



Universität Potsdam

Ursula Gärtner (Hrsg.)

Potsdamer Lateintage 2011–2013

Antike Geschichtsschreibung

Tod und Jenseits

Römische Religion

Potsdamer Lateintage

Potsdamer Lateintage | VII

Ursula Gärtner (Hrsg.)

Potsdamer Lateintage 2011-2013

Antike Geschichtsschreibung
Tod und Jenseits
Römische Religion

Universitätsverlag Potsdam

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.de/> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2015

<http://verlag.ub.uni-potsdam.de/>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: 2292
E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Die Schriftenreihe **Potsdamer Lateintage** wird herausgegeben von
Frau Prof. Dr. Ursula Gärtner, Klassische Philologie der Universität Potsdam

ISSN (print) 1860-5206
ISSN (online) 2195-8696

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.
Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISBN 978-3-86956-305-3

Zugleich online veröffentlicht
auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus-70691](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-70691)
<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus-70691>

Inhalt

Vorwort	9
Geschichte als erzählte Geschichte. Dramatische Episoden in der römischen Historiographie	
<i>Niklas Holzberg</i>	11
<hr/>	
Literatur	24
Antike Geschichtsschreibung im Lateinunterricht. Anregungen für die Unterrichtspraxis	
<i>Bettina Labahn</i>	27
<hr/>	
1 Politische Bildung im Lateinunterricht	27
2 Didaktische und methodische Möglichkeiten – einige Unterrichtsvorschläge	29
3 Literatur	34
4 Anhang: Materialien	35

Die Römer und der Tod

<i>Christiane Kunst</i>	43
1 Die Allgegenwärtigkeit des Todes	43
2 Die Lebenserwartung	48
3 Die hohe Kindersterblichkeit	50
4 Wahrnehmung des Todes	52
5 Trauer	54
6 Beisetzung	57
7 Grab	62
8 Zusammenfassung	64
9 Literatur	65

Sterblichkeit – Unsterblichkeit

Die antike Philosophie und der Tod

<i>Stefan Büttner-von Stülpnagel</i>	71
1 Homer: Unsterblicher Ruhm – sterbliches Leben	72
2 Sokrates: Die Bedeutungslosigkeit des Sterbens im Hinblick auf das moralisch gute Leben	74
3 Platon: Philosophieren als Sterben lernen	76
4 Aristoteles: Gibt es eine individuelle oder überindividuelle Unsterblichkeit der Seele?	79
5 Stoa: Durch eigene Hand sterben um der unsterblichen Weltvernunft willen	80
6 Epikur: Erhaltung der Lebenslust durch Vermeidung der Todesfurcht	81
7 Literatur	84

Wo bleibt die römische Religion? Ein Versuch

<i>Veit Rosenberger</i>	85
1 Terminologische Probleme	86
2 Römische Götter	89
3 Die religiöse Praxis	94
4 Schluss	101
5 Literatur	102

Römische Feste

Darja Šterbenc Erker 105

1	Der stadtrömische Kalender	106
2	Stadtrömische Feste	109
3	Fest und Spiele (<i>ludi</i>)	111
4	Feste am 1. März	113
5	Fazit: Öffentliche und private Feste	115
6	Literatur	115

Vorwort

Auch nach Abschluss unseres Brandenburger Antike-Denkwerks (BrAnD) mit dem letzten Durchgang 2010/11 fand jedes Jahr der Potsdamer Lateintag statt – zu ganz unterschiedlichen Themen und mit ca. 500 Teilnehmerinnen und Teilnehmern immer sehr gut besucht: 2011: Antike Geschichtsschreibung, 2012: Tod und Jenseits, 2013: Römische Religion. Am Vormittag gab es jeweils einführende Vorträge zu den Themen vor dem Plenum, am Nachmittag für die Schülerinnen und Schüler Schnupperseminare, für die Lehrerinnen und Lehrer Fachdidaktikworkshops. Erfreulicherweise haben sich die Vortragenden bereit erklärt, ihre Beiträge für unser Heft zur Verfügung zu stellen. Ihnen sowie allen, die bei der Durchführung der Großveranstaltung und der Erstellung des Hefts geholfen haben, sei herzlich gedankt.

