfähigkeit legitimierende Erinnerungswürdigkeit eigentlich noch nicht zukam. Ein Bemühen, dieser Insuffizienz durch Hervorhebung zum Beispiel der Frühreife, Vorzüglichkeit, außergewöhnlichen Belesenheit des Kindes abzuweichen⁴⁶⁸ oder

The greater the degree of urban development ... the greater the degree of emphasis on the value of children“, was sich in einer Häufung kindlicher Erwähnungen im „exceptional urban milieu of the great metropolis“ spiegelt. Für eine emotional betonte Wertschätzung des Kindes spricht beispielsweise die in und um Rom vergleichsweise häufige Verwendung der epigraphisch seltenen kindersprachlichen Termini *mamma* (selten für *nutrix*, häufiger für *patrona*) und *tata* (für *patronus*), die auf die Intensität und emotionale Färbung dieser quasi-familiären Beziehungen abzielen (SIGISMUND NIELSEN 1986, 195f.). BOUDREAU FLORY 223 konstatiert zu den die Namensreihenfolge in *tituli* beeinflussenden Faktoren einen Zusammenhang zwischen Kindesalter und Vorrang der weiblichen bzw. Rolle der Mutter: „The young age at which many of these children died and the closer emotional ties between mother and child at that age may be a factor to account for a wife’s preeminent role in the dedication“, und schließt auf die Verbindung zwischen emotionaler Nähe und Alter des Kindes. NÉRAUDAU 205f. spricht anlässlich eines grundlegenden Wandels innerhalb der kaiserzeitlichen Gesellschaft von einer „émergence de valeurs sentimentales attachées à l’enfance et à l’enfant“, und NOLLÉ 641 sieht „eine sentimentale Sehnsucht nach dem Kind“ sich über das gesamte Reich auszubreiten beginnen. – Die bevorzugte Kommemorierung der kleinen und jungen Toten im urbanen Ambiente läßt sich allerdings für die hier untersuchten aussagekräftigen Inschriften nicht belegen. (Zu *domus* und *familia* siehe oben 118f. Anm.81).

⁴⁶⁸ Im Grabbereich bevorzugt im Bild des kleinen Gelehrten, das als von der römischen Wertschätzung für Schriftlichkeit, Bildung und Belesenheit zeugende, sich ebenfalls in der römisch-innovativen *Fata scribunda* manifestierende immortalisierende Chiffre über die diesseitig-retrospektive Sphäre hinausgreifen kann: „Les Romains ont pu utiliser l’iconographie de la lecture pour signifier leur croyance en une immortalisation par le savoir.“ (CAGNAC 2002, 310f.) Literarisch und grabinschriftlich begegnet es als Ideal des *puer senex* – *puer simplicitate comitate iuvenis senex gravitate* (CARP 738) –, in Bilddarstellungen von der Kaiserzeit bis in die Spätantike hinein bevorzugt im „Topos des durch seine Klugheit und Beredsamkeit hervorragenden Knaben“ (PFLUG 102) als ein sitzender, mit *pallium* bekleideter, die Buchrolle präsentierender kleiner Philosoph. Auch Attribute wie Sportgerät oder Siegeskranz können die Vorzüglichkeit des *immaturus* bildlich demonstrieren, ohne daß dahinter der Wunsch anzugeben stecken muß, wie ihn PEKARY 93 dem Vater eines philosophisch, mathematisch und lyrisch bewanderten Zehnjährigen (CIL 11, 6435) unterstellt, der mit seiner Bildung – denn „als Dichter hätte er wohl keine Lorbeeren geerntet“ – den *lector-viator* habe beeindruckt wollen. Denn sicher war nicht zuletzt die eine Darstellungsfähigkeit legitimierende Aufbereitung der Trauer intendiert, die als zentraler Bestandteil die *memoria* begründet. Das kurze Leben steigert als kontrastierende Folie noch die Vorzüglichkeit: *ingenio virtute modo doctrina decore omnibus officiis praepollens sed brevis aevo* (CIL 11, 3194). Die durch die *domina* unterwiesene „hochgelehrte“ Elfjährige wurde geraubt – *quae me omnes artes docuit doctissima cum essem raptata* (CIL 09, 3122). Geradezu ein „Wunder“ (*mirum dictu*) ist der sechs Monate alte Aelius Pistus, der bereits seine Eltern (er)kennt – *parvulus iste puer qui mirum dictu posse iam nosse parentis* (CIL 06, 10764); ‚noch nicht dagewesen‘ ein Dreijähriger von großer Geisteskraft – *si prudens si sapiens si quasi non datus* (CIL 12, 787), ebenso ein kleiner *praeclarus unicus*, dessen *super aetatem ingenium nobilissimum* das Ausmaß der elterlichen Trauer verständlich macht (CIL 12, 1941). Der soziale Druck, die Trauer für ein unfertiges Kind wie eine unschickliche Schwäche – „comme d’une faiblesse malaisément admise“ – zu legitimieren, ist im übrigen keinesfalls auf die Antike beschränkt: so verweist im Jahr 1653 ein *gentilhomme* aus der Normandie, der seine vierjährige Tochter betrauert, auf den Vorhalt, daß lebhaftere Trauer sich nur für fertige Personen ziemt – „que ces vifs attachements peuvent être excusables pour des personnes faites, et non pour des enfants“ –, auf deren außergewöhnliche Vorzüglichkeit: „que ma fille ayant incontestablement beaucoup plus de perfections que l’on n’en avoit jamais eu a son âge ... une amie telle qu’on peut se la figurer dans son âge de perfection.“ (VOVELLE 19f.)

sie durch adulatorische, mythologisierend-divinisierende Apostrophierungen, Chiffren und Parabeln⁴⁶⁹ zu überfirmen, findet sich nur in wenigen den *immaturi* geltenden Grabtiteln.

Dominierend ist ein nicht selten dialogisch-dialektisches Wechselspiel aus (an-) klagenden (*o nefas quan floridos cito mors eripis annos*),⁴⁷⁰ resignierenden, versöhnenden (*hoc volvit Fatus meus*)⁴⁷¹ und beschwichtigenden (*desine fletu te miseram totos exagitare dies*)⁴⁷² Tönen, das die *parentes miserrimi*, die *mater orbata* oder *scelerata*,⁴⁷³ der *coniunx infelicissimus* an Fatum und Parzen, an die *di superi*, an die in scharfer Absenz abwesend-anwesenden Toten und, nicht selten mittels der Stimme dieser Toten selbst, zugleich an die eigene Adresse richten. Dieses fast ausschließlich retrospektive, von den „*tempi passati*“

⁴⁶⁹ Bevorzugt im auch ikonographisch überaus beliebten Bild des Götterraubes, was dem topischen *rapere* der *immaturi*-Inschriften (verstärkt: *surripere, diripere, eripere*) eine konsolatorisch-adulatorische Färbung gibt. Die Reize des schönen Jünglings verlockten sogar die Götter: *ibsa(!) sibi rapuit Proserpina polchrom(!)* (AE 1987,178); *raptus a Nymphis* (CIL 06, 29195), wobei die identifizierend-heroisierende Wirkung in der Verbindung mit ihrerseits geraubten Gottheiten gesteigert wird. Ob sich mit der Unterweltherrin Persephone, der im Mythos eine Hälfte des Jahres im Diesseits zugestanden war, allerdings tatsächlich „die Hoffnung auf eine Auferstehung vom Tode“ verband (GABELMANN 119), ist ebenso ungewiß wie eine jenseitsverheißende Aufladung des in der Dichtung als *exemplum* für Jugendschönheit geltenden und ikonographisch im Funerär- und Wohnbereich gleichermaßen beliebten Ganymed, der in der Grabepigraphik nur spärlichst thematisiert wird: *ave raptum [Ga]nymedem* (CIL 06, 35769) ist einziges Beispiel im Bereich der EDCS. ENGEMANN 58f. läßt die Deutung des (fast ausschließlich ikonographisch begegnenden) Ganymedbildes offen und bilanziert, trotz seiner besonderen Eignung für *immaturi* sei die These, es sei speziell oder gar ausschließlich für diese Gruppe zur Anwendung gekommen, ebenso widerlegt wie seine Funktion als kompensierendes Gegenbild zu den vom ungünstigen Los getroffenen *ahoroi*. Das Motiv des Persephone-Raubes, das seit dem 4.Jh.v.Chr. in der Grabikonographie zu finden ist, ist für BALDASSARRE 2002, 299 „nicht so sehr eine Meditation über den Tod als vielmehr eine Allegorie desselben ... Zumindest im Bereich des Westens kommt hier keine Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod zum Ausdruck.“

⁴⁷⁰ ‚Oh wie frevelnd hast du, Tod, so rasch die blühenden Jahre geraubt!‘ In seltener direkter Anrede wird der Tod ganz vage personifiziert (CIL 05, 4754). Die Anklage kann *Fatum* oder *Fortuna* gelten, die im folgenden *titulus* für den ‚so ungerechten und tragischen Tod‘ verantwortlich ist – *queror Fortunae casum tam iniquom et grave(m)* (CIL 05, 6808) –, selten in direkter Form dem jungen Toten selbst, der die Seinen der Einsamkeit des Greisentums ausliefert: *is mihi debuit facere quam senectae meae dolum relinquere* (CIL 10, 1760).

⁴⁷¹ Sowohl *voluit* wie *volvit* ist sinnvoll. Das „Wälzen“ des (zugesprochenen, zugeschriebenen) Schicksals zielt auf die Buchrolle ab, in der die *Fata scribunda* den *dies fatalis* verzeichnet hat, den sie nun exekutiert. Auf die Notwendigkeit des „sterblichen Faten-Gesetzes“ verweist auch ein *titulus*, den offenbar die Eltern ihrer *immatura* setzten: *Mortua cum fueris Fati quod lege necesse (e)st ... hanc tibi nascenti Fata dedere domu[m]* (CIL 12, 5271).

⁴⁷² Die Verstorbene fühlt nicht den Tod als Strafe, Strafe war das Leben. Daher soll man sich nicht alle Tage plagen und sie auch nicht mehr beweinen – *desine iam flere poenam non sentio mortis poena fuit vitae* (CIL 11, 207). Beschwichtigend auch das Leben als profanes Menschenlos, das in dem auch bei Lukrez genannten Konsolationsmotiv selbst „großen Königen“ widerfährt – *namque dolor talis non nunc tibi contigit uni haec eadem magnis regibus acciderunt* (CIL 06, 7872).

⁴⁷³ Die *mater scelerata* (CIL 10, 310) oder *scelestia* (AE 1982,368) ist nicht das Opfer eines gewaltsamen Kindestods, wie GUNNELLA 13 mit Bezug auf CIL 06, 38517 postuliert (*matri meae inopiae sceleratae* – ‚evidentemente vittima di una morte violenta‘), sondern die von den „Verbrechen der Schicksalsmächte“, den *Parcarum crimina*, frevlerisch befleckte Mutter: o schmachvolle Übeltat, daß die Mutter der Tochter das Grabmal setzt – *o indignum fac(inus) ... m(ater) fil(iae) mon(umentum) fec(it)* (CIL 09, 4255); der Raub des *parvulus* als ruchloses und verabscheuungswürdiges Verbrechen – *pro scelus infandum detestandumque ... heu rapitur parvulus iste puer* (CIL 06, 10764). Im verbreiteten *rapere* für den vorzeitigen Tod offenbart sich die Gewalttätigkeit derer, die für diese Tode verantwortlich sind. Als singuläre Zusammenziehung von Fatenverbrechen und Schicksalstag: die Tat wurde am ‚Verbrechenstag‘ – *scelerata die* (CIL 06, 27383) – begangen.

bestimmte Mosaik aus Rühmen, Trösten, Anklagen und Klagen konturiert die *memoria*, soll vor allem aber beschwichtigen, besänftigen, von Schuldgefühlen entlasten⁴⁷⁴ und, wie dies in allen abstrakten und materiellen Elementen des sepulkralen Ensembles faßbar ist, entschädigen – die jungen Toten für die ihnen entgangene Lebenszeit, für ihr Leben ohne Ehe und Nachkommenschaft, Ämter und Erfolg sowie für das vorzeitige Einfordern (*ante tempus*) ihrer Lebensschuld, das dem rechtlich geprägten römischen Denken vielleicht in besonderer Weise zuwiderlief,⁴⁷⁵ und die beraubten Eltern, die das Schicksal um den Lohn ihrer Mühen betrogen hat, für ihre ‚Fehlinvestition‘ – denn die Ernte für die in den *natus* gesteckten *destinata beneficia* fährt das Fatum ein.

In den trotz topischem Kern auffallend vielfältig variierten Anklagen an das (zu) früh gestorbene Kind, den „Betrüger der Eltern“ (*deceptor parentorum*), das sich mit dem Tod ‚arglistig‘ seinen Pflichten entzogen hat – *quot debuerit filius patri facere filio fecit*

⁴⁷⁴ Das topische *iam desine flere* steht nicht nur für die Üblichkeit der Trauer. Als konsolatorische Chiffre sind dort Schuldgefühl und der Drang, es zu reduzieren, konzentriert. Dem *immaturus* als dem „Betrüger seiner Eltern“ (*deceptor parentorum* / CIL 06, 29195), der die Seinen so rasch enttäuscht / im Stich gelassen hat (*pater quem cito decepisti* / CIL 09, 1867), der die empfangenen Wohltaten weder aufbrauchen noch vergelten kann (*ut non potuer(it) consummare in se destinata beneficia mammae suae* / CIL 06, 27827) und seiner wichtigsten Pflicht, der Bestattung der Eltern und dem Toten- und Gedächtniskult, nicht nachkommen wird (*t(u) m(ihi) d(ebueras) f(acere) n(on) ego tibi* / CIL 06, 27866) –, steht bei den Zurückbleibenden das im Anblick dieser Todes-Vorzeitigkeit noch gesteigerte Schuldgefühl („Überlebensgefühl“) gegenüber, dem die Exponierung von Trauer, Rühmung und ewigem Erinnern entgegenwirken soll – auf effektivste Weise durch Mahnung des jungen Toten selbst, der, genug beweint, nun endlich Ruhe will (*sum defleta satis finem decet esse dolori* / CIL 09, 3071) und der, wie im „Tränenkrüglein“ der Gebrüder Grimm, eine geläufige Figur des Volksglaubens ist. So kann die lästige Trauer sogar die *numina* versehren, die einem *immaturus* inhärent oder, eher, ihm beigegeben sind: *desine flere ... laedat numina tristitia* (CIL 06, 21521). ESTEVE-FORRIOL 32 Anm.2, 150 nennt das „bekannte Motiv, daß der Tote bei der Trauer eine Qual empfindet“ und die Trauer der Überlebenden nicht wolle. Auch die Weitergabe der Trauer an Dritte, beispielsweise die kompassiven Leser des *titulus*, kann entlastend sein: Weine, wer auch immer du dies liest – *da quicumque legis fletus* (CIL 11, 5335). Hier zeigt sich wieder die Bedeutung der Schriftlichkeit: der *viator* übernimmt lesend den Schmerz, dessen Verdichtung im fertiggestellten *titulus* kann ihn mildern, „versüßen“ (*dulcis est titulo consum(m)ato dolor* / AE 1928,71), und nicht selten steht der *titulus* als eine *pars pro toto* für das ‚Leistungspaket‘ der vor allem funeren *pietas*, um die der Kindestod die Eltern gebracht hat.

⁴⁷⁵ Der entschädigende Charakter der Beigaben als „tentativo di risarcire e quasi compensare una vita finita prematuramente“ (TIRELLI 247) gilt für die *immaturi* intensiviert. Die auffallende Häufung auch kostbarer und ausgefallener Objekte mit hohem Goldbeigabenanteil in Gräbern von Kindern und jungen Mädchen und von Objekten aus dem *mundus muliebris* für unverheiratet verstorbene Mädchen als symbolische Mitgift und Entschädigung für entgangenen Ehestand beschreibt GRIESBACH 105ff. u. Anm.58. Reflex davon kann ein *titulus* sein, in dem der Ehemann seine jungverstorbene Frau ihrer ‚goldenen Kostbarkeit‘ – *illa meis oculis aurea semper erit* (CIL 06, 11082) und so in abstrahierender, gleichwohl tröstend-beschwichtigender Form ihres ‚bleibenden Wertes‘ versichert. – Als Ersatz für entgangene Nachkommenschaft wertet HIMMELMANN 21f. die aufwendigen attischen Grabmäler für Jungverstorbene, die nicht so sehr beeindruckend als vielmehr Aufmerksamkeit und rituelles Gedenken provozieren sollten – eine Intention, die im römischen Bereich vom leichter erreichbaren *titulus* weitgehend abgelöst worden ist, der das Monument als Stellvertreter des Toten ersetzt: *nunc legor hoc titulo* (CIL 09, 3122 für eine Elfjährige). Auch sog. Trostbeschlüsse, die bei *funera publica et acerba* das Widernatürlich dieser Tode bezeugen und die Angehörigen ehren und trösten sollten, sind als eine Kompensation für entgangene irdische Ehrungen zu werten (WESCH-KLEIN 70), die in gleicher Weise den Angehörigen wie den Toten gilt.

*pater*⁴⁷⁶ – , wird die gewaltige Bedeutung des in die diesseitige Jenseitigkeit der römischen *memoria* hinübergreifenden Toten- und Gedächtniskultes konturiert. Seine Thematisierung durch die hadernden, anklagenden, aufbegehrenden Eltern – nur selten wird die Klage dem jungen Toten selbst in den Mund gelegt⁴⁷⁷ – klingt mit der „geraubten Hoffnung“ wie der Vorgriff auf einen Akt der *pietas*, der nicht stattfinden wird: *spes erepta patris et matris*.⁴⁷⁸

Mit der Willkür, Unberechenbarkeit und Omnipräsenz der *festinans mors*,⁴⁷⁹ der Parzen-Vorstellung als gewöhnlichem Aspekt des Todes (Simmel), die diese *tituli* in

⁴⁷⁶ Im Gegensatz zum stereotypisierten *S(it) t(ibi) t(erra) l(evis)* wird die Enttäuschung über die entgangene Kindespflicht in einer Vielzahl von Varianten artikuliert, was die Bedeutsamkeit des Geäußerten wie seine lebendige Aktualität anschaulich macht: Ich hatte es mir von dir erhofft – nun habe ich es dir bereitet – *ego me aps(!) te speraba(m) nunc tibi feci* (CIL 09, 384). Was sich ziemt, daß die Töchter den Eltern bereiten, bereiteten nun die Eltern ihrer Tochter – *quot decuit facere filia(!) parentibus parentes suae fecerunt filiae* (CIL 09, 1064). Die schuldlosen (Kindlein) haben vom Vater empfangen, was sie selbst ihm schuldeten – *innocentes acceperunt [a] suo patre quod e(i) debuerant[t]* (CIL 11, 1780). Vom trauernden Vater erhielt er die Grabhügel, die er selbst hätte errichten sollen – *a patre maesto accepit tumulos quos dare debuerat* (CIL 11, 3163). Der vorzeitige Tod hat bewirkt, daß der unglückliche Vater getätigt hat, was recht (*par*) gewesen wäre, daß die Tochter es am Vater vollzieht – *quod par parenti fuit facere filiam mors immatura fecit ut faceret infelix parens* (CIL 09, 3845). Oh unwürdige Tat, daß die Mutter der Tochter das Grabmal bereitet! – *o ind(ignum) fac(inus) mat(er) filiae m(onumentum) fecit* (CIL 09, 4255). Die intercedierende *mors* hat den schicklichen Ablauf unterbrochen – *quod fia(t) parentibus facere debuit mors intercessit filiae fecerunt parentes* (CIL 10, 2780). Ausrichtung der korrekten Bestattung (*pia funera*), Manen- und Gedächtniskult hätten dem Nachkommen angestanden – *fas erat ut potius natus pia funera nobis penderet et dignos coleret Manesque patresque* (CIL 10, 5495). Ähnlich: *aequius enim fuerat vos hoc mihi fecisse* (CIL 05, 3627); *si te tua Fata voluissent tu nobis ponere debueras* (CIL 05, 4582); *quot decuit natam matri patrique parare* (AE 1978, 249); *quod miseri possunt praestare parentes hunc titulum nato constituere suo* (CIL 09, 3184). In ungewöhnlicher Bildhaftigkeit: eher hätte die Mutter selbst untergehen als die Tochter dem Feuer übergeben sollen – *mater quae prior occidere quam Naiamira dare eigni(!)* (CIL 09, 3071). Unumwunden formuliert: der fromme Nachwuchs wurde aus dem Mutterschoß empfangen, damit er nach dem Tode (der Eltern) die Bestattung vollzieht – *ex utero suscepit ut piam prolem ut sibi post obitu(m) sepeliret* (AE 1995, 393). Ratlos nach dem Tod des Kindes: wer mich einmal bestatten soll, ich weiß es nicht – *ego tibi quod tu mi facere debuisti mi qui faciat nescio* (CIL 14, 2841). Die Sorge für das Grab der Seinen tragen die Großeltern dem einzigen Nachkommen auf: *te rogamus nepotule ... ut tu pietati servias et hoc sephulcrum(!) tuorum tutaris* (SupIt-04-S,58). Mit deutlichem Vorwurf – *haec tu nobis debuisti facere* (CIL 06, 24837); *t(u) m(ihi) d(ebueras) f(acere) n(on) e(go) t(ibi)* (CIL 06, 27866). Milder dagegen: *quod] obtabilem(!) fuit ut vos nobis facer[etis]* (CIL 6, 28052). Auch eine christliche Dedikantin greift auf die tradierte Wendung zurück, die mit der Gottheit über den Tod der Kinder hadert: *Crudelis ... mater qu(a)e vidit funus suum crudelissimum qu(a)e si deum propitium habuisse hoc debuera(t) ab eos(!) pati* (CIL 06, 1537=ILCV 129). Obwohl die Klage über Entgehen von Bestattung und Totenkult durch die Nachkommen diese Inschriften dominiert, steht dem nach SIGISMUND NIELSEN 1997 nur eine auffallend geringe Zahl inschriftlich bezeugter Kind-Eltern-Dedikationen gegenüber; dies obwohl die kaiserzeitliche Kernfamilie als der ‚Hort der *memoria*‘ galt (RAWSON 1986, 171) und man dieses „basic office of burial“ von den Nachkommen erwartete (DIXON 109). – Auffallend ist, daß bei den Beklagungen der *immatura mors* die Erwähnung des ‚Raubes‘ des Namensnachfolgers fehlt, obwohl die namentliche Besitzstandswahrung für das Grab größte Bedeutung hat. Das topische *mater / pater debuit ante legi* nimmt auf die Umkehrung der natürlichen Reihenfolge des Todes, nicht auf das Lesen des Namens am Grab Bezug!

⁴⁷⁷ Für die wenigen Beispiele: Der Vater hat für mich getan, was ich ihm schuldig war: *pater mihi fecit quod ego patri debui* (CIL 05, 5701).

⁴⁷⁸ Die Hoffnung ist geraubt (AE 1995,393), zu Asche und Jammer zerfallen: *spes erat in puero nunc cinis et gemitus* (CIL 10, 578). Der Verlust des Kindes ist Verlust der *familia*: *familiam amiserunt* (CIL 06, 17804).

⁴⁷⁹ Das Eilen ist diesem (vorzeitigen) Tod ‚auf den Leib geschrieben‘: CIL 09, 187.

‚fatalistischer‘ Resignation oder, häufiger, als Protest gegen diese Verkehrung der Ordnung als ihr Leitmotiv variieren,⁴⁸⁰ wird eine in der Fixierung auf das entrissene, das entgangene Leben rückwärts gewandte Perspektive artikuliert, deren Ausgreifen über die diesseitige Sphäre hinaus sich auf wenige schlagwortartige Unterwelt- und Apotheose-Andeutungen beschränkt. Stattdessen werden mit der vage und schillernd personifizierten, schematischen und schemenhaften, allenfalls dünn mythologisch überfirnissten Schicksalsmacht (*Fatum, Fatus, Fatae, Parcae, Clotho, dirae volucres*) die Urheber eines empörenden Ereignisses dingfest gemacht, das durch diese Zuschreibung zwar nicht begreifbarer wird, aber doch ein Gesicht erhält und eine Projektionsfläche abgibt für Klagen, Anklagen und Protest.

Während sich die sonst meist verhaltene, kaum einmal negative Apostrophierung des Todes für die *pre-* und *immaturi* zur verqueren, unwürdigen *acerbitas* steigert, der Tod zur ‚Bitterkeit‘ wird, lassen sich Vorstellungen einer ruhelos-schweifenden Postmortalität, wie sie Volksglauben und Literatur⁴⁸¹ den *Ahoroi* als angesichts der ‚apparent violation of the

⁴⁸⁰ Während der Fatalismus in Gestalt der Parzen / *Fatae scribundae* auf Kindersarkophagen seine bildliche Entsprechung hat, finden sich kaum ikonographische Ausdrucksformen für Protest gegen diesen inschriftlich doch breit beklagten naturwidrigen Rollentausch (HUSKINSON 1996, 95ff.). Auch Bildmetaphern, die für den vorzeitigen Tod eigentlich naheliegend sind (wie *naufragium*, stürzender Wagen, umgekehrter Früchtekorb), begegnen kaum, diesseitige, bestenfalls deutungs offene Attribute und Alltagsszenen dominieren. Die Parzen verkünden das Schicksal oder den nahenden Tod, sollen aber in Verbindung mit den Musen Hoffnung auf Überwindung des Todes geben (HUSKINSON ebd.). Eher allerdings werden die von augusteischer Zeit an sich besonderer Beliebtheit erfreuenden, in den Knabenschulen an eigenen Stätten verehrten Musen (OTTO 1956, 31ff.) wohl als lose personifizierte Chiffren für die Immortalisierung durch philosophische und musische Bildung zu deuten sein, die als attribuierende Kennzeichnung die Darstellungswürdigkeit des vorzüglichen Kindes legitimieren. Dies ist zweifellos Absicht des ‚Kindermusensarkophags‘ aus der Zeit um 280 n.Chr. im Vatikan, auf dessen Frontseite der auf einer Kathedra thronende *immaturus*, durch *himation* und nackten Oberkörper als Philosoph attribuiert, im Kreise von als Musen kostümierten Kindern vorträgt und so bildhaft vor Augen führt, ‚daß die Kinder .. für dieselben Tugenden gerühmt wurden wie die Erwachsenen.‘ Diese Darstellung kann als ‚Lobpreis der Bildung‘ und ‚Vorgriff auf künftige Leistungen‘ (ZANKER/EWALD, 240f., Abb. 216.) verstanden werden. Siehe auch GABELMANN 123f.

⁴⁸¹ Ein besonderes Los für die *immaturi*, fast durchweg gemeinsam mit *insepulti*, gewaltsam Getöteten und Erhängten genannt, ist in der Forschung umstritten: WISSOWA 1912, 189f. zur Vorstellung als *larvae* und *lemures*. CUMONT 1949, 303-341 postuliert beispielsweise die Einweihung von Kindern in Mysterienkulte, um ihre bildlich und epigraphisch manifestierten Apotheosen mit dem ihnen literarisch zugeordneten trüben Sonderschicksal zu harmonisieren. Für FRIEDLÄNDER 326 war die aus dem griechischen Dämonenglauben entstandene Vorstellung von *larvae*, *lemures* und wiederkehrenden Toten lediglich bei den Römern ein ‚allgemein und fest gewordener Volksglaube.‘ DÖLGER 11: Nach der ‚griechisch-römischen Eschatologie‘ war eine Ursache für das Abwandern in den Tartarus ‚der nach menschlichem Ermessen allzu frühe Tod‘, 31ff.: zum Leidenszustand gewaltsam und vorzeitig Gestorbener. JOBBE-DUVAL 345, 362f.: ‚La crainte des morts domine l’histoire romaine ... spécialement ceux qui, souffrant plus que les autres, se montraient les ennemis des hommes ... les morts violentes ou prématurées comme des ‚mauvaises morts.‘‘ AUDOLLENT LXVI f. zur dämonischen Kraft der *defunctorum turba*: ‚potissimum ... aut violenta morte necati aut ante diem abrepti aut insepulti infensissimi hominibus crudelissimique existimabantur.‘ Nach GRAF 1996, 119ff. schätzten Magier besonders vorzeitig Verstorbene, deren ‚ungestillter Lebenshunger sie besonders leicht zu Missetaten den Lebenden gegenüber verlocken kann.‘ Fatal ist für KYLE 129f. die kumulierende Verbindung von vorzeitigem Tod und Aufgelassensein: ‚The untimely dead could be especially restless if they received improper or no burial‘, ds. mit Verweis auf J.G.GAGER, Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient

laws of nature“ (Harkness) den vergilischen Tartarus mit Klagen erfüllenden Wesen⁴⁸² oder als *umbræ nocturnæ vagantes*⁴⁸³ unterstellen, grabinschriftlich nicht belegen. Ob die raren Verortungen junger und vorzeitiger Toter in *finibus Tartariis*,⁴⁸⁴ in *Ditis aeterna domu*,⁴⁸⁵ den *regna Persephones*⁴⁸⁶ oder *Acherusia templa*⁴⁸⁷ tatsächlich auf ihr besonderes Schicksal verweisen sollen, ist angesichts der durchgängigen Spärlichkeit dieser Motive, die die Feststellung einer Häufung für spezifische Gruppen nicht zuläßt, nicht zu erfassen.

Zusätzlich erschwert es der zwischen poetischer Redensart, adulatorisch-überhörender Metaphorik und Reflexen möglicherweise jenseitig gefärbter Hoffnungen oszillierende deutungsoffene Charakter der mythologischen Chiffren und Gestalten, die Gedanken und Vorstellungen zu greifen, die – vielleicht – einmal mit ihnen verbunden gewesen sind.

World, 1992: Nahezu 99% der Bevölkerung habe an „ghosts, demons, and spirits who were to be pitied or feared“ geglaubt. In der Angst vor „rampant souls“ sieht LINDSAY 2000, 171 zumindest eines der Motive für die extramurale Separierung der Toten. OGILVIE 85ff. über *lemures* als die „wandering and terrifying shades of men“: „What is certain is that the Romans took them seriously.“ Für GUNNELLA 11 stellte es ein Ziel der gefühlsbetont, zuweilen dramatisch inszenierten *tituli* für *extra fatum* oder gewaltsam Verstorbene dar, ihre Qualen zu lindern – „in qualche modo alleviare il tormento di quelle anime“ –, indem man die Sympathien der Mitwelt auf die Ungerechtigkeit ihres Loses lenkte. Zweifel, daß solche Überlegungen in der Kaiserzeit überzeugungs- und handlungsleitend gewesen seien, dagegen bei ENGEMANN 59: die Inschriften erwähnten nie „ein besonders ungünstiges Los der Ahoroi nach dem Tode“, sie spielten sogar auf eine Apotheose von Kindern an, weswegen man die gängigen Urteile „über den Volksglauben der römischen Kaiserzeit bezüglich der *immaturi* sicher erheblich modifizieren“ müsse. Skeptisch auch LATTIMORE 264: zwar legten die heftigen Klagen über die *immaturi* erst einmal nahe, „that their souls became demons ... On the other hand, we have seen that in most laments for the untimely dead this idea is not indicated, and we have no evidence for its universality,“ und THANIEL 159, der auf die aufgeklärte Haltung von Lukrez verweist: „Lucrèce dit quel les *simulacra* des morts, qui terrifient par leurs soudaines apparitions ... ne sont des choses réelles, mais des vestiges inoffensifs des corps vivants qui restent dans l’atmosphère après la mort de ces corps et créent des impressions trompeuses.“

⁴⁸² *ingens infantumque animae flentes, in limine primo quos dulcis vitae exsortis et ab ubere raptos abstulit atra dies et funere mersit acerbo.* (Verg. Aen. 6,426ff.) Angesichts von Bekanntheit und hohem Stellenwert dieser Verse in der römischen Kaiserzeit erstaunt ihr vergleichsweise seltener grabepigraphischer Gebrauch.

⁴⁸³ *Nocturnas umbras vagantes hominum ante diem mortuorum et ideo metuendas ... umbras terribiles biothanatorum* = Schol.ad Hor.Epist.2,2,209.

⁴⁸⁴ Epitaph des Iunius Faustus (AE 1924,104 und zahlreiche andere AE-Nrn.), an dem DÖLGER den Tartarus als geläufiges *immaturus*-Schicksal vorführt.

⁴⁸⁵ CIL 06, 10096.

⁴⁸⁶ CIL 06, 7578.

⁴⁸⁷ CIL 06, 10764: *non hic Manis nec templa Acherusia visit ad caelia quoniam tollitur iste Pius* – der sechs Monate alte *parvulus* wird ausdrücklich nicht in der Unterwelt verortet. Die dreijährige „kleine Göttin“ wird nicht zwischen unterweltlichen Schatten wandeln: *sed mea divina non est itura sub umbras* (CIL 06, 12087). Angesichts der primär rühmend-tröstenden Firmisfunktion von Epitaphien wären unterweltliche Verortungen in solcher inverser Form, als Kontrastphänomen, weit häufiger denkbar, so wie dies bei der Erde, die nicht beschweren, beim Stein, der nicht erdrücken soll, der Fall ist. Auch waren, wie FUHRMANN 1983 ausführt, grausige, angst- und schaudererregende Motive in der kaiserzeitlichen Dichtung von hoher Attraktivität und wären so durchaus geeignet gewesen, um das Schicksal des eigenen Toten vor negativer Folie abzuheben. Aber offenbar war die – tabubewehrte? – Distanz zu groß, auch lag die Kompaktheit von Erde und Stein für die lokalisierende Verbindung mit dem Toten wohl näher.

Vieles spricht allerdings dafür, daß auch in diesen teils eindringlich formulierten Kommemorierungen „spekulative, theologische, philosophische oder astronomische Vorstellungen ... kaum Niederschlag“ fanden, man sich vielmehr „an einfache, leicht verständliche und optimistische Mythen und Hoffnungen“ hielt,⁴⁸⁸ um damit den Tod zu ästhetisieren, seiner *acerbitas* mit Motiven von gesteigerter konsolatorischer Eignung entgegenzutreten und die soziale Insuffizienz dieser unfertigen Toten durch Suggestion ihrer „Teilhabe an einer höheren heroischen Welt“⁴⁸⁹ ein Stück weit zu kompensieren.⁴⁹⁰ Auch für die wenigen Beispiele kindlicher Apotheose, die in Gegensatz zu einem Postulat solcher Astralisierung nur für verdienstliche (Beamten-)Seelen stehen, bleibt fraglich, ob sie mehr als eine tröstliche, im Volksglauben ganz unterschiedlicher Zeiten und Kulturen verbreitete Metapher sind.⁴⁹¹

Als Fazit bleibt, daß das Ereignis der *immatura* und *subita mors* die blassen Konturen verschärft und verdichtet, mit denen die lateinische pagane Grabepigraphik gewöhnlich die Bruch- und Nahtstelle Tod umschreibt. Die – seltene – *severitas* des Todes steigert sich in der *acerbitas* seiner Vorzeitigkeit, seiner „schleichenden Hinterhältigkeit“ (*serpens mors*), seiner Unberechenbarkeit und Willkür zum empörenden, die Ordnung verkehrenden und damit ‚verkehrten‘ Akt. Der Blick zurück wird, sich auf Brüchigkeit und Kürze des Seins fokussierend, verengt und bricht sich in macht- und mutlosem Hadern mit der verkehrten Welt oder – entgegengesetzt – in der Mahnung, sich ihr zu fügen, Bahn.

Die die *pre-* und *immaturi* umspannenden Chiffren, Bilder und Gedanken greifen über die Hadesgrenze selten einmal hinaus. Sie bleiben auf das vergangene, auf das entgangene Leben, auf die „*tempi passati*“ fixiert und am Ideal des zu Reife, Nachkommenschaft, Alter gelangenden natürlichen Lebenszyklus ausgerichtet, das ungeachtet der geringen Chancen, es tatsächlich zu erreichen, offenbar leitend war.⁴⁹²

⁴⁸⁸ ENGEMANN 59.

⁴⁸⁹ GABELMANN 121: „Die Verwendung des Mythos ist allein schon eine heroische Überhöhung.“ Denn sie bedeute „schlechthin Teilhabe an einer höheren heroischen Welt.“

⁴⁹⁰ Wofür die besondere Beliebtheit mythologischer Bildschemata bei Kindern und Frauen spricht. Siehe dazu RAWSON 1997, 231; WREDE; KLEINER 1988, 118.

⁴⁹¹ Ein neuzeitlicher Reflex ist ein für *immaturi* beliebtes, sie astralisierendes Zitat, das A.DE SAINT-EXUPÉRY zugeschrieben wird: Die den nächtlichen Himmel betrachtenden Eltern werden auf einem der Sterne ihr nun dort hausendes, von dort zu ihnen herablachendes Kind erkennen können – eine Vorstellung von großer und nicht nachlassender Firnisqualität, die beispielsweise in einer Anzeige für eine 19-Jährige durch den Sternenhimmel als Hintergrund noch intensiviert wird (vom 5. 01. 2006 in der FAZ).

⁴⁹² Dies verdeutlicht neben der gängigen Apostrophierung der frühen Tode als unverdient und ungerecht nicht zuletzt der nur aus dem Leitbild des vollendeten Lebens heraus sinnvolle Begriff der *immatura mors*, für den die Moderne keine Entsprechung hat.

7.12 *Orcus, Charon, Elysium*

Die mythologischen Chiffren

Kategorie: Mythos

Definition:

Umfaßt sind alle Inschriften, die sich aus mythologischem Kontext stammender Begriffe und Versatzstücke bedienen: als Örtlichkeiten, Unterweltgestalten, personale, lokale, szenische Attribute, Allegorien, Metaphern und Chiffren. Dies auch dann, wenn der Zusammenhang offensichtlich auf nur losen Assoziationen basiert und das mythologische Element nicht mehr als der verblasste Reflex einer – vielleicht – ursprünglich lebendigen Vorstellung ist, so wie *Lyaeus* für Bacchus-Dionysos, *raptus a Nymphis, mala Persephone*. Die personifizierten Schicksalsmächte (Faten, Parzen, Fortuna) und die als *mater/ dea Terra* personifizierte, deifizierte Erde wurden in gesonderten Kategorien erfaßt und fließen hier nicht ein.

Zwei Schwerpunkte strukturieren den Komplex:

‚Verortung‘ steht für die vorwiegend schlagwortartigen, gleichwohl raum- und distanzschaffenden Verweise auf eine irgendwie geartete jenseitige Totenlokalität (*sub Tartara sedes, aqua Stygia, aetheria sedes*, dagegen nicht: *domus aeterna, Terra, Nihil*) als zumindest benannte Bezugspunkte innerhalb einer diffusen Postmortalität.

‚Firniss‘ steht für das Gesamt der meist metaphorisch-allegorisch verwendeten, tröstliche, heitere, rühmende Assoziationen evozierenden Gestalten, Elemente und Bilder (Atalante, Meleager, Chariten, dionysische, bukolisch-idyllische Anklänge), die in gleicher Weise dem Totenlob, dem Trösten, Beschwichtigen der Lebenden und des Toten wie dem ästhetisierenden Überfirnissen des kahlen Todesgesichts dienen.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Nähe besteht zu allen mehr oder weniger klar konturierten, göttlich konnotierten Gebilden, die den in sie einfließenden, von ihnen umgebenen Toten verkörpern oder für seinen Schutz, seine Bewachung zuständig sind: Manen, Genius und Iuno, *Terra mater*. Nähe ergibt sich zur Immortalisierung in der *memoria*, wenn diese sich mythologisierend-divinisierender Formeln des Totenlobs bedient. Eine Verbindung zwischen den Kategorien

stellen auch die seltenen Beispiele von Lebensgenußmahnungen innerhalb der Komplexe Nihil oder Vanitas dar, wenn sie bacchisch-dionysische und damit mythologisch gefärbte Assoziationen wie *Lyaeus* oder *Bromius* (für Bacchus-Dionysos) verwenden.

Ergebnisse:

Werden Faten und Terra als kompakte, spezifisch konnotierte Gruppen ausgespart, sind die mythologischen Chiffren mit knapp drei Prozent unerwartet rar, sowohl bezogen auf die übrigen hier untersuchten Motivkomplexe wie auf ihre Rolle in der kaiserzeitlichen Literatur, in der Bildausstattung im Grabbereich, wo sie reichlich vertreten sind, und, nicht zuletzt, auf ihr Echo in der Forschung.

Als Lokalisierung des Toten in einer Unter- oder sideralen, allenfalls stichwortartig kartographierten Welt sind sie auf vereinzelte Beispiele beschränkt, und kaum häufiger kommen sie als rühmende Formeln oder Schlagworte zur heiteren Überfärbung des Todes zum Einsatz.

Signifikante regionale Unterschiede sind mit Schwankungen zwischen knapp einem (Narbonensis) und knapp sieben Prozent (Ostia), bei meist Nennungen um 3 bis 4 Prozent nicht erkennbar. Ohnehin lassen die niedrigen Zahlen eine Binnendifferenzierung kaum zu. Ob die Urbanität eines Umfelds die Bereitschaft verstärkte, sich mittels dieser mit Bildung, Belesenheit und Teilhabe am Römersein assoziierten Gestalten und Chiffren zu definieren, läßt sich den spärlichen Beispielen nicht entnehmen.

Aussagen zu

Tod: Durch bacchisch-bukolische Anklänge, allgemein: durch heitere Assoziationen wird die Grenze zwischen Leben und Tod verwischt und das strenge Gesicht des finalen Todes ästhetisierend überzogen. Ein Markieren und Hervorheben der Hadesgrenze kann man allenfalls in der – seltenen – Verwendung Stygischer Chiffren sehen. Allerdings steht der römische Fährmann Charon auch wiederum eher für Altern und Vergänglichkeit als für unterweltliche Kartographierung.

Jenseits: Kaum Aussagen, die über vage metaphorische, tröstlich-rühmend konnotierte Andeutungen hinausgehen. Die mit dem Medium der mythologischen Chiffren intendierte Aura von Jenseitigkeit bleibt als Totenlob auf diesseitiges Immortalisieren in der *memoria* beschränkt. Auch die seltene Erwähnung des Toten im – locker umrissenen – Kontext einer

Unterwelt, die von anderen Verortungen und Bildern überlagert, ergänzt oder in negativer Form (der Tote befinde sich eben *nicht* im Tartarus) thematisiert sein kann, vereinzelt Astralisierungen oder rare Andeutungen von Fortexistenz in Gestalt einer sich vom Körper loslösenden Seele (*anima*) lassen Aufenthalt, Status, Befindlichkeit des Toten offen. Die Erwähnung eines jenseitigen Straferts ist auf ein – christliches(!) – Beispiel beschränkt. Hauptfunktion dieser Chiffren ist offenbar, in einer Jenseitswildnis Orte zu konstituieren, benennend tätig zu sein und so orientierend, zivilisierend und damit angstreduzierend zu wirken.

Vergänglichkeit: Explizite Aussagen – Reflexionen, Mahnungen – zu Vergänglichkeit und Lebenskurze werden nicht formuliert. Entsprechende Assoziationen werden allenfalls durch die Verwendung mythologisch-divinisierender Marker für Lebenskurze, Endlichkeit und den vorzeitigen Tod (*raptus Ganymedes, rapuit sibi Persephone*) in Gang gesetzt. In ihrer Funktion, die Unvermeidlichkeit des Todes in sprachlich-bildlicher Spiegelung zu fassen, ihm Greifbarkeit, Vertrautheit und den Anschein von Verstehbarkeit zu verleihen, ihn zugleich aber auch in außermenschlichen Sphären auf Distanz zu rücken, sind diese Chiffren und Gestalten den Faten an die Seite zu stellen. Darüber hinaus dienen sie stets tröstend und rühmend dem Toten- und Tugendenlob.

Für Vergänglichkeitsreflexionen taugt noch am ehesten Charon als Verkörperung von Welken, Altern und Tod. Seine – im übrigen auch grabikonographische – Spärlichkeit läßt es allerdings undenkbar sein, in dieser blassen Gestalt ein Pendant zum nachantiken Sensemann als der personifizierten *mors* oder Vergänglichkeit begreifen zu wollen.

Auf mythologischen Firnis greift auch der schmale Komplex der nihilistisch-pseudoepikureischen *tituli* zurück: denn die dionysisch überfärbten Mahnungen zum Lebensgenuß zehren vom Kontrast zwischen ‚verschlungenem‘ Diesseits (*quod edi bibi mecum habeo*) und dem Nichts hinterher (*cetera consumit terra et ignis*). Dieser Kontrast wird durch den einige Male ins Zentrum gerückten Wein, die antike Lebensgenußchiffre als personifizierter Bacchus (*Lyaeus*) und Erdenblut (*sanguis terrae*), intensiviert und, mit dieser ‚kleinen Immortalisierung‘ überfärbt, zugleich gemildert.

Mythos

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Mythos	Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	113	2,6
Roma	37.600	1.618	73	4,5
Ostia	3.880	118	8	6,8
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	10	3,3
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	4	4,3
Bruttium et Lucania regio III	960	52	-	-
Samnium regio IV	5.200	109	5	4,6
Picenum regio V	4.160	36	-	-
Umbria regio VI	2.880	76	3	3,9
Etruria regio VII	4.160	88	1	1,1
Aemilia regio VIII	1.600	84	4	4,8
Liguria regio IX	920	40	-	-
Venetia et Histria regio X	9.600	220	-	-
Transpadana regio XI	2.320	104	3	2,9
Gallia Narbonensis	6.320	283	2	0,7

Neben *Fatum*, *Fatae* und Parzen, die selten als machtvoll agierende Herrinnen über Leben und Tod, meist als blutleere Chiffren für Unausweichlichkeit und Willkür des Todes oder blasse Reflexe eines boshaft agierenden, grausam raubenden Schicksals den Großteil der mythologisch überfärbten sepulkralepigraphischen Phänomene in Anspruch nehmen, lassen sich mit ‚Verortung‘ und ‚Firniss‘ zwei weitere sich dieses Fundus bedienende, wie alle Elemente rund um die Bruch- und Schnittstelle Tod unscharf geränderte Komplexe ausdifferenzieren. Ihre vielfach erkennbar auf die Vorführung von Bildungsgut gerichtete, auf formelhafte Wendungen zurückgreifende, toposgesättigte Sprache läßt es besonders heikel sein, die Aussageebene einzuschätzen, auf der sich diese zwischen metaphorischer Wendung zwecks Überfirnissung des Todes und Totenlob auf der einen und Bildern, die vielleicht für eine tatsächliche Überzeugung von postmortaler Zuständlichkeit stehen, auf der anderen Seite oszillierenden Botschaften bewegen.

Unter ‚Verortung‘ wird die vielfach durch knappe topographische (*Tartara nigra*, *aqua Stygia*) oder personale (*Ditis acerba manus*, *Charon*, *Persephone*) Kürzel markierte Lokalisierung des Toten an einem unter-, über-, außerweltlichen, auf jeden Fall nicht mit der *domus aeterna*, dem Eingehen in die Manen, in das Nihil oder in die Abstraktheit der *memoria* identischen Jenseitsort subsumiert. Dieser kann als mythologisierend-poetische Inszenierung des Toten in trüben subterranean Gefilden (*hunc demersit at Styga Pluton; nigri Ditis inire domum*)⁴⁹³ die Düsternis des Todes betonen oder sie, im Gegenteil, durch elysisch-astrale Verortung oder deifizierendes Rühmen ignorieren. Im einen wie im andern Fall aber wird es eine der dahinterstehenden Intentionen sein, das Prestige des Toten wie des Dedikanten durch Präsentation der in solch vergilischen Versatzstücken verdichteten Belesenheit und Teilhabe am Römersein zu steigern.

Unter dem Stichwort ‚Firniss‘ findet sich der überraschend kleine Komplex an mythologisch überfärbten heiteren Bildern (*rosa grata Diones et flores grati Nymphis et lilia sarta*)⁴⁹⁴, Apotheoseanspielungen (*ave raptum Ganymedem*)⁴⁹⁵, divinisierenden

⁴⁹³ CIL 06, 32808; CIL 06, 37412.

⁴⁹⁴ CIL 06, 9118: im *carmen* für eine 24-jährige *prematura* versöhnen die Titanentochter und Mutter der Venus, Dione (bei Ovid Venus selbst), Nymphen und andere mythologische Gestalten mit dem vorzeitigen Tod, während über dem Grab die athenische Nachtigall singt: *et super in nido Marathonis cantet aedon*.

⁴⁹⁵ Die Anrede des *immaturus* als seiner Schönheit wegen von Iuppiter entführter trojanischer Königssohn und himmlischer Mundschenk ist Teil eines an mythologischen Versatzstücken reichen Grabgedichts (CIL 06, 35769), in dem die *caelestia Fata* auf zumindest vage Apotheose- und Astralisierungsvorstellungen hindeuten (auch Ganymed wird ja zum Sternbild des Wassermann erhoben). Das sepulkralikonographisch

Metaphern (*quid crura Atalantes*)⁴⁹⁶ oder „Consecrationes in formam deorum“ (Wrede), die wie ihre weitaus geläufigeren ikonographischen Pendants darauf gerichtet sind, die meist vor- und unzeitig Verstorbenen in ausgreifendem Pathos zu rühmen und das Dunkel des Todes mit bukolischen Frieden evozierenden Bildern (*autumnus Bacchi tibi munera semper*)⁴⁹⁷ zu überziehen.⁴⁹⁸

Verortung:

Noch geläufigstes eschatologisches Szenarium ist die in Gegensatz zu ihrem Echo in der Forschung exotisch seltene, auf Kürzel verknappte griechisch-etruskisch geprägte Unterwelt.⁴⁹⁹ In ihren wenigen Beispielen steigert sie das in der *domus aeterna* gespiegelte nüchterne Bild der in gewaltigem Hohlraum subterran hausenden Toten zur – ansatzweise – topographisch und prosopographisch ausdifferenzierten Totenwelt (Hades). Sie kann von

beliebte Motiv begegnet inschriftlich nur dieses einzige Mal. Drei weitere Ganymed-Nennungen in der Datenbank sind *cognomina* und von Apotheose-Andeutung, auch als Wortspiel, frei.

⁴⁹⁶ Anspielung auf die mythische Schnellläuferin Atalante aus dem Grabgedicht für Allia Potestas (CIL 06, 37965). Siehe dazu unten 301 Anm.547.

⁴⁹⁷ Der Herbst möge die Gaben des Bacchus spenden (CIL 06, 6565).

⁴⁹⁸ Redewendungen wie *animam reddere*, *ultimum spiritum resolvere* stehen nicht für außerterrestrisches Verorten / Vagieren einer vom Körper gelösten Seele, sondern sind anspruchsvolle Synonyma für sterben. Sie gehören ebensowenig in den von mythologischen Chiffren als das Diesseits überschreitenden Markern konstituierten Zusammenhang wie Anrufungen von Gottheiten als Wächtern oder Rächern des Grabes, wie beispielsweise die zürnende Isis; diese definieren den Bestattungsort als *locus religiosus*.

⁴⁹⁹ Das große Echo in der Forschung, das sich wesentlich aus der Kenntnis der ungleich reichhaltigeren mythologischen Sepulkralikonographie speist, kontrastiert zum überaus spärlichen Auftreten dieser Motive in der Sepulkralepigraphik. Es überwiegen die kritisch-abwertenden Urteile: CUMONT 1949, 74: ‚Schwulst von Halbgebildeten‘; TOYNBEE 1971, 36: die literarischer Konvention verpflichteten poetischen Bilder von Hades und Elysium berührten die Massen nicht. HARKNESS 87 stellt für seine grabepigraphische Studie fest, ‚that the stories of the lower world and of its gods were universally regarded as idle tales.‘ HALLIDAY 221: ‚It had been generally agreed that the fabled terrors of mythology were an idle tale.‘ OGILVIE 86 zu Acheron, Styx, Hades: ‚This .. was certainly not taken seriously by Virgil’s contemporaries. Like Father Christmas, it was a fable believed only by old women ... and children.‘ LATTIMORE 89f.: ‚...Hades, Persephone, and their attendants (as) stock of imagery made popular by the poets. The gods whom all worship or propitiate are .. the *Manes*, not Hades, Persephone...‘ ‚Properz‘ Unterweltbeschreibung sei reine Poesie, sein *sunt aliquid manes* dagegen ‚seems to be serious.‘ Ähnlich zum Manenglauben FRIEDLÄNDER 316f., der jedoch auch Charon und andere mythologische Gestalten in den schlichteren Schichten verwurzelt sieht. FOULON 361: ‚Properz‘ ‚peinture traditionnelle du monde infernal‘ zeige Lukrezischen Skeptizismus, während sein Glauben an die Manen offenbar gefestigt sei. Für SANDERS 70, 184 ist die Unterwelt rein dekorativ, sofern sie nicht ‚la réplique infernale du *Fatum* omnipotent‘ personifiziert, wie auch GALLETIER 84ff. in den Grabgedichten ‚überwiegend nur das *Fatum*, das den Toten dahingerafft hat‘, anerkennen möchte. LATTE 1960, 287: Vergil relativiere sein Jenseitsbild durch ein *fama est*, was für seine Überzeugung schwerer wiege als das 6. Buch, ‚wo ihn die Nachahmung der Nekyia band‘; für RAABE 146f. ist es ohnehin nur ein Werk von ‚rein poetisch-phantastische(m) Charakter.‘ Für PEKARY 92ff. ist die Unterwelt ‚literarische Fiktion‘, ihre inschriftliche Thematisierung habe darauf gezielt, die Bewunderung der ‚*paideia* des Toten ... und seiner Angehörigen‘ zu provozieren. Auch könne ‚in den Tartarus kommen‘ einfach Synonym für sterben sein, was den Gebrauch dieser Wendung auch auf christlichen Epitaphien erkläre.

Cerberos bewacht und in Gerichtsfunktion, Strafort (Tartarus) und Stätte der Seligen (Elysium) ausdifferenziert begegnen.⁵⁰⁰

Seit der frühen griechischen Zeit popularisiert und variiert, fassen die für diese Totenwelt charakteristischen Gestalten, Formeln und Motive im römischen Umfeld nach und nach Fuß.⁵⁰¹ Sie erlangen in Synthese mit orphisch-pythagoreischen, platonischen und stoischen Elementen aus dem sechsten Buch der vergilischen Aeneis eine fast „kanonische Geltung“ für das römische Jenseitsbild⁵⁰² und prägen als – extrem spärlicher, vergrößerter – vergilischer „Widerhall im volkstümlichen Glauben“ (Habermehl) bis in christliche Zeit hinein Topik und Terminologie von Grabtituli und Trostliteratur.⁵⁰³ Mit ihrer „topographie infernale“ aus *domus Ditis*, Stygischen Sümpfen, *regna Persephones*, Hades, Orcus und Letus, den *Elysios campos* und den Hainen mit ewigwährendem hellglänzendem Tag⁵⁰⁴ offerieren sie ein kleines Konvolut dogmatisch inhomogener⁵⁰⁵ Formeln, die, als „miscela ... secondo una misura incerta“ (Brelich) zwischen der „visione unitaria“ des Mythos und einem rationalem Konstrukt changierend, weniger erklären als daß sie, Orte schaffend und

⁵⁰⁰ BRELICH 18f. sieht namentlich in der unter etruskischem Einfluß erfolgten römischen Ausgestaltung der griechischen Gerichtsvorstellung, die nach CUMONT 1959, 75f. von den Ägyptern übernommen worden ist, eine ‚hundertfache Steigerung‘: „Se l’inferno è anche presso i Greci malefico e opprimente – presso gli Etruschi ed i Romani, esso è cento volte peggiore: è tortura positiva.“ – die sich grabepigraphisch allerdings nicht belegen läßt. Dagegen erkennt KERENYI 285f. in solchen Gerichtsvorstellungen der „krassen Art“ nicht mehr als „sekundäre oder peripherische Erscheinungen“ innerhalb der antiken Religion, die grabepigraphisch allenfalls – sehr selten – in christlichen *tituli* in Erscheinung treten. GALLETIER 55ff. stellt fest: „Les épitaphes métriques sont presque muettes sur ce sujet“, und für THANIEL 157f. ist es trotz Schweigens der Epitaphien gut vorstellbar, ein Großteil der Römer habe die Unterweltfabeln wörtlich genommen und sie halb belustigt, halb schaudernd aufgefaßt – „qu’un fort pourcentage du peuple romain a pris les fables infernales au sens littéral et qu’il a été amusé, et aussi effrayé, par l’attente d’un voyage posthume aux régions souterraines.“

⁵⁰¹ LATTIMORE 89f. datiert die früheste sepulkralinschriftliche Unterwelt-Anspielung in die erste Hälfte des 1. Jhs. v. Chr.: *nunc data sum Diti longum mansura per aevum deducta et fatali igne et aqua Stygia* (CIL 09, 1837=CLE 960 aus Benevent).

⁵⁰² HABERMEHL 297. Allerdings spiegelt sich dies sepulkralepigraphisch nicht.

⁵⁰³ So wie christliche Epitaphien ja ganz selbstverständlich die paganen Wendungen und Werte tradieren. Tartarus begegnet in christlichen und paganen Inschriften allgemein für Unterwelt / Postmortalität, entweder ausdrücklich negativ konnotiert – *defuncto in Chr(ist)o revenit non Tartara sentit* (CIL 05, 5737 = ILCV 326); *viveret [in] aeterno non penalebus(!) Tartaris tradetu(s!)* (CIL 05, 8958); *quem nec Tartarus furens nec poena saeva nocebi[t]* (CIL 13, 3787 = ILCV 3453); *non ego Tartareos penetrabo tristis ad undas* (CIL 06, 21521) – oder als neutraler Ausdruck für den Todeszustand oder Totenort: *tradita Tartaris imis* in einer christlichen Inschrift aus Noricum (CIL 03, 13529); *Tartareos qui mox vidit* (CIL 09, 2078=ILCV 3455); pagan: *tumulo semper sub Tartara vibunt(!)* (CIL 06, 16653). Als detailliert ausgemalter Strafort begegnet der vergilische Tartarus in der paganen Sepulkralepigraphik kein einziges Mal. Unterweltliche Schmelzöfen für die ewiger Strafe anheimgegebenen Sünder (*Tartareis ruptus fornacibus ... aeternum poenis factum pro crimine flamma*) brennen dagegen in einem christlichen Epitaph aus der Pannonia superior (AE 1996, 1222).

⁵⁰⁴ Dem Vater mögen Haine mit purpurfarbenem ewigwährendem Tag zugestanden werden – *numina nunc inferna precor patri date lucos in quis(!) purpureus perpetuusque dies* (CIL 06, 30113).

⁵⁰⁵ Sofern man bezüglich römisch-paganer Eschatologie von Dogma sprechen kann. Wenn RAABE 146f. von der „dogmatische(n) Inhomogenität der vergilischen Eschatologie“ spricht, mißt er sie am modernen Ideal theologischer Stringenz.

Assoziationen evozierend – einfach vorhanden sind.⁵⁰⁶ Zugleich verkörpern sie, hierin der Sepulkralikonographie vergleichbar, attraktive und leicht lesbare Marker für Teilhabe an Zeitgeist und Romanitas.

Das „heitere Bild einer ‚vita beata‘ im Elysium“ (Kaufmann) ist als inschriftliches Element – ebenso wie sein spärlicher sepulkralikonographischer Reflex⁵⁰⁷ – wiederum von marginaler Bedeutung. Obwohl es eigentlich besonders geeignet scheint, als qualifiziertes

⁵⁰⁶ Die Spärlichkeit der erzählenden und genealogischen Elemente innerhalb der römischen Mythologie dürfte die abstrahierende Reduzierung der griechisch-etruskischen Akteure auf unpersönliche, farblose, die Todeslokalitäten und die Todesgottheiten bezeichnende Phänomene befördert haben, denen abgesehen vom konsolatorischen Firnis jeder tröstliche oder rettende Aspekt fehlt. Nach SIMON 212 war die Verehrung abstrakter Begriffe als Numina gerade für die mittlere Republik charakteristisch; die dafür verantwortlichen Denk- und Wahrnehmungsstrukturen haben zweifellos auch auf die importierten Götter ausgestrahlt. So oszillieren Tartarus (*in Tartaris imis; a finibus Tartariis; ad Tartara duxit*, aber auch: der wütende Tartarus – *Tartarus furens*) und Orcus zwischen Ort und Person. Dazu SHIPP 154ff. FAUTH 111 spricht vom „auffälligen Verschwimmen oder doch zumindest parallelen Nebeneinander beider Möglichkeiten.“ Orcus ist zudem noch Äquivalent für den grabinschriftlich niemals begegnenden Hades und für Pluto. Dazu WAGENVOORT: Orcus sei in erster Linie Ort und erst in sekundärem Gebrauch Todesgottheit, stehe auch für Hades als Gefäß oder als pithosartige Höhlung, weiterhin für den *mundus*. Persephone ist Metapher für die Unausweichlichkeit des Todes (THANIEL 1973a, 161), in den *regna Persephones* verkörpert sie die Totenwelt und den Tod. Sie deckt sich darin mit dem Unterweltherrscher Pluto oder *Dis Pater* als seinem römischen Gegenstück, der zwar fatengleich raubend auftreten kann und mit seiner „bitteren Hand“ (*acerba manus*) die meist jungen Toten in sein Schattenreich (*ad umbras*) hinabreißt (*ut me ... Dis Pater accipiat* / CIL 11, 627; *Ditis acerba manus* / CIL 06, 25128; *manus rapuissent Ditis avari* / CIL 06, 6986; *sibi Ditis ad umbras adripuit* / CIL 06, 25871), überwiegend aber als Totenlokalität, als *domus Ditis* oder als *lar Ditis*, erscheint. Im *erub Ditis* (AE 1967,65), dem Tod und dem Totenreichherrscher als der *patronus* und *pater familias*, verschmelzen die örtliche und die personale Konnotation, in der infernaln *domus* wird die irdische gespiegelt. Als der „verhaßte Gott“ – *invisi noxia regna dei* (CIL 06, 6592) – wird *Dis* mit Hades *stygno* (= *invisus*) identifiziert. Personal und verortend zugleich ist auch der grabinschriftlich seltene *Letus* (*Letum*) als Todesdämon (*quam ... acerbus eripuit Letus teneramque ad Tartara duxit* / CIL 06, 19007) und als Totenort (*domus Leti* / CIL 06, 10096). WASZINK 253f. sieht in *Letus* weniger die Gottheit als die göttliche Wirkmacht des Todes personifiziert; allerdings sei in ihm das persönliche Element stärker fühlbar als in der abstrakteren *mors*. Sekundär steht *Letus* für „die endlosen Räume des Totenreichs“ und so wiederum für ein diffus verlebendigtes, schillerndes Gebilde, das bei Vergil (Aen. 6, 277) zu den *primis in faucibus Orci* hockenden Übeln zählt (RAABE 143). Ihre grausame, raubende, willkürliche (= ungerechte) Konnotation teilen diese grob konturierten Gebilde mit den Parzen / Faten: *mala Persephone* (AE 1983, 258); *crudelis fati rector duraque Persephone* (AE 1913,88); *tibi Persephone votis invidit pallida* (CIL 06, 17050); *rapuit me sibi Persephone* (CIL 06, 27060). Angeklagt wie das Fatum: *cur modo iam praiceps ... dic rea Persephone* (CIL 06, 28047); *Pluton invidus eripuit* (CIL 06, 6314); *lege iniquitate Orchi* (AE 1989,247); *Orcus eripuit mihi in quo spes* (CIL 06, 20070); *crudelis Pluton nimia ... rapina* (CIL 06, 7872) – die Toten sind Beute einer mißgünstig-grausamen Macht. Die Bevorzugung lokaler vor personaler Ausformung ist auch darin zu sehen, daß die Stygischen Wässer und Sümpfe grabepigraphisch immerhin einige Male begegnen, der von Lukian, Vergil und Seneca popularisierte Stygische Fährmann aber nur ein einziges Mal, in einem Grabgedicht, das gleich eine Vielzahl von Jenseitsbildern und vergilischer mythologisch-literarischer Gestalten umfaßt: nicht dich, schrecklichen Charon, werde ich fürchten – *nec te terribilem fronte timebo Charon* (CIL 06, 21521). Zu Charon als Chiffre für Greisentum, Welken und Tod und damit als Spiegelung irdischer Realität in Gegensatz zum soteriologisch qualifizierten seelengeleitenden Fährmann anderer Kulturen siehe LINCOLN, der die dumpfe Gestalt des römischen „Ferryman of the Dead“ der Tradition der „blunt, this-wordly, stoical Centum-view“ zuordnet. (56)

⁵⁰⁷ Zur Schwierigkeit, das in der griechischen Tradition im Erdinneren oder Ozean angesiedelte (ROHDE 654ff.), durch Verg. Aen.6, 637ff. differenzierte, popularisierte und in ätherische Sphären gerückte Elysium oder andere Jenseitsorte, wie die im römischen Bereich ikonographisch nicht und nur in der kaiserzeitlichen Literatur in bescheidenem Umfang thematisierten ‚Inseln der Seligen‘, in ihrem bildlichen Niederschlag zu fassen, sowie zur generell heiklen prospektiven Deutung der Sepulkralikonographie siehe oben 74ff.

Trostmotiv⁵⁰⁸ die scharfe Toten-Absenz, die die den Großteil dieser spärlichen *tituli* auf sich ziehende *acerba mors* begründet, rühmend-erhöhend zu überdecken, ist es den trüben, die Grenzen der Stygischen Sümpfe nicht transzendierenden Bildern der Unterwelt und dem dumpf-substanzhaften Hausen des Toten in seiner *domus aeterna* unterlegen. Denn offenbar waren diese Orte in ihrer tristen Kompaktheit, Greif- und Vorstellbarkeit noch immer attraktiver als die abstrakte Durchsichtigkeit⁵⁰⁹ eines Vagierens, ‚sich Ergießens‘, (*fusus in Elysia ... valle moror*) oder schattenhaften Seins (*Elysiis campis floreat umbra tibi*)⁵¹⁰, die in den raren Erwähnungen der elysischen Felder und Haine oder Inseln der Seligen als den „Wohnsitze(n) der Heroen und verdienter Verstorbener“ (Engemann) aufscheinen.

Die Inseln der Seligen begegnen in der römisch-paganen Grabepigraphik im übrigen nicht ein einziges Mal, und auch das im funerären Bildbereich bevorzugt auf sogenannten Meerwesensarkophagen gedeutete Hinübersetzen zu elysischen Stätten überzeugt als solche Jenseitsreise nicht.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Allerdings spärlich als Trostmotiv schon bei ESTEVE-FORRIOL: 83ff., 105: glückliches unterweltliches Dasein des Toten, der im Elysion den *pii* begegnen werde und dem die Schrecken der Unterwelt erspart bleiben. Keinerlei Erwähnungen bei JOHANN und KASSEL.

⁵⁰⁹ Möglicherweise war die schwebende Unbehaustheit in der durchlichteten Durchsichtigkeit der elysischen Haine (Verg. Aen. 6,673: *nulli certa domus lucis habitamus opacis*) für die domuszentrierten Römer von nur geringer Anziehungskraft.

⁵¹⁰ *fusus in Elysia*: CIL 06, 10097=33960 für einen *prematurus*. Ungewöhnlich die Aufteilung einer jungen Ehefrau in ihre zur Mutter (Erde) hinabsteigenden Manen und ihren in den Elysischen Hainen blühenden Schatten, der offenbar ihr nachtodliches Selbst (die Seele?) verkörpern soll, während die Manen die Gebeine beschützen: *molliter ad matrem descendite Manes Elysiis campis floreat umbra tibi* (CIL 06, 7886). *excipis Elysia* in einem stark ergänzten *carmen* für eine *prematura* (CIL 11, 1209). Zu den Elysischen Feldern wird eine Achtjährige von ungewöhnlicher Perfektheit geführt – *campos ... Elysios ... formosa et sensu mirabilis et super annos docta* (CIL 06, 21846) –, eine Zweijährige von großer Anmut (*quae speciem voltus habuit(ue) Cupidinis artus dulcis – artus* poetisch für die Glieder) wird zum Elysium hinweggeraubt: *ad Elysios rapta* (CIL 06, 27383). Beide *immaturae* werden so zu Elysischer Verdienstlichkeit stilisiert, über die eine *vera coniunx* bereits verfügt – *coniunx quae vera fuisti Elysios precor ut possis invadere campos* (CIL 06, 23295), wie auch ein *Augusti libertus*, dessen Verdienstlichkeit, wenn es nach göttlicher Ordnung (*fas*) zugehen soll, keine andere Möglichkeit läßt: *si fas est vivis in Elysium* (CIL 10, 6785).

⁵¹¹ So schon GALLETIER 53: In der römischen Grabpoesie finde man nur das Elysium, nicht die Inseln der Seligen. Ähnlich BRANDENBURG 1967, 202ff., 244: bei den Autoren der hohen Kaiserzeit, der das Gros der gern prospektiv, als Seelenreise, gedeuteten Sarkophagreliefs entstammt, seien „Vorstellungen einer Fahrt der Toten übers Meer“ nicht nachzuweisen, und die Sarkophagreliefs zeigten in konventionell-poetischen Bildern vielmehr „schönfärbend die vielfach wohl nur erstrebten Freuden des vergangenen Lebens und den freudvollen ... Zustand des aller Mühsal Enthobenseins, der dem Toten nun beschieden ist.“ Andere Meinung bei ENGEMANN 43ff. und vor allem Anm.29, der sich auf – überwiegend griechische – Grabinschriften sowie darauf bezieht, daß auch in der kaiserzeitlichen Literatur die Vorstellung von den Inseln der Seligen „stärker verbreitet war, als Brandenburg annimmt“, und daß in ihr „die volkstümliche Vorstellung von einem solchen Aufenthalt der Heroen noch zu ahnen“ sei; als „nicht selbstverständliches Schicksal aller Toten“ habe man ihn für bestimmte Verstorbene inschriftlich reklamiert, wegen ihrer Tugend, politischen Verdienstlichkeit oder der „Tatsache, daß der Verstorbene sich besonderer, bisweilen göttlicher Schönheit erfreute oder daß er von den Göttern geliebt worden sei“ – all dies Gründe, die auch in den spärlichen elysischen Beispielen der vorliegenden Untersuchung das besondere Schicksal der Toten legitimieren.

Zweifelhaft ist auch, daß der grabinschriftlich nur ein einziges Mal thematisierte, in seiner sich im Tod erneuernden, damit soteriologischen Eigenschaft angesprochene – *tamen ad Manes foenix(!) me serbat in ara qui mecum properat se reparare* – mythische Phönix⁵¹², mit seiner sich in den Flammen regenerierenden Kraft Gegenpart zu Volcanus, der für die infernale und finale, die vernichtende Seite des Feuers steht (*corpus Volchano dedidi*)⁵¹³, und gleichzeitig poetische Chiffre für das Elysium wie bildhafter Ausdruck für irdisches Glück, in diesem *titulus* tatsächlich eine todesüberwindende Perspektive anzeigt. Entsprechend dem pseudo-epikureischen, sich locker-frivol des mythologischen Fundus bedienenden Kontext des Grabgedichts kann er ebensogut ‚Lockvogel‘ dafür gewesen sein, den Wandersmann oder auch den lebensfrohen Grabherrn selbst, der im *titulus* wehmütig auf die genossenen leiblichen Freuden zurückschaut, zu erheitern und die Vorstellung der dumpfen, schattenhaften Existenz *ad Manes* durch ihre Anbindung an den strahlenden Sonnenvogel aufzuhellen.⁵¹⁴

⁵¹² Der vermutlich aus einer griechischen Variante des in zahlreichen Kulturen verbreiteten Sonnenvogels entstandene, in hellenistischer Zeit mit seinem ägyptischen Pendant verschmolzene und vor allem seit dem 1.Jh.n.Chr. in Rom literarisch und ikonographisch, allerdings kaum epigraphisch belegte mythische Vogel Phönix stand mit seiner sich in den Flammen erneuernden Kraft für die zyklische Erneuerung der Zeiten und als insbesondere orphisch-pythagoreisches Symbol für Leben nach dem Tod (VAN DEN BROEK bes. 393ff.). Seit der Kaiserzeit fungierte er „not only as a bringer of prosperity but as a symbol of personal resurrection“ sowie als politische Chiffre für einen neuen Herrscher als „reincarnation of the old“ (DAVIES 2000, 95f. und Anm.68-70). DAVIES verweist auf eine Hadrianische Münze, die einen herrschergleich der Sonne geweihten nimbierten Phönix zeigt. Als Kürzel für elysische Seligkeit wie für irdisches Glück erscheint der bewahrende, erneuernde Phönix in einer Grabinschrift (*et tamen ad Manes foenix(!) me serbat in ara qui mecum properat se reparare* / CIL 14, 914) und bildlich wie schriftlich in einer *caupona* nahe dem Amphitheater in Pompeji, als Graffito, das sich einer auch auf sprechenden Epitaphien beliebten Grußformel (*Phoenix felix et tu / AE 1967,86a*) bedient – irdisches und elysisches Glück reflektieren einander. Seine sich erneuernde Macht wie seine Anwesenheit im Elysium (Ov.am.2,6,55) prädestinieren den Vogel als Trostmotiv (ESTEVE-FORRIOL 160). In weiterer Abstrahierung kann er für die sittliche Vollendung des Weisen stehen (Sen.epist. 31,11; 41,1ff.), in welcher Bedeutung er sich wiederum mit der Unsterblichkeit der politisch Verdienstlichen und Weisen berührt, die Cicero im *Somnium Scipionis* und den „Tuskulanen“ anspricht (siehe oben 89 Anm.265). Außer dem locker-frivolen CIL 14, 914 gibt es nur noch einen einzigen sepulkralepigraphischen Beleg: ein christliches Beispiel, das die Erneuerung durch die Flammen als Auferstehungsparabel auf die Naherwartung der *resurrectio* bezieht (CIL 08, 20267 = ILCV 229). Seine größte Popularität erlangt der Phönix wie alle auf den auferstandenen Christus beziehbaren Chiffren als Christusallegorie: bei Tertullian, Laktanz und in dem zwischen 2. und 5.Jh.n.Chr. kompilierten *Physiologus*. Wesentlich häufiger als in der Epigraphik wird der Phönix in der Sepulkralikonographie wie in der des Wohnbereichs vertreten gewesen sein, dort allerdings sicher nicht immer eindeutig identifizierbar. So müssen beispielsweise zwei so gedeutete heraldische Vögel auf der Graburne des *Marcus Hermas* aus Urbino aus dem 3.Jh. n.Chr., auf die der förmliche *titulus* keine Anspielung macht (CIL 06, 1866, Abb.XIV bei VAN DEN BROEK), nicht zwingend Phönixe sein, und auch in diesem Fall wäre ihre (jenseitige?) Aussage offen – stünden sie dann für irdisches Glück, für die Erneuerung von Kraft, für ein Leben nach dem Tod?

⁵¹³ Ebenfalls nur ein einziges Mal sepulkralepigraphisch belegt: *ossa dedi terrae corpus Volchano dedidi* (CIL 06, 21975=ILLRP 982). Nach SIMON 248ff. stand Volcanus für die zerstörende Kraft des Feuers und „besonders die Flammen des Scheiterhaufens“, hatte als „komplexes Numen“ aber auch eine enge kultische Verbindung zu Ceres (Öffnung des *mundus Cereris* am Tag nach dem Volcanusfest) und zu Proserpina.

⁵¹⁴ .. *hoc ego sum in tumulo Primus notissimus ille vixi Lucrinis potabi saepe Falernum balnia(!) vina Venus mecum senuere per annos hec(!) ego si potuit sit mihi terra lebis et tamen ad Manes foenix(!) ... sibi locus datus funeri ...* (CIL 14, 914) – der durch die Vortrefflichkeit seiner Austern bekannte Lukriner See an der

Grabinschriftlich ebenso spärlich wie das Elysium und noch ein Stück weit blasser, schwammiger als sepulkralikonographischer Reflex⁵¹⁵ ist die Verortung des Toten in einer „immortalité céleste“ (Cumont). Sie geht auf eine die ganze Antike hindurch geläufige, vage mit orphisch-pythagoreischen, platonischen und stoischen Doktrinen assoziierte⁵¹⁶ und durch Beschreibungen kosmisch-apokalyptischer Jenseitsreisen und Metempsychosen popularisierte Identifizierung mythisch-heroischer Gestalten mit am Himmel hockenden sichtbaren Göttern, sideralen „dieux visibles“ (Cumont)⁵¹⁷, zurück, die die für eine solche „Verbindung von Geist-Seele und Aether-Raum“ (Orth) äußerst empfängliche, aufgrund enger Verschränkung ihrer Gedächtnis- und Immortalisierungskultur mit dem Kaiserkult politisch durchfärbte kaiserzeitliche Eschatologie stark beeindruckt.⁵¹⁸ Das Motiv taucht allerdings erst ab dem Zeitpunkt – etwas – häufiger in den Grabtituli auf, in dem das diesen Versternungs- und Entrückungskonzepten inhärente innovative Moment, das postmortale

Kampanischen Küste war Synonym für diese Delikatesse (*res Lucrinensis* = die Auster bei Cic.ad Att. 4,10,1), die der Feinschmecker der Satire zu „verschlingen“ pflegte: *tu Lucrina voras* (Mart. 6,43,5).

⁵¹⁵ Solche allegorischen Deutungen vor allem bei CUMONT 1942: Marsyas als pythagoreische Allegorie, Apollons Lyra als Symbol der die Seele in himmlische Gefilde transferierenden Sphärenmusik, die Panflöte für unreine irdische Leidenschaft (17); Kirche personifiziert die Metempsychose, der Odysseus entkommen kann (23). Nicht in diesem Maße willkürlich, aber ebenso unsicher in ihrer (jenseitigen?) Konnotation, da ohne Beischrift, sind die sideralen Symbole aus keltischer Tradition, die fast ausschließlich auf gallischen Grabmonumenten begegnen (HATT 329ff.).

⁵¹⁶ ORTH 154f. unterscheidet die platonisch inspirierte Rückkehr der Seelen zur Sternenheimat, ein stoisches Konzept von in sternengleichem Schwebezustand im Äther vagierenden – unbehausten – Seelen und eine pythagoreische Vorstellung der Versternung der *animae fortes*, wie sie als bekanntestes Beispiel von Cicero im *Somnium Scipionis* als Lokalisierung der Seelen Verdienstlicher in der Milchstraße entwickelt wird. Auch wenn GLEI 134f. zu bedenken gibt, es gehe hier nicht um Eschatologie, vielmehr um Einordnung des Naturrechtsgedankens in einen universalen naturphilosophischen Zusammenhang, und die Traumeinkleidung stehe weder für Apokalypse noch für Ersatzreligion, ist die Versternung sicher nicht auf politische Vorstellungen zu reduzieren, sondern mit diffusen Unsterblichkeitshoffnungen assoziiert. NILSSON 1954, 108ff.: Für die schwer faßbare kosmische pythagoräische Mythologie waren die Sterne der Seelenwanderungslehre gemäß nur „Durchgangsstation“ für die Seelen. CUMONT 1949, 183: „La vieille idée populaire, admise par des très anciens Pythagoriciens, que l'âme devenait une étoile, ne fut jamais éliminée.“

⁵¹⁷ Für GUNDEL 31f. entsprach es „allgemeinem Sternenglauben“, daß ein Toter zum Stern werden konnte. CLAUSS 1999, 265ff. stellt fest: die Gestirne im Altertum waren „beseelte, ja göttliche Wesen“, die man sich menschengestaltig, ja sogar als ‚Sternenfamilie‘ vorstellen konnte. In diese Richtung weist es auch, wenn der versternte *Africanus* im *Somnium Scipionis* seine menschliche Gestalt bewahrt und lebhaftes Interesse am Geschick seines Nachkommen zeigt.

⁵¹⁸ CLAUSS 1999, 265f.: Die Vorstellung zunächst nur der konsekrierten, später auch der lebenden Kaiser als Sterne, die Verkörperung dieser an den Himmel versetzten Staatsgötter oder deren Wohnorte gewesen seien, war keine Allegorie, sondern mit Göttlich- und Unsterblichkeit untrennbar verbundenes, mehr politisch als eschatologisch geprägtes Konzept. Es wurde durch Ereignisse wie das von Augustus propagandistisch breit genutzte *sidus Iulium* (KIENAST bes.28 und 118 Anm.129), die Stilisierung des Augustus zum *novum sidus* oder die zusätzlich mit der altägyptischen Tradition des Katasterismos (ORTH 156ff.) in Verbindung stehende Versternung des Antinous als Gegenbild zum *sidus Iulium* vorbereitet, auch wenn beispielsweise offen ist, ob Hadrian mit Erhebung seines verstorbenen Günstlings zum Sternbild tatsächliche Auferstehungsvorstellungen verband. Unterschiede im Grad der Göttlichkeit zwischen Antinous und Apollo erkennt BRELICH 74 nicht: „Esser divino in grado assoluto vuol dire essere dio ... Antinoo è lo stesso Apollo“ – nur durch seine Sterblichkeit unterscheidet sich letztlich der (antike) Mensch vom Gott. Auf die Geläufigkeit der Versternungsidee verweist es im übrigen auch, daß Titus sie seinen Soldaten vor Jerusalem für den Fall ihres Heldentodes in Aussicht gestellt haben soll. (Jos. Bell. Jud. VI,47f)

Schicksal weniger an die korrekte Durchführung des Toten- und Gedächtniskults als an die Lebensführung dieser *pii homines et honesti et boni*⁵¹⁹ selbst zu binden, auch in der schärfer konturierten Oben-Unten-Dichotomie der christlichen Epitaphien begegnet und vielleicht dadurch verstärkt wird. Toynbee erkennt in dieser soteriologisch gefärbten himmlischen Sphäre eine Vorstufe zur christlichen Eschatologie.⁵²⁰

Während die mit dem Tod aus ihrem leiblichen „prigione dell’anima“ (Brellich) befreite⁵²¹, zu ihrem Ursprungsort zurückkehrende *caelestis anima* in nur einem Beispiel greifbarer beschrieben wird,⁵²² wird in den spärlichen übrigen *tituli* dieses Komplexes der nicht substantiierte Verstorbene selbst (*ad sidera pergis; sidera possideo; me ad sidera caeli ablatum*) oder dessen *anima* zu himmlischen Orten (*ad astra, ad sidera, ad caelia*)

⁵¹⁹ Wie durch Einweihung in einen Mysterienkult (CLAUSS 1999, 148) oder politische Verdienstlichkeit. ESTEVE-FORRIOL 157: In augusteischer Zeit war verbreitete Vorstellung, „daß besonders hohe Menschen nicht dem Tode verfallen, vielmehr ihre Seele einem höheren Daseinsbereich im Himmel zurückgegeben wird.“ NILSSON 1954, 118 nennt Ciceros kosmische Seligkeit für große Staatsmänner „römisch gedacht“ – „und vielleicht denkt der eitle Mann auch an seine eigenen Verdienste.“

⁵²⁰ Als Vorstufe zur christlichen Eschatologie („judgment after death“) wertet TOYNBEE 1971, 35f. diese Verbindung zwischen „a person’s conduct and dees in this world“ und dem postmortalen Schicksal. Ähnlich protochristlich GALLETIER 84f.: „La survie lumineuse (comme) une des plus nobles conceptions de la pensée antique ... était proche des croyances chrétiennes et l’on ne s’étonnera pas que les tombes des fidèles aient été si souvent ornées de formules semblables ... où s’exprime la foi en l’ascension de l’âme vers le ciel et les astres.“ – Allerdings kann von grabepigraphischer Häufigkeit solcher astraler Formeln keine Rede sein. Im Gegensatz dazu steht die ebenfalls seltene fatengleich willkürlich agierende pagane Astralität: *iniqua stella et genesis mala* (CIL 12, 2039); *credite mortales astro nato nihil est sperabile datum* (CIL 05, 7047).