Potsdam, im Frühjahr 2014

Ursula Gärtner

Geschichte als erzählte Geschichte

Dramatische Episoden in der römischen Historiographie

Niklas Holzberg, München

Vor dem Parlament in Wien sieht man auf der Auffahrtsrampe links und rechts die Sitzstatuen von je vier antiken Historikern, den Griechen Herdot (ca. 484–ca. 424 v. Chr.), Thukydides (ca. 455–ca. 400 v. Chr.), Xenophon (ca. 430–nach 355 v. Chr.) und Polybios (ca. 200–ca. 120 v. Chr.) sowie den Römern Caesar (100–44 v. Chr.), Sallust (86–35/34 v. Chr.), Livius (59 v. Chr.–17 n. Chr.) und Tacitus (ca. 56–nach 118 n. Chr.). Die Figuren sollen die sich in das Gebäude begebenden Abgeordneten daran erinnern, dass deren Tätigkeit im Dienst des Staates vor dem Urteil der Geschichte bestehen muss. Hier ist es wieder einmal die „Macht der Bilder“ (Paul ZANKER), die gewissermaßen Belehrung bewirkt, und dem entspricht die antike Auffassung, dass man aus der Historiographie für das eigene Handeln zu lernen habe. Es waren vor allem die römischen Vertreter der Gattung, die sich eindringlich bemühten, ihre Leser im Sinne der von ihnen vermittelten „message“ zu lenken. Wie alle Autoren literarischer Werke – zu solchen rechnete man im Altertum historische Abhandlungen – knüpften sie an griechische Vorgänger an, in diesem Falle aber weniger an die vier oben genannten Geschichtsschreiber, die innerhalb der hellenischen Kultur als die Klassiker des Genres gelten, sondern an Historiographen, die in der Epoche des Hellenismus (323–31 v. Chr.) lebten, deren *opera* uns aber nur in Bruchstücken erhalten sind. Diese Autoren verbanden mit ihrem Bestreben, Frau Historia als *magistra* einzusetzen, gezielte Psychagogie, indem sie ihren Bericht über die einzelnen Ereignisse des von ihnen in den Blick genommenen Zeitabschnitts zu spannenden Erzählungen ausgestalteten. Sie verwendeten dabei Darstellungsformen und Motive der griechischen Tragödie, dramatisierten das Geschehen also und versuchten, Furcht und Mitleid zu erwecken, und sie schrieben eine Prosa, die sich stilistisch an die der Rhetorik an-

lehnte. Man bezeichnet daher diese Autoren als Repräsentanten der „tragischen“ oder der „rhetorischen“ Historiographie.

Unter den hellenistischen Geschichtsschreibern befanden sich auch einige, die sich als Thema die Taten Alexanders des Großen (356–323 v. Chr.) wählten. Da der König auf seinem berühmten Eroberungszug über Kleinasien, Ägypten und Persien bis nach Indien gekommen und so mit seinem Heer in Gebiete vorgedrungen war, über die man allerlei Kuriositäten zu wissen glaubte, lag es nahe, dass man nur allzu gerne die geschilderten Begebenheiten ausmalte und so Fakten mit Fiktion kombinierte. Daraus entwickelte sich eine Version der Alexandergeschichte, die man, da sie fast nur noch Erfundenes enthält, heute als „Alexanderroman“ titulierte. Dieser Text, von einem Anonymus in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. geschrieben, wurde bis in die frühe Neuzeit von vielen anderen Schriftstellern bearbeitet und, nachdem er in einer von solchen Neufassungen gedruckt worden war, in zahlreiche Sprachen übertragen. Neben der Lutherbibel und der äsopischen Fabelsammlung erreichte er so unter den Büchern des 16. Jahrhunderts den Rang eines „Bestsellers“, und das ist nicht allzu verwunderlich. Denn der Roman wurde von nun an mehr und mehr zur beliebtesten literarischen Gattung und ist es bis in unsere Zeit geblieben. Macht man sich nun klar, dass ein wichtiger „Urahn“ des Romans die hellenistische Historiographie ist, weil dort Historie romanhaft erzählt wurde, bietet es sich an, die römischen Geschichtsschreiber, die formal und tendenziell primär an die Tradition ihrer hellenistischen Vorgänger anknüpften, hinsichtlich ihrer narrativen Technik also als Romanciers zu betrachten. Und das soll im Folgenden exemplarisch anhand von Texten der Autoren Caesar, Sallust, Livius und Tacitus aufgezeigt werden.