⁵²¹ Als genuin pagane (Seneca!) Wendung, die wiederum durch die Christen popularisiert wird. BRELICH 82: „particolarmente frequente presso i Christiani.“

⁵²² Die Rückkehr der Seele zu ihrem himmlischen Ursprungsort thematisiert ungewöhnlich deutlich eine Inschrift aus Rom, die, den universalen Kreislauf aus Geburt und Tod beschreibend, ein *hospitium* für die dort auf ewig vereinten *corpora* des verstorbenen Ehepaars reklamiert, eingebettet in ein den Zyklus von Werden und Vergehen (*flos oriatur*) und die antiken Lebensschiffren symbolisierendes Geflecht aus Myrrhe und Wein, Getreide, Würzkraut und Sprossen. Aus dem Rahmen fallend auch die komplizierte psychische Konstruktion für die verstorbene Ehefrau: sie differenziert zwischen dem *animus* als Gemüt, Empfindung, Lebenskraft der Toten (BARTON 1993, 133 vergleicht *animus* als „the effective energy at the core of one’s being“ mit der Sprache als dem ‚Herzen‘ römischer Lebendigkeit), der beim Gatten (*cum marito*) verbleibt, und der *anima*, die als unvergängliches Element zum Himmel zurückkehrt; von dieser wird wiederum der *spiritus* als die Seele belebender Quell (*fons animae*) abgespalten: *animus sanctus cum maritost anima caelo reddita ... nam spiritus ivit illuc unde ortus*. Abschließend stellt das *carmen* die Identität von Werden und Vergehen, Leben und Tod in einem Kreislauf aus Materialisierungen fest: *quaerite fontem animae quod fueram non sum sed rursus ero quod modo non sum ortus et occasus vitaque morsque itid(em) est* (CIL 06, 13528). Auch wenn die Absicht, Gelehrsamkeit vorzuführen, unübersehbar ist (was unter anderem die rare Nebenform *coniuga* zeigt, in Apul.met. 6,4 Anrede der Psyche an Iuno, die *Magnis Iovi germana et coniuga*), steht das Seelenschicksal im Mittelpunkt. Aber auch in weit weniger anspruchsvoller Form finden sich nur spärlichste grabepigraphische Beispiele einer Los-, Ablösung oder Rückkehr der Seele. Außerhalb des hier untersuchten Bereichs: die Erde umschließt das *corpus*, der Äther die Seele – *terra tenet corpus ... animam aer* (CIL 03, 8003); das *corpus* wurde zu Asche, das Leben hat sich im Äther verströmt – *in cineres corpus et in aethera vita soluta est* (CIL 09, 2042). Gänzlich abstrahierend verknüpft die Grabinschrift eines *libertus*, der nun ist, wo er niemals vorher gewesen ist: *hic est ube nunqua(m) fuit* (CIL 06, 26708). Ein anderer *titulus* exponiert den Bildungshintergrund des „gelehrten“ (*docta mente moratus*) Grabherrn, eines Tempelpriesters (*sacrorum antistes*), dessen geistige Energie sich in die Atmosphäre verstreut, dort löst und so vielleicht zum Element zyklischer Wiedererneuerung wird, während den Körper die Mutter (Erde) birgt: *quoius ut est lenis patrium diffusus in aer(a) spiritus hic mater corpus operata tenet* (CIL 11, 973a).

transferiert, deren wichtigstes Merkmal offenbar ist, *nicht* mit den Stätten und Schatten der Unterwelt identisch, von diesen Orten geschieden zu sein, die so nur als negative Folie für die vage siderale Lokalisierung des Toten fungieren: *non est itura sub umbras; nec templa Acherusia visit.*⁵²³

Auch wenn sich aufgrund der wenigen Beispiele eine Häufung astraler Verortung für junge Tote nicht belegen läßt, fällt die Unbefangenheit auf, mit der eine für Heroen und Verdienstliche konzipierte Postmortalität grabepigraphisch für unverdiente, im strengen Sinn nicht einmal erinnerungswürdige *pre-* und *immaturi* in Anspruch genommen wird⁵²⁴ – was die Grauzone zwischen Jenseitsalltag und ‚korrekter‘ Eschatologie einmal mehr vor Augen führt. Als vage⁵²⁵, aber doch attraktive Perspektive eignete sich die Astralisierung offenbar durchaus, die schneidend-schmerzhaft Finalität der *acerba mors* zu überdecken und die diesen *immaturae mortes* gegenüber noch einmal gesteigerten Schuldgefühle der (Über-)Lebenden zu dämpfen. Der Gedanke des Fortexistierens nicht nur in Helligkeit, in der das Leben verkörpernden Sphäre des Lichts⁵²⁶, sondern auch sichtbar, da ja auf einem weithin erkennbaren Stern, war offenbar von so tröstlicher Wirkung, daß er bis heute ein

⁵²³ Die *immatura* wird nicht zu den Unterweltschatten gehen, Himmelskörper (*mundus*) und Sterne nehmen sie auf – *non est itura sub umbras caelestis anima mundus me sumpsit et astra* (CIL 06, 12087). Die Seele der vorzeitig verstorbenen Ehefrau wird für ihren verdienstlichen Charakter zu den Sternen zurückgerufen – *festin(a) nimis mersit acerba dies mentis pro meritis animam rebocabit(!) ad astra* (AE 1980,138). Der zu den Himmelsgestirnen erhobene *immaturus* will nicht beklagt werden – *quid o me ad sidera caeli ablatum quereris* (CIL 06, 21521). Eine Zweijährige ist hier bestattet (*hic posita*) – oder beschaut sie nicht doch, auf ewigen Gestirnen verortet, das goldene Licht? – *an superas convisit luminis auras innocua aeternis condita sideribus* (CIL 06, 27383). Ein sechs Monate alter *parvulus* wird nicht die Unterwelttempel sehen, da er zum Himmel erhoben und zu den Sternen gelangen wird – *nec templa Acherusia visit ad caelia quoniam tollitur ... accessit astris* (CIL 06, 10764). Von außerhalb des hier untersuchten Bereichs ein Epitaph für einen *puer parvus* aus der Mauretania Sitifensis: *non tamen ad Manes sed caeli ad sidera pergis* (CIL 08, 8567), der den Gegensatz zwischen Himmelsgestirnen oben und Manen unten konturiert. Keine siderale Verortung, offenbar nur rühmender Firnis ist dagegen die Behauptung: *Sol me rapuit* (CIL 06, 29954), worin BRELICH 83 – nicht überzeugend – den Verweis auf eine „identità essenziale del fuoco solare e del fuoco dell’anima“ sieht. Eine seltene Warnung vor Grabfrevel ruft Sol als die strafmächtige Gottheit an, darin der zürnenden Isis oder den *Manes irati* als Grabwächtern vergleichbar – *quisquis ei laesit ... domine Sol tibi commendo tu indices eius mortem* (CIL 06, 14098).

⁵²⁴ Die sepulkralepigraphischen Astralisierungen bleiben letztlich Einzelbeispiele, die nicht signifikant einer bevorzugten Altersgruppe zuzuordnen sind. Allerdings sind auch die ungleich zahlreicheren Faten, die wie die Astralisierung dem mythologischen Kontext angehören, in den *tituli* für *pre-* und *immaturi* auffallend überrepräsentiert. ORTH 156f. zur Häufung mythologischer Metaphern bei den *immaturi*: „Ein bloßer Zufall der Überlieferung dürfte das nicht sein.“

⁵²⁵ CUMONT 1949, 184 zur Vagheit inschriftlicher Versternungen: „On savait que leur demeure se trouvait quelque part, très haut au-dessus de nous, mais on ne se hasardait pas à fixer leur séjour exact.“ Dies mag ein Grund dafür sein, daß das Konzept trotz seiner lichterfüllten Attraktivität grabepigraphisch marginal bleibt.

⁵²⁶ Licht als die Lebenschiffre par excellence, deren Mangel im bedrückenden Grabes- und Todesdunkel inmitten Unmengen beim Toten niedergelegter Lampen so häufig thematisiert wird. Zur Gleichsetzung von Licht und Leben und zu den Lampen als Grabbeigaben siehe oben 210ff. bes. Anm.232f.

geläufiges Konsolationsmotiv ist.⁵²⁷ Auch die in der Kaiserzeit wachsende Wertschätzung des nun kostbarer werdenden Kindes und eine neue Korrektheit bei der Darstellung von Schmerz und Trauer um seinen Verlust⁵²⁸ können Gründe dafür sein, daß „la plus haute et la plus pure récompense que le paganisme ait conçue“⁵²⁹ fast ausschließlich dieser Gruppe galt. Eine gleichwohl vorhandene Scheu, durch Einfordern astraler Unsterblichkeit für eine sozial insuffiziente Person die Verdienstlichkeitsschranke zu überschreiten, kann allerdings zur auffallenden Seltenheit dieser Motivik beigetragen haben.

Als überhöhend-tröstliche Mediatoren zwischen irdischer, astraler oder Unterwelt können seelengeleitende Gestalten tätig sein, die im Gegensatz zur Grabikonographie in den *tituli* allerdings – einmal mehr – verschwindend spärlich begegnen. Am ehesten noch steht *sancta Venus*, die den jungen Nepos in die durchlichteten Tempel des Himmels trägt oder geleitet (*in caela lucida templa tulit*)⁵³⁰, für eine solche Funktion. In dem *Letus*, der eine zarte Verstorbene zur Unterwelt führt (*teneramque ad Tartara duxit*)⁵³¹, verfließen die blassen Züge des etruskischen Todesdämons mit denen der raubenden Faten, die für die *immaturi* geläufig sind, zur abstrakten, nüchtern lokalisierenden Chiffre, die hier vielleicht nicht mehr als anspruchsvolle Umschreibung für ‚sterben‘ ist. Daneben treten vereinzelt schemenhaft flächige Gestalten auf den Plan, die sich, als mißgünstig, feindlich, allenfalls indifferent-neutral charakterisiert, nicht für die Übernahme einer persönlich gefärbten oder gar fürsorgenden Rolle gegenüber den – meist jungen – Toten qualifizieren.

Fraglich in solch eschatologisch-psychopomper Interpretation ist ein Mercurius in einer neu publizierten, schwer deutbaren römischen Grabinschrift.⁵³² Als deren „personal

⁵²⁷ Siehe 282 Anm. 491. Das Motiv ist eine interkulturelle Konstante. ORTH 156f. verweist auf Parallelen aus verschiedenen Kulturen, beispielsweise auf den deutschen Volksglauben, mit dem Tod eines Kindes entstehe ein neuer Stern.

⁵²⁸ Zur Ausbildung eines stärker emotional betonten, von Wertschätzung getragenen Verhältnisses zu auch jungen Kindern in der Kaiserzeit siehe oben 274f. Anm. 465ff.

⁵²⁹ GALLETIER 64.

⁵³⁰ Im Rahmen eines ausgreifenden Grabgedichts mit zahlreichen mythologischen Versatzstücken: CIL 06, 21521. Allerdings stellt auch diese Venus keine soteriologisch konnotierte oder durch persönlich gefärbte Personifizierung überzeugende psychopompe Gestalt dar. Zu diesem Grabgedicht siehe unten Anm. 537.

⁵³¹ *quam mortis acerbus eripuit teneramque ad Tartara duxit* (CIL 06, 19007). Das *eripere* ist gewöhnlich den Faten beigegeben. Auf *Letus* als ‚sterben‘ deutet das Epitheton *acerbus* hin. Zu *Letus* als Todesdämon siehe WASZINK 253f.

⁵³² *Rubria(e?) Felicitati v(ixit) a(nnos) XXV Symphoniace Mercurio tuo sic valeas canta // F(aciendum?) c(uravit?)* (AE 2001, 582). LINDERSKI, der dieser 2001 von M.SENSI (La collezione archeologico epigrafica di George N.Olcott, Epigraphica LXIII: 194-224) vorgestellten, schwierig auflösbaren und deutbaren Inschrift einen Beitrag widmet, postuliert 193f. deren „mystical dimension“: „We are dealing with an eschatological injunction.“ *Symphoniace* weist als *supernomen* oder Anspielung auf musizierende Tätigkeit die junge Tote

guide“ geleitet er, wie Linderski die Aussage dieses *titulus* deutet, die junge Felicitas „in the realm of the afterlife“, um dort für ihn zu singen (*Mercurio tuo canta*), untermalt von der Lyra, einem durch orphisch-pythagoreische Bezüge ausgewiesenen, der himmlischen Sphäre zugehörigen Instrument. So verstanden wäre der Grabtitulus allerdings in gleich zweifacher Hinsicht singulär: hinsichtlich der personal-persönlichen Seelengeleiterfunktion des – römischen – Merkur, der im Gegensatz zu dem auch auf römischen Sarkophagreliefs ausschließlich auftretenden, dort auch in psychopomper Funktion agierenden *Hermes* stets allenfalls marginal mit der Welt der Toten verbunden war,⁵³³ wie hinsichtlich des auf ein Nahverhältnis verweisenden *tuus* – *Mercurio tuo* –, das als zwischen Ehegatten geläufige vertrauliche Anrede zwar grabepigraphisch belegt, im dialogischen Interagieren zwischen Gottheit und Mensch jedoch nur schwer vorstellbar ist.⁵³⁴

Während die – begrenzte – Attraktivität der astralen Verortungen wohl auf ihren lichterfüllten, tröstlich-diffusen Charakter zurückzuführen, wenn auch nicht darauf zu reduzieren ist,⁵³⁵ liegen die Anziehungskraft, aber auch die geringe Greifbarkeit der in den mythologischen Chiffren, Figuren und Bildern transportierten Lokalisierungen in Tartarus

als Lyraspielerin aus – die Alternative als *tibicina* komme nicht in Betracht, denn: „one cannot play the flute and sing at the same time“ –, und damit als Spielerin eines Instruments mit einer durch pythagoräische und orphische Spekulationen ausgewiesenen kosmischen Dimension: „Its harmony reflected the harmony of celestial spheres.“ Dies begegne explizit auf einem ravennatischen Sarkophag aus dem 3. Jh n. Chr., dessen Relief einen *Hermes Psychopompos*, die Spielerin eines Saiteninstrumentes und eine beide zueinander in Beziehung setzende griechische Inschrift zeigt (194f. und Anm.37). Somit spiele und singe auch Felicitas nicht, wie denkbar, für einen lebenden Dedikanten, für ihren, wie das vertrauliche *tuo* nahezu legen scheint, Vater oder Ehemann, vielmehr für *Hermes-Mercurius* als Seelengeleiter. Dafür sei die Formel *sic valeas* mit ihrer ebenfalls eschatologischen Konnotation ein weiterer Verweis (zu *sic valeas / sic pereas* siehe oben 263 Anm.436). Allerdings wäre die grabepigraphische Etablierung eines persönlichen psychopomp konnotierten *Mercurius* – wie auch die jedes anderen personalen Seelengeleiters – singulär.

⁵³³ SIMON 158ff., bes. 165 verweist darauf, daß *Mercurius* „nur im klassizistischen Mythos mit der Welt der Toten zu tun hatte, mit der *Hermes* von Anbeginn tief verbunden war“, und ausschließlich *Hermes*, niemals *Merkur*, tritt sepulkralikonographisch als Seelengeleiter zum Beispiel im *Alkestis*mythos auf. Auch das von LINDERSKI als Parallele angeführte Sarkophagrelief gehört offensichtlich einem griechisch geprägten Umfeld an.

⁵³⁴ Die in Alltag und Briefverkehr geläufige und in den sepulkralepigraphischen Pseudodialogen zwischen Eheleuten mehrfach belegte vertrauliche Anrede (*tuus*) ist einer Gottheit gegenüber nur schwer vorstellbar. Sie ist bei insgesamt 1328 *Mercurius*-Nennungen in der EDCS nur für dieses Beispiel belegt, kommt weder für das nicht seltene *cognomen* *Mercurius* noch für die weihinschriftlich angerufene Gottheit vor, die stets respektvoll angesprochen wird: *Mercurio domino*, *Mercurio Deo*, *Mercurio sancto deo*, *Mercurio Aug(usto)*. Denkbar als Ausrutscher wäre eine solche Benennung allenfalls im Kontext eines pathetisch-ausgreifenden Grabgedichts. – Eine Grabinschrift aus Pannonia inferior für eine in den musischen Künsten gelehrte (*artibus edocta*) junge Tote, die offenbar wie *Rubria Felicitas* ihren Gesang mit Saitenspiel zu begleiten gewohnt war (*vox ei grata fuit pulsabat pollice cordas*), schließt mit ähnlicher, hier zweifellos dem dedizierenden Gatten geltender Aufforderung, auch künftig für ihn mit „frommer Stimme“ zu singen: *te numina servant et pia voce cane Aelia Sabina vale T(itus) Ael(ius) Iustus* (CIL 03, 10501=CLE 489).

⁵³⁵ Auch wenn das anspruchsvoll-artifizielle Grabgedicht CIL 06, 13528 (siehe oben Anm.522) sicher eine Sonderstellung einnimmt, führt es als Spitze vom Eisberg vor Augen, daß mit der astralen Postmortalität ein Seelenschicksal assoziiert sein konnte, das als ein dem Kreislauf von Werden, Vergehen und Wiedergeburt zugehöriges Element den individuellen Tod zu überwinden imstande war.

und elysischen Hainen in der dankbaren Deutungsoffenheit des Mythos begründet, der sich hartnäckig einer Stellungnahme entzieht: „Il mito, che non afferma e non nega, ma soltanto esprime, apporta un risultato negativo tanto a chi cerca in esso un’ affermazione che a chi cerca in esso una negazione.“⁵³⁶ Denn von ihrer stets vorhandenen retrospektiv orientierten Bestimmung als dignitätserhöhendes *elogium* abgesehen, bleibt die mythologisch gefärbte Sprache meist unklar über die Ebene, auf der sie verstanden sein will. Sie beschränkt sich auf Andeutungen und stellt es dem Rezipienten anheim, eigene Schwerpunkte zu setzen und die oft blutleeren Chiffren, Motive und Metaphern, die nicht selten auch noch gehäuft und geschichtet, einander widersprechend sind, mit Leben zu erfüllen oder sie schlichtweg als „défroque littéraire“ (Cumont) und „leere Phrasen“ (Pekary) abzutun, wenn sie, wie im artifiziellen Nepos-Epigramm⁵³⁷ oder im *carmen* eines kleinen *doctus* aus Umbria⁵³⁸, allzu bildungsgesättigt die funeräre Bühne betreten.

Barton’s Verweis auf ein im Vergleich zur Moderne authentischeres, ernsthafteres Verhältnis der Römer zu Selbstdarstellung und Rollenspiel, auf ein „*decorum* ... with its elaboration of roles and masks (as) *proprius*, one’s own, appropriate to oneself, one’s way of defining, of realizing, of creating a self“, nicht als „a ,mere’ ritual“, als spielerisch oder

⁵³⁶ BRELICH 15.

⁵³⁷ Dieses Grabgedicht (CIL 06, 21521), in dem der junge Nepos gleich mehrere Jenseitsbilder für sich reklamiert (Erhebung zu Gestirnen und ‚lichten Himmelstempeln’, Aufzählung diverser Götter, Heroen und mythischer Gestalten, mit denen er in der Apotheose verschmelzen kann, Zurückweisung eines Aufenthalts im Tartarus), gilt CUMONT 1949, 214 als „défroque littéraire dont devait plus tard hériter la poésie chrétienne“ und ist für BRANDENBURG 1967, 219 Anm.79, der es „ganz im Unverbindlichen bleiben“ sieht, Anlaß zur Skepsis. Dagegen weisen für ENGEMANN 53ff. all diese Bilder in eine durchaus ernst zu nehmende Richtung: „daß dem Verstorbenen nach dem Tode nicht das Schicksal des Tartarus, sondern eines glücklichen Lebens zuteil werde, wie es Götter und Heroen führen.“ Die Apotheoseideen stellten für den Verfasser „Sinnbilder“ einer einzigen Aussage dar: als „Träger einer Jenseitshoffnung und Ausdruck von Jenseitsvorstellungen und nicht nur (als) konventionelle dichterische Klischees.“ Als Beleg für das in den Volksglauben transferierte Konzept des Katasterismos wertet ORTH 156 das Nepos-Gedicht, denn daß „der Rang des Knaben unter den Überirdischen unklar“ sei, ändere nichts an der zentralen Aussage: mit der Aufnahme unter die Sterne sei „die Erhebung in göttliche Sphären untrennbar verknüpft.“ Im übrigen ist die Anhäufung von Götter- und Apotheosebildern innerhalb einer polytheistischen Gesellschaft (und nicht nur da: man vergegenwärtige sich beispielsweise Altäre, Statuenausstattung und Bildprogramme einer mittelalterlichen oder barocken Kirche!) ein vertrautes Bild: so zielte die Häufung von Kaiserstatuen auf *fora* oder in Tempeln auf Steigerung, nicht auf Relativierung ihrer Wirkung. – Seinen bildungsdemonstrativen Charakter beweist das Grabgedicht nicht zuletzt mit der die Abkehr vom unablässigen tag-nächtlichen Klagen einfordernden Wendung *surge refer matri ne me noctesque diesque defleat ut maerens Attica mater Ityn* (= Sohn des Tereus und der Prokne, der von der Mutter getötet wird), die das topische *desine flere / noli plorare dulcissima mater* auf hochtrabende Weise ersetzt und offenbar den Rezipienten beschäftigen und beeindrucken sollte.

⁵³⁸ CIL 11, 6435. PEKARY 93f. wertet es bezüglich des Unterweltglaubens als „literarische Fiktion“, daß der lyrisch-philosophisch bewanderte 10-jährige *immaturus* zugleich die *Tartarei sidera* und die *domus aeterna* für sich reklamiert, er sieht hier nur „leere Phrasen“ eines geltungssüchtigen Vaters, bestenfalls „literarische Anspielung.“ Allerdings kann in diesem ausgreifenden Grabgedicht ebenso die schichtend-eklektizistische römische Neigung identifiziert werden, neue Vorstellungen aufzugreifen und zu integrieren, ohne dafür überkommene andere (hier: das traditionelle *domus aeterna*-Konzept) aufzugeben. (siehe dazu unten Anm.540)

artifizuell⁵³⁹, sollte allerdings ebenso davon abhalten, in diesen mythologisch gewandeten Bruchstücken, Inszenierungen und Stimmen nur die Außenhaut eines prestigeheckenden Konglomerats aus Topoi und Phrasen zu sehen, wie seine Charakterisierung der für unser dichotomisches Denken irritierenden römischen Art, die Welt, in die auch Elemente von der anderen Seite der Hadesgrenze hineinfließen, als ein „kreativ vernetztes“ Gebilde aus „ambiguous and reversible paradoxes or complementarities“ wahrzunehmen, weder strikt linear noch antinomisch strukturiert – „layered and sedimented, reticular and analogical rather than linear.“⁵⁴⁰

So sind wie alle deutungsoffenen, flackernden, schichtenden Phänomene, die über einen Zeitraum von zweitausend Jahren die in sie hineingeströmten Gefühle und Gedanken mehr verschleiern als enthüllen und die wie Fackeln im Dunkeln dessen Schwärze sichtbar machen, ohne sie zu durchdringen,⁵⁴¹ auch diese die Toten verortenden Chiffren, Gestalten und Metaphern weit davon entfernt, das Dunkel einer Existenz, von der man nichts weiß und auch nichts wissen kann,⁵⁴² mit klaren oder Klarheit verheißenden Bildern einer scharf umrissenen Jenseitsvorstellung zu erhellen. Am ehesten lassen sie sich noch als artifizielle Produkte charakterisieren, die zwischen poetisch gefärbter Spiegelung des irdischen Seins innerhalb der durch Geburt, Altern und Tod markierten Grenzen, die im Stygischen Charon als „poetic expression of the fact that life is a process of wearing away, that time erodes the body, and that old age leads ineluctably to death“⁵⁴³ ihren vielleicht stärksten Ausdruck

⁵³⁹ BARTON 2001, 25f.

⁵⁴⁰ BARTON 2001, 16. Ebd. 43, Anm.51: „For the ancient Romans, the border between life and death was at the center of existence. For us, life is at the center and death is at the periphery.“ – Der schichtende Aspekt im römischen Umgang mit rituellen, aber auch politischen und institutionellen Gebilden, der auch offenbar überholte Elemente nicht eliminiert, sondern aus Respekt vor der Tradition beibehält, wird immer wieder betont. Vielleicht sollte man auch vor diesem Hintergrund die Schichtung von Bildern und Ideen auf den Epitaphien nicht als Beleg für eine ihrem authentischen Charakter entgegenstehende Widersprüchlichkeit werten.

⁵⁴¹ BARTON 2001, 4f.: „looking back two thousand years, I have no choice but to study the Roman emotions ... through the particular gestures, codes, and categories that reveal those emotions to us.“ Und mit Bezug auf Sen.ep.57,2: Die Worte und Symbole seien Fackeln im Tunnel vergleichbar, die die Tiefe des Dunkels erst sichtbar machen, es aber nicht durchdringen – „By the light of these signs we see the darkness. Without them we see nothing at all.“ Daher seien realistische Erwartungen anzunehmen: „To understand Roman emotional life one must abandon one’s nostalgia for the original or the unmediated.“ (295).

⁵⁴² Selbstverständlich, aber viel zu selten konzediert. ENGEMANN 53: „Zwar weiß man nichts Genaueres über die konkrete Form jenseitigen Lebens, wünscht jedoch, daß es ... glücklich sei“. Selbstverständlich ist auch, daß eine aus Projektionen, Hoffnungen, Ängsten und Zweifeln verdichtete Sphäre widersprüchlich sein darf, ja sein muß, ohne daß dies eine dahinterstehende Ernsthaftigkeit ausschließt. Wenn BRELICH 86 feststellt, die individuelle Unsterblichkeit habe sich als „Widerspruch in sich“ als antike Vision nicht durchgesetzt, geht er von der Illusion eines logisch kohärenten Jenseits aus und läßt außer acht, daß jede Religion, beispielsweise die über die paganen Konzepte obsiegende, sie verschmelzend-aufhebende christliche Eschatologie mehr als einen Widerspruch in sich birgt.

⁵⁴³ LINCOLN 56f.: Das römische Bild des Seelenfährmanns „contents itself with an image of mundane reality. Things wear down, and the human body is no exception of the universal law. What value there is lies in life,

findet, zwischen Synonyma für den Tod mit den Zügen der ihn raubend exekutierenden, seine Sphäre beherrschenden, sie verortend-verkörpernden Gestalten (Orcus, Persephone, *Dis, Tartara nigra, invisī regna dei*) und – ganz selten einmal – Trägern diffuser Hoffnung auf Überwindung der Todesfinalität oszillieren.

Firnis: Die sprachlichen Formeln und Bilder, die den Ernst und die Tristesse des Todes mit bevorzugt bukolisch-dionysisch gefärbten, friedvoll-heiteren Vorstellungen von Nymphen, Faunen und Bacchus, der ‚athenischen Nachtigall‘, vom dem Apollon heiligen, für sein Sterbelied berühmten Schwan oder von den ‚sizilischen Bienen‘ überziehen⁵⁴⁴ und die in losen Assoziationen (*nec Meleager atrox*)⁵⁴⁵ oder Apotheoseandeutungen nach Art der ‚Consecratio in formam deorum‘⁵⁴⁶ die meist jungen Toten schmeichelnd überhöhen

energy, action ... In this there is nothing soteriological in nature, nor hope of a finer existence beyond..” – eine Sicht („comfortable with the realities of this world, free from illusions of any other“), die vielleicht die römisch-pagane Jenseitigkeit insgesamt charakterisiert. Eine bildliche Entsprechung zu LINCOLN’s „poetic expression“ des Charon als diesseitiger Allegorie für Altern, Abschied, Tod kann die auf ein melancholisch getränktes Idyll verkürzte pompejanische Kopie eines hellenistischen Grabgemäldes sein, die im Hauptraum (*oecus*) als der ‚Visitenkarte‘ des Hauses einen im Nachen wartenden Charon neben zwei weiblichen Toten und einem schwermütig dasitzenden Alten zeigt. (siehe oben 75f. Anm. 192).

⁵⁴⁴ Als mit den Lebenselementen Wasser oder Erde verbundene Naturgottheiten, die zugleich im urbanen Bereich durch die Nymphaeen, die Wasserburgen oder zentralen Laufbrunnen, präsent waren, bieten sich die Nymphen besonders an: *abuit(!) ad Nymfas(!)* (CIL 06, 38274); ... *et flores grati Nymphis et lilia sarta ... et super in nido Marathonis cantet aedon* (CIL 06, 9118); *Fauni Nymphaeque sonabant laetitiam divom* (CIL 06, 23083). Gabe des Bacchus ist der immortalisierende Wein: *Bacchi tibi munera* (CIL 11, 6565). Der für seinen Gesang, besonders sein Sterbelied berühmte (hier spartanische – *Oebalius*) Schwan läßt die Klagen der Beraubten, Gatte und Vater, widerhallen (*dua funera maerens*): *et tristis mecum resonabit carmen et echo Oebaliusque dabit mecum tibi murmura cygnus* (CIL 06, 25063). Die sizilischen Bienen sollen das Grab mit ihren Waben überziehen: *texeruntque favi de Siculis apibus* (CIL 06, 30113). Mythologisch gefaßt auch die Bitte an den Landmann, er möge das Grab nicht mit Strauchwerk überwuchern lassen, dafür werde er von Ceres und Bacchus reichlich belohnt: *ne patiare meis tumulis increscere silvas sic tibi Ceres larga det et Bromius* (der Lärmende als Beiname des *Bacchus*) *tauta* (CIL 11, 911).

⁵⁴⁵ *Innocuus Aper hic iaces non virginis ira nec Meleager atrox perfodit ... mors tacita obrepsit* (CIL 06, 1975 – die Anspielung auf das *cognomen* führt in die heroisch gesättigte Sphäre von Kalydon, wo nicht der vom „Zorn der Jungfrau“ (*virginis ira* = Zorn der Artemis) gesandte Eber (*aper*) vom grimmigen mythischen Jäger (*Meleager atrox*) getötet wird, sondern der „schweigende Tod“ sich des Jünglings bemächtigt. Ähnlich fungiert die Venus nur als mythologische Bilder evozierendes Stimulans, die es der jungen Toten verwehrt, in den Ehestand einzutreten – *non me passa Venus thalamos intrare* (GLIStone 11).

⁵⁴⁶ Zu den sogenannten Privatdeifikationen im Sepulkralbereich siehe WREDE. Sie begegnen epigraphisch nicht annähernd so häufig wie in der Grabikonographie mit ihrer reichen Palette an divinisierenden Habitus, von den *imagines clipeatae* über die mythologischen Gestalten mit Matronenkopf der Sarkophagreliefs bis zur aufwendigen Kaiserimitatio, die den Verstorbenen in ‚heroischer Nacktheit‘ im Iuppiterschema zeigt. Die eindrucksvollsten der – raren – Beispiele sind der Epitaph des mit *Liber, Attis* und *Phoebus* verschmelzenden jungen *Nepos* (CIL 06, 21521, s. 298 Anm. 537) und die inschriftlich (CIL 06, 15593/4) wie archäologisch belegte ‚Privatapotheose‘ der Ehefrau eines traianischen *libertus*, Claudia Semne. Von ihrem um 130 n.Chr. innerhalb eines eingefriedeten *hortus* errichteten Grabbau an der Via Appia, „in quibus simulacra Claudiae Semnes in formam deorum“ in dreierlei Götterhabitus aufgestellt waren (*Fortunae Spei Veneri et memoriae Claud(iae) Semnes sacrum* als Inschrift auf einem vermutlich in der Mitte der Grabkammer platzierten Grabaltar), sind Ausstattungsteile bewahrt: die von einem Erosenpaar getragene Porträtbüste der *Claudia Semne* in hohem Relief, die Giebelreliefs der Statuetten-Nischen mit ihren die jeweilige Gottheit charakterisierenden Attributen, während die vier Statuetten der Toten im Göttinnen-Habitus einschließlich der bei der Ergrabung

(*quid crura Atalantes; cui formam Paphie Charites tribuere*),⁵⁴⁷ sie in heroische, göttliche Sphären rücken und so zugleich auf die Lebenden rühmend und tröstend zurückstrahlen, transportieren offenbar die mehr oder weniger reflektierte Intention, die Ungerechtigkeit und Willkür der *subita, iniqua mors* zu kompensieren und ihre schneidende Schärfe zu mindern. Generell werden diese aus mythologischem Fundus schöpfenden Chiffren wohl eher für die Unverbindlichkeit einer „Salonmythologie“ (Gabelmann) als für das alte Bild von den gottgewordenen Toten stehen, die am Glanz der Götter und Heroen, deren Nähe, Attributen und Eigenschaften teilhaben.

So ist *divo et domino meo* als – hier kaiserlich inspirierter – Ausdruck zärtlichen Sentiments für einen kleinen *immaturus* zu verstehen, ebenso der „rosenfarbene Cupido und nymphengeliebte Narcissus“ eines anderen Grabepigramms. Ein Reflex zärtlichen Respekts ist *dea sancta*⁵⁴⁸ für die tugendhafte Gattin. Und auch die „göttliche Heiterkeit“

1792 noch vorhandenen *Spes* heute verschollen sind. Die rekonstruierbare Grabausstattung dient ergänzend zum inschriftlich bündig-verknüpft exponierten Apotheose-Anspruch als Reflex der ausgreifenden *deificatio*, in der die Verstorbene hier repräsentiert worden war. (Dazu: WREDE 83ff.; ds., Das Mausoleum der Claudia Semne und die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit, MDAI (R) 78, 1971, 131ff.). Charakteristisch ist hier wie für das Nepos-Epigramm eine Form der „laudatio, die jeweils besondere Vorzüge der Verstorbenen durch die Angleichung an die Götterfiguren hervorhebt“ und die das Repräsentationsbedürfnis einer Schicht reflektiert, deren Anspruch „umgekehrt proportional zu ihrer wirklichen sozialen Einschätzung steht.“ (so GABELMANN 120f.). Und wie beim Nepos zielt das nicht zuletzt aus dem Kontext der Kaiserimitatio heraus verständliche und geläufige Phänomen der Bildnishaufung nicht auf Beliebigkeit, sondern im Gegenteil auf Intensivierung der rühmenden Wirkung, die im Nahbereich Tod gleichwohl stets auch von einem Unterton der Hoffnung auf Erlangung ‚echter‘ immortalisierender Erhöhung durchzogen gewesen sein mag.

⁵⁴⁷ CIL 06, 37965=CLE 1988. In dem vermutlich um 200 n.Chr. entstandenen (die Datierungsvorschläge reichen von spätaugusteisch bis um 300 n.Chr.) aufwendigen, von sprachlichen Idiosynkrasien geprägten, ‚privateklektizistischen‘ und in seiner einzigartigen Kombination aus „conventional epitaphic details with arresting personal and sexual candour“ (HORSFALL 1985, 255) aus dem üblichen (rollen-)konventionellen Rahmen sepukraler weiblicher *memoria* fallenden Grabgedicht, das der belesene *Aulus Allius* seiner *liberta Allia Potestas* „unter endlosen Tränen“ als *elogium* und *munus* dediziert (*hos tibi dat versus lachrimans sine fine patronus*), finden sich gleich eine ganze Reihe mythologisierender Bezüge, die auf die überhöhende Konservierung der Toten und die Überfirmung ihres Todes gerichtet sind. Der Tod ist hier nicht Werk des gemeinen *Fatum*, sondern, als anspruchsvollere Schicksals-Variante, das der Persephone selbst als dessen grausam-unerbittlicher Lenkerin (*crudelis Fati rector duraque Persephone*). Goldhaarig, mit elfenbeinern strahlendem Angesicht kam der Verstorbenen keine Sterbliche gleich (*qualem mortalem nullam habuisse ferunt*), ihr Stand glich dem der mythischen Schnellläuferin Atalante, trotz rauher Hände (*manibus duris*) „führte“ (*rexit*) sie *duo iuvenes amantes*, so einträchtig untereinander in Hausstand und Gemüt wie das treue Freundespaar Pylades und Orest, und als Folie, die in forciertem Bescheidenheitsgestus als großes Beispiel hinter das geringe der *Allia* gebreitet ist (*exemplis in parvo grandibus uti*), richtet sich der Blick auf Helena (*aspicite ad Troiam quid femina fecerit olim*), wohl als *exemplum e contrario* für das, was eine Frau vermag – alles dies ein ausschließlich retrospektiv orientiertes, rühmend-konsolatorisch verdichtetes und durch den Wunsch nach Bildungsdemonstration pointiertes Formelrepertoire. Dazu HORSFALL 1985; HÄUSLE 1980, 94ff. In demselben adulatorischen Verständnis: der Verstorbenen gestanden die Chariten (= Grazien) die Schönheit der Venus zu (*Paphie* als Beiname der zyprischen Venus), und Athene/Minerva selbst lehrte sie sämtliche Künste – *cui formam Paphie Charites tribuere decorem quam Pallas cunctis artibus erudiit* (CIL 06, 12652). Ähnlich die junge Tote, die Venus einst allen anderen vorzog, die sie in Augenschein nahm – *omnibus olim quas Venus inspexit praeficienda bonis* (CIL 10, 2483).

⁵⁴⁸ *Deae sanctae meae Primillae* (CIL 06, 7581) als eines der seltenen grabepigraphischen Pendants zu den in der hohen Kaiserzeit beliebten „Consecrationes in formam deorum“, die sich des auf „schlagwortartige

ist nicht mehr als ein bukolisch-heiterer Anklang (*Fauni Nymphaeque sonabant laetitiam divom*), der die Strenge und Tristesse des Totenorts überstrahlen soll,⁵⁴⁹ um dort „eine Atmosphäre heiterer Weltzugewandtheit und froher Sinnelust, eine freundliche religiös gefärbte Oberfläche“ zu evozieren.⁵⁵⁰

Gleichwohl wird auch diesen in hohem Maß durch den Drang, Belesenheit, Bildung und Teilhabe am Römersein⁵⁵¹ vorzuführen und – vielleicht – noch als möglichst originell dazustehen, geprägten, zugleich konventionellen Bildern und Zitaten wie allen Elementen an der Bruch- und Nahtstelle Tod eine wenn auch noch so vage Unsterblichkeitshoffnung beigegeben gewesen sein. Sie verschmilzt mit Aspekten der *laudatio*, der *consolatio* und der Opfergabe an den Toten zu einer Symbiose, die sich nicht auf allegorisches Tugenden- und Schönheitslob, auf die dignitätserhöhende Wirkung reduzieren, nicht nur als „höchste Stufe der memoria“⁵⁵² oder als Ausdruck einer „Selbsterhöhung, Selbstpropagierung und Selbstbespiegelung“ (Wrede) begreifen läßt, sondern eine Dimension hinzufügt, deren fließendem, nicht antinomischem, von Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Gottheit und

Wertbegriffe und Rollenzuweisungen“ verkürzten Götterrepertoires (ZANKER/EWALD 198), der Götterkörper und -attribute, bedienten, um Tugenden und Leistungen wie auch familiäre Nähe und Zusammengehörigkeit von Eheleuten auszudrücken.

⁵⁴⁹ *divo et domino* (CIL 06, 14094); *hic fuerat similis roseo Cupidini ... aut a nymphis adamato Nar[cis]so* (CIL 06, 35769); *requiem sortitus in aevom ... Fauni Nymphaeque sonabant laetitiam divom(!) sensit et ipse locus* (CIL 06, 23083). Von solch gänzlich unverbindlichen divinisierten Formeln heben sich die wenigen Inschriften ab, die die Leib-Seele-Trennung und ein Seelenschicksal *inter deos* reklamieren: der „entseelte Leib“ liegt im *tumulus*, die Seele (*spiritus*) wurde, so wie sie es verdient hat, unter den Göttern empfangen – *in tumulo iacet corpus exanimis spiritus inter deos receptus est sic enim meruit* (CIL 06, 2160 für einen *eques Romanus* und *lupercus* = Priester des lycäischen Pan).

⁵⁵⁰ KLOFT 1999, 34 bezogen auf die dionysischen Motive.

⁵⁵¹ Wie das mythologische Repertoire generell zum größten Teil in Rom vorkommt, größtenteils für die im urbanen Bereich aufwendiger commemorierten *immaturi*, sind auch die bevorzugt von den traditionslosen libertinen Aufsteigern beauftragten bildlichen Privatdeifikationen weitgehend auf die Metropole beschränkt, „in der der Tüchtige sein Glück am ehesten machen konnte und ... der Glanz der kaiserlichen Repräsentation am hellsten erstrahlte.“ (WREDE 102) Gerade für diesen Personenkreis hatte das demonstrative Vorführen von Teilhabe am römisch-bürgerlichen Bildungsgut offenbar besonderes Gewicht. Allerdings gilt dies in erster Linie für die *bildliche* mythologisierende Repräsentation. – Ein Grabtitulus außerhalb des hier untersuchten Bereichs führt diese Synthese von ausgreifendem Totenlob, Bildungsbürgertum und Bemühen um möglichst Originalität in ausgefallenen mythologischen Chiffren vor: die gelehrte junge Verstorbene war ‚kostbarer als Gold‘, ‚glänzender als Parischer und Lakonischer Marmor‘, und sie stellte an Kunstfertigkeit die mythische Spinnerin Arachne, mit ihrem Gesang die Sirenen und die Pandionen (zwei mythische Königstöchter, die in Schwalbe und Nachtigall verwandelt wurden) in den Schatten (AE 1908,15 aus der Africa proconsularis).

⁵⁵² STROTHMANN 109: Deifizierung als „die höchste Stufe der *memoria*“, oder, noch irdischer, NORTH 172: das Mercurius-Schema als Kompliment an den Toten, „that he had made good money in shipping.“ Das eine wie das andere greift im Absprechen jeglicher noch so diffuser magisch-respektvoller Konnotation, wie sie den Elementen im Nahbereich Tod eigen ist, sicher zu kurz, auch wenn man nicht, wie GABELMANN 114, jeder dieser Privatapotheosen einen „Ausdruck von Unsterblichkeitshoffnungen“ zuerkennen will.

Mensch, Sterblichkeit und Unsterblichkeit gekennzeichnetem Verständnis von Gottheit und Göttlichkeit moderne Differenzierungen nur schwer gerecht werden.⁵⁵³

Noch ausdrücklicher als bei den übrigen sepulkralepigraphisch identifizierbaren Motiven steht bei diesen Pendants zu den divinisierenden „Glücksvisionen“ (Zanker) aus Tanz, Gesang und Lebensgenuß, wie sie weitaus zahlreicher als in den hier erfaßten *tituli* auf den Reliefsarkophagen und den übrigen grabikonographischen Medien begegnen, das Verlangen im Vordergrund, den unwürdigen „scandalo della morte naturale“ (Salvadore) mit rühmend-überhöhenden, heiteren Bildern zu überfärben. Jenseitige Anklänge dagegen sind – allenfalls – als unverbindliche Hoffnungen auf Erhöhung und Glück innerhalb des lose immortalisierenden Götterambientes zu finden.

So langen auch diese mythologischen Bilder, Gestalten und Chiffren lediglich aus dem Diesseits, vielleicht auch nur aus dem bürgerlichen Alltag heraus und in ein Jenseits hinüber und hinein, das selbst dann keinerlei scharfe Konturen aufweist, wenn es sideral, unterweltlich, elysisch verortet ist. Wie die anderen grabinschriftlich gespiegelten Ideen und Konzepte ist auch dieses Jenseits auf schlagwortartige, hier konsolatorisch, rühmend-deifizierend überglänzte Immortalisierungsideen beschränkt, die sich wesentlich aus der Hoffnung auf bleibende Verankerung im Gedächtnis nähren.

⁵⁵³ Die Problematik moderner Differenzierungen verdeutlichen Äußerungen wie die von GABELMANN 120 zur *deificatio* der Claudia Semne, die „nicht zu direkt verstanden werden darf“, oder von WREDE 105, 102: Der „vergöttlichte Bürger“ reklamiere nur die „Eigenschaften des Gottes für sich, nicht dessen Kraft“, und in der hervorgehobenen Stellung ihrer Träger habe die Deifikation als „latente Möglichkeit, daß die Göttlichkeit eines Lebenden tatsächlich gegeben sei“, eine „potentielle Realität“ erhalten. Problematisch ist es auch, wenn WREDE ebd. im besonders Frauen und Kinder zu erinnerungswürdigen Individuen stilisierenden Schema der *deificatio* ein „persönlichkeitsbezogenes religiöses Empfinden“ Ausdruck finden sieht, das sich mit heutigem Religionsverständnis berühre. Frage ist, ob die Innovation sprachlicher und bildlicher Darstellungsschemata, die ganz wesentlich auf gesellschaftliche, mentalitätsspezifische, durch Moden wie auch die Kaiserimitatio angeregte Wandlungen zurückgegangen sein wird, Rückschlüsse auf individuelle religiöse (jenseitige?) Vorstellungen erlaubt. Den elementaren Unterschied zwischen antikem und modernem (religiösem) Verständnis verdeutlicht KÜNZL 85ff. in Bezug auf den römischen Triumphator als Epiphanie von Iuppiter und/oder *rex* und damit als Gestalt von zugleich göttlicher und menschlicher Qualität: antike Religion sei „mit logischem Ausschlußdenken nicht zu verstehen.“ (96) Daher sei es kein Widerspruch, im Triumphator gleichzeitig den Gott und den König zu sehen, da man „bei einer komplexen Vorstellung ... jeweils die passenden Aspekte in den Vordergrund stellen“ konnte.

7.13 *Ut esset memoriae bonum iter*⁵⁵⁴

Das diesseitige Jenseits

Kategorie: Memoria

Definition:

Vor dem Hintergrund, daß alle Grabtituli (auch) der Gedächtniswahrung dienen, in der *memoria* ihren Fokus haben und vielfach in rühmender Hervorhebung der Verdienste des Toten als *merentissimus*, *dulcissimus*, *piissimus*, *castissima* bestehen, bilden zweierlei Gruppen von Inschriften diese Kategorie, die diese Bestimmung unübersehbar vor Augen führen. Die hier erfaßten Inschriften verkörpern insofern die scharf konturierte Spitze des gewaltigen Eisbergs, der aus allen auch knappen, blassen, formelhaften Grabtituli gebildet wird, denen – wie allen sepulkralen Elementen – ausnahmslos diese zwei Grundfunktionen inhärent sind.

Es sind erstens die Kommemorierungen, die ihre eigene ewige Erinnerungsfunktion explizit betonen, sich so selbst quasi verdoppeln und reflektieren (*in memoriam*, *memoriae perpetuae*, *aeternae*, *dulcissimae*, *sanctissimae* – gesondert erfaßt als Reduzierung auf die *memoria* in der Doppelbedeutung als Gedächtnis und Grab = M) oder die, die den Toten ausdrücklich ewigen Erinnerns, ewigen Gedächtnisses und Gedenkens versichern.

Zweitens sind es die *tituli*, die die singuläre Vortrefflichkeit, Verdienstlichkeit und damit Erinnerungs- und Überlieferungswürdigkeit des Toten postulieren und legitimieren: durch kumulierende Häufung geläufiger Superlative – *piissimae dulcissimae rarissimae castissimae sui que amantissimae* –⁵⁵⁵, durch Betonung herausragender Lebensleistungen, die auch durch den sich selbst rühmenden Toten erfolgen kann, oder durch Verweis auf den würdigen, verdienten Charakter von *titulus* und Grab, die so ausdrücklich als Reflexe der *merita vitae* des Bestatteten definiert sind.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Der Bestattete hat sich den *titulus* selbst gesetzt, um seiner Erinnerung einen „guten Weg“ zu bereiten – *vivus sibi fecit ut esset memoriae [bo]num iter* (CIL 12, 1982).

⁵⁵⁵ CIL 06, 12056. Ähnlich: *carissimae ... dulcissimae indulgentissimae piissimae bonae animae* (CIL 14, 4276). Zwei Beispiele außerhalb des hier untersuchten Bereichs fallen durch ihre extreme Schichtung von Epitheta auf: *filius carissimus bonus obsequentissimus modestus verecundus pius innocens contentus cordatus timidus patiens vicxit(!) annos X* (ILTun 342); *inconparabilis coniux mater bona avia piissima pudica religiosa laboriosa frugi efficans vigilans sollicita univira unicuba totius industriae et fidei matrona* (CIL 08, 11294), jeweils aus der Africa proconsularis. Dieses auf Wirkungssteigerung, nicht -verkürzung zielende Mittel hat in der Häufung von Kaiserstatuen im römisch-paganen öffentlichen Raum eine Parallele.

⁵⁵⁶ *pro meritis vitae* (CIL 09, 5762). Ebenso für eine Vielzahl solcher Beispiele: *ob merita eius et probitatem* (CIL 09, 1776).

Verbindend ist die jeweils klar erkennbare Intention, einen besonders verdienten, ja einzigartigen Toten der Dauerhaftigkeit zu übergeben. Die Inschriften dieser heiklen, da besonders künstlich gesetzten und kaum organisch abgrenzbaren Kategorie drücken somit überspitzt aus, was gleichsam natürlicher Bestandteil jeder Grabinschrift ist. Und sie heben ins Bewußtsein, mit welcher Selbstverständlichkeit, ob bewußt reflektiert, aus Konvention oder nur noch als verblasste Spur, die Kommemorierung mit Verdienstlichkeit verbunden wird: nur an den soll erinnert werden, der dies – durch seine normen- und rollenkonforme Bürgerexistenz, seinen Gehorsam, seine *virtus*, *pietas* oder Vorzüglichkeit – auch verdient hat.

In diesen Zusammenhang gehören auch die – seltenen – Beispiele für das paradoxe Phänomen der negativen *memoria*: der von der Bestattung ausgeschlossene *inpius* wird namentlich vor der – wahrnehmenden, Erinnerung wahren – Öffentlichkeit exponiert, während der Verdienstliche im ungünstigen Fall namenlos bleibt. Das *non merenti* einiger Inschriften bezieht sich dagegen in einem anderen Verständnis darauf, daß der Tote seinen frühen und unwürdigen Tod, seine *indigna mors*, gerade nicht „verdient“ hat.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Inhaltliche Nähe besteht zur Kategorie Sepulcrum als dem ausdrücklich für die Ewigkeit (*domus /sedes aeterna*) konzipierten, geschützten, sich in seiner Kostbarkeit und Besonderheit zusätzlich inschriftlich exponierenden Grab, vor allem dann, wenn *memoria* als verdichtend-abstrahierendes Synonym für das Grab(monument) erscheint. Nähe besteht auch zur Kategorie der Schriftlichkeit am Grab (Littera), besonders zu denjenigen *tituli*, die auf den Namen des Toten und dessen Anrufung oder auf den sich selbst vorführenden, auf sich hinweisenden *titulus* fokussiert sind.

Da jede Grabinschrift auch der Erinnerungswahrung dient, ist eine Verbindung der in dieser Hinsicht übergreifenden Kategorie *Memoria* mit sämtlichen hier ausdefinierten Motivkomplexen gegeben. Denn jeder der dort erfaßten *tituli* reklamiert und legitimiert auf seine Art die dauerhafte Wertschätzung für den in seine schriftlich-abstrahierende Obhut übergebenen Toten.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich knapp 40 Prozent aller aussagekräftigen Inschriften die größte Kategorie, im Umfang vergleichbar der Kategorie des Sprechenden, Hörenden Toten (Vox) und umfangreicher als die ebenfalls häufige Beklagung der *immatura mors* – dies, obwohl die Kategorie sich auf die Inschriften beschränkt, die, in ausgeprägter Spitze vom Eisberg-Funktion, mit ihrem Bestreben, Dauer und Verdienstlichkeit über eingefahrene Formeln (*bene merens*) und übliche Superlative hinaus zu variieren und vor Augen zu halten, daß der *titulus* dem ewigen Gedächtnis dient, ohnehin nur betonen, was jeder Grabinschrift *per se* inhärent ist. Die regionalen Schwankungen sind vergleichsweise gering: fast überall bewegen sich die Nennungen zwischen 30 und 40 Prozent, lediglich ein mit 11,5 Prozent niedriger Wert fällt auf (Bruttium et Lucania). Die mit 62 Prozent vergleichsweise große Anzahl von Nennungen in der Transpadana geht auf die dort besonders gebräuchliche Verwendung der Eröffnungsformel *in memoriam, memoriae* (M) zurück, die als modisches oder traditionell begründetes Phänomen („habit“) in den meisten Bereichen etwa die Hälfte der *memoria*-Nennungen und in der Narbonensis sogar zwei Drittel von ihnen ausmacht.

Aussagen zu

Tod: Keine Aussagen zu Todesfinalität oder -gesicht. Der Blick ist entweder retrospektiv auf das vergangene Leben in seiner repräsentativen rollenkonformen Aufbereitung oder auf ein Danach gerichtet, das ausschließlich als verdienstliche Konservierung aufscheint. Da er lediglich als Grenze und Schnitt auftritt, ist der finale Tod kein Thema.

Jenseits: Das Fortleben vollzieht sich ausschließlich diesseits: in der immortalisierenden Verlängerung des Toten durch möglichst prestigeträchtige Konservierung seiner Spuren, im kultischen Gedenken, im – überzeitlichen – Konstrukt einer Fortexistenz in Gedächtnis und Herzen (*in pectore*) der Nachwelt. Im Konzept der verdienstlich gebundenen *memoria*, die für vor allem für junge und unverdienstliche Kinder mit deren emotional durchfärbter Kostbarkeit und Zerbrechlichkeit legitimiert werden kann, wird die als genuin römisch geltende diesseitige Jenseitigkeit pointiert und verdichtet. Es deutet sich darin eine Form der Immortalisierung des Toten an, die zwar, diesseitig fixiert und verankert, auf den ersten Blick solide, dauerhaft und kompakt erscheint, in ihrer Abstraktheit zugleich jedoch vager und in ihrer Abhängigkeit vom seinerseits vergänglichen, verwitternden, flüchtigen Stein, Holz oder Stuck auch fragiler und brüchiger ist als die fließende Dies-Jenseitigkeit, die von

aufnehmend-schützenden numinosen Gebilden wie Manen, *Terra mater*, Genius und Iuno konturiert und ausgefüllt wird.

Große Bedeutung kommt dieser Erinnerungs- und Verdienstlichkeitsbetonung zu, wenn es darum geht, in der schwierigen Balance aus Nähe und Distanz zwischen Totem und Lebendem ein Gleichgewicht herzustellen – den Toten zwar ‚innerlich zu beseitigen‘, ihn aber zugleich, in paradoxem Akt, der bleibenden Nähe und des ewigen Gedenkens zu versichern und dies beschwörend zu imaginieren – denn: erinnert werden kann nur der, der tatsächlich verschwunden ist und dies auch bleibt.

Vergänglichkeit: Stimuli für Endlichkeits-, Vergänglichkeitsreflexionen werden nicht gesetzt. Entsprechende Verweise erfolgen ausschließlich invers durch das Thematisieren der diese Vergänglichkeit gerade überwindenden *memoria* oder der in Dauer geronnenen Verdienstlichkeit. Menschliche Begrenztheit und Endlichkeit werden so lose überfarnisst.

Memoria

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl Memoria neg. Memoria memor (M)	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	634 / 16 neg. / 503 M	1153 39%
Roma	37.600	1.618	254 / 10 neg. 212 M	476 29,4%
Ostia	3.880	118	32 / 2 neg. 18 M	52 44%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	91 / 2 neg. 58 M	151 49,3%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	23 21 M	44 47,3%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	2 4 M	6 11,5%
Samnum regio IV	5.200	109	25 9 M	34 31,2%
Picenum regio V	4.160	36	8 7 M	15 41,7%
Umbria regio VI	2.880	76	30 8 M	38 50%
Etruria regio VII	4.160	88	20 9 M	29 33%
Aemilia regio VIII	1.600	84	20 7 M	27 32%
Liguria regio IX	920	40	9 5 M	14 35%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	51 / 2 neg. 24 M	77 35%
Transpadana regio XI	2.320	104	25 40 M	65 62,5%
Gallia Narbonensis	6.320	283	44 81 M	125 44,2%

Obere Zeile: explizites Rühmen / Erinnerung, neg. = negative memoria
 untere Zeile: M= Verwendung von *memoria*, *memoriae*, *memoriam*

Als Sonderform der „speranza di durata ... legata alla tomba“⁵⁵⁷, oder, negativ formuliert, als Ausdruck des „Ewigkeitskults als der ältesten Krankheit der Menschheit“⁵⁵⁸, stemmen sich die Inschriften dieser Kategorie der in allen Epochen und Kulturen präsenten „Angst vor der Furie des Verschwindens“ (Trauzettel) mit gesteigerter Intensität entgegen, die in der durch ihr Jenseitsvakuum geprägten, von einem Konglomerat aus kontur-, farb- und zusammenhanglosen Jenseitsideen („not widespread, nor clear, nor very strong ...“)⁵⁵⁹ bestenfalls notdürftig gefüllten und trübe erhellten, dumpf-diesseitigen römisch-paganen Welt mit besonderer Heftigkeit wirksam war.⁵⁶⁰ Man versuchte in zweierlei Weise, dieser „Furie“ zu begegnen: im Nachruhm und in der Nachkommenschaft – *kleos* und *genesis* als „les deux faces d’un seul désir d’immortalité.“⁵⁶¹

Die hier erfaßten *tituli memoriae*⁵⁶² präsentieren mit Rühmung und Erinnerung / Dauerhaftigkeit ausdrücklich die zwei Kernelemente, die jeder – noch so bescheidenen – Grabinschrift als ein in Stein, Stuck, Holz materialisierter „refus de disparaître sans traces“ (Sanders), als „machine à produire du *kleos*“ (Svenbro) oder als „una barriera, una difesa

⁵⁵⁷ MAGNANI 1996, 29.

⁵⁵⁸ Aus der Todesanzeige für den Künstler Nam June Paik: „Symphonie Nr. 5. The eternity-cult is the longest disease of mankind. Der Ewigkeitskult ist die älteste Krankheit der Menschheit.“ (Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2.2.2006)

⁵⁵⁹ LATTIMORE 342. Stellvertretend für viele sprechen CRINITI 12 von der „sostanziale incertezza sul *post mortem*“, GALLETIER 45 von der Jenseitsbeliebigkeit: „Il suffit que les unes et les autres expriment l’idée de la survie qui lui est chère.“ Siehe dazu oben 21ff.

⁵⁶⁰ Dies ist jedenfalls die von einigen Forschern, besonders SANDERS, vertretene Meinung. KORZENIEWSKI 388: Erinnerung sei „nicht selten die einzige ernsthaft erhoffte Art der Unsterblichkeit.“ Allerdings spricht der Augenschein gegen die naheliegende Vorstellung, die Vagheit einer Postmortalität müsse die Bedeutung von Diesseitigkeit, Erdenfreuden und Körperlichkeit steigern. So konnte die vergleichsweise klar konturierte und attraktive christliche Jenseitsverheißung das Bemühen um markierende, vor Frevel geschützte Bestattung nicht mindern, die in den christlichen Jahrhunderten übersteigerte Züge annehmen konnte. Dagegen geht die von einem höheren Maß an Jenseitsvagheit und -beliebigkeit geprägte Moderne mit ihrem Trend zu Namen- und Spurenlosigkeit von Bestattungen (anonyme Bestattungen, ‚Friedenshaine und -wälder‘, Verstreuen der Asche) gerade mit bewußtem Verzicht auf die markierende, individuell definierende oder rühmende *memoria* einher, wie sie für jenseitsblasse Gesellschaften als charakteristisch gilt.

⁵⁶¹ SVENBRO 1988, 77. Dieses Nachkommenschaft und Nachruhm als Unsterblichkeits-Formen umfassende platonische „désir d’immortalité“ war für das römische Denken allerdings ebenso wertesetzend. BÖMER 1943, 6, 44 spricht von dem „starken und lebendigen“ Verhältnis zu den Ahnen als der „große(n) Gegenwartsmacht für Kontinuität im römischen Leben“, das sich im Kult der *di parentes* ausdrückt, FRIEDLÄNDER 327 von den im Familien- und Sozialverband präsenten Ahnen, die „mit den späteren Geschlechtern gleichsam fortleben.“ BRUCK 57 sieht auch im 2.Jh.n.Chr. die Toten im Zentrum der Verehrung stehen, wie es der in den Stiftungen erkennbare „Hunger nach dem Totenkult der Nachkommen“ verdeutliche: „Insoweit überlebten die Toten die Götter.“ Ähnlich PEKARY 102 zu den *memoria*-heischenden Stiftungen, in denen es „nur um Andenken“ geht. Und für LATTE 1960, 100 war der römische Ahnenkult auf die „Erinnerung an die Taten der Lebenden, nicht die Wirksamkeit der Toten“ gerichtet. Vom Drang nach posthumer Anerkennung und rühmender Erinnerung getrieben sieht CHAMPLIN 1991, 171, 25f. die Testierenden, die damit gleichsam ihr Leben verlängerten: „For Roman testators, personal immortality was survival in the memory of others.“

⁵⁶² *titulum memoriae suae fecit* (CIL 06, 36058). Als häufige ausdrückliche Selbstbezeichnung ebenso das *sacrum memoriae*, verknüpft als *ob memoriam*, *memoriae causa* (auch als Sigle); gesteigert in *aeternitati*, *memoriae perpetuae* und vergleichbaren Formeln.

rassicurante ... contro la realtà de non-più“⁵⁶³ ohnehin stillschweigend eigen sind. Und sie tun dies paradoxerweise auch und gerade dann, wenn der *titulus* die Spurenlosigkeit der aufgelassenen Erdenexistenz (*vestigia nulla*), den nackt und leer zurückbleibenden Namen (*nudum vanum nomen*)⁵⁶⁴, kurz – das Nichts hinterher der Öffentlichkeit übergibt.

Die Erinnerungsfunktion, Svenbros „ruhmproduzierender Mechanismus“, zielt auf einen alle sonstigen Intentionen des *titulus* – Sperre und Verbindung zwischen Lebenden und Toten zu sein, *donum* für und Stellvertreter des Toten, kompensierende *pars pro toto* für die aufgelassene, verlorene Habe, für Lebenszeit und Erdenexistenz, *pignus* oder *munus amicitiae*⁵⁶⁵ – übergreifenden, bündelnden und überlagernden Aspekt. Und indem er diese Konnotationen für seine rühmenden, auf Dauer abzielenden Kernfunktionen einsetzt und instrumentalisiert, bedient sich der *titulus memoriae* der ganzen Breite des thematischen, sprachlichen und bildhaften Repertoires der römisch-paganen Grabepigraphik.

In den hier umfaßten Inschriften manifestieren sich als legitimierender Ausdruck einer diesseitigen Jenseitigkeit kaum noch heroischer Ruhm und Verdienste *pro patria*.⁵⁶⁶ Stattdessen rücken die schlichteren häuslichen Tugenden wie *pudor*, *fides*, *pietas*, *probitas* und *obsequitas*, die bescheidenen Meriten *in thalamo* ins Zentrum des gleichwohl nach wie vor vielfach ausdrücklich verdienten (*ob merita*, *pro meritis*) *titulus merentis* oder *titulus*

⁵⁶³ CRINITI 12.

⁵⁶⁴ Paradox die petrifizierte Exponierung des von seinem Träger abgelösten ‚nichtigen Namens‘: *Zoticus hic nomen nudum vanumq(ue) reliquit* (CIL 09, 2042) – auch der nun unnütze und eitle Name wird der Mit- und Nachwelt präsentiert.

⁵⁶⁵ Als Unterpfand der Freundschaft und Freundschaftsdienst – die römische *amicitia* als über die moderne Freundschaft weit hinausgehendes Geflecht von Verpflichtung und Gunsterweis wird in diesem *titulus* gleich zweimal beschworen: *testatur titulus pignus amicitiae ... respice Birronis munus amicitiae* (CIL 11, 5927).

⁵⁶⁶ Sie spielten in der von einer anderen Auftraggeberschaft als im Griechenland der späten Klassik und des Hellenismus geprägten römisch-kaiserzeitlichen Grabepigraphik ohnehin kaum noch eine Rolle. Hier waren Fokus aller heroisch gefärbten Verdienstlichkeit eindeutig Kaiser und Kaiserhaus. Gleichwohl spielen Taten, „embodied either in immortal words or in stone“, auch in Rom eine zentrale Rolle, wie sie HUMPHREYS 1981, 273 als einzig römisch denkbare Art der Fortexistenz proklamiert. SCHEID 1993, 200: Die Römer des ersten Jahrhunderts dachten Tod und Weiterleben „im Bezug auf ihre Werke und ihr Tun.“ KNOCHE 15ff. skizziert als charakteristisch römische Form diesseitiger individueller Unsterblichkeit das Verlangen, mit dem Ruhm der Vorfahren in Wettbewerb zu treten: beim Verdienten Sorge „die *societas* für das Andenken und die Ehre des Anerkannten auch nach seinem leiblichen Tod“ und vermittele „durch die Garantie eines individuellen Fortlebens im ehrenden Gedächtnis der überpersönlichen Masse“ eine Art Unsterblichkeit; dabei werde der ruhmreiche Mann nicht zum Heros, sondern bleibe Mensch. – So stellte auch die funeräre Inszenierung der Aristokratie, die später in den Kaiserbestattungen ihre gewaltig gesteigerte Fortsetzung finden sollte, für ihre als erinnerungswürdig qualifizierten Toten eine fast ausschließlich diesseitig orientierte, auf die Öffentlichkeitswirkung zielende Memorialpraxis dar, die die *maiores* zur Selbstdarstellung und Selbstlegitimierung der Lebenden und zur Perpetuierung von deren Ordnung instrumentalisierte (FLAIG 122f.).

*memoriae*⁵⁶⁷, der für das rollenkonforme und pflichtgemäße Absolvieren der Erdenexistenz – *pro meritis vitae*⁵⁶⁸ – die „quasi-immortality of eternal fame“⁵⁶⁹ verspricht.

Diese „Pseudo-Unsterblichkeit“ soll wenigstens im Namen, der für die Verdienste gelesen werden soll (*ut etiam post obitum nomen eius pro meritis suis legeretur*)⁵⁷⁰, ein verflüchtigt-abstraktes Überleben sichern – wiederum auch Verweis auf die überragende Bedeutung von Lesen und Schriftlichkeit. Und sie soll dem *infans obsequens magistris*, dem *dulcissimus filius*, dem *egregius iuuenis*, der *casta et sobria coniunx*, dem *victor pantomimorum* oder *imitator Tiberi Caesaris Augusti*, dem stets zu Späßen aufgelegten Kumpel (*omnes iocatus est numquam rixatus est*)⁵⁷¹ und so ganz generell dem traditions-

⁵⁶⁷ In seltener Ausdrücklichkeit der *titulus merentis* (CIL 06, 28753). Geradezu Schwelgen in *memoria*, die ausdrücklich auch die Vorfahren und Nachkommen einbezieht, ist das folgende Beispiel: *sanctae patronae de se bene merit(ae) ... set(!) nos sol(l)iciti memoresque parentis amore matrem cum nato coniuge cumque suo securos colimus memores de nomine nostro et faciet suboles multos memorata per annos sacra deis patribusque suis memoresq(ue) priorum et memores nostri nostrorumq(ue) alta propago aeterno servent semper memorabile nomen quisquis es aut olim nostra de stirpe futurus sis memor antiquis nominis et titulis in quorum titulo hic datur esse* (CIL 06, 17622).

⁵⁶⁸ *coniugi castae pro meritis vitae* (CIL 09, 5762). Nur goldene Lettern wären der Verdienste würdig – *si meritis possem dare munera tantum quanta tibi debentur praemia laudis aureus hic titulus et littera nominis auro condecorata legi deb(et)* (CIL 11, 6551). Mehr Verdienstlichkeit, als im *titulus* beschrieben werden kann – *plus de se merita quam titulo scribi potuit* (CIL 11, 6566). Unmißverständliche Einforderung: was ich mir als Lebende erworben habe – *quod viva merui* (CIL 11, 911).

⁵⁶⁹ LATTIMORE 65: Die „quasi-immortality of eternal fame ... has nothing to do with belief in a real afterlife, but is rather a consolation for the failure of immortality.“ Als modernes Pendant zielt die in Todesanzeigen geläufige Wendung „Wer im Herzen seiner Lieben lebt, der ist nicht tot. Tot ist nur, wer vergessen ist“ auf das verdienstlose affektgetragene immortalisierende Erinnerungsein im Familienkreis. Die Verdienstlichkeit des Toten ist heute weitgehend von dieser emotionalen Dimension aufgesogen. Als römisch-paganer Vorläufer bittet die Verstorbene, wenigstens im Herzen ihrer Brüder und Schwestern möge Sorge / Erinnerung um sie lebendig sein – *fratresque sorores sit tamen in vestro pectore cura mei* (CIL 06, 9199).

⁵⁷⁰ CIL 05, 6087.

⁵⁷¹ Neben Hervorhebung von Anmut und Schönheit dominieren die rollenkonformen Tugenden, besonders Keuschheit (*castitas*) und Folgsamkeit (*obsequitas*) für die jungen Ehefrauen, für Kinder Gelehrsamkeit und Gehorsam (*pietas*). So bei einem Beispiel aus der Gracchenzeit: die Gattin liebte den Ehemann von Herzen, gebar zwei Kinder, spann die Wolle und besorgte das Haus – *suom mareitum corde deilexit suo gnatos duos creavit ... domum servavit lanam fecit* (CIL 06, 15346). Ähnlich: *dulcis casta viro reverens pia kara fidelis* (CIL 12, 861); *quae sua castitate et obsequio fecit iucundam vitam viro* – durch Keuschheit und Gehorsam bereitete die Verstorbene dem Gatten ein angenehmes Leben (InscrIt-10, 01,82); *unica casta fuit* (AE 1976 99); *simplex suavis amans dulcis deliciosa tamen in thalamis uno contenta marito* (AE 1968,74); *quae nihil habuit carius quam suum co(n)iugem et liberos* – nichts liebte sie mehr als den Gatten und die Kinder (CIL 09, 1088); *casta fide semper toru(m) maritale(m) dilexit sobria non moecha simplex* – die Verstorbene war keusch, treu, schlicht, liebte den Ehestand, betrank sich nicht (*sobria*) und war keine Ehebrecherin (*moecha*) (CIL 06, 12853). Als Synthese aus standesgemäßer Pflicht und Gefühl: *dominus ob merita eius et probitatem quod eum pleno adfectu dilexerit* – Verdienst- und Redlichkeit gegenüber dem *dominus*, den die Verstorbene aus vollem Herzen liebte (CIL 09, 1776); die einzigartige Zuneigung der Verstorbenen: *ob sinceram erga se adfectionem* (CIL 11, 627). Als männliche Verdienste auch außerhäusliche Tugenden: *qui labore militiae industriaeque merito aucta re familiari praecipu[am] dignitatis gloriam consecutus* (CIL 11, 7540); *decus infelix patriae quam pie servisti* (AE 1995,393) – *gloria* und *decus* hier als Reflexe altrömischer Tugenden. Die Lieblichkeit des Kindes ist sein einziges *memoria*-konstituierendes Verdienst: *infantis dulcissimi qui ... alium fructum meritorum suorum reportare non potuit* (CIL 06, 24836). Geläufiger sind kindliche *pietas* und Fleiß: *ob infatigabilem pietat(em)* (CIL 09, 307 für einen Achtjährigen); *studia amavi obsequens magistris fui observavi parentorum praecepta* (CIL 06, 12072). Innere und äußere Vorzüge: *cui nec bonitas nec forma defuit* (AE 1973, 231 für einen *iuuenis*). Der Preisträger unter den Pantomimen (*victor pantomimorum*): CIL

und vorfahrenlosen Sander'schen „homme de la rue“ zum wichtigsten Augenblick seines Lebens verhelfen, in dem er, von der irdischen Unperson zur postmortalen Persönlichkeit mutierend, die Möglichkeit erhält, nicht nur der „*secunda mors de l'oubli*“ zu entkommen, sondern, in der Grauzone zwischen Dies- und Jenseitigkeit, „jemand“ zu sein: „Vivant, il n'était personne; mort, il devient quelqu'un.“⁵⁷²

Aber auch wenn dieser „oft fast verzweifelt geäußerte Wunsch, das Andenken zu bewahren“ (Pekary), dieser Drang nach in *nomen* und *fama* steingeworden verdichteter „immortalità terrena“ (Magnani), der als erinnerungsfixierter und -fixierender Ausdruck eines „grave and thoughtful agnosticism“⁵⁷³, als Substitut für eine Unsterblichkeit von zweifelhafter Validität⁵⁷⁴ oder als ein die unterschiedlichsten Jenseitsideen ergänzendes, verstärkendes, sie keineswegs ausschließendes Konzept⁵⁷⁵ verstanden werden kann, sicher durch alle soziale Gruppen und Schichten hindurch von gewaltiger Bedeutung war, wie es die das römische Reich mit ihren charakteristischen *tituli* und ihrem „basic visual formula that linked *nomen* and *imago*“⁵⁷⁶ als Ausdruck des Römerseins überziehenden Nekropolen sogar in ihrer heutigen blass-bruchstückhaften Form vor Augen führen, war diese Art der Unsterblichkeit doch nur für wenige ein realistisches Ziel – ein Ziel, das alle ersehnen und nur Glückliche erlangen.⁵⁷⁷ Denn oft genug war die Bestattung auf das anonyme *hospitium ossibus*, auf die im Untergeschoß des Familiengrabes verstaute, nachlässig markierte *olla* beschränkt, und häufig manifestierten sich Namen und Ruhm in allzu flüchtigem Material, in Holz, Kohle, Farbe oder Stuck, was nicht viel mehr als die Hoffnung ließ, zumindest der

06, 10115; *Caesaris lusor ... imitator Tiberi Caesaris Augusti qui primum invenit cauidicios imitari* – der kaiser-imitierende Mime hatte als erster die Idee, Rechtshändel / Streitsachen (*cauidicios*) nachzuahmen (CIL 06, 4886); *fratri bene merenti cum omnes iocatus est numquam rixatus est* – verdienstlich, da der Tote über alle Schnurren getrieben und mit niemandem gehadert hat (AE 1987,131). Ausgreifend: weder Zeit noch Raum reichten aus, um die bewundernswerten Wohltaten des Toten einzeln zu verzeichnen: *cuius mirabilia benefacta per singula perscribere volui(s)et nusquam neque tempus neque locus sufficebat* (CIL 10, 1909). Häufig auch nur *ob merita*, *ob eximia merita*, *meritis suis gratias referre* und vergleichbare Wendungen, die die Verdientheit der Erinnerung legitimieren.

⁵⁷² SANDERS 34ff.,166: Die Wandlung der irdischen ‚Unperson‘ zur postmortalen Persönlichkeit durch den Akt der Kommemorierung sei das einzige Jenseits der kleinen Leute.

⁵⁷³ HALLIDAY 224.

⁵⁷⁴ PEKARY 101 sieht im „oft fast verzweifelt geäußerten Wunsch“ nach der Andenkenwahrung ein Zeichen dafür, daß man an ein anderes Weiterleben nicht glaubt. Den substituierenden Charakter der Erinnerung hebt auch LATTIMORE 265 hervor: „As for the wish of fame and ...for remembrance, it seems perfectly clear to me that these are thought of as substitutes for an immortality the validity of which is ... doubtful.“

⁵⁷⁵ So TOYNBEE 1971, 35f.

⁵⁷⁶ KORTBOIJAN 223.

⁵⁷⁷ *ut det hospitium omnibus quod omnes rogant sed felices impetrant* (CIL 06, 9632). Ebenso wie CIL 14, 2765 in der folgenden Anmerkung als grabepigraphische Formulierung singular, gleichwohl als Spitze vom Eisberg sicherlich auch für viele der Personen gültig, die nicht über die sprachlich-literalen und pekuniären Mittel verfügten, um ihre Überzeugungen dauerhaft und öffentlichkeitswirksam zum Ausdruck zu bringen.

Ruhm möge die Vergänglichkeit seiner Verschriftlichung überdauern – *numquam fama tamen cum titulis moritur*.⁵⁷⁸

Ob man mit diesen *tituli in memoriam, memoriae aeternae, memoriae in perpetuum* – *memoria* hier als auf den Punkt gebrachter Extrakt dessen, was für jede Grabinschrift ein dringliches, vielleicht dringlichstes Anliegen ist – tatsächlich die von der Überzeugung in deren und damit die eigene Unvergänglichkeit getragene Gewißheit verband, „une sorte de concession perpétuelle parmi les vivants“⁵⁷⁹ als „sicherste Form von Unsterblichkeit“⁵⁸⁰ erlangt zu haben, bleibt dahingestellt. Denn die alle Unsterblichkeitsgewißheit vergiftende und unterwandernde Frage nach der Dauer von irdischer Ewigkeit – „(quand) personne ne vénère plus le mort et ne garde plus son souvenir. Que passe-t-il dès lors dans la ‚demeure éternelle‘“⁵⁸¹ – hatte natürlich auch die antiken Menschen beschäftigt, ebenso wie die Idee, daß selbst Denkmäler ermüden und der Tod auch nach Steinen und Namen greift.⁵⁸²

⁵⁷⁸ CIL 14, 2765. – Als Ziel war die namenexponierende Bestattung durch alle sozialen Kreise hindurch sicher unumstritten. In Bezug auf Sklavenepitaphien hebt BOUDREAU FLORY 223 neben deren sozialer und individueller Bedeutung gerade für diese Personen die Wichtigkeit jeder noch so winzigen verschriftlichten Spur von Erfolg und Prestige hervor: „The public nature of the record and the desire to appear important and succesful and to have one mark of prestige, however small, to inscribe are factors that influenced the text.“ Wenn GALLETIER 106 in den Grabcarmina den „remède à l’oubli ... de petites gens sans aïeux“ verwirklicht sieht, betrifft dies allerdings nur die begrenzten Gruppen, die zu solch aufwendiger Kommemorierung in der Lage waren. Denn obwohl Bestattung und Totengedenken im Rahmen von *collegia* verbreitet waren, konnten auch sie die *tenuiores* und Sklaven nicht flächendeckend vor Aufgelassensein, vor Entsorgung als *cadavera*, nicht ritenkonformer oder anonymer Bestattung und Vergessensein bewahren – daher: „Most poor Romans left no memorial.“ (HOPKINS 1983, 207). JACOBSEN 1, 50 unterscheidet zweierlei Arten von Jenseitigkeit: seit homerischer Zeit lebten die Großen im Ruhm der Erinnerung der folgenden Generationen fort, während sich die Massen im großen Kreislauf der universalen Natur verflüchtigten. Ähnlich kontrastiert GLADIGOW 1980, 130 die „soziale Weiterexistenz“ der Toten von Stand mit der verfließende Postmortalität der Massen, die im Kollektiv der Manen versinken. Invers verdeutlicht die sog. *Damnatio memoriae*, die Gedächtnisstrafen wie Namenserosion, Bildnis- und Trauerverbote umfasste, die Wichtigkeit der *nomen-* und *fama-*Exposition. Ihre Vernichtungsspuren künden davon, wie sehr dieser Angriff auf die *memoria* den Menschen dahinter meinte und traf. Auch die die Fehlbaren *in perpetuum* namentlich anprangernde negative *memoria* exemplifiziert die Bedeutung des Spurensatzens, da ja – absichtswidrig – gerade diesen *inpii* neben der schändlichen Exposition und – vielleicht – noch Auffassung ihrer *corpora* so die namentliche Erinnerung zukam, die den Frömmeren oft verwehrt war: keinen Zugang zum Grab erhalten der Übeltäter Hermes – *excepto Hermete lib(erto) quem veto propter delicta sua ... ne ullum accessum habeat in hoc monumento* (CIL 06, 11027), ebenso die ihrem Patron gegenüber pflichtvergessene Secundina – *excepta Secundina liberta impia adversus ... patronum suum* (CIL 06, 13732) und der schlechtverdientliche Eutyclus – *praeter Eutycho libert(o) malae(!) merito de se* (CIL 06, 14930). Der – mißbilligenden – *memoria* anheimgegeben wird vieler Rechtsverletzungen (*iniuriae*) wegen auch Marc Anton – *excepto M(arco) Antonio Athenione quem veto in eo monumento(!) aditum habere ... neque sepulturae causa reliquias eius ... inferri quia post multas iniurias parentem sibi amnegaverit* (CIL 06, 14672).

⁵⁷⁹ SANDERS 108.

⁵⁸⁰ GALLETIER 95: Der Römer als praktisch veranlagter Mensch denke eben, die Erinnerung sei die sicherste Form von Unsterblichkeit, da man selbst sie sich selbst verschaffen konnte – „que lui-même doit chercher à se l’assurer.“

⁵⁸¹ JACOBSEN 1, 103: „Nous n’avons sur ce point aucun témoignage.“

⁵⁸² *monumenta fatiscunt; mors etiam saxis nominibusque venit* (Ausonius, Epitaphia XXII, 9-10) als eher spätes Zeugnis, das aber zweifellos schon zuvor virulente Zweifel ausgedrückt haben wird.

Denn daß, wie es Häusle postuliert, die „nüchterne Erkenntnis von der alles zerstörenden Zeit (als) immer wieder durchbrechende Erkenntnis der Vergänglichkeit des materiellen Denkmals“ letztlich doch immer wieder von einer tiefverwurzelten „letzten Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Toten“, garantiert durch die „Unerschütterlichkeit des Denkmals“, verdrängt worden sei,⁵⁸³ ist keineswegs gewiß, zumal der ewigkeitsevozierende Aufwand ja vielfach nicht – oder nur am Rande – dem Verstorbenen, sondern dem sich selbst ein Denkmal setzenden Dedikanten galt, mit dessen diesseitigem Jenseits verschmolz oder ganz und gar von ihm aufgesogen werden konnte.⁵⁸⁴

So verkörpern auch diese *tituli* mit ihrer mehr oder weniger deutlich manifestierten rühmenden, erinnernden, auf Dauer zielenden Intentionalität nicht viel mehr als die durch besseres Wissen gebrochene Hoffnung⁵⁸⁵ auf eine zwar substanzhaft materialisierte, aber doch nur abstrahierte, ‚virtuelle‘ Fortexistenz. Auch sie ließ den Toten von den Lebenden und von – wiederum – deren Endlichkeit abhängig sein, da es in ihrer Verantwortung lag, den Bestattungsort aufzusuchen, den Kult zu vollziehen und vor allem den Toten, dessen *titulus* lesend oder Namen anrufend, zu verlebendigen, seine *fama* oder *vita* zu rezitieren und sie vernehmlich, mit schallender Stimme, oder auch still, *in pectore*, weiterzutragen.

⁵⁸³ HÄUSLE 1980, 134ff.: „Die nüchterne Erkenntnis von der alles zerstörenden Zeit hat die letzte Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Toten doch nicht verdrängen können; sie erschien bei all ihrer Einsicht zu hart ... Das Empfinden und Hoffen stand ‚besserem‘ Wissen entgegen ... Die inschriftlichen Zeugnisse römischer Provenienz bieten ein ähnliches Bild. Der Glaube an die Unvergänglichkeit des Grabmals, von dem man erwartete, daß es dem Toten ewiges Gedenken sichere, war dem Denken der Menschen tief eingewurzelt ... Einem Menschen einen Grabstein zu setzen ... ist für denselben ein *donum* wie das Leben selbst.“

⁵⁸⁴ HOPKINS 1983, 207: „They did this (i.e. Grabmalsetzung) partly out of respect for the dead, partly in the hope of immortalising their memory, and partly to impress the living.“ Und unter Bezug auf seine Analyse von 200 römischen *tituli*, auf denen fast ein Viertel der Dedikanten ihren Namen an die prominentere Stelle setzen ließ, konstatiert HOPKINS ebd. Anm.6 die Zwiespältigkeit der *memoria*: „The term ‚their memory‘ is deliberately ambiguous. Commemorators often wanted to commemorate themselves as well as the dead.“ Ähnlich spricht HÄUSLE 1980, 84 Anm.181 davon, daß „die Grabinschrift ... schon früh dem Selbstrühmen der Hinterbliebenen“ diene.