Caesar bildet in diesem Quartett eine Ausnahme, da man seine beiden Werke, die historische Ereignisse zum Gegenstand haben, das *Bellum Gallicum* und das *Bellum civile*, nur bedingt der Gattung „Geschichtsschreibung“ zuordnen kann. Es sind *commentarii*, Texte, die als „Behälter“ – das steckt in dem Suffix *-arius* (vgl. *aquarium*) – etwas aufbewahren, an was man sich erinnern (*comminisci*) soll. Sie sind also Tagebüchern vergleichbar, und da sie möglichst knapp und sachbezogen dokumentieren sollen, was der Schreiber erlebt hat, ist ihre Diktion stilistisch anspruchslos. Solche *commentarii* verfassten in Rom Magistrate für den Senat als Berichte über ihre Amtsgeschäf-

te, also auch Statthalter von Provinzen, wie es im Rang eines Prokonsuls Caesar in Gallien war. Dieser allerdings sah sich aufgrund der Anfeindungen, die er durch umstrittene politische Maßnahmen während seines Konsulats (59 v. Chr.) vor dem Überwechseln auf den neuen Posten provoziert hatte, genötigt, seinen *Commentarius de bello Gallico* so zu konzipieren, dass er seine Art von *historia* auf spezielle Weise als *magistra* agieren ließ: Er übertrug ihr die Aufgabe, seine ebenfalls umstrittenen *res gestae* in Gallien zu rechtfertigen. Also verwandelte er sich vom Strategen auf dem Schlachtfeld in einen Erzählstrategen, und zwar so: Er setzte innerhalb der durch das Genre vorgegebenen Grenzen immer wieder narrative Techniken ein, wie sie die hellenistische Historiographie verwendete, aber weil er offenbar nicht explizit für sich selbst Propaganda betreiben wollte, tarnte er seine Tendenz dadurch, dass er die Erzählmittel der im *commentarius* üblichen Diktion anpasste. „Romanhaft“ stellt er einzelne Ereignisse vor allem dann dar, wenn er seine Leser unterschwellig dafür gewinnen wollte, sich mit den Akteuren des von ihm auf dem Schlachtfeld inszenierten und dann im *Bellum Gallicum* präsentierten Geschehens zu identifizieren. Das ist der Fall bei der jetzt kurz zu analysierenden Einzelerzählung – so der für solche narrativen Einheiten gängige Begriff – in Buch 5, Kap. 44; sie ist Teil von Caesars Bericht über die Kämpfe um das von Galliern eingeschlossene Lager von Ciceros Bruder Quintus:

Erant in ea legione fortissimi viri, centuriones, qui iam primis ordinibus appropinquant, Titus Pullo et Lucius Vorenius. hi perpetuas inter se controversias habebant, uter alteri anteferretur, omnibusque annis de locis summis simultatibus contendebant.