⁵⁸⁵ Für dieses bessere Wissen mag Marc Aurels Skepsis zwar nicht repräsentativ sein – Nachruhm ist für ihn „Vergessenheit“, denn fraglich sei, ob die Toten die ihnen geltende Aufmerksamkeit überhaupt bemerkten – „Und wenn sie es merkten, würden sie sich darüber freuen? Und wenn sie sich freuten, würden darum jene unsterblich sein?“ (Selbstbetr.2,17; 8,37, Übertragung W.CAPELLE) –, sicher werden diese Zweifel des zur Schwermut neigenden philosophisch gebildeten Einzelgängers aber auch an anderen, nicht zuletzt an den einfachen Leuten, genagt haben.

7.14 *Vitaeque meae mortisque legendum*⁵⁸⁶
***Lector, scriptor, titulus*: Schriftlichkeit am Grab**
Kategorie: Littera

Definition:

Die Kategorie umfaßt diejenigen Inschriften, die die Tatsache ihrer Schriftlichkeit, ihrer Materialisierung als *geschriebenes* Ding thematisieren und sich so ausdrücklich als *scripta memoria*⁵⁸⁷, oft durch die Bitte ergänzt, sie *lesend* zur Kenntnis zu nehmen, an ihr Gegenüber wenden. Sie reflektieren und verdoppeln sich damit gleichsam selbst in ihrer Funktion als die geschriebenen Boten des Toten – *dant litterae nomen* –, als sein „bitteres schriftliches Schicksal“ – *fataque acerba lege; perlege fata* –, als sein geschriebenes *alter ego* oder Surrogat – *nunc legor hoc titulo*.⁵⁸⁸

Gewöhnlich als mehr oder weniger dringliche Bitte formuliert, sie zu lesen, sie laut sprechend, aufmerksam und genau, wieder und wieder – *lege, perlege, saepe legas, rogo ut recitas* – und „mit eigenen Augen“ – *oculis quae legere ipse potes*⁵⁸⁹ – zu lesen, sind diese *tituli* ausdrücklich an den literalen Anonymus gewandt, den sie in dieser Rolle ansprechen, und begrüßen, als *lector, tu quicumque legis, tu qui perlegis, tu qui releges, tu qui transis et leges*, und wieder entlassen: *valeas qui legeris; tu qui legis valebis*. Wenige Male treten sie auf als eine Art Lesespiel, das den Namen des Toten verrätselt vorstellt, und ebenfalls rare Male verweisen sie – stolz – auf die Schreibkompetenz dessen, der sie „eigenhändig“ konzipiert hat – *manu mea scripsi*.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Das Grabgedicht variiert das in zahlreichen, auch knapp-förmlichen *tituli* geläufige *legere*. Die Tote bittet den Wandersmann (*tu qui praeteriens*), daß er innehalte, um die Darstellung (*propositum*) ihres Lebens und Todes zu lesen (*[si]ste parumper iter propositum vitaeque meae mortisque legendum da [pe]dibus requiem et perlege pauca*) – sie mit *eigenen Augen* zu lesen (*praeteriens oculis quae legere ipse potes*), um, verzögert durch diese Lektüre, seinem Ziel zuzueilen (*et tu quicumque es [ho]c titulo remorate legendo pervenias quo vis* (SupIt-03-Co,17). Dieser sein Schriftlichsein geradezu aufdringlich betonende *titulus* soll ins Auge fallen, er soll sich in der Stimme des lesenden – laut lesenden – Rezipienten inkarnieren, die so zum Medium für die temporäre Verlebendigung der Toten und zum Multiplikator ihres verschriftlichten Schicksals wird. Daß der Tote selbst im *titulus* zu lesen, das heißt in diesen Zeilen in abstrahierender Verdichtung verkörpert ist, wird zwar nur rare Male ausdrücklich formuliert – *bene tibi sit qui me legeris* (AE 1916,64); *nunc legor hoc titulo* (CIL 09, 3122) –, diese wenigen Beispiele werden aber für eine breit vorhandene Einstellung stehen, die die gewaltige Masse der namentlich markierten Grabtituli allein durch ihre geschriebene Präsenz bezeugt.

⁵⁸⁷ CIL 05, 6535.

⁵⁸⁸ AE 1972,39; CIL 06, 25703; CIL 06, 29629; CIL 09, 3122.

⁵⁸⁹ Siehe oben Anm.587.

⁵⁹⁰ CIL 06, 18378.

Seiner Häufigkeit wegen ist der sich selbst benennende *titulus* (t) innerhalb der Kategorie gesondert erfaßt. Als *pars pro toto* kann er das Grab, den Toten oder auch das ganze Paket aus Bestattung, Totenkult und Gedächtnis verkörpern, wie es als entgangene Kindespflicht (*pietas*) nicht selten die *immaturi*-Inschriften klagend thematisieren, und als *titulus doloris*, *titulus amicitiae*, *supremus vitae titulus* wird er hinsichtlich der Intention, die dem Inschriftensetzer besonders vor Augen stand, in individueller Färbung spezifiziert.

Gesondert aufgeführt ist auch die Verwendung von *nomen /nomina* (n) als – teils eindringlich, beschwörend formulierte – Bitte, den Namen, nun Synonym für den Toten, für Bestattung, Grab und Gedächtnis, lesend anzurufen, zu bewahren und weiterzutragen: *lege nomen; si nomen quaeris*. Der Name als Kernelement der Erinnerung – materiell als verschriftlichter Fokus der Bestattung, abstrahiert als ein durch den Anrufungsakt und nur für dessen Dauer existierendes Phänomen – wird so nachdrücklicher als üblich sepulkral inszeniert: indem er auftritt, auf sich zeigt, die Aufmerksamkeit auf sich lenkt und sich so, sich selbst reflektierend, quasi verdoppelt.

Abgrenzungen / Verbindungen:

Vor dem Hintergrund einer für die von römischen Standards geprägten Bereiche charakteristischen Wertigkeit von Schriftlichkeit und Geschriebenem, in denen sich die markierenden, erinnernden und rühmenden Spuren des Erdenlebens in der Hoffnung auf Dauer manifestierten, führt dieser Inschriftenkomplex die Selbstverständlichkeit, zugleich Besonderheit, Kostbarkeit, auch magische Qualität von Geschriebenem vor.

Enge Verbindung besteht zur Kategorie des sich selbst exponierenden Grabes, da *titulus* und *nomen* dessen Kernelemente sind, zum Komplex der sprechenden Epitaphien, denn der Leseappell wird gewöhnlich durch die imaginierte Stimme des Toten transportiert und das gebräuchliche *legere* zielt als Lautlesen auf den akustisch präsenten Rezipienten, und zur Kategorie der verdichteten Rühmung und Erinnerungswahrung (*Memoria*) für die unter den *tituli*, die sich ausdrücklich als schriftlich komprimiertes Gedächtnis definieren.

Wegen der Vielzahl der darin übermittelten Themen und Motive – das eröffnende *lege et crede* kann die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichsten Botschaften ziehen –, steht der Komplex *Littera* mit allen anderen Kategorien in – wenn auch oft nur dünnem – Zusammenhang. Besondere Nähe besteht zu den häufig als Mahnung gefaßten Statements,

die vom Toten gesprochen und vom leibhaftigen oder imaginierten Adressaten lesend zu rezipieren sind. Das kann die Aufforderung des Toten sein, das Klagen um ihn zu beenden, das Leben zu genießen, der eigenen Sterblichkeit zu gedenken oder über die Verkehrung der natürlichen Ordnung bestürzt zu sein – darüber, daß im *titulus* ‚der Falsche‘ zu lesen ist, denn: *mater / pater hic debuit ante legi* – das Gelesenwerden ist gleichbedeutend mit dem (hier verkehrten) Tod.

Ergebnisse:

Mit durchschnittlich gut 20 Prozent der aussagekräftigen Inschriften und als die fünfthäufigste eine durchaus umfangreiche Kategorie, die, gleich ob als Aufforderung zur Lektüre oder als Selbstexponierung von *nomen* und *titulus*, die gewaltige Bedeutung von Schriftlichkeit am Grab innerhalb der romanisierten Bereiche spiegelt. Vor allem der sich selbst nennende, sich exponierende Grabtitulus (t), der in fast allen Bereichen etwa zwei Drittel der Nennungen des Komplexes für sich okkupiert, exemplifiziert das ‚geschriebene Ding‘ als Kernelement von Bestattung und Grab.

Unterschiede zwischen urbanen und ländlichen Gebieten lassen sich bei insgesamt vergleichsweise geringen regionalen Schwankungen nicht feststellen.

Aussagen zu

Tod: Der Grabtitulus, auch wenn er sich nicht, wie hier, verdoppelt und selbst exponiert, markiert die Grenze zwischen Leben und Tod. Als artifizielles Produkt verkörpert er die Ordnung des diesseitigen Raums gegenüber einer ‚Jenseitswildnis‘. Er hat insofern einen orientierungsetzenden, verortenden und damit ganz allgemein angstreduzierenden Effekt. Dasselbe gilt für den im *nomen* verdichtet-abstrahiert präsenten Toten. Darüber hinaus liefert die Schriftlichkeit am Grab keinerlei Hinweise auf das Verhältnis zum Tod oder das Todesgesicht.

Jenseits: Wie so häufig ist eine zumindest vage Immortalisierungsabsicht oder -hoffnung zu registrieren. In seinem als *aeternalis* gedachten, vorgestellten *titulus* existiert der Tote als geschriebene Spur innerhalb der materialisierten und abstrahierten *memoria* – Grab und Gedächtnis – fort. Aufgrund ihrer von der Hoffnung auf Dauer durchfärbten verdinglichten Form ist die *scripta memoria* zwar greif- und händelbarer als beispielsweise das unscharfe Manenkonzept, andererseits aber sind ihr als Menschenprodukt, als Artefakt, deutlicher als

den außerhalb von Zeit- und Endlichkeit stehenden numinosen Gebilden Vergänglichkeit, Verfall und Verschwinden ins Gesicht geschrieben.

Auf vage Immortalisierung zielt auch die Anrufung des in *nomen* und *titulus* präsenten Toten, die die magisch-symbolische Qualität des Geschriebenen verdeutlicht.

Vorstellungen einer Postmortalität, die über diese Grenzen der *memoria* und der durch die Namensanrufung erfolgenden Aktualisierung und Intensivierung der vagen Totenpräsenz in eine andere Sphäre hineinlangte, deuten sich nicht an. Damit wird der Tote einmal mehr, diesmal in seiner schriftlich verdichteten Gegenwart, die seine im dinglich-deutenden Grabmal verkörperte Anwesenheit verlängert, sie vielleicht ersetzt, allenfalls vage über die Hadesgrenze gehoben.

Vergänglichkeit: Die erhoffte oder imaginierte Dauerhaftigkeit des *titulus* steht zur Kürze und Brüchigkeit des Lebens in Kontrast, kann sie durch die Illusion einer Fortdauer in der *scripta memoria* aber ein Stück weit überdecken. Explizite Stimuli, sich mit Lebenskürze und Vergänglichkeit auseinanderzusetzen, setzen die Inschriften dieser Kategorie nicht.

Allerdings bedienen sich die grabepigraphischen Vanitas-Reflexionen, vor allem mit dem Bild der *properans mors* und als mahnender Aufruf zum (kurzen) Lebensgenuß, nicht selten der Eröffnung oder Rahmung durch den Leseappell, um auf diese Weise die Eindringlichkeit ihrer Botschaft zu steigern.

Littera

Bereich	Anzahl pagane Grabinschriften (circa)	Anzahl aussagekräftige Grabinschriften	Anzahl littera titulus (t) nomen (n)	Gesamtzahl Prozent der aussagekräftigen Inschriften
Gesamter Bereich	99.000	3.227	210 334 t / 142 n	686 20,5%
Roma	37.600	1.618	101 194 t / 97 n	392 24,2%
Ostia	3.880	118	9 12 t / 4 n	25 21,2%
Latium et Campania regio I (ohne Ostia)	19.800	306	18 22 t / 12 n	52 17%
Apulia et Calabria regio II	3.360	93	6 1 t / 3 n	10 10,8%
Bruttium et Lucania regio III	960	52	4 1 t / 1 n	6 11,5%
Samnium regio IV	5.200	109	16 16 t / 8 n	40 36,7%
Picenum regio V	4.160	36	2 4 t / 1 n	7 19,4
Umbria regio VI	2.880	76	11 11 t / 4 n	26 34,2%
Etruria regio VII	4.160	88	6 7 t / 2 n	15 17%
Aemilia regio VIII	1.600	84	6 9 t / 1 n	16 19%
Liguria regio IX	920	40	2 8 t / 1 n	12 30%
Venetia et Histria regio X	9.600	220	13 17 t / 5 n	35 15,9%
Transpadana regio XI	2.320	104	7 10 t / 3 n	20 19,2%
Gallia Narbonensis	6.320	283	9 22	31 11%

Obere Zeile: Aufforderungen, Erwähnungen von lesen, schreiben
untere Zeile: t = *titulus*, n = *nomen*, *nomina*

Die hier zusammengefaßten Inschriften spiegeln in ihrer Forderung nach Umgang mit dem geschriebenen Wort, mit dem, was mühsam entziffert, was nur gemurmelt, was laut und schallend gelesen werden kann, ein zwischen unbefangenen Selbstverständnis einerseits und Künstlichkeit, ja Feierlichkeit andererseits oszillierendes Verhältnis zu Schriftlichkeit und zur Bedeutung von Schrift, das für die von der Spannung zwischen Il- und Semiliteralität, „craftsman’s literacy“ und hoher Schreibkultur bestimmte, zugleich von Omnipräsenz des Geschriebenen geprägte und durchzogene römische Gesellschaft ganz offensichtlich charakteristisch war.⁵⁹¹ Dieses Verhältnis kommt in den Nekropolen und Columbarien im vielfach variierten *legere, perlegere, relegere* und *scribere*, in den zahlreichen *versus, littera* und *nomina* ‚zu Wort‘, in der Anrede an den *lector* und *scriptor*, den (seltenen) Verrätselungen (*selige litterulas primas*)⁵⁹² und vor allem in der verbreiteten Selbstexponierung des *titulus*, der, als *pars pro toto* für die ganze Bestattung, den ganzen Toten, die ganze *pietas*, eine Vielzahl nützlich-profaner bis magisch gefärbter Intentionen in sich verschmilzt und der dazu auffordert, ihn nicht nur als ‚Ding‘, sondern als ‚Ding, das sich als geschrieben‘ vorstellt, zu erfahren und zur Kenntnis zu nehmen, was oder wen er markiert, symbolisiert, verlebendigt, immortalisiert und vertritt.

Damit reflektiert diese Inschriftengruppe die für die römisch-pagane Gesellschaft bedeutsame – bedeutsamste? – Form der *memoria*, die sich nicht im Verstorbenenporträt, in *olla, ara, loculus* und Sarkophag, in beigegebenen Münzen, Lampen oder im *tumulus* festsetzt, sondern sich als materialisiert-abstrahierter Kürzel eines vergangenen Lebens, als bleibendes Zeichen über dessen Ende hinaus – *signum quod erat dum vita maneret*⁵⁹³ – und als bewegliche Botschaft zugleich manifestiert, die der Leser mit eigenen Augen – *oculis ipse legere potes*⁵⁹⁴ – aufnehmen und sich einverleiben, entschlüsseln, zu Leben erwecken

⁵⁹¹ Selbst einfache Mittelstädte wie Pompeji oder Herculaneum (PARKIN: „nor *rus* nor Roma“) weisen ein überwältigendes Maß an omnipräsenter Schriftlichkeit auf: Kneipen- und Ladenschilder, Graffiti aller Art, von Wahlwerbung, literarischen Persiflagen bis zu Chiffren aus reiner Freude am Spurenhinterlassen, Weih-, Ehren- und Grabinschriften. Daneben gab es Mengen an Militärdiplomen, die ihrer wertvollen Bronzeträger wegen kaum erhalten sind, Handels-, Rechts- und Verwaltungsschriftverkehr, Privatkorrespondenz und die Literatur, die breit popularisiert, kolportiert und persifliert wurde.

⁵⁹² *ut signum invenias quod erat dum vita maneret selige litterulas e versibus octo* (AE 1896,91) – der verrätselte Name ist einziges *signum*, das vom Leben bleibt. Namen, zartes Alter, ehren- und tugendreiches Leben, die Unverdientheit des Schicksals sind solche Mosaiksteine, die den Rezipienten in Kenntnis setzen, rühren und beeindrucken sollen.

⁵⁹³ Siehe oben Anm.592. Die Verstorbene hinterläßt die „niedergeschriebenen Nachweise“ ihres Lebens im *titulus* – [*in*] *dicia ut vitae titulo conscripta relinquat* (CIL 10, 2311). In den Verslein ihres Patrons wird *Allia Potestas* weiterleben: *versiculis vives quandiucumque(!) meis* (CIL 06, 37965).

⁵⁹⁴ Siehe oben Anm.586. *oculis ipse legere* zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der man den lesefähigen Rezipienten voraussetzen konnte.

und am Leben erhalten kann, indem er sie, in den Schall seiner Stimme verwandelt oder auch lautlos – *in pectore* – davonträgt.

Auch wenn die Erkenntnis, daß die namenlose Bestattung nicht die Regel, aber doch für breite Kreise der römisch-paganen Gesellschaft ein realistisches Schicksal war, die Bedeutung dieser sich vorführenden, darstellenden, inszenierenden und auf sich selbst weisenden *tituli* als Massenphänomen ein Stück weit relativiert, ist ihre Aussage nicht wie die einiger anderer Kategorien auf rare Beispiele begrenzt – das aufwendige Grabgedicht, die pseudoepikureische Nichtigkeit, die um Originalität bemühten *tituli laudis, crudelis*, den *titulus* als *pignus amicitiae*.⁵⁹⁵ Vielmehr verkörpern die die Nekropolen überziehenden Grußformeln an den Toten und vom Toten, die zahllosen Variationen von *habe tu qui legis, tu qui legis valebis, mater in hoc titulo debuit ante legi*⁵⁹⁶ und vor allem der wieder und wieder die Aufmerksamkeit auf seine – schriftliche – Gegenwart lenkende, auf sich selbst zeigende *titulus* eine für viele erreichbare und von einer breiten Öffentlichkeit rezipierbare Form postmortaler Präsenz, die für die von der Angst vor Vergessensein geprägte römisch-pagane Todes- und Jenseitswelt charakteristisch ist und ihrerseits, wie ein Mikrokosmos, die Bedeutung des schriftlich abstrahierten Gedächtnisses für die romanisierten Kollektive spiegelt.

Man kann der *geschriebenen* Erinnerung am Grab somit durchaus konzедieren, sie habe den Prozess der abstrahierenden Vergegenwärtigung des Toten nicht nur fortgeführt, sondern das Grab- oder Denkmal als seinen „Scheinleib“ (Häusle) in dieser Bestimmung weitgehend abgelöst.

Es lassen sich zwei in unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen agierende, auf zweierlei – wiederum vage – Immortalisierungsvorstellungen abzielende Intentionen unterscheiden, mit denen die Inschriften dieses Komplexes, mehr oder weniger reflektiert und gezielt, durchfärbt worden sind. Neben das sich selbst definierende, präsentierende

⁵⁹⁵ *hunc titulum laudis* (CIL 05, 7453). Der „grausame *titulus*“ ist Synonym der *crudelis mors – parentes filiae testantur amorem crudelis tituli [car]mine* (CIL 05, 470); das in Schriftform geronnene „ungerechte Totengedenken“ – *iniqua scripta morti memoria* – verschmilzt *iniqua mors* und *titulus* (EaNovara 63); der *titulus* symbolisiert die letzten Gaben – *ultima dona dedit hunc titulum* (CIL 11, 6249), und als Unterpfand (*pignus*) bezeugt er die *amicitia – testatur titulus pignus amicitiae* (CIL 11, 6080).

⁵⁹⁶ Da Beispiele dieser Art in den Kategorien *Vox*, *Immatūra mors* und besonders für den *titulus* in seiner schillernd-vielfältigen Konnotation *passim* in der ganzen Arbeit angeführt sind, werden hier keine weiteren Belege genannt.

Geschriebene in seiner in die Lettern geronnen *auf Dauer* abzielenden Qualität (*scriptum, titulus, versus, littera*), mit der Bestimmung, zu *überdauern* und so den Toten am Leben zu *erhalten*, tritt das Geschriebene in seiner zwar materialisierten, aber als der lebendigen Stimme bedürftiges zu Lesendes (*legendum, recitandum*) *aktuellen, flüchtigen* Qualität, das dazu dient, durch dieses Lesen und für die Dauer des Leseaktes den Toten *vorübergehend zu beleben*. Während die letztere Konnotation mit der Idee eines fortexistierenden, aktuell zu verlebendigenden Toten in Verbindung steht, dem man den Wunsch nach Nähe und das Verlangen unterstellt, gierig lauschend an der Lebendenwelt zu partizipieren, geht die erste durch die nur lässig, durchlässig markierten Grenzen zwischen Dies- und Jenseits hindurch in das Konzept der *memoria* über, die als Schmelztiegel für alle diejenigen Vorstellungen, Gedanken, Hoffnungen und Konzepte fungiert, die die Römer mit Tod und diesseitigem Jenseits assoziierend verbanden.

Und beide Bestimmungen treffen sich und überlagern einander, einmal mehr, in dem Ziel der Besänftigung, Beschwichtigung des als mißgünstig, da – *inique* – um sein Leben gebrachten, beargwöhnten Toten, wie es sich in allen dinglichen und abstrakten Elementen rund um die Schnittstelle Tod identifizieren läßt.



8 ERGEBNISSE:

Zusammenfassende Analyse und Bewertung

Bestimmung der Grabinschrift:

Marker, Spur, Zeichen – oder Inhalt?

Die zwar nicht überraschend, trotzdem aber immer wieder bestürzend kleine Zahl der Grabtituli, die sich zu dem äußern, was, wie man meinen sollte, ihre ureigene Aufgabe, geradezu ihre Pflicht und Schuldigkeit ist, zu Tod, Jenseitigkeit und zum Blick auf das vergängliche Leben aus Perspektive der Bruchstelle Tod, stellt zuerst die Frage nach ihrer – eigentlichen, authentischen, primären – Bestimmung in den Raum. Denn die war es ja ganz offensichtlich nicht, der Mit- und Nachwelt Gedanken zur eigenen Sterblichkeit und Mutmaßungen über das eigene, das Schicksal der anderen nach dem Tod mitzuteilen und damit ein leicht dechiffrierbares Abbild dessen zu liefern, was man sich in dem mit den Worten von Eck grundsätzlich „öffentlichkeitsscheuen religiösen Bereich“ Religion – Tod und Jenseitigkeit hier einmal mit diesem auf Innerlichkeit zielenden Ausdruck umgriffen – an Gedanken machte. Man sparte im rezipientenorientierten Medium der Grabinschrift eher aus, was für einen selbst – vielleicht – von Bedeutung war, und konzentrierte sich öffentlichkeitswirksam, schicklich, den Konventionen entsprechend auf das, was geeignet schien, Zustimmung zu evozieren und Mißbilligung zu vermeiden. Das grabinschriftliche Jenseitsschweigen wäre somit mit den Worten von Lane Fox „perhaps ... only a fact about epitaphs and their conventions.“¹

Wie die Analyse der Grabinschrift als ein multifunktionales, mit einer Vielfalt an Bestimmungen aufgeladenes schriftliches Ding innerhalb eines breiten Zusammenhangs interagierender materieller und abstrakter Elemente, als für die Dauer konzipierter Reflex praktisch-profanen Tuns und als geronnene Spur symbolisch-magischen Agierens gezeigt hat, sind ihre Äußerungen zum hier untersuchten Bereich offensichtlich nur „by-product“, Luxus- oder Abfallprodukt all ihrer übrigen, die spärlichen todes- und jenseitszentrierten Aussagen dominierenden Funktionen: als Markierung des Grabes, als Stellvertreter und *pars pro toto* des und Opfergabe für den Toten, als symbolische Verkürzung von *inique*

¹ LANE FOX 96.

geraubter Habe und Lebenszeit, deren Mitgabe das Überlebenden-Schuldgefühl und die Furcht vor den neidischen Toten ein Stück weit minderte, als Marker für Römersein, als exklusiv-schriftliche Herrschaftschiffre oder als Bühne, auf der man den schlichten *dolor immensus* für den verdienstlosen *parvulus*, die rollengerechte Trauer um die *pia et casta mater*, den *filius obsequentissimus*, die Rühmung der frühreif-gelehrigen *immatura super annos docta* ebenso inszenieren konnte wie den provozierenden Auftritt des zechenden Toten, der mit dem vorbeiziehenden Jedermann auf das *post mortem nihil* trinkt, und die als „natürliche Lötstelle“ (Chioffi) zwischen privater und öffentlicher Repräsentation von der vergleichsweisen Freizügigkeit innerhalb der sepulkralen Sphäre profitierte.

Aber auch wenn diese Bestimmungen, die man mit den Schlagworten Markieren, Inszenieren, Entschädigen auf den Punkt bringen kann, im Vordergrund stehen, schließt dies nicht aus, daß nicht auch – angedeutete oder ausformulierte – Botschaften zum Tod, zu einer Jenseitigkeit, zum Lebensrückblick aus der Todesperspektive grabinschriftlich übermittelt werden sollten und wurden.

Die Grabinschrift als ‚Aussage ohne Aussage‘ und als ‚Wert an sich‘

Indem sie, wie es Harrison für das griechische *sema* formuliert, auf den Tod als solchen als ein Verschwinden verweist, das „den Ort des ‚hier‘ effektiv eröffnet“ und das durch Etablierung von Markern, Linien und begrenzenden Rändern den konstituierenden Ort nicht nur definiert, sondern ihn findet, er-findet und so in gleichsam ortloser Wildnis den Bezugshorizont für Dasein und Verschwinden, Leben und Tod überhaupt erst schafft,² führt die Inschrift am Grab diesen Tod als Verschwinden unübersehbar vor Augen und rückt ihn mit Hilfe dieses ihn zähmend-kultivierenden Bezeichnungsaktes zugleich auf Distanz. Sie hebt mit dem Toten den Tod, mit dem Tod die Diesseitsgrenze ins Blickfeld, sie macht sichtbar und negiert, indem sie nicht nur den verschwundenen, den ‚toten Toten‘, sondern ebenso den leibhaft, abstrahiert, störend-präsenten, den ‚lebenden‘ Toten bezeugt und bezeugt. In der Weiterführung des wortlosen *sema* als des Zeichens am Grab, „das die Quelle des Bezeichnens selbst bezeichnet“,³ stellt der *titulus* so schon durch seine bloße,

² HARRISON 42f.

³ HARRISON 43: „Der Verweis der Grabmarkierung ist zuallererst ein Verweis auf sich selbst.“

seine markierend-materielle Existenz eine Botschaft dar, die durch die den Verstorbenen präsentierenden, ihn vergegenwärtigenden Lettern in ihrer Zeigefunktion noch gesteigert wird, da dem romanisierten Menschen, gewöhnt an die Allgegenwart des Geschriebenen und beeindruckt von dessen Kostbarkeit und Magie, das nur leibhaft deutende Mal nicht mehr entsprach. So wird aus dem stumm-gestischen ‚hier‘ das klanghaft wiederhallende ‚*hic*‘ – *hic situs, hic positus, hic sepultus est*. Dieses *hic* greift über seine gewöhnliche Rolle als Ortsadverb hinaus, es weist – „wie ein Schieber, der sich nicht verschieben lassen will“ (Harrison) – hartnäckig immer auf denselben Ort, es ist der „Indikator, der den Grund des Hindeutens bestimmt.“⁴ Und es macht nachdrücklich klar, daß der Tote *hier* im Zentrum, daß er *selbst* Zentrum des Bezeigens ist. Daß es die erste, die eigentliche Bestimmung der Grabinschrift war, möglichst sichtbare und haltbare Fußspuren dessen zu etablieren, der im Augenblick des Todes vom lebenden Niemand zum wenn auch flächig-schattenhaften ‚jemand‘ aufzusteigen hoffen konnte, wie es Sanders formuliert, führen die Unmengen floskelhaft-knapper, zumeist nicht mehr als die eigene Präsenz demonstrierender *tituli* in den römischen Nekropolen und Columbarien unübersehbar vor Augen – auch wenn bei weitem nicht jeder der Sander’schen „hommes de la rue“ in der Lage gewesen sein wird, sich solche Spuren zu sichern, und ein erheblicher Teil von ihnen rasch in die Anonymität des Todes ein- und in ihr untergegangen sein wird.

Über diese zeigende, grenzenzeigende, bewahrende Bestimmung hinaus steht die Grabinschrift auch als Handlungsreflex sichtbar und dauerhaft im Raum. Sie stellt so auch in dieser Hinsicht einen Wert an sich, eine Aussage dar, indem sie das Inschriftensetzen als rituelles Handeln mit den diesem Handeln inhärenten strukturierenden, stabilisierenden, angstreduzierenden, kurz objektivierenden und kultivierenden Konnotationen spiegelt. Als rituelles Agieren im Kontext und aus dem Geist einer handlungszentrierten, nüchternen und formalistischen Religion, in der konkrete göttliche Hilfe wichtiger als jedes religiöse Erleben oder Gotteserkenntnis war und in der das einzige „anti death-system“ in rituellem Agieren bestand⁵, kam dem Inschriftensetzen durchaus der Status als rechtes Handeln und gewissenhafte Befolgung (*religio*) zu. Man kann so von einer Orthopraxie des Inschriftensetzens sprechen, die sich im Handeln erschöpfte und als dieses Handeln auch wichtigste

⁴ HARRISON 46.

⁵ DAVIES 1999, 138.

Kindespflicht (*pietas*) war.⁶ Die sepulkralepigraphische Spärlichkeit der die Jenseitigkeit umkreisenden, sie reflektierenden Statements überrascht auch aus diesem Verständnis heraus nicht, denn schon die Etablierung des *titulus* stellte ja bereits im römisch-antiken Sinn etwas Jenseitiges dar.

Die Grabinschriften als Aussageträger:

Masse und Einzelstimmen / Chor und Soli

Allerdings und selbstverständlich transportieren die Grabtituli über ihre blanke Markierungsfunktion hinaus Aussagen, und insofern nicht zu knapp, als ja, in ständiger Balance zwischen quantitativer und qualitativer Analyse, die vergleichsweise wenigen aussagekräftigen vor dem Hintergrund der blanden, blassen, floskelhaften, auf knappe Daten reduzierten, aber keineswegs aussagegelassenen Masse gesehen, gelesen und gewichtet werden müssen.⁷ Beide geben, jeweils echt oder authentisch⁸, füreinander den Bezugs- und Interpretationsrahmen ab – die wenigen konturieren und akzentuieren die Inschriftenmasse, die ihrerseits diesen wenigen in deren Funktion als Spitze vom Eisberg, als Sprachrohr und Stellvertreter für die vielen Bestatteten, denen diese Form eines dauerhaften Artikulierens verschlossen war, erst ihr Gewicht verleiht.

⁶ Deren Versagung wird in zahlreichen *immaturi*-Inschriften als wesentlichster Verlust und einschneidendste Konsequenz dieser vorzeitigen Tode betrauert.

⁷ Vergleichbar sind die heute üblichen Todesanzeigen als öffentlichkeitsorientierte, wenn auch nicht für die Dauer konzipierte Pendant zu den römisch-paganen Grabtituli: aus der auf Daten, formelhafte Epitheta wie ‚liebvoller Vater‘, ‚treusorgende Mutter‘ und konventionelle Trauerbekundungen beschränkten Masse ragen die wenigen individuellen, in seltenen Fällen dezidiert als Normverstöße ausgestalteten Botschaften heraus, die interessanterweise und stets nur als Einzelstimmen wesentliche der in dieser Arbeit definierten Komplexe reflektieren. Beispielsweise als sprechender Epitaph: „Liebe Freunde, diese Anzeige möchte Euch mitteilen, daß ich gestorben und bereits begraben bin.“ ... „Gewollt hab’ ich’s nicht, verhindern konnt’ ich’s nicht, nun ist’s halt soweit.“ Im folgenden Beispiel mit einer Lebensgenußmahnung assoziiert: „Freut Euch des Lebens, solange das Lebenslicht brennt! In Liebe nehmen wir Abschied...“. ‚Sardapanalisch‘ gesteigert: „Ich höre auf zu leben, aber ich habe gelebt ... Und wie ich gelebt habe...! Ich, Euer Bubu, bin nun tot. Mein Leben war ein Theaterstück: Irre, bunt und immer verrückt .. Nun meine letzte Bitte hier in Eurer Mitte: Trinkt, feiert und tanzt in meinem Sinne!“ Als Nihil: „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst.“ Ganz ungewöhnlich ist die Anwünschung leichter Grabeserde, die im folgenden Beispiel wie im paganen grabepigraphischen Formular obligatorisch den Text beschließt: „Dass ihr die Erde leicht sei!“ Auch sogenannte regionale habits werden in Todesanzeigen gespiegelt, beispielsweise durch Todesanzeigen mit Fotos der Verstorbenen am Schreibtisch, am Strand oder als „Gastwirt hinter der Theke am Zapfhahn“, die, hierzulande noch weitenteils tabu, in der Region um Kassel oder Fulda mittlerweile fast 80% aller Anzeigen ausmachen / FAZ vom 19.11. 2005, ohne daß über einen lokalen, letztlich beliebigen modischen Trend hinaus Gründe ersichtlich wären (alle Anzeigen aus der FAZ 2005 / 2006).

⁸ Zu Authentizität siehe oben 117ff. Zusammenfassend BARTON 1993, 4: „What made things seem real or unreal to a Roman at a particular moment is of greater concern to me than what was (or is) real.“

Von den vierzehn Motivkomplexen, in die der aussagekräftige Inschriftenanteil hier unterteilt worden ist, sind einige, wie Memoria, Sepulcrum und Littera, darauf beschränkt, die dem Bestattungsort wie den *tituli* ohnehin organisch inhärenten, ihnen wesenseigenen Bestimmungen noch einmal verschärft, konturiert und verdichtet vor Augen zu rücken: zu erinnern, zu rühmen, das Grab als das irdisch-kompakte wie als das die Diesseitsgrenzen überschreitende ‚ewige Ding‘ samt dem in ihm leibhaftig wie magisch-virtuell, abstrahierend verschriftet inkorporierten Toten möglichst wirkungsvoll zu präsentieren.

Die Inschriften einer zweiten Kategorie von Motiven, wie Manen oder *Immatura mors*, gestalten eine Botschaft lediglich ausführlicher, individueller, eigenständiger aus, die wie beispielsweise die Manenweihe ohnehin geläufiger Bestandteil auch der stereotypen *tituli* ist oder, wie im Fall des vor- und unzeitigen Todes, durch die Altersangabe vermerkt sein kann, ohne daß der Text – klagend, hadernd, resignierend – die Vor- oder Unzeitigkeit dieser Tode in den Mittelpunkt stellt.

Die übrigen Kategorien begründen eine neue Aussagequalität über das hinaus, was Grabmal und konventioneller *titulus* durch ihre zeigende, erinnernde Präsenz bereits zum Ausdruck bringen, wenn sie Gedanken, Hoffnungen, vage Ideen zu Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit anklingen lassen: Faten und Parzen, Vanitas, Quies mortis, Terra mater / Erdschwere, Genius / Iuno, Severitas / Lux, Mythos und Nihil, alles Kategorien mit eher geringer bis exotisch kleiner Besetzung, die für die kleinste Kategorie, das Nihil, durchschnittlich ein knappes Prozent ausmacht.

Die Kategorie Vox, die zum kleineren Teil die ausgreifenden pseudodialogisierenden Grabcarmina, hauptsächlich aber kurze Anreden vom Toten und an den Toten, als Anrede variierte Formeln und das Grüßen des Toten umfaßt, steht zwischen diesen Dimensionen, da sie mit ihren charakteristischen Mitteln die Zeige-, Mahn- und Erinnerungsfunktionen zwar einerseits nur aufgreift, intensiviert und betont, die dem Grabmal und *titulus* ohnehin inhärent sind, sich darüber hinaus aber des ihr eigenen vokativisch-dialogischen Mediums, das hier gleichsam als seine eigene Botschaft fungiert, gezielt bedient, um den Toten nicht nur als ehemals Lebenden zu präsentieren, sondern um ihn, über diese Präsentation hinaus, in ein kurzes, akustisch imaginiertes Leben zurückzurufen.⁹

⁹ Daß es sich bei den massenhaften *Vale* nicht um einen explizit eschatologisch konnotierten Gruß oder bei *bonis bene* nicht um eine Erkennungschiffre kultischer Insider (siehe oben 263f. Anm.430, 435f.), sondern um die auch zwischen Lebenden gebräuchlichen Gruß- und Abschiedsformeln handeln wird, steht zu ihrer

Regionenspezifische Diskrepanzen:

Verweise auf indigene / religiöse Spuren und Reflexe?

Überzeugende Verweise auf ein regionenspezifisch zuweisbares Begründetsein der regional teils stark differierenden Kategorienbesetzung – über Ausbildung regionaler Konventionen, Moden, „habits“ hinaus, die durch indigene Spuren, durch fremde Einflüsse motiviert und durch die üblichen Multiplikatoren und sich selbst verstärkenden Prozesse verbreitet worden sein werden – sind nicht zu identifizieren. So findet sich beispielsweise keine signifikante Häufung aussagekräftiger Kommemorationsen der *immatura, prematura mors* im urbanen Bereich, ihre Anteile sind in ländlichen *regiones* wie Apulia et Calabria oder Samnium teils deutlich höher als in Rom.¹⁰ In den eher ländlich geprägten Gebieten finden sich andererseits auch nicht, wie man erwarten könnte, häufiger „erdhafte“ oder überhaupt der Natur und ihrem Zyklus entstammende Metaphern und Bilder als in Rom und den suburbanen Bereichen – die regionale Verteilung läßt einen Zusammenhang mit urban oder ländlich geprägten Kollektiven nirgendwo erkennen.

Auch bei der Schriftlichkeit am Grab (Littera) korrespondieren die regionalen Besetzungen nicht mit Ländlichkeit oder Urbanität einer Region, dem Literalisierungsgrad, der für ein bestimmtes Umfeld zu erwarten ist, und der diesem jeweils zu unterstellenden Bedeutung, Geläufigkeit und Verbreitung von Schrift – und selbst im positiven Fall bliebe letztlich offen, ob ein gehäuftes Thematisieren des Lesens im Sepulkralbereich eher auf den selbstverständlichen Umgang mit Schrift oder, im Gegenteil, auf deren Besonderheit, Seltenheit und Kostbarkeit verwiese – denn dies könnte ja gerade erst ein Anlaß dafür sein, sich wenigstens im Nahbereich Tod mit diesen Bildungs-, Herrschafts- oder magischen Chiffren zu umgeben.

Bei den Kategorien mit extrem kleiner Besetzung, wie den sepulkralen Genius- und Iuno-Weihungen, den mythologischen Metaphern und Gestalten (mit Ausnahme der Faten) oder dem Todes-Nichts, ist eine regionale Ausdifferenzierung redlicherweise ohnehin nicht möglich, da ein einziges Beispiel weniger oder mehr die Relationen bereits gravierend verändern und so statistische Artefakte begründen kann.

Funktion als Vehikel zur temporären Revitalisierung des angerufenen, grüßenden, grüßeinfordernden Toten nicht in Gegensatz.

¹⁰ Dies sagt nichts über die regional differierenden Anteile der anhand der Lebensaltersangaben erkennbaren Setzungen für die *pre-* und *immaturi* aus. In der Kategorie *Immatura mors* geht es ja ausschließlich um den explizit betonten, beklagten, in Struktur und Chiffren gefaßt exponierten vorzeitigen Tod.

Regionale Diskrepanzen, teils mäßig, teils deutlicher, in wenigen Fällen auffallend ausgeprägt, sind erwartungsgemäß bei fast allen Motiven und sprachlichen Fassungen zu finden, ohne daß dies zwingend auf kausale Faktoren wie beispielsweise Relikte indigener Religiosität oder auf Kultzugehörigkeit basierende jenseitige Überzeugungen hindeutet. Es muß hier genügen, in diesen Schwankungen regionenspezifische Besonderheiten, Reflexe von aus welchen Gründen, welchen Quellen auch immer aufgekommenen, übernommenen, durch die üblichen Multiplikatoren transportierten Eigenheiten und Vorlieben zu sehen, in ihrer Verbreitung durch die Neigung, auf der prestigeträchtigen Projektionsfläche Grab modisch konnotierte Darstellungschiffren nachzuahmen, stimuliert und durch den Drang, im Nahbereich Tod als Sphäre der *longue durée* an einmal Etabliertem, Vertrautem auch dann festzuhalten, wenn es vielleicht nicht mehr verständlich war, bewahrt und verfestigt.¹¹ An solchen „habits“ fällt die in Rom vergleichsweise häufige Anwünschung der leichten Grabeserde auf, die im nahen Ostia nicht ein einziges Mal, dagegen in Samnium in fast einem Viertel aller aussagekräftigen Inschriften begegnet,¹² während in der Narbonensis der sonst nur sparsam vertretene Todesschlaf eine ungemein verbreitete, aber wohl auch nicht mehr als die Vorliebe für eine bestimmte bildhafte Fassung des changierenden Status aller römischer Toter spiegelnde Metapher ist.¹³

Eher selten sind in der Narbonensis auch Vergänglichkeitsreflexionen, ohne daß dies mit mehr oder weniger urban geprägtem Ambiente zu verbinden wäre; denn in Apulia et Calabria und in Samnium sind sie vergleichsweise häufiger als in der Metropole Rom. Relativ gleichmäßig verteilt sich die Schicksalsmacht (Faten, Parzen), mit der geringsten Belegung in Bruttium et Lucania und der Narbonensis, was ihre Zuordnung beispielsweise

¹¹ Auch wenn die Beispiellanzahl deutlich geringer ist, bietet sich der Vergleich mit dem kleinen Konvolut des *quaerere, perdere* an (siehe oben 221f.). Es ist zwar von wesentlich geringerem Umfang als die *ascia*-Weihungen, aber ebenso regional gehäuft. Da schwer vorstellbar ist, daß es sich bei den Inschriftensetzern um eine regional konzentrierte Gruppe der Vergänglichkeitsreflexion hingegebener Geister handelte, kann man mit BUONOPANE dahinter das Aufgreifen einer auf breite Zustimmung stoßenden modischen Stereotype, den Reflex einer eigenen Tradition, auf jeden Fall die Herausbildung eines lokalen sepulkralepigraphischen „habit“ sehen, der dem Dedikanten Gelegenheit gab, sich als auf der Höhe der Zeit befindlicher und zugleich origineller Kopf zu erweisen.

¹² Praktische Gründe, hier die gegenüber Rom vergleichsweise häufigeren Columbariumsbestattungen in Ostia, die die Aufmerksamkeit naturgemäß weniger auf die Erdschwere richteten, werden natürlich eine wesentliche Rolle gespielt haben.

¹³ LATTIMORE 82f. spricht von *D(is) M(anibus) et quieti aeternae* als „a tremendous vogue in the cities of Gaul and Germany“, deren lokal gehäuftes Vorkommen rätselhaft und modegebunden sei, darüber hinaus aber an die Verbindung von *quies* mit dem Wunsch nach Sistierung der „wandernden Totengeister“ denken lasse. Dies erklärt allerdings nicht, warum diese sicher verbreitete Furcht, die als ein Strang in das geläufige Bild des Totenschlafs eingegangen sein wird, gerade in diesen zwei Regionen in dieser Intensität bestand oder zumindest grabinschriftlich zum Ausdruck kam.

zu einem italischen oder zu einem „parzengeprägten“ hellenistischen Urgrund nicht erlaubt.

Die einzige signifikante regionenspezifische sepulkrale Sitte scheint die der *ascia*-Dedikationen zu sein, die in der lange keltisch geprägten Narbonensis in auffällender Zahl, im außergallischen Bereich bis auf verstreute Beispiele nicht begegnen. Allerdings lassen sich auch mit diesem vermutlich aus Verwendung eines axähnlichen Werkzeugs beim Akt der Grabgründung heraus entstandenen apotropäischen Brauch, der die Manenüberstellung des Toten um eine auf die materiellen Gabelemente fokussierte Schutzwirkung ergänzen sollte, keine religiösen Spuren in Zusammenhang bringen, wie sie beispielsweise Duval und Hatt für Reminiszenzen keltisch-druidischer Jenseitsvorstellungen im funerären Bereich postulieren.¹⁴

Vorrömische Reflexe finden sich am ehesten noch außerhalb des Schriftformulars als dem expliziten „medium for the competitive expression of status and status aspirations“ (Meyer), in Form regional beliebter, dort gehäuft auftretender Bildelemente, Dekore und Chiffren, die sich vielleicht infolge ihrer altehrwürdig-magischen Konnotation, vor allem aber wohl aufgrund der je eigenen Mitteilungsdimensionen von Bild und Schrift¹⁵ neben dem nüchternen römischen *titulus* behaupten konnten – zwar wohl ebenso erstarrt, zur Bildhülle verflacht wie der Götterkörper mit Bürgerporträt am Grab oder der Stygische Charon im *triclinium* der römischen *villa*, aber gleichwohl, wie auch das Ritual in seiner

¹⁴ Für dieses Zeichen gehen auch die sog. symbolischen Deutehypothesen nicht von indigener keltischer Begründung aus. Zur *ascia* siehe oben 244ff. – DUVAL 338ff. sieht für die gallischen Jenseitsvorstellungen zwar eine grundsätzliche Übereinstimmung mit „den Glaubensvorstellungen der Kaiserzeit“, postuliert aber unter Verweis auf grabinschriftliche Belege den überwiegenden Glauben an ein Fortleben in einer anderen Welt, der als druidische Seelenwanderungslehre nur in Grundzügen faßbar sei. Ähnlich HATT 326ff., der Reminiszenzen keltischer Glaubensvorstellungen in Grabikonographie und -dekoration identifiziert. Auf die *ascia* verweisen allerdings beide Autoren in diesem Kontext nicht. – Daß die *ascia*-Weihungen praktisch nicht über den gallischen Kernbereich hinaus adaptiert worden sind, wird an der mangelnden Attraktivität der schlichten Hacke liegen, verglichen beispielsweise mit der von Kleinasien aus rasch in Rom Fuß fassenden Sitte aufwendiger Reliefsarkophage oder dem aus Nordafrika stammenden, die verbreitete Vorstellung einer Totenernährung plastisch vor Augen führenden Brauch der Spenderöhren, aber auch daran, daß die der *ascia* offenbar beigegebene schützend-apotropäische Funktion von den im römischen Bereich früh und dauerhaft etablierten Manen als den Wächtern über Tote und Grab bereits weitgehend abgedeckt war. Denn auch wenn die *ascia* sich als ergänzendes Apotropaeicum mehr auf die materiellen Bestandteile des Grabes als auf den Schutz des Toten durch das Kollektiv der Manen bezogen haben wird, muß diese Differenzierung außerhalb der Bereiche, in denen die Chiffre beheimatet war, weder verstanden worden sein noch als nachahmenswerte Notwendigkeit eingeleuchtet haben.

¹⁵ Ganz deutlich ist dies bei der Mythenrezeption, die auf der Bildebene weitgehend unabhängig vom Text oder nur lose mit ihm assoziiert, teils sogar konträr zur literarischen Rezeption ein und derselben Vorlage ablaufen kann. Bild und Text stellen eigenständige Medien mit eigenen Darstellungstraditionen, Codes und Kriterien bezüglich dessen dar, was sie aufgreifen, hervorheben oder ignorieren.

Altehrwürdigkeit atmenden Unverstehbarkeit, als traditionelles, im Umkreis des Todes tröstliches und Sicherheit verheißendes Element.¹⁶

Daß die in Herkunft und Bedeutung schon für diejenigen, die die *ascia* auf ihre Gräber einmeißeln und einschreiben ließen, sicher vielfach sinistre „hache énigmatique“ als Bildformel weitaus verbreiteter als in ihrer Schriftform war, spricht ebenfalls dafür, daß hier die einprägsame gallische Chiffre das charakteristische römische Schriftformular als die sepulkrale Visitenkarte des erfolgreichen Reichsbewohners ergänzte, ohne notwendig mit einer jenseitigen Botschaft einherzugehen.

Übergreifendes Ziel: die Domestizierung (Zähmung)¹⁷ oder Kultivierung des Todes

Faßt man die in dieser Untersuchung thematisch ausdifferenzierten, inschriftlich angedeuteten oder ausformulierten Schlagworte und Motive zusammen, so treffen und konzentrieren sie sich alle in einem Ziel – den Tod erlebbar, lebbar, ihn händelbar zu machen, ihn in einer Weise (um)zugestalten, die ihn erträglich werden läßt, so wie man ein wildes Tier, es zähmend¹⁸, in ein Haustier, seine feindliche Nähe in freundliche Distanz verwandelt. Tod meint hier nicht nur das herausreißende, endende, etwas be-endende

¹⁶ So für die Narbonensis astrale und siderale Symbole, der von DUVAL in psychopomper Funktion gedeutete Hirsch oder die keltische Pferdegöttin Epona (siehe oben 115 Anm.72), für Pompeji die nur dort etablierten gesichtslosen Stelen (KOCKEL) oder, wieder für den gallischen Bereich, die demonstrative ikonographische Manifestierung von Wohlstandschiffren im Sepulkralbereich vor dem Hintergrund einer durch besondere Wertschätzung der materiellen Güter geprägten „spezifischen gallo-römischen Sachkultur“ (LANGNER).

¹⁷ Der „gezähmte Tod“ von ARIÈS 40ff. meint den „Tod der Alten“ im Gegensatz zum verleugneten und furchteinflößenden neuzeitlichen Tod, der „wild geworden ist, während er es vordem nicht war. Der älteste Tod war der gezähmte“ – eine Vorstellung, die nicht frei von Idealisierung ist. Denn wie Bild- und Schriftquellen, beispielsweise die mittelalterlichen Sterbeanleitungen (*artes moriendi*), belegen, mußte der Tod auch in antiker und nachantiker Zeit immer wieder aufs neue gezähmt werden. Entsprechend der Grundbedeutung bei ARIÈS, die auf Vertrautwerden, Vertrautsein mit Tod und Sterben zielt, meint die Domestizierung des Todes aber auch hier das Gesamt allen objektivierenden, distanzierenden, generell kultivierenden Einwirkens auf ein ängstigendes Urphänomen mittels der tradierten Kulturtechniken, wie Riten, Metaphern, Bildern und Begriffen für Tod, Jenseitigkeit und Vergänglichkeit. SEGAL 26 macht interessanterweise darauf aufmerksam, daß der Tod bei Lukrez dem gezähmten Tod von ARIÈS als die sich seiner selbst bewußte Wahrnehmung des kommenden Zerfallsprozesses entspricht.

¹⁸ Vom raubend-verschlingenden Aspekt der eng mit der *subita mors* – in der Antike als *mors acerba* der ‚eigentliche‘ Tod – verbundenen Seuchen spricht auch WINKLE IX: ein Tod, der „einen plötzlich – wie ein wildes Tier – ‚befallen‘ kann ... oder der ‚ausbricht‘ (wie ein Raubtier aus dem Käfig).“ Ähnlich zielt die Angst vor der „Furie des Verschwindens“ (TRAUZETTEL) auf das Bild eines überfallartig in Erscheinung tretenden, zuschlagenden und vernichtenden Todes.

Phänomen, sondern den auf allen drei Zeitdimensionen hockend präsenten Tod, der als „*changement d'état par excellence*“ (Vernant) nach dem Bewußtsein greift, bevor er nach dem Leben greift, somit unbemerkt, schleichend oder auch in offener Konfrontation das Leben mit dem „schwarzen Gift der Todesfurcht“ (Grimal) durchzieht und, seinem eigenen finalen Wirken vorgreifend, das Erfordernis konstituiert, in einem undurchsichtigen und undurchdringlichen postmortalen Raum durch Breschen und Bezugspunkte vorsorglich Perspektiven und Orientierungen zu schaffen. In diesem Prozeß der Domestizierung, des Heimisch-Machens des Todes – möglichst „*comfortable with the realities of this world, free from illusions of any other*“, wie es Lincoln als in der Gestalt des Charon verdichtetes Ideal römischer Dies-Jenseitigkeit ausdrückt¹⁹ – ist die Distanz zum Toten und zum Tod ebenso wichtig wie die freundliche Duldung beider Nähe, die geeignet ist, das generelle Überlebenden-Schuldgefühl zu reduzieren. Dieses Streben nach Ausgleich zwischen Nähe und Distanz, das zwischen den Polen einer – bedrohlichen – Intimität und dem gänzlichen ‚Verschwinden‘ des Toten verortet ist, ist in allen Handlungs- und dinglichen Elementen rings um den Tod und den Toten präsent: in den Ablösungsritualen, die zwischen Nähe (zum Toten, des Toten) und Entfernung (vom Toten, des Toten) oszillieren, im Gegensatz zwischen separiertem, separierendem Bestattungsort und dem Drang, durch Aufsuchen, Anrede und Interaktion, durch Spenden von Licht, Wein, Weihrauch und Grußritual dem Toten seine Nähe zum Leben, zu den Lebenden zu demonstrieren, in den *tituli*, die ihn vom fernen Objekt in ein nahes Subjekt verwandeln, in den Grabporträts, die ihn als jemanden vorzeigen, der ‚da ist‘, gerade weil er nicht da ist, die ihn als starrendes Auge, als Körper präsentieren, in dem er – *aut ossa aut cinis* – schon längst nicht mehr verkörpert ist.²⁰

Dieses Oszillieren zwischen Distanz, die den Toten objektivieren, abstrahieren, ihn davonheben und auf sicheren Abstand halten soll, und der gegenläufigen Tendenz, ihn der

¹⁹ LINCOLN 56ff.: Das römische Bild des Seelenfährmanns „*contents itself with an image of mundane reality. Things wear down, and the human body is no exception of the universal law. What value there is lies in life, energy, action.*“ ... „*In this there is nothing soteriological in nature, nor hope of a finer existence beyond.*“ – eine Sicht („*comfortable with the realities of this world, free from illusions of any other*“), die vielleicht die römische Jenseitigkeit insgesamt treffend charakterisiert.

²⁰ Die Grabporträts führen dinglich-eindrucksvoll vor, was HARRISON 218 als metaphorische Notwendigkeit einer Lösung des Bildes des Toten von seinen Überresten beschreibt, um den „Untoten“ zum Toten mutieren zu lassen: „Zuallererst verfolgen sie (i.e. die Riten) das Ziel, das *Bild* des Verstorbenen von dem Leichnam zu trennen, mit dem es im Augenblick des Ablebens immer noch verbunden ist. Bevor sich die Lebenden von den Toten lösen können, müssen diese von ihren Überresten gelöst werden, damit ihr Bild seinen Platz im Nachleben der Phantasie finden kann... – der Leichnam wird der Erde oder Luft anbefohlen und das Bild seinem Nachleben anheimgegeben, welche Form auch immer dieses imaginäre Nachleben in dem einen oder dem anderen kulturellen Rahmen annehmen mag.“

Nähe, der Zugehörigkeit zu versichern, ist als Essenz auch aller tod-jenseitiger *tituli* zu registrieren – gleich ob sie den Toten einer nachtodlichen – fernen – Macht anvertrauen und so aus der Verantwortung – der Nähe – der Lebenden entlassen, ihn im Grab verorten, das als *domus* noch nah und vertraut, als *domus aeterna* schon ein Stück weit verlagert ist, ihn zum Schatten verflüchtigen und verflächigen, ihn als den Schlafenden definieren, der anwesend ist und zugleich fern, da er sich, im Schlaf entrückt, dem Zugriff der Lebenden entzieht,²¹ oder ihn als lebendigen Toten vergegenwärtigen, der spricht, hört, Ansprüche stellt und in dieser wachen Präsenz die Distanz zum Lebenden schon wieder bedrohlich verkürzt.

Stets verbirgt sich hinter diesen Bildern, Metaphern, Zuschreibungen und Chiffren die fragile Balance zwischen ersehnter, aber auch gefürchteter Nähe und der inneren und äußeren Distanz, die nötig ist, damit man „die Toten in seinem Innern sterben läßt, anstatt mit den Toten zu sterben“,²² und sich so mit den Toten auch den Tod, den fremden wie den eigenen, vom Leib zu halten.

Die Botschaften der aussagekräftigen Inschriften, die unter ständigem Bezug auf die weniger spezifizierte gewaltige Inschriftenmasse thematisch ausdifferenziert worden sind, artikulieren in grober Unterscheidung zweierlei Strategien, die auf Domestizierung des auf seinen drei Zeitebenen präsenten Todes, des Todes in seiner aktuellen, retro- und prospektiven Qualität, gerichtet sind und die sich, auch wenn der Tote als derjenige, von dem die Inschrift spricht, wie als derjenige, der selbst hört und spricht, stets das offizielle, das idealtypische Zentrum der Grabinschrift ist, doch immer an die Rezipienten dies- wie jenseits der Hadesgrenze wenden.²³ Denn indem sie darauf zielen, den Toten / den Tod markierend, strukturierend, Bezugspunkte setzend zu fixieren oder den Toten / den Tod rühmend, tröstend, ihn überfirnisend zu entschärfen, strahlen sie auf den Lebenden, den

²¹ Der Schlaf als der positiv wie negativ konnotierbare, interkulturell weitverbreitete Zwischenzustand par excellence, grabikonographisch im ungemein beliebten Bild des von der Mondgöttin heimgesuchten ewigen Schläfers Endymion verdichtet (ZANKER/EWALD 316: „Endymions ewiger Schlaf erscheint in den Quellen abwechselnd als Strafe und Geschenk“), ist aufgrund seiner Dehnbarkeit eine der wichtigsten Formeln, um mit dem heiklen Verhältnis zwischen Präsenz und Abwesenheit, Finalität des Todes und seiner temporären Durchbrechbarkeit, Erreichbarkeit und Unerreichbarkeit des Toten zu jonglieren. Der entrückte Endymion, der auch als Schlafender die Freuden der Liebe genießt, markiert den einen Pol, die *dira quies hominum*, die Tristesse des ewigen „abscheulichen Schlafes“, den anderen. Sicher wird gerade das Unbestimmte des Bildes mit seiner tröstlichen Firnisqualität den Reiz für den paganen Römer in eklektizistischer Jenseitslandschaft ausgemacht haben, zumal es sich bestens in das etablierte *domus aeterna*-Konzept fügt.

²² HARRISON 104.

²³ Entsprechend zur „mehrdimensionalen Struktur“ der Trauerriten, die ja auch stets „an den Verstorbenen selbst, an die Macht des Todes und auf die Trauernden“ gerichtet sind (PODELLA 542).

Überlebenden, den noch Lebenden zurück, der mit dem fremden Tod auch dem eigenen, künftigen Tod Struktur und Gesicht zu verleihen sucht.

1. Domestizierung durch Deskription, Markierung, Verortung:

Breschen und Schneisen

Dem unbegrenzten, ungegliederten, vage umrissenen Raum rings um Tod und Postmortalität, dessen Diffusität sich exemplarisch für die römisch-pagane Welt in der durchlässig-fließenden, körperlos-ungriffigen Masse der Manen oder im unspezifischen Bild der *domus aeterna* reflektiert, stellen die Inschriften als Reflex eines gesamtfunerären Ringens um Orientierung, Greifbarkeit und Substanz ihre Strukturen, Chiffren und Marker entgegen. Deren Bestimmung ist es, das Gelände rings um den Tod, das Vakuum, das der abwesend-anwesende manifeste Tote dem künftigen Toten hinterläßt, zu durchbrechen, zu brechen, zu füllen, indem sie in pfadloser Jenseitswildnis Bezugspunkte setzen, Schneisen schlagen, Claims abstecken, Räume eröffnen, die durch ihre Grenzen erkennbar sind, die das Formen- und Namenlose benennen, ihm Gesicht und Körper verleihen²⁴, und die allein schon in ihrer objektivierend-kultivierenden Präsenz tröstlich und stabilisierend sind, auch wenn sie letztlich in „vager Ambiguität“ (Engemann) verbleiben.²⁵ Denn der Tote existiert in nur diffuser Körperlichkeit im Grab, geht, ebenso diffus, in die Masse der Manen, in die Erde, Erdmutter oder Erdgöttin über oder wird, selten, durch seinen „Lebensgeist“, Genius und Iuno, an einem unbestimmten Leben erhalten. Er wird durch solche Transponierungen vage numinos überfärbt, er hockt in unscharfer Körperlichkeit an astralem Ort, und er ist – oder ist, invers, gerade nicht – in blass-unterweltlicher Jenseitigkeit angesiedelt, die von lokalisierend-markierenden, diffus gestalthaften mythologischen Chiffren allenfalls grob umrissen und kurzzeitig erhellt wird. So bleiben Fortuna, Faten, Parzen, *Terra mater*, Manen, *di inferi*, die wenigen sonstigen aus Mythen geschöpften Figuren und Lokalitäten und vor allem die das (Todes-) Ereignis, den Einschnitt, die Grenze verkörpernde flächige

²⁴ Denn die Grabtituli stellen als abstrahierende Weiterentwicklung des den Toten vergegenwärtigenden Grabmals eine wichtige Form der Verkörperung da – Sinn von Verkörperung ist es ja, dort Körper zu konstituieren, wo keiner (mehr) ist.

²⁵ Zwar wird eine breite Palette an Jenseitsbildern angeboten, stets aber nur angedeutet oder auf wenige Elemente reduziert, die sich nicht zum klar umrissenen, kohärenten oder gar dogmatisch geschlossenen Konzept zusammenfügen und vor allem nicht in dem Maß anschauliche Vorgabe für einen postmortalen Zustand sind, wie ihn der *dies resurrectionis* der christlichen Grabtituli als leibliche Wiederauferstehung auch dem einfachen Kultanhänger verheißt.

acerba, iniqua, dira mors als der nie zu anschaulicher Personifizierung gelangende Tod²⁶ weitgehend auf die zeichen- und strukturensetzende Bestimmung begrenzt, auch wenn ihnen als schützend-bewahrenden, immortalisierenden, zuteilenden, beendenden, effektiv agierenden autonomen Wesen eine kausale Färbung, die Ursachen zu konstituieren und Perspektiven anzudeuten scheint, wie ein Wesensmerkmal inhärent sein kann. So ist Faten, Parzen und Fortuna die menschliche Ohnmacht, die Sinnlosigkeit eines Aufbegehrens gegen ihre Gewalt als Teil ihrer Rolle gleichsam auf die Haut geschrieben, während Manen und *Terra* als wenn auch schillernd-zwiespältigen Phänomenen zunächst eine an- und aufnehmende, tröstlich-bergende Attribuierung eigen ist. Durch sprachliche Versatzstücke aus der Sphäre des Rechts,²⁷ die dessen Strukturen, Setzungen und Regeln spiegeln, wird das den Faten inhärente Macht-Ohnmacht-Verhältnis – zum Nachteil der Menschen – zwar noch einmal verschärft, zugleich aber – scheinbar – transparenter gemacht und gedämpft. Denn indem das Schicksal die vertrauten rechtlichen Setzungen und Strukturen, sie in der ihm eigenen „verkehrten“ Ordnung scheinbar selbst konstituierend, imitiert, stellt es die

²⁶ Daß der römische Tod nicht nur in den Grabinschriften, sondern auch in der Literatur trotz gelegentlicher fatengleicher Attribuierung abstrakte Macht und eine die Grenze, das Ereignis markierende Chiffre bleibt, die niemals in einer dem spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Sensemann vergleichbaren Weise Gestalt, Gesicht und Lebendigkeit erhielt und bildhaft so gut wie gar nicht dargestellt wurde (die beim *convivium* als lebensgenüßsteigernde Vergänglichkeitschiffre beliebten agierenden Skelette verkörpern den Toten, nicht den Tod), liegt auf der Hand. Denn Platz und Funktion des handelnden Todes waren vom Fatum, den Faten und Parzen als gestalthaft umrissenen Todesverhängerrinnen und -lenkerinnen besetzt, die als pseudokausale handelnde Wesen fungierten und zugleich als unerbittliche Haderchiffren, als die greifbaren Gegenüber für Klage, Aufbegehren und Resignation, zur Verfügung standen – in eben den Rollen, die in der Folgezeit der personifizierte Tod an sich zieht. Als Urteilsspruch des Schicksals über den Menschen, durch das Schicksal verhängt, verkündet und schreibend (*Fata scribunda*), fadenabschneidend vollzogen, bleibt der antike Tod dessen Objekt, mutiert er nicht zum autonomen Exekutor seiner selbst. Auch als „Hausvater der Unterwelt“ (*erus Ditis* / AE 1967,65) bleibt er örtlich und wird nicht zur gestalthaft-personalen Macht. Auch daß es von christlicher Seite nach und nach zur Ausgestaltung eines lebendig-personalen, reißend-raubenden Todes kam, überrascht nicht. Denn da die pagane Schicksalsmacht, in ihrer numinosen, übermenschlichen Konnotation als eigenständiges Gebilde nicht mehr tolerabel, entbehrlich geworden war und man dem Christengott nicht Grausamkeit und Willkür ankreiden, nicht fatengleich mit ihm herumhadern konnte, trat der Sensemann an Stelle des Schicksals und behielt dessen Züge bei. Zu stärkster Ausdruckskraft gelangt dieser personifizierte Tod in dem um 1400 entstandenen, bühnenartig-prozeßhaft inszenierten Streitgespräch „Der Ackermann und der Tod“ des Johannes von Tepl, in dem der siegreiche, wie zuvor die Faten Willkür und Naturgesetzlichkeit exekutierende Tod Verzweiflung und Empörung des *ante tempus* seiner Frau beraubten Klägers kaltlächelnd an sich abrallen läßt – *Fatis nulli est ob stare potestas*. Daß als Nachklang eine – rare – christliche Inschrift mit dem Christengott (*deus*), der den kleinen *immaturus* ‚auf dem Gewissen hat‘, in Faten-Manier hadert und klagt (*idicnum(!) ac crudeliter a deo sublatum nam non amplius licuit ei vivere* / CIL 06, 41247 =ILCV 191), führt die tiefsitzende Verbindung zwischen vorzeitigem Tod, Fatum und dessen *crudelitas* sowie ein weiteres Mal die Zähigkeit einmal etablierter Vorstellungen aus dem Bereich der *longue durée* vor Augen. So greift auch eine weitere christliche Dedikantin auf diese tradierten Wendungen zurück, wenn sie mit der Gottheit über den Tod ihrer Kinder ins Gericht geht: *Crudelis in pia ... mater qu(a)e vidit funus suum crudelissimum qu(a)e si deum propitium habuisse hoc debuera(t) ab eos(!) pati* (CIL 06, 1537=ILCV 129).

²⁷ Die Rechtssphäre kann ja gleichfalls für die Ohnmacht des Einzelnen angesichts einer übermächtigen Gegenpartei stehen, wie sich dies im (Rechts-)Verhältnis zwischen dem Schicksal und dem Menschen als vorherbestimmtem Verlierer im Lebensprozeß spiegelt – das (Todes-)Urteil ist von Anfang an verhängt: *finisque ab origine pendet*.

Existenz einer überzeitlichen Ordnung überhaupt erst in den Raum, imaginiert es eine grobe Orientierung für verkehrt und richtig, ungerecht und gerecht beim Zuteilen oder – *Fatae scribundae* – Zuschreiben des Todes. Durch dieses nüchterne Benennen erhält das reißend-raubende, regelverkehrende Agieren der Faten, zugespitzt in der topisch beklagten Naturwidrigkeit und Gesetzlosigkeit der *immatura mors*, Bezugspunkt, Struktur und ein höheres Maß an Akzeptanz – auch wenn es dadurch nicht zwangsläufig begreifbar wird: *causa latet Fati*.

Auf die zähmende Heimischmachung des Todes ist auch die über strukturierende, benennende, gestaltgebende Akte hinausgreifende Sistierung des Toten angelegt. Er wird an materiellem Ort, nicht selten durch den ihn betonenden *titulus* verdoppelt – *ego sum in tumulo; corpora iacent non toro sed tumulo* –, leibhaftig oder abstrahiert in inschriftlicher Verkürzung fixiert, wenn er in durchlässiger Totenstätte (*domus, sedes aeterna*), die den soliden diesseitigen Strukturen schon ein Stück weit entglitten ist, lokalisiert, wenn er als fließendes Wesen (*umbra, anima, numen*) einer Unterwelt oder Astralität zugeführt oder in einem expliziten Akt personaler Verortung den ursprünglich an den Totenort, an das Grab gebundenen Manen oder an *Terra Mater* als großer Erdchiffre²⁸ übergeben wird.

Der Tote erhält so einen – wenn auch vagen – Ort für seine künftige Präsenz, wird domestiziert und in seiner Gefährlichkeit gemindert. Und auch der Lebende, der künftige Tote, erhält einen provisorischen Raum, von dem aus ein geordneter, kultivierter Tod in das Leben zurückstrahlt.

Neben dem sich inschriftlich selbst reflektierenden Grab, dem auf sich, auf den Toten zeigenden *titulus* ist auch das Todes-Nichts eine solche Verortung oder zu-ordnende Orientierung, wenn aus ihm ein (in)schriftlich gefaßtes, mit zeit-räumlichen Pflöcken und Markern versehenes Gebilde wird – das Todes-Nichts ist kein Nichts, sondern ein mit philosophischen Assoziationen überglänzter Ort. Auch Licht und Dunkel fungieren als im vordergründigen Sinn perspektivweisende Chiffren, die, indem sie als Kürzel für Vorher-

²⁸ Die Zuordnungen zu *terra, Terra mater, lapis* und *tumulus* sowie zu einem Moment der Schwere in der formelhaften Anwünschung der leichten Grabeserde sind ebenfalls verortend, indem sie den Toten – wenn auch teilweise nur in lose assoziierender Anbindung – einem Element oder Gebilde übergeben, das, selbst von kompakter und substanzhafter Räumlichkeit, von nun an für den Toten zuständig ist.

Nachher, für Oben-Unten stehen, eine ordnungsetzende Grenzlinie imaginieren und so, wenn nicht tröstend, doch zumindest stabilisierend wirksam sind.

Da zeichenhaft, erkennbar markierte Orte in der reinen Natur nicht begegnen, sondern stets Artefakte, Produkte des raumschaffend-schneisenschlagenden Handelns des Menschen sind²⁹, der durch unübersehbare Bekundung seiner raum-, grenzensetzenden Gegenwart Ängste mindert, ist das Konstituieren von Orten im architektonisch-manifesten Sinn wie in den durch ihre Erwartungsränder, ihre fiktiven Grenzen definierten Metaphern ein die postmortale, jenseitige Wildnis zurückdrängender, elementar kultivierender Akt. Harrison spricht von den auch in der Zeitdimension „artikulierten Grenzen“, die das Grab als „das ursprüngliche Zeichen menschlicher Sterblichkeit“ setzt, denn: es „domestiziert die nichtmenschliche Transzendenz des Raumes und grenzt die menschliche Zeit von der Zeitlosigkeit ab.“³⁰ In diesem Sinn ist das Grab als Schnittpunkt der Zeiten Ausgangs- und Bezugspunkt für die Endlichkeitsreflexion, die im Toten zwar ihr ‚leibhaftiges‘ Zentrum, im Lebenden aber ihren tatsächlichen Fokus hat – was sich epigraphisch vielleicht in der nicht selten schillernden Beziehung zwischen manifestem und künftigem Toten, zwischen präsenter und imaginerter Öffentlichkeit reflektiert, wenn Inschriftenautor, Publikum und der Tote im zuweilen abrupten, „unlogischen“ Wechsel ihrer Perspektiven, Identitäten und Rollen interagieren.

In der Spannung zwischen der Unbestimmtheit der römisch-paganen Todes- und Jenseitslandschaft und den Zuschreibungen, Orten und Linien, die sie, wie Grenzpfähle oder herausragende Inseln, in Form zu bringen suchen, bildet sich die durch eben dieses Spannungsverhältnis charakterisierte römische Religion ein Stück weit ab: denn auch sie schlägt in ein fließendes, panvitalistisches Universum pragmatisch ihre sich im rituellen Agieren manifestierenden Schneisen – Schneisen, deren Aufgabe es nicht ist, Perspektive zu sein, zu einem „Ende als Ziel oder Zweck (telos)“ (O.Marquardt) hinzuführen, sondern: präsent zu sein.

²⁹ HARRISON 41: „Ein Ort ist definiert durch seine Ränder, durch die ihm innewohnenden Grenzen, durch sein ausgeprägt lokales „hier“, das im Raum fixiert bleibt, während es in der Zeit fort dauert ... (Orte) kommen nicht von Natur aus vor, sondern sind von Menschen mittels einer Markierung oder eines Zeichens menschlicher Gegenwart geschaffen.“

³⁰ HARRISON 47. Eine interessante Parallele stellt die zur bukolischen Idylle domestizierte Wildnis auf den im Wohn- wie im Sepulkralbereich gleichermaßen beliebten Darstellungen heiteren Villenlebens dar. Auch hier speist sich die pazifizierend-tröstliche Firnisqualität aus der Spannung zwischen der Andeutung eines unkultivierten, damit bedrohlichen Raumes und orientierungsetzenden Zeichen von menschlicher Gegenwart.

2. Domestizierung des Todes durch ‚Domestizierung des Toten‘:

Rühmen, Trösten, Beschwichtigen

Neben dem Konstituieren von Perspektiven und Orten ist rühmendes Vorstellen, Darstellen, Ansprechen des durch retrospektive Marker in abstrahierender Überhöhung umrissenen, zugleich durch Komprimierung auf seine – soziale, familiäre – Rollenexistenz zur blass-blutleeren Gestalt entlebendigten Toten eine weitere Strategie, um dem Toten, dem Tod sänftigend, entschärfend, zähmend zu begegnen.

Indem der sepulkralepigraphisch kommemorierte Tote³¹ fast nur als der zwischen Konventionen und Standards zusammengepreßte, verflächigte Schemen seines vormals kompakten, dreidimensionalen Selbst vor seiner billigenden, mißbilligenden, richtenden, schiedsrichtenden Mit- und Nachwelt erscheint,³² als durch topische Chiffren skizzierter Typus,³³ der durch den *cursus vitae*, *cursus honorum*, durch sein Bürger-, Matronen- oder sein vorzügliches Kinderleben nicht nur kenntlich gemacht, sondern dadurch gefüllt, mit ihm identisch gesetzt wird, wird er zwar seiner Einzigartigkeit und seiner Nähe zum

³¹ Dies betrifft auch und gerade die längeren, aufwendigeren, um Originalität bemühten Inschriften. Auch die vereinzelt Beispiele eines demonstrativen Abweichens von der Norm bestätigen die Gültigkeit des normierenden Rahmens. Im übrigen ist diese abstrahierende Reduzierung oder Verflächigung in gleicher Weise auch für die grabepigraphische Selbstdarstellung der Dedizierenden kennzeichnend.

³² Die der Öffentlichkeit zugewiesene Schiedsrichterrolle oder auch Rolle eines beifällig applaudierenden Publikums wird besonders plastisch in Inschriften, die als eine Art Rechenschaftsbericht konzipiert sind – *omnibus meis bene feci*: man hat rechtschaffen gelebt, niemanden betrogen, der Sklave hat seinem Herrn treu gedient, der Sohn war an Folgsamkeit nicht zu überbieten, die Gattin hat nicht über die Grenzen des *thalamus* hinausgeblickt. So hat der *immaturus* die Studien geliebt, den Lehrern gehorcht, die elterlichen Vorschriften befolgt und seine Freunde geehrt: *studia amavi obsequens magistris fui observavi parentorum praecepta meos amicos colui patronos bonos in officio praestus fui* (CIL 06, 12072). Diese Ausbildung epigraphischer Typen (als ‚braver Knabe‘, ‚keusche Gattin‘, ‚rechtschaffenster Vater‘, ‚verdientvoller Mitbürger‘, aber auch ‚heiterer Kumpel‘) imitiert, parallel zur Typenausbildung in der Grabikonographie, mit der Ausformulierung von Bürgerchiffren und Bürgertugenden wie *probitas*, *fides*, *castitas* und der vor allem ab 2.Jh. n.Chr. (auch ikonographisch) immer stärker platzgreifenden Darstellung der Gattenliebe den alten Katalog der *virtutes* und den *cursus honorum* der Aristokratie beziehungsweise tritt an ihre Stelle. Die Rezipienten der Epitaphien als ‚richtende Instanz, aber auch in der Zeugenrolle“ beschreibt auch HESBERG-TONN 154ff.: die Öffentlichkeit fungiere als „Urteils- und Bezugsinstanz“ für die Rollenkonformität des inschriftlich vorgeführten Verhaltens des Toten. – In seltener Ausdrücklichkeit wird der *viator* zum Zeugen (*testis*) für das, was der Tote berichtet: *mihi crede tu tibi testis [eris]* – du sollst mir glauben und sollst mein Zeuge sein! (CIL 06, 20905). Indem der *testis* der Sphäre des Rechts angehört, wird zugleich die (schieds-)richtende Rolle der Öffentlichkeit betont.

³³ Wesentliche Funktion der topischen Charakterisierung ist ihr Signalcharakter. In ihrer Gleichförmigkeit und schlagwortartigen Vereinfachung stellen die *tituli* somit rasch und mühelos identifizierbare Botschaften dar, die ebenso wie das auf wenige typenspezifische Bildformeln reduzierte Grabporträt – das antike Porträt generell – eingängige Aussagen über den Dargestellten formulieren. Hintergrund der epigraphischen wie der ikonographischen Topik ist insofern nicht Einfallslosigkeit, vielmehr die Sorge, durch Abweichen von der durch Wahrnehmungskventionen und Rezipientenerwartung definierten Norm die angezielte (rühmende) Aussage zu überlagern, zu verunklaren oder zu verfälschen.

Lebenden entkleidet³⁴, wird durch eben diesen Zugriff aber auch auf die Distanz gebracht, die es dem Lebenden – dem Über-Lebenden, dem Noch-Lebenden – ermöglicht, ihn zu normieren, zu versachlichen und mit ihm – wie auch dem eigenen künftigen Tod – zu hantieren.³⁵

Insofern stellen die Grabtituli eine Entsprechung zum gleichfalls abstrahierend-reduzierenden römischen Grabporträt in seinen typischen Habitus dar. Denn als auf rasche, unmißverständliche Erkennbarkeit hin konzipierte stereotypisierte Botschaft mit hohem Signalcharakter gegenüber der Öffentlichkeit³⁶ hatte auch dieses das Ziel, mittels zeit- und rollengerecht spezifizierter, prestigekonnotierter, modischer Bildformeln und, wie auch die Sepulkralepigraphik in stets heikler Balance zwischen überschwenglichem Rühmen und Bescheidenheit, aufmerksamkeitsheischender Abweichung von Norm und demonstrativer Identifizierung mit Konvention, den von seinen Überresten gelösten Toten als autonomes, darstellungs- und erinnerungswürdiges Bild ‚zu verkaufen‘. In dieser Komprimierung auf die Bürgerexistenz, die Rolle als *civis*, *sevir*, als *pater merentissimus*, als *uxor castissima*, als *filius dulcissimus*, als *amicus* oder *victor pantomimorum* wird er ganz und gar diesseitig vorgeführt, zugleich aber auch, mehr zeitlos-leblose Darstellungschiffre als ein lebendiger Mensch, stracks über die Hadesgrenze entrückt – eine Zwiespältigkeit, wie sie das *clipeus*-Porträt des zwischen den ‚lebendigen‘ Eltern überhöht und entrückt schwebenden Sohnes auf dem Grabaltar oder die Grabstatue in heroischer Nacktheit, mit zeitlos-divinisierenden Attributen überhöht, zugleich aber auch, durch Bürgerkopf und Zeitfrisur, in das Hier und Heute zurückversetzt, plastisch vor Augen führen.

Die zur Sigle verknüpft den *titulus* eröffnende oder eindringlich beschworene „ewige Erinnerung“, die als dinglich-kompaktes Gedächtnis – *memoriam ponere* – den Bestattungsplatz ebenso wie die Inschrift, die Kindespflicht (*pietas*) und das Gesamt an

³⁴ Was außer durch die beliebten Superlative ironischerweise gerade im Beschwören dieser Einzigartigkeit, beispielsweise durch das topische „unvergleichlich“ (*incomparabilis*), geschieht.

³⁵ Distanz ist auch hier der Schlüsselbegriff – auch Rühmen, vor allem in demonstrativer, überschwenglicher Form, kann ein distanzierender Akt sein – nicht von ungefähr spricht man davon, jemanden ‚wegzuloben‘.

³⁶ Das antike Porträt ist dem auf Persönlichkeitserfassung gerichteten modernen Porträt nicht vergleichbar, sondern grundsätzlich auf typengerechte, in ihrem auf größtmögliche Lesbarkeit angelegten Signalcharakter notwendig formelhafte Präsentation des Dargestellten ausgerichtet. So weisen ZANKER / EWALD 244 darauf hin, daß aus der Fülle der griechischen Mythen für das Tugenden- und Totenlob auf den Sarkophagreliefs und die „Consecrationes in formam deorum“ auf stets dieselbe schmale Auswahl zurückgegriffen wird, und heben die Parallele zur Grabepigraphik hervor: „Auch in den Grabinschriften ist die Sprache trotz einzelner Ausnahmen weitgehend genormt ... Hier wie dort geht es nicht um einzigartige Eigenschaften, sondern um normgerechtes Verhalten.“

erinnernden Handlungen verkörpert und vertritt, ist ein weiterer Reflex des auf die Todes- und Totenzähmung gerichteten erinnernnden Aktes, der den Toten als zwischen den Zeiten oszillierendes Wesen, als Wesen im Zwischenstadium, etabliert. Denn nur der abwesende Tote verlangt nach Erinnerung, macht sie nötig, läßt sie überhaupt erst zu, während seine im Erinnerungsakt imaginierte schwebende Präsenz eine Nähe suggeriert, die ein Erinnern erübrigt, die es, streng genommen, nicht einmal gestattet. Insofern sind die zahllosen *in memoriam, memoriae aeternae, memoriae dulcissimae, posuit memoriam, memoriam dedicavit, tituli memoriae* von großer Aussagekraft, indem sie den Toten – distanzierend – als die Gestalt der Vergangenheit benennen, die er tatsächlich ist, dies zugleich aber – Nähe postulierend – leugnen. In der *memoria aeterna* als unvergänglichem Band zwischen Lebenden und Toten wird als Zukunft präsentiert, was Vergangenheit ist, und wird (ewige) Nähe behauptet, wo längst Ferne ihre Gräben gezogen hat.

Die Intention, mit dem Toten, durch den Toten auch ‚den Tod‘ rühmend, klagend, beschwichtigend anzusprechen, ihn zu domestizieren, für die die rühmende Vorführung des Toten als typisch-topisch verflächigte Schemenexistenz ebenso Kernelement ist wie seine Vergegenwärtigung in den Spielarten der *memoria*, ist in fast allen Motivkomplexen zu fassen. Außer der Kategorie Memoria sind das besonders die Klagen um die *immatura mors* sowie die Schriftlichkeit am Grab (*Littera*), wo der *titulus* als verflächigt-abstrahierter „Scheinleib“ den Toten vertritt und es ermöglicht, diesen objektiviert-entrückten, zugleich aber vertraulich nähergerückten Toten zu benennen, ihn zu kennen und durch Aussprechen seines Namens ein Stück weit zu bannen.

Diese Absicht, den redenden, fordernden Toten durch Anrede, Zuhören, Dialog, Grüßen und Namensanrufung zu befrieden, ihn der Aufmerksamkeit, Wertschätzung und Präsenz der ihm Nahestehenden wie Fremder zu versichern und so dem Toten wie dem Tod angstreduzierend, domestizierend zu begegnen, manifestiert sich zentral in der die fordernde, klagende, seine Lebensstationen markierende, aber auch tröstende Stimme des Toten umkreisenden Kategorie *Vox*. Dagegen scheint sie in den seltenen Inschriften, die dem Toten ein glückliches, dem Überlebenden ein trostloses Schicksal konzederen³⁷, und

³⁷ Dem Toten wird das schlechte Gewissen zugespielt – er habe ein seiner Asche würdiges Monument erhalten, für die Lebenden aber gibt es nur noch „unablässiges Jammern“: *nos tibi digna tuae monumenta favillae fecimus at nobis tu gemitum adsiduom* (CIL 06, 23548). – Dies ist sicherlich auch Intention der wenigen, aber eindrucksvollen Grabtituli, die auf den Überlebenden-Schmerz fokussiert sind: *nos tamen hic*

in der – nun wiederum – großen Zahl der ihn diffus-schützenden Gebilden anvertrauenden *tituli* eher zwischen den Zeilen – sprich den Gebilden auf: in die Manen, *di inferi*, *numina*, in *Terra mater* ein- und in sie übergehend, in ihrer Obhut wird der Tote heimisch gemacht. Und auch die Zuständigkeit für ihn und die von ihm ausgehenden Gefahren geht auf diese Instanzen über – der Tote ist auch insoweit domestiziert.

Nicht zuletzt ist auch den Vergänglichkeits- und Endlichkeitsreflexionen eine domestizierende, da orientierungschaffende Wirkung zu konzederen, indem sie, von der „Lötstelle“ zwischen Dies- und Jenseits aus vorwärts- wie rückwärtsblickend, Leben und Tod nüchtern betrachten und die *omnibus communis una via* als Menschenlos, als trübes Geschick, als Befreiung, als Tribut an Schicksal oder Natur – wie auch immer: als Ende benennen. Sie machen in dem Verständnis, in dem Ariès von der Zähmung des Todes spricht, mit dem Tod vertraut.

cruciat dolor intimus ... quod te apstulit festinans atra dies – hier (oben) quält uns (Über-)Lebende tiefster Schmerz, weil dich der eilende düstere Tag davongetragen hat (CIL 06, 30113); *parentes infelicissimi amissione eius perpetuis tenebris et cotidiana miserabili ululatione damnati* – die Eltern des *immaturus* wurden in einer Art Rollentausch zu ewigem Dunkel und täglichem Klagen verurteilt, wie sie die vergilische Unterwelt als Schicksal der *immaturi* beschreibt (CIL 09, 1973); *sanctissima coniux ut me relinques in lachrimis ... ego sine te vitam sordidam exigo* – der in Tränen zurückgelassene Gatte wird ein jämmerliches Leben führen (CIL 06, 9792). Indem der Lebende dem Toten bzw. der Öffentlichkeit sein eigenes Elend vor Augen führt, dem Toten vielleicht sogar das leichtere Los konzediert, entlastet er sich selbst von negativen Gefühlen.

Fazit

Bringt man die spärlichen tod-jenseitigen Botschaften als „by-products“ der hier analysierten aussagekräftigen, wie alle römisch-paganen Grabinschriften erst einmal zu markierenden, entschädigenden, darstellerischen und firmisierenden Zwecken sepulkral etablierten Inschriften auf den Punkt, registriert man die dünne postmortale Decke³⁸ aus blassen, grob skizzierten, unscharfen „very mixed ideas“, die vor Augen führen, was es in der breitgelagerten und schichtenden römischen Tod-Jenseitskultur an Vorstellungen gab, um die Leere jenseits der Hadesgrenze zu füllen und um den Toten, den Tod kultivierend zu zähmen – an Gedanken und Vorstellungen, die man jedenfalls für ausreichend wichtig hielt, um sie, wenn auch zumeist vereinzelt, schlagwortartig verdichtet und vergrößert, ins Augenmerk der Öffentlichkeit zu heben.

Als solche noch am ehesten charakteristisch römisch-paganen Zähmungsstrategien lassen sich zusammenfassen:

Die *Manen* als ein mehrere Traditionsstränge verschmelzendes, das Ahnenkonzept (*di parentum*) abstrahierend fortentwickelndes, ungriffig-flächiges, gleichwohl ungemein präsenten Konglomerat von Gebilden, in deren Pluralität der ihnen übergebene Tote, sich entindividualisierend, eingeht und verfließt.

Das lose *personalisierte Schicksal* (*Fatum, Fatae*) in zweierlei Funktion: als durch die von ihm exekutierte – wenn auch verkehrte – Ordnung regelsetzendes, Bezugspunkte und Maßstäbe imaginierendes Phänomen und als Projektionsfläche, als Klage- und Haderchiffre, insbesondere im Zusammenhang der *immatura* und *subita mors*.

Das *diesseitige Jenseits* in der dinglichen, verschriftlichten und abstrakten *memoria* als ‚ewigkeitsevozierende‘ Bewahrung, Tradierung und Fortschreibung der irdischen Spur. Allerdings sollte seine Bedeutung angesichts wohl zahlloser nicht oder flüchtig markierter Bestattungen, die für die Massen namen-, gesichts- und erinnerungslos Gebliebener stehen, nicht überschätzt werden.

Die *sprachlich-akustisch, dezidiert schriftlich vermittelte Vergegenwärtigung* des Toten, wie sie in den Kategorien *Vox* und *Littera* zusammengefaßt worden ist.

³⁸ Hier ist noch einmal zu betonen, daß natürlich kein Urteil über das möglich ist, was sich an Vorstellungen, Hoffnungen, Ängsten unter dieser Decke befunden haben mag. Es geht stets nur um deren grabepigraphische Spiegelung.

Eine übergreifende, eine ursprüngliche, eine oder *die* authentische oder auch dominierende römisch-pagane Jenseitsvorstellung oder Jenseitsmacht läßt sich nicht identifizieren. Manen und Faten, *domus aeterna*, der versteinert-verdichtete Tote in der – verdinglichten, verschriftlichten – *memoria* als letztem *remedium* gegen die *secunda mors*, die *Terra mater*, der nur in wenigen Beispielen über die Todesgrenze langende Genius, die spärlichen Verortungen *in tenebris* oder in einer – nur wenig – plastischer umrissenen vergilischen Unterwelt, der befreit und sicher ruhende, der ins Nichts eintauchende Tote – es gibt sie, gibt sie in einer Bedeutsamkeit, die sich der Häufigkeit ihrer Nennungen nach in Schwerpunkten erfassen läßt. Und auch bei den vielen, die solche Gedanken nicht für die Dauer zu verdinglichen imstande waren, werden sie vage vorhanden gewesen sein. Aber als psychopompe, soteriologische, perspektiveaufzeigende, als auf mehr als diffuse Weise existenzzuweisende und -formende, unscharf-bergende, das trübe Todesgesicht lose überfirnissende Jenseitskonzepte oder -mächte wären sie überdehnt. Denn sie umkreisen die Grenzen, stecken Zwischenzustände ab, ziehen und verlängern den Toten in die eine oder andere Richtung: tätig kommemoriert ist er anwesend hier, abwesend löst er sich in Orten und Zuständen auf, deren wichtigstes Konstituens vielleicht nur ihr Anderssein, ihre Unterscheidung vom Leben und von den Lebenden ist. Denn so wie der Tote kein Vakuum hinterlassen soll und die Erinnerung, das Bild, die Spur, die man mit ihm verbindet, nicht ängstigen, sondern trösten, vielleicht sogar erheitern soll, sollte möglichst auch kein Todes- und Jenseitsvakuum bleiben. Daher ist es Kernintention: da etwas hinzuplazieren, wo von keiner verbindlichen Vorgabe etwas Greifbares vorgezeichnet, vorgebaut, verortet worden ist – es auch nicht sein kann.

Diese schneisenschlagenden, ortekonstituierenden, rühmenden und firnissenden Elemente innerhalb der ebenso blassen wie bunten römischen Jenseitswelt lassen sich, um ein weiteres Mal auf Lincoln's Charakterisierung zurückzugreifen, in dem Ziel zusammenfassen, etwas zu schaffen, „comfortable with the realities of this world, free from illusions of any other“, wie es das in der welken Zeitlosigkeit des Stygischen Fährmanns verdichtete Ideal römischer Dies-Jenseitigkeit umschreibt – „contents itself with an image of mundane reality. Things wear down, and the human body is no exception of the universal law. What

value there is lies in life, energy, action ... In this there is nothing soteriological in nature, nor hope of a finer existence beyond.”³⁹

Diesem trübe-komfortablen diesseitigen Jenseits passen sich die hier dargestellten biegsamen Phänomene ein und an – Manen, Faten, Terra mater, *domus aeterna*, *quies*, das Balancieren mit Nähe und Distanz, das als das Substrat der sepulkralepigraphisch eher angedeuteten als ausformulierten Botschaften wohl letztlich wichtiger ist als ein einzelnes Konzept oder Element, das man als authentisch oder charakteristisch römisch definieren möchte.

Ohnehin gelten die angerissenen, komprimierten Ideen vorwiegend dem Tod aus retrospektiver Sicht, dem Tod als Bruchstelle, Schnitt und lose überfirnisste Naht, einem Tod, der viel mehr *finis* als *transitus* ist und dessen raubender Charakter in überraschender Klarheit benannt wird. Denn das noch häufigste Todesgesicht in den hier untersuchten Grabtituli gehört dem vorzeitigen als dem eigentlichen Tod. Für ihn vor allem sind die Faten als Marker, Haderchiffren und regelsetzende Strukturierungschiffren tätig. Tod ist in erster Linie Lebensverlust, und als bitterer Lebensverlust begründet er die *acerba mors*.

Vor diesem Hintergrund beeindrucken die vergleichsweise häufigen Endlichkeits- und Vergänglichkeitsfeststellungen um so mehr. Denn sie bündeln, fassen zusammen, sie drücken in klarer Sprache aus, was die vagierend schemenhaften Elemente der römischen Todes- und Jenseitslandschaft nur umkreisen, und sie nehmen die zentralen Gedanken der nachantiken Vanitas-Tradition vorweg. In ihrer nüchternen Wendung zum Hier und Jetzt, das Zukunft wie Vergangenheit gleichsam verschluckt und verdichtet enthält, sind sie eine Art entfirnisster Fokus, der sich im Fazit konzentriert und erschöpft: *mors omnibus instat*.

Somit stehen die römischen Todes- und Jenseitsideen, -gestalten und -chiffren, mit den schon anfangs zitierten Worten von Kerényi, eher „für die Erfassung der Realität des Todes“ als für dessen „vorausseilende Verschleierung durch schreckliche und angenehme Jenseitsbilder.“

³⁹ LINCOLN 56ff. zum römischen Bild des Seelenfährmanns, „contents itself with an image of mundane reality. Things wear down, and the human body is no exception of the universal law. What value there is lies in life, energy, action.” ... „In this there is nothing soteriological in nature, nor hope of a finer existence beyond.“ als eine Sicht, die ein wesentliches Stück römisch-paganer Jenseitigkeit charakterisieren kann.



Columbarium, Ostia

Literatur

- ABEL, K. (1965), Seneca De brevitae vitae: Datum und Zielsetzung, *Gymnasium* 72: 308-327
- ACKERMANN, E. (1979), Lukrez und der Mythos, *Palingenesia* XIII
- AGOSTINIANI, L. (1982), Le „Iscrizioni parlanti“ dell’Italia antica, *Lingue e Iscrizioni dell’Italia antica* 3
- D’AGOSTINO, B. (1985), Società dei vivi, comunità dei morti: un rapporto difficile. *Dialoghi di Archeologia* 1.3.III: 47-58
- D’AGOSTINO, B., SCHNAPP, A. (1982), Les morts entre l’objet et l’image, in: G.Gnoli, J.-P.Vernant (Hgg.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*: 17-25
- ALBERSMEIER, S. (2005), Die griechisch-römischen Bildnisse der Isis, in: *Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung. Ausstellungskatalog Frankfurt*: 310-314
- ALFÖLDY, G. (1989), Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms, in: W. Eck (Hg.), *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von F.Vittinghoff*: 53-102
- ALLARA, A. (1995), Corpus et Cadaver, la „gestion“ d’un nouveau corps, in: F. Hinard (Hg.), *La mort au quotidien dans le monde romain*: 69-79
- AMEDICK, R. (1994), Herakles im Speisesaale, *MDAI (R)* 101: 103-119
- ANDREAE, B. (1982⁴), *Römische Kunst*
- DE ANGELI, S. (1991), Problemi di iconografia Romana: dalle Moire alle Parche, *MEFRA* 103 (1991-1): 105-128
- ANGELUCCI, S., BALDASSARRE, I., BRAGANTINI, I., LAURO, M.G., MANNUCCI, V., MAZZOLENI, A., MORSELLI, C., TAGLIETTI, F., (1990) *Sepulture e riti nella necropoli dell’isola Sacra*, in: *Bollettino di Archeologica* 1990, 5-6: 49-113
- ARIES, P. (1985), *Geschichte des Todes (= L’homme devant la mort 1978)*
- ASSMANN, J. (2000), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*
- ASSMANN, J., TRAUZETTEL, R. (Hgg.) (2002), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V. Bd.7)*
- ASSMANN, J. (2002), *Der Mensch und sein Tod. Einführende Bemerkungen*, in: J.Assmann, R. Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer*

kulturwissenschaftlichen Thanatologie (= Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie e.V. Bd.7): 12-27

AUDIN, A. (1960), *Inhumation et Incinération*, *Latomus* XIX: 312-322, 519-532

AUDOLLENT, A. (1904), *Defixionum tabellae* (= ND 1967)

AUSBÜTTEL, F. (1982), *Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches*, *Frankfurter Althistorische Studien* H.11

BACKE, A. (2005), „... dem geliebten Sohn, er lebte elf Monate, drei Tage und acht Stunden.“ *Kinderleben spiegeln sich in der römischen Grabkunst wider*, *AW* 2: 89-96

BALDASSARRE, I. u.a. (1990), *Sepulture e Riti nella Necropoli dell' Isola Sacra*, *Bollettino di Archeologia* 5-6: 49-113

BALDASSARRE, I., PORTRANDOLFO, A., ROUVERET, A., SALVADORI, M. (2002), *Römische Malerei. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*

BARTON, C. A. (1993), *The Sorrows of the ancient Romans. The Gladiator and the Monster*

BARTON, C. A. (2001), *Roman Honor. The Fire in the Bones*

BAUMANN, G. (1992), *Ritual implicates others: rereading Durkheim in a plural society*, in: D. DeCopper (Hg.), *Understanding Rituals*, London, 97-116

BEARD, M. (1991), *Writing and Religion: Ancient literacy and the function of the written word in Roman religion. Question: What was the rôle of writing in Graeco-Roman paganism?*, in: J.H.Humphreys (Hg.), *Literacy in the Roman world*: 35-58

BEARD, M. (1993), *Dumézil, declamation and the problem of definition*, in: F.Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*: 44-64

BEARD, M. (1997), *Römische Religion 2: Kaiserzeit*, in: F.Graf (Hg.), *Einleitung in die lateinische Philologie*: 492-519

BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S. (1998), *Religions of Rome*

BECHERT, T. (1999), *Die Provinzen des römischen Reiches*

BELL, C. (1992), *Ritual Theorie, Ritual Practice*

BELTING, H. (2000), *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen*, in: C.v. Barloewen (Hg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*: 120-176

BELTING, H. (2002), *Repräsentation und Anti-Repräsentation. Grab und Porträt in der frühen Neuzeit*. In: H.Belting, D.Kamper, M.Schulz (Hgg.), *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*: 29-52

- V.BENDEMANN, R., FABBECK, G. (2005), Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit bei Griechen und Römern, in: K.Erlemann, K.L.Noethlichs, K.Scherberich, J.Zangenberg (Hgg.), Neues Testament und antike Kultur Bd. 3: 224-229
- BENDLIN, A. (2000), Looking beyond the civic compromise: religious pluralism in late republican Rome, in: E.Bispham, Chr.Smith (Hgg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: 115-35
- BERGMANN, M. (1978), Das römische Kaiserbild in: Marc Aurel, Liebieghaus Monographie 2: 10-13
- BERNER, U. (2004), Moderner und antiker Religionsbegriff, in: K.Erlemann, K.L.Noethlichs, K.Scherberich, J.Zangenberg (Hgg.), Neues Testament und antike Kultur Bd.1: 13-22
- BETT, R. (1987), Scepticism as a Way of Life and Scepticism as ‚Pure Theory‘, in: M.Whitby (Hg.), Homo Viator. Classical Essays for John Bramble: 49-58
- BETTINI, M. (1992), Familie und Verwandtschaft im antiken Rom (= Antropologia e cultura romana 1986)
- BILLERBECK, M. (1986), Die Unterweltsbeschreibung in den ‚Punica‘ des Silius Italicus, Hermes 111: 326-338
- BINDER, G. (1991), Pallida Mors. Leben und Tod, Seele und Jenseits in römischen und verwandten Texten, in: G.Binder, A.Effe (Hgg.), Tod und Jenseits im Altertum: 203-47
- BIRLEY, A.R. (1977), Mark Aurel (2.Aufl.) München
- BIRLEY, A.R. (1994), Hadrian’s Farewell to Life, Laverna V: 176-205
- BIRT, TH. (1882), Das Antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur (= ND 1959)
- BISPHAM, E. (2000), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, in: E.Bispham, Chr. Smith (Hgg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: 1-18
- BLÄNSDORF, J. (1983), ‚Erlebte Zeit‘ in Senecas Epistulae Morales und De Brevitate Vitae, in: J.Blänsdorf, E.Breckel (Hgg.), Das Paradox der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae morales und De brevitae Vitae: 5-62
- BODEL, J. (1999), Death on Display: Looking at Roman Funerals, in: B.Bergmann, C. Kondolean (Hgg.), The Art of Ancient Spectacle. Studies in the History of Art 56, Symposium Papers 34, Center for Advance Study in the Visual Arts: 259-281
- BODEL, J. (2000), Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter’s fields in ancient Rome, in V.Hope, E.Marshall (Hgg.), Death and disease in the ancient city: 128-151
- BODEL, J. (2001), Epigraphic Evidence

- BÖMER, F. (1936), Der sog. lapis manalis, ARW 33: 270-281
- BÖMER, F. (1943), Ahnenkult und Ahnenglaube im alten Rom, ARW, Beiheft I
- BÖMER, F. (1957-), Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, I-IV
- DEN BOER, W. (1955), Religion and literature in Hadrian's policy, Mnemosyne 8: 123-144
- BOLTEN, J. (1937), Die Imago clipeata. Ein Beitrag zur Porträt- und Typengeschichte. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 21, Heft 1
- BOMMAS, M. (2005), Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in hellenistischer und römischer Zeit, in: Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung. Ausstellungskatalog Frankfurt: 315-330
- BORZA, H. (1955), Le mythe de l'Obole à Charon et le symbolisme actuel de la monnaie dans le cerceuil, Orbis 4: 134-148
- BOTERMANN, H. (2005), Wie aus Galliern Römer wurden. Leben im römischen Reich
- BOUDREAU FLORY, M. (1984), Where women precede men: factors influencing the order of names in Roman epitaphs, CJ 79: 216-224
- BOURQUE, N. (2000), An anthropologist's view of ritual, in: E.Bispham, Chr.Smith (Hgg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: 19-33
- BOWKER, J. (2000), Die menschliche Vorstellung vom Tod, in: C.v. Barloewen (Hg.), Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen: 481-514
- BOWMAN, A.K. (1991), Literacy in the Roman empire: mass and mode, in: J.H.Humphreys (Hg.), Literacy in the Roman world: 119-132
- BOWMAN, A.K., WOOLF, G. (1994), Literacy and power in the ancient world, in: A.K. Bowman, G.Woolf (Hgg.), Literacy and Power in the Ancient World: 1-16
- BOYANCE, P. (1943), La symbolique funéraire des Romains: Études sur la Religion Romaine: 299-307
- BRACHER, K.D. (1987), Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit.
- BRANDENBURG, H. (1967), Meerwesensarkophag und Clipeusmotiv, JdI 82: 195-245
- BRANDENBURG, H. (1968), Bellerophon christianus?, RQA 63: 49-86
- BRANDENBURG, H. (1978), Beginn der stadtrömischen Sarkophagproduktion, in: JdI 93: 277-327

- BRANDENBURG, H. (1984), Die Darstellungen maritimen Lebens, in: Spätantike und frühes Christentum, Katalog Frankfurt: 249-256
- BRANDENBURG, H. (1994), Coemeterium. Der Wandel des Bestattungswesens als Zeichen des Kulturumbruchs der Spätantike, Laverna V: 206-232
- BRANDT, R. (2006), Arkadien in Kunst, Philosophie und Dichtung
- BRAUDEL, F., (1990), Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.
- BRELICH, A. (1937), Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell' Impero Romano (Diss. Pannonicae I,7)
- BREMMER, J.N., HORSFALL, N.M. (1987) (Hgg.), Roman Myth and Mythography
- BREMMER, J.N. (2002), The Rise and Fall of the Afterlife
- BRENK, F.E. (1986), In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, ANRW II. 16,3, 2068-1245
- BRILLIANT, R. (1999), "What is death, that I should fear it?" Aspects of the Roman Response, in: N.Blanc, A.Buisson (Hgg.), Imago antiquitatis. Religions et Iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan: 145-148
- BRIQUEL, D. (1987), Regards étrusques sur l'au-delà, in: F. Hinard (Hgg.), La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: 263-277
- BROCK, R. (2000), Sickness in the body politic: medical imagery in the Greek polis, in: V.M. Hope, E. Marshall (Hgg.), Death and disease in the ancient city: 24-34
- BROEK, R. VAN DEN (1972), The myth of Phoenix: according to classical and early christian traditions = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain / EPRO 24
- BRUCK, E.F. (1954), Die Stiftungen für die Toten in Recht, Religion und politischem Denken der Römer, in: E.F.Bruck (Hg.), Über römisches Recht im Rahmen der Kulturgeschichte
- BRUHL, A. (1953), Liber Pater. Origines et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde Romain
- BRUNS, F.J. (1950), Vier Kapitel zu den carmina sepulcralia Latina in ihrer Eigenschaft als Zeugnisse für das Leben und Denken des kleinen Mannes in der römischen Kaiserzeit, Diss. Göttingen
- BÜCHELER, F. (1897), Anthologia Latina II: Carmina latina epigraphica, Bd.I (1895, 1930), Bd. II, (=ND Stuttgart 1982)
- BUONOPANE, A. (2002), Un frammento inedito di carme latino epigrafico a Vicenza, Epigraphica LXIV: 204-209

BURKERT, W. (1990), Antike Mysterien. Funktion und Gehalt

BURN, A.R. (1953), Hic breve vivitur: a study of the expectation of life in the Roman Empire, P&P 4: 3-31

BURNAND, Y. (1989), La datation des épitaphes de Narbonnaise d'après le formulaire funéraire: possibilités et limites, in: Les Inscriptions latines de Gaule Narbonnaise. Actes de la table ronde de Nîmes 25-26 mai 1987 (Ecole antique des Nîmes, Bulletin Annuel Numéro Spécial 1989): 21-28

CAGNAC, E.V. (o.J.), La Recitatio, écriture orale in: F. Dupont (Hg.), Paroles Romaines = Textes présentées lors de la Table Ronde „Paroles Romaines“ organisée en octobre 1991 par l'Université de Nancy II et la Société Française „Anthropologie de la Rome Antique“: 9-23

CAGNAC, E.V. (2002), Le corps du lecteur in: Ph. Moreau (Hg.), Les corps romains: 289-311

CANCIK, H. (1980), Der Eingang in die Unterwelt. Ein religionswissenschaftlicher Versuch zu Vergil, Aeneis 6, 236-272, AU 23, 2: 55-69

CANCIK, H., RÜPKE, J. (1997), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion

CAPASSO, L., DI FABRIZIO, A., MICHETTI, E., D'ANASTASIO, R. (2005), Die Flüchtlinge am Strand. Die Untersuchungen der Skelette aus den Bootshäusern, in: J. Mühlenbrock, D. Richter (Hgg.), Verschüttet vom Vesuv. Die letzten Stunden von Herculaneum: 45-55

CARBONARA, A., PELLEGRINO, A., ZACCAGNINI, R. (2001), Necropoli di Pianabella: vecchi e nuovi ritrovamenti, in: M. Heinzelmann, J. Ortalli, P. Fasold, M. Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 139-148

CARCOPINO, J. (1992⁴), Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit

CARP, T.C. (1980), Puer senex in Roman and Medieval thought, Latomus 39: 736-739

CASSOLA, F. (1991), La colonizzazione romana della Traspadana, in: W. Eck, H. Galsterer (Hgg.), Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches: 17-44

CASTNER, C.J. (1988), Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D. (= Studien zur klassischen Philologie Bd. 34)

CAVALLO, G. (1999), Vom Volumen zum Kodex: Lesen in der römischen Welt, in: R. Chartier, G. Cavallo (Hgg.), Die Welt des Lesens: 97-133

DE CAZANOVE, O. (2000), Some thoughts on the ‚religious romanisation‘ of Italy before the Social War, in: E. Bispham, Chr. Smith (Hgg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: 71-77

- CECI, F. (2001), L'interpretazione di monete e chiodi in contesti funerari: esempi dal suburbio romano, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M. Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 87-98
- CHAMPLIN, E. (1989), *Creditur vulgo testamento*, CPhil. 84: 198-215
- CHAMPLIN, E. (1991), *Final judgements. Duty and emotion in roman wills 200 B.C. – AD 250*
- CHANLOTIS, A. (2000), *Das Jenseits: Eine Gegenwelt?* in: T.Hölscher (Hg.), *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike*: 159-181
- CHAPMAN, R., RANDSBORG, K. (1981), *Approaches to the archaeology of death*, in: R.Chapman, I.Kinnes, K.Randsborg (Hgg.), *The Archaeology of death*: 1-24
- CHIOFFI, L. (1990), *Genius e Iuno a Roma. Dediche onorarie e sepolcrali*, in: *Miscellanea Greca e Romana XV. Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica*: 165-234
- CHORON, J. (1967), *Der Tod im abendländischen Denken*
- CLAUSS, M. (1973), *Probleme der Lebensalterstatistiken aufgrund römischer Grabinschriften*, *Chiron* 13: 395-417
- CLAUSS, M. (1990), *Mithras*
- CLAUSS, M. (1999), *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*
- COLPE, C. (1995), s.v. *Jenseitsreise* *RAC* 17: 515ff.
- COMPOSTELLA, C. (1996), *Ornata sepulcra: le "borghesie" municipali e la memoria di sé nell'arte funeraria del Veneto romano*
- CONTE, G.B. (1965), *Il „Trionfo della Morte“ e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053*, *Studi italiani di Filologia classica* 37: 114-132
- COOLEY, A.E. (Hg.) (2002), *Becoming Roman, Writing Latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West*
- CORBIER, M. (1991), *L'Écriture en quête de lecteurs*, in: J.H.Humphrey (Hg.), *Literacy*: 99-118
- CORNELL, T. (1991), *The tyranny of the evidence: a discussion of the possible uses of literacy in Etruria and Latium in the archaic age*, in: J.H.Humphrey (Hg.), *Literacy*: 7-34
- COUCHOUD, P.L., AUDIN, A. (1952), *Requiem aeternam.. L'ascia, instrument et symbole de l'inhumation*, *RHR* 142: 36-66

- CRINITI, N. (Hg.) (1998), „Lege nunc, Viator..“. Vita e morte nei carmina Latina epigraphica della Padania centrale
- CUMONT, F. (1931), Die orientalischen Religionen
- CUMONT, F. (1942), Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains
- CUMONT, F. (1949), Lux perpetua
- CUMONT, F. (1959²), After Life in Roman Paganism
- CUMONT, F. (1981⁵), Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit
- CUPITÒ, CHR. (2001), Riti funebri alle porte di Roma: la necropoli di Via Salaria, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 47-52
- DAVIES, P.J.E. (1999), Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity
- DAVIES, P.J.E. (2000), Death and the Emperor
- DAXELMÜLLER, CHR. (1993), Zauberpraktiken. Eine Ideengeschichte der Magie
- DEBORDES, F. (1990), Idées Romaines sur l'Écriture
- DE FILIPPIS, M. (2001), Riti particolari in un sepolcreto a Fidene, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 63-65
- DE GROSSI MAZZORIN, J. (2001), L'uso dei cani nei riti funerari, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer, (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 77-82
- DER HORST, P.C. VAN (1942), Fatum, Tria Fata; Parca, Tres Parcae, Mnemosyne 11: 217-227
- DESIDERI, P. (1995), Il trattamento del corpo dei suicidi, in: F. Hinard (Hgg.), La mort au quotidien: 189-204
- DEXHEIMER, D. (2000), Portraitfigures on sepulchral altars of Roman liberti: evidence of Romanization or assimilation of attributes characterizing higher social strata? in: J.Pearce, M.Millett, M.Struck (Hgg.), Burial, Society and Context in the Roman world: 78-84
- DIETERICH, A. (1905), Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion

DINZELBACHER, P. (Hg.) (1993), Europäische Mentalitätsgeschichte

DIXON, S. (1992), The Roman Family

DÖLGER, F. (1974), Antike Parallelen zum leidenden Dinokrates in der Passio Perpetuae, in: Antike und Christentum Bd.2 (=ND der 1.Auflage von 1930), 1-12.: Römische Jenseitsvorstellung nach der Grabinschrift des Iulius Faustus aus dem 1.Jh. n.Chr.

DÖPP, S. (1991), „Leben und Tod“ in Petrons ‚Satyrica‘, in: G.Binder, A.Effe (Hgg.), Tod und Jenseits im Altertum: 144-166

DÖPP, S. (1993), Saturnalien und lateinische Literatur, in: G.Binder, A.Effe (Hgg.), Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen: 145- 177

DORTMUND, A. (2001), Römisches Buchwesen um die Zeitenwende

DRÄGER, O. (1991/92), Religionem significare. Studien zu reichverzierten römischen Altären

DUCOS, M. (1995), Le tombeau, *Locus religiosus*, in: F. Hinard (Hg.), La mort au quotidien dans le monde romain: 135-144

DUMEZIL, G. (1966), La Religion Romaine archaique

DUMONT, J.-CHR. (1987), La mort d’esclave, in: F.Hinard (Hg.), La mort, les morts et l’au-delà dans le monde romain: 173-186

DUNBABIN, K.M.D (1986), Sic erimus cuncti ... The Skeleton in Graeco-Roman Art, *JdI* 101: 185-255

DUNBABIN, K.M.D. (1993), Wine and water at the Roman *convivium*, *JRA* 6: 116-141

DUNBABIN, K.M.D (2003), The Roman Banquet. Images of Conviviality: Drinking in the Tomb (103-140)

DUNCAN-JONES, R.P. (1974), The Economy of the Roman Empire. Quantitative studies

DUNCAN-JONES, R.P. (1977), Age-Rounding, Illiteracy and Social Differentiation in the Roman Empire, *Chiron* 7: 333-353

DUPONT, F. (1987), Les morts et la mémoire: le masque funèbre, in: F. Hinard (Hg.), La mort, les morts et l’au-delà dans le monde romain: 167-172

DUPONT, F. (1990), The Emperor-God’s other Body, in: M.Feher (Hg.), Fragments for a History of the human body, Part 3: 394-419 (= Corps de dieux, in: Le temps de la réflexion, vol.7, Paris 1986)

- DUPONT, F. (Hg) (o.J.), Paroles Romaines = Textes présentées lors de la Table Ronde „Paroles Romaines“ organisée en octobre 1991 par l'Université de Nancy II et la Société Française ‚Anthropologie de la Rome Antique‘
- DUPONT, F. (1994), L'invention de la littérature de l'ivresse grecque au livre latin
- DURRY, M. (1950), Laudatio funebris: Éloge funèbre d'une matrone Romaine
- DUVAL, P.-M. (1979), Gallien. Leben und Kultur in römischer Zeit
- EBERSBACH, V. (1995), Die ‚humanitas‘ des Petronius oder Diagnose eines gesellschaftlichen Verfalls in: B.Kühnert, V.Riedel, R.Gordesiani (Hgg.), Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert: 192-202
- ECK, W. (1981), Altersangaben in senatorischen Grabinschriften. Standeserwartung und Kompensation, in: W. Eck, H.Engelmann, D.Hagedorn, R.Kassel. L.Koenen, R. Merkelbach (Hgg.), ZPE, Gedenkschrift für Hans-Georg Pflaum: 127-134
- ECK, W. (1987), Römische Grabinschriften. Aussageabsicht und Aussagefähigkeit im funerären Kontext in: Römische Gräberstraßen – Selbstdarstellung – Status – Standard: 61-81
- ECK, W. (1988), Religion und Religiosität in der soziopolitischen Führungsschicht der hohen Kaiserzeit, in: W.Eck (Hg.), Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit, Kolloquium zu Ehren von Fr.Vittinghoff: 15-52
- ECK, W. (1988), Aussagefähigkeit epigraphischer Statistik und die Bestattung von Sklaven im kaiserzeitlichen Rom in: P.Kneissl, V.Losemann (Hgg.), Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte. FS Karl Christ zum 65. Geburtstag: 130-139
- ECK, W. (1991), Inschriften und Grabbauten in der Nekropole unter St.Peter, in: P. Neukam (Hg.), Die Antike im Brennpunkt: 26-58
- ECK, W. (1998), Inschriften auf Holz. Ein unterschätztes Phänomen der epigraphischen Kultur Roms, in: P.Kneissl und V.Losemann (Hgg.), FS für Karl Christ zum 75. Geburtstag: 203-217
- ELIADE, M. (1994²), Geschichte der religiösen Ideen
- ENGELS, J. (1999), Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusetze in der griechisch-römischen Welt, Hermes-Einzelschriften 78
- ENGEMANN, J. (1973), Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späten römischen Kaiserzeit, JbAC Ergänzungsband II
- ESTEVE-FORRIOL, J. (1962), Die Trauer- und Trostgedichte in der römischen Literatur untersucht nach ihrer Topik und ihrem Motivschatz

ESTIEZ, O. (1995), *La Translatio Cadaveris. Le transport des corps dans l'Antiquité Romaine*, in: F. Hinard (Hg.), *La mort au quotidien*: 101-108

FABER, A. (2001), *Grabmäler und Bestattungen des 1. Jahrhunderts im Gebiet der Provinz Raetia et Vindelicia*, in: M. Heinzelmann, J. Ortalli, P. Fasold, M. Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, *Int. Koll. Rom 1998*, *Palilia 8*: 305-322

FASOLD, P. (1993), *Romanisierung und Grabbrauch: Überlegungen zum frühromischen Totenkult in Rätien*, in: M. Struck (Hg.), *Römerzeitliche Gräber als Quelle zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, *Schriften des Instituts für Vor- und Frühgeschichte*, Joh. Gutenberg-Universität Mainz, Bd. 3: 381-394

FAUTH, W. (1974), *Der Schlund des Orcus. Zu einer Eigentümlichkeit der römisch-etruskischen Unterweltsvorstellung*, *Numen 22*: 105-127

FEBVRE, L. (1989), *Der neugierige Blick. Leben in der französischen Renaissance*

FEENEY, D. (1998), *Literature and Religion at Rome: Culturs, Contexts, and Beliefs*

FELLMETH, U. (2001), *Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*

FERAUDI-GRUENAI, F. (2001), *Ubi diutius nobis habitandum est. Die Innendekoration der kaiserzeitlichen Gräber Roms*. *Palilia 9*

FERAUDI-GRUÉNAIS, F. (2001a), *Grabinschriften im archäologischen Kontext. Komplementarität von Schrift und Bild?* in: M. Heinzelmann, J. Ortalli, P. Fasold, M. Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, *Int. Koll. Rom 1998*, *Palilia 8*: 203-212

FERAUDI-GRUÉNAIS, F. (2001b), *Sepulkrale ‚Selbstdarstellung‘ von Unterschichten: Beobachtungen zu Inschriften in stadtrömischen Grabmonumenten der Kaiserzeit (Vorbericht)*, in: G. Alföldy (Hg.), *Inschriftliche Denkmäler*: 121-124

FERAUDI-GRUÉNAIS, F. (2002), *Lebensfreude im Grab*, *AW 4*: 421ff.

FERGUSON, J. (1970), *The Religions of the Roman Empire*

FÉVRIER, P.A. (1977), *Kult und Geselligkeit: Überlegungen zum Totenmahl (=Wege der Forschung 649: Christentum und antike Gesellschaft)*: 358-390

FISHWICK, D. (1969), *Genius and Numen*, in: *HThR 62,3*: 356-367

FITTSCHEN, K. (1975), *Der Meleager Sarkophag, Liebieghaus-Monographie Bd.1.*

FLAIG, E. (1995), *Die Pompa Funerbris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik*, in: O.G.Oexle (Hg.), *Memoria als Kultur*: 115-148

- FLACH, D. (2004), Das Zwölftafelgesetz
- FLOWER, H. (1996), Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture
- FOULON, A. (1987), La mort dans la poésie Augustéenne, in: F. Hinard (Hg.), La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: 351-363
- FRANÇOIS, J., SCHEID, J. (Hgg.) (1998), Rom und das Reich in der hohen Kaiserzeit: 44 n. Chr.-260 n. Chr.
- FRANKLIN, J.L. JR. (1991), Literacy and Parietal Inscriptions, in: J.H. Humphrey (Hg.), Literacy in the Roman world
- FREYBURGER, G. (1990), Griechischer Exotismus und römische religiöse Tradition in Senecas Theater, in: J. Blänsdorf (Hg.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum: 123-131
- FREYBURGER, G. (1995), Libitine et les funérailles, in: F. Hinard (Hg.), La mort au quotidien: 213-222
- FRIEDLÄNDER, L. (1923¹⁰), Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, Bd.III (1. Aufl.= 1862-64)
- FRIER, B. W. (2000), More is worse: some observations on the population of the Roman empire, in: W.Scheidel (Hg.): Debating Roman demography: 139-160
- FUHRMANN, M. (1983), Die Funktion grausige und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung, in: H.R. Jauß (Hg.), Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen: 23-66
- FUHRMANN, M. (1998), Scipios Traum: Philosophische Verheißung in drängender politischer Lage, in: P.Kneissl, V.Losemann (Hgg.), FS Karl Christ zum 75.Geburtstag: 252-266
- FURLEY, D. (1986), Nothing to us?, in: M.Schofield, G.Striker (Hgg.), Norms of Nature: 75-91
- GABELMANN, H. (1978), Tod und Apotheose in der römischen Grabkunst, in: H. J. Klimkeit (Hg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker: 111-129
- GALLETIER, E. (1922), Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions
- GARNSEY, P. (2001), Child Rearing in Ancient Italy, in: Kertzer, D.I., Saller, R.P. (Hgg.), The Family in Italy from Antiquity to the Present: 48-65
- GIALANELLA, C. (2001), La necropoli del suburbio orientale di Puteoli, in: Heinzelmann, M., Ortalli, J., Fasold, P., Witteyer, M. (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 159-168

- GIGANTE, M. (2000), Seneca, ein Nachfolger Philodems? in: M.Erler (Hg.), Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: 32-41
- GINZBURG, C. (1990), Hexensabbat (= Storia notturna. Una decifrazione del sabba 1989)
- GIRARD, R. (1992), Das Heilige und die Gewalt (= La violence et le sacré 1972)
- GLADIGOW, B. (1974), Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik, ZRGG 26: 289-309
- GLADIGOW, B. (1979), Konkrete Angst und offene Furcht: Am Beispiel des Prodigienswesens in Rom, in: H. v. Stietencron (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen
- GLADIGOW, B. (1980), Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit, in: G. Stephenson (Hg.), Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit: 119-133
- GLADIGOW, B. (2002), Bilanzierungen des Lebens über den Tod hinaus, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie: 90-109
- GLEI, R.F. (1991), Kosmologie statt Eschatologie: Ciceros „Somnium Scipionis“, in: G.Binder, A.Effe (Hgg.), Tod und Jenseits im Altertum: 122-143
- GNOLI, G., VERNANT, J.P. (Hgg.) (1982), La mort, les morts dans les sociétés anciennes
- GOLDEN, M. (1988), Did the ancients care when their children died?, G&R XXV, No.2: 152-163
- GORDON, R. (1987), Lucan's Erictho, in: M.Whitby (Hg.), Homo viator. Classical essays for John Bramble: 231-242
- GORECKI, J. (1995), Die Münzbeigabe, eine mediterrane Grabsitte, in M.Witteyer, P.Fasold (Hgg.), Des Lichtes beraubt. Totenehrung in der römischen Gräberstraße von Mainz-Weisenau: 93-103
- GRAEN, D. (2004), „Sepultus in villa“ -Begraben in der Villa, AW 3, 65-76
- V.GRAEVENITZ, G. (1996), Das Ich am Ende. Strukturen der Ich-Erzählung in Apuleius' *Goldenem Esel* und Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*, in: K.Stierle, R.Warning (Hgg.), Das Ende. Figuren einer Denkform: 123-154
- GRAF, F. (1993), Der Mythos bei den Römern. Forschungs- und Problemgeschichte, in: F.Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Colloquium Rauricum Bd.3: 25-43
- GRAF, F. (1996), Gottesnähe und Schadenzauber

- GRASSNICK, M. (1992), Von den Grenzen römischer Hygiene, in: K.W.-Usemann (Hg.), Bäder und hygienische Einrichtungen als Zeugnisse früher Kulturen: 18-29
- GRIMAL, P. (1958), Horace
- GRIESBACH, J. (2001), Grabbeigaben aus Gold im Suburbium von Rom, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 99-122
- GRIFFIN, J. (1985), Of Wines and Spirits, in: ds., Latin Poets and Roman Life: 65-87
- GRIFFIN, J. (1985), The Pleasure of Water and Nakedness, in: ds., Latin Poets and Roman Life: 88-111
- GRIFFIN, J. (1995), *Regalis inter mensas laticemque Lyaeum*: Wine in Virgil and Others, in: O.Murray, M.Tecusan (Hgg.), In vino veritas: 283-296
- GRISE, Y. (1982), Le suicide dans la Rome antique
- GRUBBS, J.E. (1998), Rezension zu: R.P.Saller (1994), Patriarch, Property & Death in the Roman Family, CPh 93/1
- GIULIANI, L. (1986), Bildnis und Botschaft
- GUNDEL, H.G (1992), Zodiakos. Tierkreiszeichen im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben
- GUNNELLA, A. (1997), Morti improvvisate e violente nelle iscrizioni latine in: F. Hinard (Hg.), La mort au quotidien dans le monde romain
- HAARLOEV, B. (1977), The Half-open Door. A Common Symbolic Motif within Roman Sepulchral Sculpture
- HABERMEHL, P. (1995), s.v. Jenseits: B. Nichtchristlich (Rom), RAC 17: 289-329
- HÄUSLE, H. (1979), ΖΩΟΠΟΙΕΙΝ-ΥΦΙΣΤΑΝΑΙ. Eine Studie der frühgriechischen inschriftlichen Ich-Rede der Gegenstände, in: R. Muth, G. Pfohl (Hgg.), Serta Philologica Aenipontana III, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 20: 23-139
- HÄUSLE, H. (1980), Das Denkmal als Garant des Nachruhms, Zetemata H.75
- HÄUSSLER, R. (2002), Writing Latin – from resistance to assimilation: Language, culture and society in N.Italy and S.Gaul, in: A.E.Cooley (Hg.), Becoming Roman, Writing Latin? Literacy and Epigraphy in the Roman West. JRA Supp.Series Nr. 48: 61-76
- HAHN, H. (1968), Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit

- HAHN, A. (1996), Unendliches Ende: Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive, in: K.Stierle, R.Warning (Hgg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*: 155- 182
- HAHN, A. (2002), Tod und Sterben in soziologischer Sicht, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*: 55-89
- HAHN, A. (2002), Tod und Weiterleben in vergleichender soziologischer Sicht, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*: 575-586
- HALLIDAY, W.R. (1970), *The pagan background of early Christianity*
- HARKNESS, A.G. (1899), *The Scepticism and Fatalism of the common people of Rome as Illustrated by the Sepulchral Inscriptions*, TAPhA 30: 56-88
- HARRIS, W.V. (1989), *Ancient Literacy*
- HARRISON, R. (2006), *Die Herrschaft des Todes (= Dominion of the Dead, 2003)*
- HATT, J.-J. (1986), *La tombe gallo-romaine. Recherches sur les inscriptions et les monuments funéraires gallo-romains des trois premiers siècles de notre ère, suivi de Les croyances funéraires des Gallo-Romains d'après la décoration des tombes*
- HEINZELMANN, M. (2000), *Die Nekropolen von Ostia*
- HEINZELMANN, M., ORTALLI, J., FASOLD, P., WITTEYER, M. (Hgg.) (2001), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit. Internationales Kolloquium Rom 1.-3.April 1998, Palilia 8*
- HELM, R. (1953), *Beiträge zum Culex*, Hermes 81: 49-77
- HERZOG, R. (1989), *Fest, Terror und Tod in Petrons Satyrica*, in: W.Haug, R.Warning (Hgg.), *Das Fest*: 120-150
- HERTZ, R. (1960), *Collective representation of death*, in: ds. (Hg.), *Death and the right hand (= Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort, Année sociologique X, 1907: 48-137)*
- V.HESBERG, H. (1992), *Römische Grabbauten*
- V.HESBERG, H. (1998), *Beigaben in den Gräbern Roms* in: P.Fasold, T.Fischer, H.v. Hesberg, M.Witteyer (Hgg.), *Xantener Berichte Bd.7, Bestattungssitte und kulturelle Identität*: 13-28
- V.HESBERG, H. (1987), *Planung und Ausgestaltung der Nekropolen Roms im 2.Jh.n.Chr.* in: H.v.Hesberg, P.Zanker (Hgg.), *Römische Gräberstraßen*: 43-60

- V.HESBERG, H., ZANKER, P. (Hgg.) (1987), *Römische Gräberstraßen: Selbstdarstellung, Status, Standard*: 9-20
- V.HESBERG-TONN, B. (1983), *Coniunx carissima. Untersuchungen zum Normcharakter im Erscheinungsbild der römischen Frau*
- HIMMELMANN, N. (1999), *Aufruf zum Totengedächtnis. Zur religiösen Motivation attischer Grabreliefs*, AW 1: 21-30
- HINARD, F. (Hg.) (1987), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen 1985*
- HINARD, F. (Hg.) (1997), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du Colloque de Caen organisé par l'Université de Paris IV 1993*
- HIRZEL, R. (1907/08), *Der Selbstmord*, ARW XI: 417-476
- HOOFF, A. J.VAN (1990), *From autothanasia to suicide: self-killing in classical antiquity*
- HOPE, V. (2000), *Fighting for identity: the funerary commemoration of italian gladiators*, in: A.E.Cooley (Hg.), *The epigraphic landscape of Roman Italy*: 93-113
- HOPE, V. (2000), *Contempt and respect: the treatment of the corpse in ancient city*, in: V.M.Hope, E.Marshall (Hgg.), *Death and Disease in the ancient city*: 104-127
- HOPE, V. (2001), *Constructing Identity: The Roman Funerary Monuments of Aquileia, Mainz and Nîmes*, BAR International Series 960
- HOPKINS, K. (1983), *Death in Rome*, in: K.Hopkins (Hg.), *Death and Renewal, Sociological Studies in Roman History Vol.2*: 201-256
- HOPKINS, K. (1987), *Graveyards for Historians*, in: F. Hinard (Hg.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*: 113-126
- HOPKINS, K. (1991), *From violence to blessing: symbols and rituals in ancient Rome*, in: A.Molho, K.Raaflaub, J.Emlen (Hgg.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*
- HOPKINS, K. (1991), *Conquest by book*, in: J.H.Humphrey (Hg.), *Literacy in the Roman world*: 133-158
- HORSFALL, N. (1985), *CIL VI 37965=CLE 1988 (Epitaph of Allia Potestas): A Commentary*, ZPE 61: 251-272
- HORSFALL, N. (1989), *The Uses of Literacy and the Cena Trimalchionis: I & II*, G & R XXVI, No.1: 74-89; No.2: 194-209
- HORSFALL, N. (1991), *Statistics or states of mind?*, in: J.H.Humphrey (Hg.), *Literacy in the Roman world*: 59-76

- HUMPHREY, J.H. (Hg.) (1991), *Literacy in the Roman world* (=JRS Supp.3)
- HUMPHREYS, S.C. (1981), *Death and Time*, in: S.C.Humphreys, H.King (Hg.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*
- HUMPHREYS, S. C. (1983), *The family, women and death. Comparative studies*
- HUNTINGTON, R., METCALF, P. (1991²), *Celebrations of Death*
- HUSKINSON, J. (1996), *Roman Children's Sarcophagi: Their Decoration and its Social Significance*
- HUSKINSON, J. (Hg.) (2000), *Experiencing Rome. Culture, Identity and Power in the Roman empire*
- JACKSON KNIGHT, W.F. (1970), *Elysion. On ancient Greek and Roman beliefs concerning a life after death*
- JACOBSEN, J.P. (1924), *Les Mânes*, Bd.1: *Les morts et la vie humaine*, Bd.2: *Le Héros, le „Genius“ et les Manes*
- JANKRIFT, K.P. (2005), *Mit Gott und schwarzer Magie. Medizin im Mittelalter*
- JANNOT, J.-R. (1987), *Sur la représentation étrusque des morts*, in: F. Hinard (Hg.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: 279-291*
- JAUB, H.R. (1968) (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*
- JOBÉ-DUVAL, E. (1923), *Les morts malfaisants*, RD IV, 2: 381-384
- JOHANN, H. TH. (1968), *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*
- JOHNSTON, D. (1988), *Prohibitions and Perpetuities; Trusts and Tombs*, ZPE 72: 81- 87
- JONES, R. (1987), *Burial customs of Rome and the provinces*, in: J.Wacher (Hg.), *The Roman World*, Vol. II: 812-831
- KÄMPFER, R. (1994), *Wie die Alten das Gerippe gebildet. Von Lessing zu Petronius und wieder zurück bis in die Gegenwart*, Laverna V: 233-254
- KAHL, W. (2005), *Gott und göttliche Wesen*, in: K.Erlemann, K.L.Noethlichs, K.Scherberich, J.Zangenberg (Hgg.), *Neues Testament und antike Kultur Bd. 3: 88-109*
- KAJANTO, I. (1968), *On the ‚freedom of expression‘ in Latin Epitaphs*, Latomus XXVII: 185f.

- KAJANTO, I. (1974), The idea of eternity in Latin epitaphs, *Arctos* 8: 59-69
- KASER, M. (1975), *Römisches Privatrecht*, 2.Abschnitt
- KASSEL, R. (1958), *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*
- KAUFFMANN, C.M. (1897), *Die Jenseitshoffnungen der Griechen und Römer nach den Sepulkralinschriften*
- KERENYI, K. (1963), *Die Religion der Griechen und Römer*
- KIENAST, D. (1992), *Augustus*
- KIERDORF, W. (1980), *Laudatio Funebris*, Beiträge zur klass. Philologie. H.106
- KIERDORF, W. (1986), „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, *Chiron* 16: 43-69
- KIERDORF, W. (1991), Totenehrung im republikanischen Rom, in: G.Binder, A.Effe (Hgg.), *Tod und Jenseits im Altertum*: 71-87
- KIERDORF, W. (1995), Totenehrung im alten Rom, in: M.Witteyer, P.Fasold (Hgg.), *Des Lichtes beraubt. Totenehrung in der römischen Gräberstraße von Mainz-Weisenau*: 86-93
- KING, M. (2000), Commemoration of Infants on Roman Funerary Inscriptions, in: G.J. Oliver (Hg.), *The Epigraphy of Death*: 117-154
- KLAUSER, TH. (1971³), *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike* in: Th.Klauser (Hg.) (1988), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum*, Gedenkschrift für A.Stuiber (= JAC, Erg.Bd.9)
- KLEINER, D.E.E. (1977), *Roman group portraiture: the funerary reliefs of the late Republic and early Empire*
- KLEINER, D.E.E. (1988), *Roman Funerary Art and Architecture: Observations on the Significance of Recent Studies*, *JRA* 1: 115-120
- KLINGENBERG, G. (1983), s.v. Grabrecht, Grabmulda, Grabschändung, *RAC* 12: 590-637
- KLOFT, H. (1996), Die Säcularspiele des Augustus und die Tradition der Herrscherfeste in der Antike. Soziale und kommunikative Aspekte, in: G.Binder, K.Ehlich (Hgg.), *Kommunikation in politischen und kultischen Gemeinschaften*, *Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium Bd.24*: 51-74
- KLOFT, H. (1999), *Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen. Rituale*
- KNOCHE, U. (1962), Der römische Ruhmesgedanke, in: F.Bömer, H.J.Mette (Hgg.), *Vom Selbstverständnis der Römer*: 13-30

KOCH, C. (1960), Studien zu Kult und Glauben der Römer, in: O.Seel (Hg.), Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft VII

KOCH, G. (1993), Sarkophage der römischen Kaiserzeit

KOCKEL, V. (1987), Im Tode gleich? Die sullanischen Kolonisten und ihr kulturelles Gewicht in Pompeji am Beispiel der Nekropolen, in: H.v.Hesberg, P.Zanker (Hgg.) Römische Gräberstraßen: 183-198

KÖVES-ZULAUF, TH. (1990), Römische Geburtsriten (= Zetemata Heft 87)

KOLB, F. (1995), Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike

KOORTBOJIAN, M. (1996), *In commemorationem mortuorum*: text and image along the „streets of tombs“, in: J.Elsner (Hg.), Art and Text in Roman Culture: 210-233

KOOY, C. (1981), Le croissant lunaire sur les monuments funéraires gallo-romains, Gallia 39: 45-62

KORZENIEWSKI, D. (1972), Exegi monumentum. Hor.carm.3,30 und die Topik der Grabgedichte. Gymnasium 79: 380-388

KRANZ, W. (1961), Sphragis - Ichform und Namensiegel als Eingangs- und Schlußmotiv antiker Dichtung, RhM 104: 3-46, 97-124

KRASSER, H. (1995), Entwicklungen der römischen Lesekultur in trajanischer Zeit, in: B.Kühnert, V.Riedel, R.Gordesiani (Hgg.), Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert: 79-89

KÜNSTLE, K. (1908), Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz

KÜNZL, E. (1988), Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom

KUNCKEL, H. (1974), Der römische Genius MDAI (R) Erg.Heft 20

KYLE, D.G. (1998), The Spectacles of Death in Ancient Rome

LANE FOX, R.J. (1987), Pagans and Christians

LANG, B. (2003), Himmel und Hölle. Jenseitsglauben von der Antike bis heute

LANGNER, M. (2001), Attribute auf gallo-römischen Grabreliefs als Ausdruck einer gesteigerten Wertschätzung materieller Güter, in: P.Noelke (Hg.), Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum: Funde und Forschungen. Akten des VII. Colloquium über Probleme des Provinzial-römischen Kunstschaffens 2.-6. Mai 2001: 191-202

LATTE, K. (1927), Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit

- LATTE, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte*
- LATTE, K. (1968), Griechische und römische Religiosität, in: ds. *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*
- LATTIMORE, R. (1942), *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (= *Illinois Studies in Language and Literature*)
- LAVAGNE, H. (1987), Le tombeau, mémoire du mort, in: F.Hinard (Hg.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*: 159-165
- LE BOHEC, Y. (1993), Sépulture et monde rural dans le *Testament du Lingon*, in: A. Ferdière (Hg.), *Monde des morts, monde des vivants en Gaule rurale. Actes du Colloque ARCHEA / AGER 7-9 février 1992*: 29-35
- LE BOHEC, Y. (1997), Le sentiment de la mort chez les Lingons, in: F.Hinard (Hg.), *La mort au quotidien*: 243ff.
- LE BRIS, A. (2001), La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie mineure de l'époque hellénistique et romaine
- LEEMANN, A.D. (1971), Das Todeserlebnis im Denken Senecas, *Gymnasium* 78: 322-333
- LE GALL, J. (1980-81), La sépulture des pauvres à Rome, *Bulletin de la société nationale des Antiquaires de France*: 148-152
- LEFÈVRE, E. (1995), Götter, Schicksal und Handlungsfreiheit in Senecas Tragödien, in: B.Kühnert, V.Riedel, R.Gordesiani (Hgg.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*: 165-184
- LIEBESCHUETZ, J.H. (1979), *Continuity and Change in Roman Religion*
- LIER, B. (1903), *Topica carminum sepulcralium latinorum*, *Philologus* LXII: 445-477, 563-603
- LINCOLN, B. (1980), The Ferryman of the Dead, *JIES* (=Journal of Indo-European Studies) 8: 41-59
- LINDERSKI, J. (2003), Sic Valeas: A Latin injunction, the *Symphoniaci*, and the Afterlife, *Epigraphica* LXV: 185-195
- LINDSAY, H. (1996), The Romans and Ancestor Worship, in: M.Dillon (Hg.), *Religion in the ancient world: new themes and approaches*: 271ff.
- LINDSAY, H. (2000), Death-pollution and funerals in the city of Rome, in V.Hope, E. Marshall (Hgg.), *Death and Disease in the ancient city*: 152-173
- LOEHNING, C. (1977), *Horaz. Carmina*

- LUCK, G. (1987), *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*
- MACHO, TH. (2000), *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: J.Assmann (Hg.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*: 89-120
- MACHO, TH. (2002), *Steinerne Gäste. Vom Totenkult zum Theater*, in: H.Belting, D.Kamper, M.Schulz (Hgg.), *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*: 53-65
- MALTEN, R. (1923/24), *Leichenspiel und Totenkult*, RM 38/39: 300-340
- MACDONALD, J. (1978), *Pagan Religions and burial practices in Roman Britain*, in: R.Reece (Hg.), *Council for British Archaeology Report 22*: 35-38
- MACMULLEN, R. (1972), *Roman social relations*
- MACMULLEN, R. (1981), *Paganism in the Roman Empire*
- MACMULLEN, R. (1982), *The Epigraphic Habit in the Roman Empire*, AJPh 103: 233-246
- MACMULLEN, R. (1990), *An abundance of Data in Ancient History*, in: *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*: 3-12
- MACMULLEN, R. (2000), *Romanization in the time of Augustus*
- MAGNANI, L. (1997), *Paura della morte, angoscia della vita di gente comune in Petronio*, in: N.Criniti (Hg.), *Gli affanni del vivere e del morire: schiavi, soldati, donne, bambini nella Roma imperiale*: 131-149
- MAGNANI, L. (1998), *L'idea della morte nel mondo Romano*, in: N.Criniti (Hg.), *Lege nunc viator*: 23-45
- MARIEN, M.E. (1978), *Der Tumulus von Noirmont und seine Bernsteinmuschel*, AW 2: 17-22
- MARQUARDT, J. (1886²), *Das Privatleben der Römer*, 1. Teil
- MARQUARDT, O. (1996), *Finalisierung und Mortalität*, in: Stierle, Warning (Hgg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*: 467-475
- MARBACH, R. s.v. *Manes 2* RE 14,1: 1051-1060
- MARTIN-KILCHER, S. (2000), *Mors immatura in the Roman world – a mirror of society and tradition*, in: J.Pearce, M.Millett, M.Struck (Hgg.), *Burial, Society and Context in the Roman world*: 64-77
- MATTSON, B. (1990), *The Ascia symbol on Latin epitaphs*. *Studies in Mediterranean Archaeology and Literature* 70

- MCKAY, A.G. (1980), Römische Häuser, Villen und Paläste
- MCNEILL, W.H. (1978), Seuchen machen Geschichte
- MERKELBACH, R. (1994²), Mithras
- MESSINEO, G. (2001), Dalle Necropoli del suburbio settentrionale di Roma, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, *Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8*: 35-46
- MEYER, E. (1974), Menschliches auf römischen Grabsteinen, *ZPE 14*: 185-191
- MEYER, E. (1983), Einführung in die lateinische Epigraphik
- MEYER, E. (1990), Explaining the Epigraphic Habit in the Roman Empire: The Evidence of Epitaphs, *JRS 80*: 74-96
- MIELSCH, H. (2001), Römische Wandmalerei
- MIGLIETTA, M. (2004), Römisches Strafrecht, in: K. Erlemann / K.-L. Noethlichs (Hgg.), *Neues Testament und Antike Kultur Bd.1*: 239-246
- MILES, R. (2000), Communicating culture, identity and power, in: J.Huskinson (Hg.), *Experiencing Rome*: 29-62
- MINOIS, G. (1996), Die Hölle. Geschichte einer Fiktion
- MONTANARI, M. (1999), Der Hunger und der Überfluß. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa
- MONTANINI, L. (1997), Nascita e morte del bambino in: N. Criniti (Hg.), *Gli affanni del vivere e del morire: schiavi, soldati, donne, bambini nella Roma imperiale*: 89-107
- MONTANINI, L. (1998²), Le donne Romane e la morte, in: N. Criniti (Hg.), *Lege nunc viator*: 47-62
- MOREAU, PH. (Hg.) (2002), *Corps Romains*
- MORETTI, L. (1959), Statistica demografica ed epigrafia: durata media della vita in Roma imperiale, *Epigraphica XXI*
- MORRIS, I. (1992), Death-Ritual and social Structure in Classical Antiquity,
- MORSELLI, C. (1990), Il lato ovest. L'occupazione dello spazio: lo spazio sepolcrale, in: I. Baldassarre u.a. (Hgg.), *Sepulture e Riti nella Necropoli dell' Isola Sacra*, in: *Bollettino di Archeologia 5-6*: 52-61

- MOST, G. (1987), The ‚Virgilian‘ Culex, in: M.Whitby (Hg.), Homo viator. Classical essays for John Bramble: 199-210
- MRATSCHEK, S. (1984), *Est enim ille flos Italiae*. Literatur und Gesellschaft in der Transpadana, Athenaeum 62: 154-182
- MÜLLER, K.E. (2002), „Denn der Tod ist der Sünde Sold“, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie: 461-481
- MUTH, R. (1978), Vom Wesen römischer ‚religio‘, ANRW II. 16,1: 290-354
- MUTH, R. (1998), Einführung in die griechische und römische Religion
- MUTH, S. (1998), Erleben von Raum - Leben im Raum. Zur Funktion mythologischer Mosaikbilder in der römisch-kaiserzeitlichen Wohnarchitektur, in: T.Hölscher (Hg.), Archäologie und Geschichte, Bd.10: 38ff.
- MUTH, S. (1999), Hylas oder ‚Der ergriffene Mann‘: Zur Eigenständigkeit der Mythenrezeption in der Bildkunst, in: Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt. Symposium des DAI Rom 19.-20.Februar 1998. Palilia 6: 109-129
- MUTH, S. (2000), Gegenwelt als Glückswelt - Glückswelt als Gegenwelt? Die Welt der Nereiden, Tritonen und Seemonster in der römischen Kunst, in: T.Hölscher (Hg.), Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike: 467-498
- NEHRING, A. (1917), Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen, Bresl. Diss., Kap.IV: Das Totenmahl
- NERAUDAU, J.-P. (1987), La loi, la coutume et le chagrin - Réflexions sur la mort des enfants, in: F.Hinard (Hg.), La mort, les morts et l’au-delà dans le monde romain: 195-208
- NILSSON, M.P. (1908), Das Ei im Totenkult der Alten, ARW XI: 530-545
- NILSSON, M.P (1954), Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik, Numen 1: 106-119
- NOCK, A.D. (1932), Cremation and Burial in the Roman Empire, HTR 25: 321-359
- NOCK, A.D. (1946), Sarcophagi and Symbolism, Aja 21: 140-170
- NOELKE, O. (1992), Grabreliefs mit Mahldarstellungen in den germanisch-gallischen Provinzen - soziale und religiöse Aspekte, in: H.-J. Schalles, H.v.Hesberg, P.Zanker (Hgg.), Die römische Stadt im 2.Jh.n.Chr., Xantener Berichte Bd.7: 399-418
- NOETHLICH, K.L (1979/80), Griechisch-römischer Totenkult und seine staatliche Reglementierung, in: Alma Mater Aquensis: 106-118
- NOETHLICH, K.L (1996), Das Judentum und der römische Staat

- NOLLÉ, J. (2003), *Vielerorts war Bethlehem - Göttergeburten im kaiserzeitlichen Kleinasien*, AW 6: 635-643
- NORTH, J.A. (1983), *These he cannot take*, JRS XIII: 169-174
- NOVÁKOVÁ, J. (1964), *Umbra. Ein Beitrag zur dichterischen Semantik*. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaften 36.
- NUTTON, V. (2000), *Medical thoughts on urban pollution*, in: V.Hope, E.Marshall (Hgg.), *Death and Disease in the ancient city*: 65-73
- OGILVIE, R.M. (1969), *The Romans and their gods in the age of Augustus*
- ORTALLI, J. (2001), *Il culto funerario della Cispadana romana. Rappresentazione e interiorità*, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 215-242
- ORTH, W. (1994), *Verstorbene werden zu Sternen. Geistesgeschichtlicher Hintergrund und politische Implikationen des Katasterismos in der frühen römischen Kaiserzeit*, Laverna V: 148-166
- OTTO, W. (1909), *Religio und Superstitio*, ARW XII: 533-553
- OTTO, W. (1912), RE Bd.7 s.v. Genius
- OTTO, W. (1956), *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*
- OTTO, W. (1958), *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*
- PANCIERA, S. (1960), *Deasciare – Exacisciare – Exasciare*, Latomus 19: 701-707
- PANOFSKY, E. (1964), *Grabplastik*
- PAPPALARDO, U. (2005), *Marcus Nonius Balbus. Der patronus von Herculaneum*, in: J.Mühlenbrock, D.Richter (Hgg.), *Verschüttet vom Vesuv. Die letzten Stunden von Herculaneum*: 171-181
- PARKIN, D. (1992), *Ritual as spatial direction and bodily division*, in: D. de Coppet (Hg.), *Understanding Rituals*: 11-25
- PARKIN, T.G. (1992), *Demography and Roman Society*
- PATTERSON, J. (1992), *Patronage, collegia and burial in Imperial Rome*, in: S. Bassett (Hg.), *Death in Town. Urban responses of the dying and the dead 100-1600*: 15-27

- PATTERSON, J. (2000), On the margins of the city of Rome, in: V.Hope, E. Marshall (Hgg.), *Death and Disease in the ancient city*: 85-103
- PEKARY, TH. (1994), *Mors perpetua est. Zum Jenseitsglauben in Rom*, *Laverna V*: 87-103
- PELLEGRINO, A. (2001), La necropoli della via Ostiense ad Acilia, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, *Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8*: 123-126
- PELLEGRINO, A., PLATZ, G. (2002), Totenbetten aus Bein von der Via Ostiense in Acilia, *Antikensammlung Pergamonmuseum 2002*, publ. in: J.-P.Descoedres, *Ostia - port et porte de la Rome antique*, *Musée Rath Genève 2001*, 445-447, XVI.2,20,22
- PETRUCCI, A. (1993), *Le scritte ultime. Ideologia della morte e strategie dello scrivere nella tradizione occidentale*
- PETERS, J. (2005), Ein Hundeleben in der Antike, *AW 5*: 8-16
- PIFFIG, A.J. (1998), *Die etruskische Religion (= Religio Etrusca, 1975)*
- PFLUG, H. (1989), *Römische Porträtstelen in Oberitalien. Untersuchungen zur Chronologie, Typologie und Ikonographie*
- PFOHL, G. (1969), *Römische Grabinschriften*
- PIETRI, C. (1983), s.v. Grabinschrift II, *RAC 12*: 514-548
- PODELLA, TH. (2002), Totenrituale und Jenseitsbeschreibungen - zur anamnetischen Struktur der Religionsgeschichte Israels, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*: 530-61
- POMEROY, A.J. (1991), *The Appropriate Comment: Death Notices in the Ancient Historians*
- PORTE, D. (1993), Les trois mythologies des Fastes, in: F.Graf (Hg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*: 142-157
- PORTELLA, I. DELLA (2000), *Das unterirdische Rom. Katakomben, Bäder, Tempel*
- PORTELLA, I. DELLA, PISANI SARTORIO, G., VENTRE, F. (Hgg.) (2003), *Via Appia*
- PORTMANN, W. (1993), *Sterben, Tod: Antike*. In: P.Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte*: 231-244
- PRIEUR, J. (1986), *La mort dans l'antiquité romaine*
- RAABE, H. (1974), *Plurima mortis imago. Vergleichende Interpretationen zur Bildersprache Vergils*. *Zetemata 59*

- RAECK, W. (1992), Modernisierte Mythen
- R.-ALFÖLDI, M. (1999), Bild und Bildsprache der römischen Kaiser
- RAWSON, B. (1986), Children in the Roman Familia, in: B.Rawson (Hg.), The Family in Ancient Rome: 170-199
- RAWSON, B. (1997), The Iconography of Roman Childhood, in: B.Rawson (Hg.), The Roman Family in Italy: 205-232
- RAWSON, E. (1987), *Speciosa Locis Morataque Recte*, in: M.Whitby (Hg.), Homo viator. Classical essays for John Bramble: 79-88
- RICHMOND, A. (1950), Archaeology and the After-Life in the Pagan and Christian Imagery
- RODA, S. (1995), Corpo morto e corpo vivo nelle iscrizioni funerarie latine pagane, in: F.Hinard (Hg.), La mort au quotidien: 81-99
- ROHDE, E. (1894), Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen
- ROLLIN, J.P. (1979), Zu Rechtsfragen römischer Bildnisse
- ROTZLER, W. (1961), Die Begegnung der drei Lebenden und der drei Toten. Ein Beitrag zur Forschung über die mittelalterlichen Vergänglichkeitsdarstellungen
- ROUGÉ, J. (1959), *L'ascia*, outil agricole? in: Latomus 18: 649-653
- RÜGER, CHR. B. (1991), Pagane Religiosität in den Städten der Nordwestprovinzen des römischen Kaiserreiches, in: W.Eck, H.Galsterer (Hgg.), Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches: 227-233
- RÜPKE, J. (1990), *Domi militiae* - die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom
- RÜPKE, J. (1997), Römische Religion und „Reichsreligion“. Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen. In: H.Cancik, J.Rüpke (Hgg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion: 3-23
- RÜPKE, J. (1999), Antike Großstadtreligion, in: C.Batsch, U.Engelhaaf-Gaiser, R.Stepper (Hgg.), Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum: 13-30
- RÜPKE, J. (2001), Die Religion der Römer
- SALLER, R.P., SHAW, B.B. (1984), Tombstone and Roman family relations in the Principate, JRS 74: 124-156
- SALLER, R.P. (1994), Patriarchy, property and death in the Roman family
- SALLER, R.P. (1997), Roman kinship: structure and sentiment, in: B.Rawson, P.R.Weaver (Hgg.), The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space

- SALMON, P. (1987), Les insuffisances du matériel épigraphique sur la mortalité dans l'antiquité romaine, in: F.Hinard (Hg.), La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain: 99-112
- SALVADORE, M. (1996), Il contatto con la terra, *AnnMacerata* 29: 129-151
- SANDERS, G. (1981), Kybele und Attis in: M.J.Vermaseren (Hg.), Die Orientalischen Religionen im Römerreich (OrRR): 264-297
- SANDERS, G. (1991), Lapidés Memores. Paiens et Chrétiens face à la mort: Le Témoignage de l'Épigraphie Funéraire
- SARTORI, P. (1899), Die Totenmünze, *ARW* 2: 205-225
- SAUER, V. (1999), Religiöses als Argument im politischen Alltag der späten römischen Republik: Skizze eines Dissertationsvorhabens, in: C.Batsch, U.Engelhaaf-Geiser, R.Stepper (Hgg.), Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum: 187-196
- SCHEFOLD, K. (1998), Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung
- SCHEID, J. (1993), Cultes, mythes et politique au début de l'Empire, in: F.Graf (Hg.), Mythos in mythenloser Gesellschaft: 109-127
- SCHEID, J. (1990), Rituel et écriture à Rome, in: A.-M.Blondeau, K.Schipper (Hgg.), Essais sur le Rituel II. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'école pratique des hautes études, Vol. XCV: 1-16
- SCHEID, J. (1993), Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult, *Klio* 75: 188-200
- SCHEID, J. (1997), Römische Religion 1: Republikanische Zeit, in: F.Graf (Hg.), Einleitung in die lateinische Philologie: 469-491
- SCHEIDEL, W. (1994), Libitina's bitter gains: seasonal mortality and endemic disease in the ancient city of Rome, *AncSoc* 25: 151-175
- SCHEIDEL, W. (2000), Progress and problems in Roman demography, in: W.Scheidel (Hg.), Debating Roman Demography: 1-82
- SCHNEIDER, H.-CHR. (1994), Tiere, Tod und Jenseitsvorstellungen am Beispiel des *culex* der Appendix Vergiliana, *Laverna* V: 135-147
- SCHNEIDER, W.CHR. (2004), Gesellschaft und Ritus, in: In: K.Erlemann, K.L.Noethlichs, K.Scherberich, J.Zangenberg (Hgg.), Neues Testament und antike Kultur Bd.1: 48-59
- SCHOFIELD, M., STRIKER, G. (Hgg.) (1986), The norms of nature

- SCHULZ, M. (2002), Körper sehen - Körper haben? Fragen der bildlichen Repräsentation, in: H.Belting, D.Kamper, M.Schulz (Hgg.), *Quel corps? Eine Frage der Repräsentation*: 1-25
- SCHWARZ, M. (2001), Überlegungen zur Bedeutung der Grabriten und Jenseitsvorstellungen in der Gestaltung der römischen Tumulusgräber, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), *Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit*, Int. Koll. Rom 1998, *Palilia* 8: 193-195
- SCOBIE, A. (1986), Slums, Sanitation, and Mortality in the Roman World, *Klio* 68: 399-433
- SEGAL, CH. (1990), Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and philosophy in *de rerum natura*
- SELLIN, V. (1985), Mentalität und Mentalitätsgeschichte, *HZ* 241: 555-598
- SERRES, M. (1987), *L'Hermaphrodite*
- SETTIS, S. (2002), Der Klassizismus und das Klassische, in: *Die griechische Klassik. Idee oder Wirklichkeit*, Ausstellungskatalog Berlin: 26-53
- SHAW, B.D. (1991), The Cultural Meaning of Death: Age and Gender in the Roman Family, in: Kertzer, D.I., Saller, R.P. (Hgg.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*: 66-90
- SHAW, B.D. (1996), Seasons of Death: Aspects of mortality in Imperial Rome, *JRS* 86: 100-138
- SHIPP, G.P. (1961), Orcus, *Glotta* 39: 154-158
- SIAT, J. (1998), La mort dans les inscriptions latines d'Italie, *Latomus* 57: 52-60
- SICHTERMANN, H., KOCH, G. (1975), Griechische Mythen auf römischen Sarkophagen, in: *Bilderhefte DAI Rom* 5/6
- SIGISMUND NIELSEN, H. (1986), On the use of the terms of relation ‚Mamma‘ and ‚Tata‘ in the epitaphs of CIL VI, C & M XL: 191-196
- SIGISMUND NIELSEN, H. (1996), The physical context of Roman epitaphs and the structure of ‚the Roman family‘, *Analecta Romana Istituti Danici XXIII*: 35-60
- SIGISMUND NIELSEN, H. (1997), Interpreting Epithets in Roman Epitaphs, in: B.Rawson, P.R.Weaver (Hgg.), *The Roman Family*: 169-204
- SIMELON, P. (2003), Tot acerba funera!, *Latomus* 62: 598-605
- SIMON, E. (1990), *Die Götter der Römer*

- STEIN-HÖLKESKAMP, E. (2005), Das Römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte
- STEINBY, E.M. (2001), La necropoli della Via Triumphalis. Il rito funerario nel I secolo d.C. in: in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 31-34
- STEVENS, S. (1991), Charon's Obol, Phoenix 45: 215-229
- STORCK, W.F. (1911), Der Spruch der Toten an die Lebenden, ZV 21: 53-63; 89-91
- STORK, T. (1970), Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur
- V.STRITZKY, M.-B. (1983), s.v. Grabbeigaben RAC 12: 429-445
- STROBEL, K. (1993), Das Imperium Romanum im ‚3.Jahrhundert‘. Modell einer historischen Krise? Zur Frage mentaler Strukturen breiterer Bevölkerungsschichten in der Zeit von Marc Aurel bis zum Ausgang des 3.Jh.n.Chr.
- STROTHMANN, M. (2000), Sepultura more perfecta in: J.Assmann, F.Graf, T.Hölscher, L.Koenen, J.Scheid (Hgg.), Archiv für Religionsgeschichte, 2, Heft 1: 87-109
- SUSINI, G. (1966), Il lapicida Romano
- SÜNSKES THOMPSON, J. (1994), „Der Tod und das Mädchen“: Zur Magie im römischen Reich, Laverna V: 104-133
- SVENBRO, J. (1988), Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne
- SVENBRO, J. (1999), Archaisches und klassisches Griechenland: Die Erfindung des stillen Lesens, in: R.Chartier, G.Cavallo (Hgg.), Die Welt des Lesens: 59-96
- TAGLIETTI, F. (1990), Il lato ovest. Le tombe non architettoniche, in: I. Baldassarre u.a. (Hgg.), Sepulture e Riti nella Necropoli dell' Isola Sacra, in: Bollettino di Archeologia 5-6: 70-87
- TAGLIETTI, F. (2001), Ancora su incinerazione e inumazione: la necropoli dell' Isola Sacra, in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 149-153
- THANIEL, G. (1973), Lemures und Larvae, AJPh 94: 182-187
- THANIEL, G. (1973), Le scepticisme et le refus de croyance touchant l'au-delà dans la Rome du 1er siècle avant J.-C., AC 42: 155-166
- THANIEL, T. (1976), Nodum informis leti, Aclass 19: 75-81

- TIMPE, D. (2000), Der Epikureismus in der römischen Kaiserzeit, in: M.Erlar (Hg.), Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: 42-63
- TIRELLI, M. (2001) *..ut .. largius rosae et esc[a]e.. poneretur* in: M.Heinzelmann, J.Ortalli, P.Fasold, M.Witteyer (Hgg.), Römischer Bestattungsbrauch und Beigabensitten in Rom, Norditalien und den Nordwestprovinzen von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, Int. Koll. Rom 1998, Palilia 8: 243-258
- TOYNBEE, A.J. (1970), Traditionelle Einstellungen zum Tod, in: ds. (Hg.), Vor der Linie: Der moderne Mensch und der Tod: 75-124
- TOYNBEE, J.M.C. (1971), Death and Burial in the Roman World
- TOYNBEE, J.M.C. (1978), Greek Myth in Roman Stone, Latomus XXVI: 342-412
- TOYNBEE, J.M.C., (1982), Life, Death and Afterlife on Roman-Age Mosaics in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedenkschrift für A.Stuiber: 210-214 (= JAC Erg.bd.9)
- TRAUZETTEL, R. (2002), Individuelle und kollektive Todeserfahrung. Komparatistische Problemhorizonte und Forschungsperspektiven, in: J.Assmann, R.Trauzettel (Hgg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie: 30-40
- TURCAN, R. (1958), Origines et sens de l'inhumation à l'époque impériale, REA 60: 323-347
- TURCAN, R. (1959), L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique, Rev.Hist. Rel. 155: 33-40
- TURCAN, R. (1978), Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire, ANRW II,16,2: 1700-1735
- TURCAN, R. (1989), Les cultes orientaux dans le monde romain
- TYBOUT, R. (2003), Naar een andere wereld. Verkenningen van het Griekse grafepigram op steen, Lampas 36: 329-377
- VERNANT, J.P. (1990), Figures, idoles, masques
- VERSNEL, H.S. (1981), Religious mentality in ancient prayer, in H.S.Versnel (Hg.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the ancient world = Studies in Greek and Roman Religion Vol. II: 1-64
- VERSNEL, H.S. (1994²), Inconsistencies in Greek and Roman Religion II. Transition and Reversal in Myth and Ritual
- VEYNE, P. (1985), Les saluts aux dieux, le voyage de cette vie et la „réception“ en iconographie, Rev.Arch. 1: 47-61
- DE VISSCHER, F. (1963), Le droit des tombeaux romains

- VOISIN, J.L. (1979), Pendus, crucifiés, *oscilla* dans la Rome païenne, *Latomus* XXVIII: 422-450
- VOISIN, J.L. (1987), Apicata, Antinous et quelques autres. Notes d'épigraphie sur la mort volontaire à Rome, *MEFRA* 99 (1): 257-280
- VOISIN, J.L. (2002), Le corps du suicidé, in: Ph.Moreas (Hg.), *Les corps romains*: 313-327
- VOVELLE, M. (1974), Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et VIIIe siècles
- WACKE, A. (1980), Der Selbstmord im römischen Recht, in: *Savigny Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Roman. Abteilung* 97: 26-77
- WAGENVOORT, H. (1953), Isles of the Blessea and Insula Tiberina, in: ds. (Hg.) (1956), *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*: 274-89
- WAGENVOORT, H. (1938), Orcus, in: ds. (Hg.) (1956), *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*: 102-131
- WALKER, S. (1983), Memorials to the Roman Dead
- WALKER, S. (1988), Aspects of Roman funerary Art, in: J.Huskinson, M.Beard, J.Reynolds (Hgg.), *Image and Mystery in the Roman world. Papers given in memory of J.M.C.Toynbee*: 23-36
- WANKEL, H. (1983), Alle Menschen müssen sterben. Variationen eines Topos der griechischen Literatur, *Hermes* 111: 129-154
- WASZINK, J.H. (1966), Letum, *Mnemosyne* 19: 249-260
- WEBER, W. (1978), Die Darstellung einer Wagenfahrt auf römischen Sarkophagdeckeln und Loculusplatten des 3. und 4. Jhs. n.Chr.
- WEINSTOCK, S. (1930), Mundus patet, *RM* 45: 111-123
- WESCH-KLEIN, G. (1993), *Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen*, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, hg.v. G.Alföldy Bd.14, Stuttgart
- WILLEUMIER-SCHALIJ, J.M. (1953), De Spreuk van de Doden tot de Levenden, *Neophilologus* 37: 227-233
- WINKES, R. (1969), *Clipeata Imago. Studien zu einer römischen Bildnisform*
- WINKLE, S. (1997), *Geisseln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*
- WINKLER, J.J. (1985), Auctor & Actor. A narratological reading of Apuleius' *Golden Ass*

- WISSOWA, G. (1912²), Religion und Kultus der Römer
- WITT, R.E. (1971), Isis in the Ancient World
- WITTEYER., M., FASOLD, P. (Hgg.) (1995), Des Lichtes beraubt. Totenehrung in der römischen Gräberstrasse von Mainz-Weisenau
- WOLSKI, E., BERCIU, I. (1973), Contribution au problème des tombes romaines à dispositif pour les libations funéraires, *Latomus* XXII: 371-379
- WOOLF, G. (1994), Power and the spread of writing in the West, in: A.K. Bowman, G.Woolf (Hgg.), *Literacy and Power in the Ancient World*: 84-98
- WOOLF, G. (1996), Monumental writing and the expansion of Roman society in the early Empire, *JRS* 86: 22-39
- WREDE, H. (1981), *Consecratio in formam deorum*
- ZANKER, P. (1990²), Augustus und die Macht der Bilder
- ZANKER, P. (1992), Bürgerliche Selbstdarstellung am Grab im römischen Kaiserreich, in: H.-J.Schalles, H.v.Hesberg, P.Zanker (Hgg.), *Die römische Stadt im 2.Jahrhundert n.Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raums*, *Xantener Berichte* Bd.2: 339-358
- ZANKER, P. (1999), Phädras Trauer und Hippolytos' Bildung: Zu einem Sarkophag im Thermenmuseum, in: *Im Spiegel des Mythos. Bilderwelt und Lebenswelt. Symposium des DAI Rom 19.-20.Februar 1998. Palilia* 6: 131-142
- ZANKER, P., EWALD, B.CHR. (2004), *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*
- ZILLIACUS, H. (1983), s.v. Grußformen, *RAC* 12: 1204-1232
- ZLINSZKY, J. (1993), Schriftlichkeit und Mündlichkeit im römischen Recht, in: G.Vogt-Spira (Hg.), *Beiträge zur mündlichen Kultur der Römer*: 21-36



Klinensarkophag, Ostia