ex his Pullo, cum acerrime ad munitiones pugnaretur, ‚quid dubitas? inquit, ‚Vorene? aut quem locum tuae probandae virtutis exspectas? hic dies de nostris controversiis iudicabit.‘ haec cum dixisset, procedit extra munitiones, quaeque pars hostium confertissima est visa, eam irrumpit. ne Vorenius quidem sese tum vallo continet, sed omnium veritus existimationem subsequitur. mediocri spatio relicto Pullo pilum in hostes immittit atque unum ex multitudine procurrentem traicit. quo percusso exanimatoque hunc scutis protegunt hostes, in illum tela universi coniciunt neque dant progrediendi facultatem. transfigitur scutum Pulloni et verutum in balteo defigitur. avertit hic

casus vaginam et gladium educere conanti dextram moratur manum, impeditumque hostes circumstant.

*succurrit inimicus illi Vorenius et laboranti subvenit. ad hunc se confestim a Pullone omnis multitudo convertit; illum veruto arbitrantur occisum. gladio comminus rem gerit **Vorenius** atque uno interfecto reliquos paulum propellit; dum cupidius instat, in locum deiectus inferiore concidit.*

huic rursus circumvento fert subsidium Pullo, atque ambo incolumes compluribus interfectis summa cum laude sese intra munitiones recipiunt.

sic fortuna in contentione et certamine utrumque versavit, ut alter alteri inimicus auxilio salutique esset, neque diiudicari posset, uter utri virtute antefendus videretur.¹

.....
1 Es gab in dieser Legion zwei außerordentlich tapfere Centurionen, die sich bereits den ersten Rängen näherten, Titus Pullo und Lucius Vorenius. Diese hatten ständige Streitereien untereinander, wer von beiden dem anderen vorzuziehen sei, und all die Jahre hindurch führten sie mit der größten Eifersucht einen Wettkampf um den militärischen Rang. Von diesen sagte Pullo, als besonders hitzig an den Befestigungen gekämpft wurde: „Was zauderst du, Vorenius? Oder auf welche Gelegenheit für die Bewährung deiner Tapferkeit wartest du? Dieser Tag wird unsere Streitereien entscheiden.“ Als er dies gesagt hatte, prescht er außerhalb der Befestigungen nach vorne und stürzt sich in den Kampf, wo, wie man sah, der Feind am dichtesten stand. Auch den Vorenius hält da freilich nichts mehr auf dem Wall, sondern, weil er die schlechte Meinung der Menge fürchtet, folgt er auf dem Fuße. Als er eine kurze Strecke hinter sich gelassen hat, wirft Pullo seinen Wurfspieß gegen die Feinde und durchbohrt einen, der aus der Menge vorstürmt. Als der durchbohrt und gestorben ist, decken ihn die Feinde mit ihren Schilden, werfen alle auf einmal ihre Speere auf jenen und lassen ihm keine Möglichkeiten zum weiteren Vordringen. Durchbohrt wird der Schild dem Pullo, und ein kleiner Wurfspieß bleibt ihm im Wehrgehänge stecken. Es verschiebt dieser Treffer seine Schwertscheide und hemmt, als er sein Schwert herauszuziehen versucht, seine rechte Hand, und den so Behinderten umzingeln die Feinde. Zu Hilfe eilt ihm sein Rivale Vorenius und hilft dem sich Abmühenden. Gegen ihn wendet sich sogleich die ganze Menge, weg von Pullo; sie glauben, dass er von dem kleinen Wurfspieß durchbohrt sei. Mit dem Schwert im Nahkampf wehrt sich Vorenius und treibt, nachdem er einen getötet hat, die übrigen ein Stück von sich weg; während er sie allzu hitzig bedrängt, gerät er in ein Loch und kommt zu Fall. Ihm, der nun wiederum umzingelt wird, bringt Pullo Hilfe, und beide ziehen sich unversehrt, nachdem sie mehrere getötet haben, mit höchstem Ruhm bedeckt in die Befestigungen zurück. So lenkte Fortuna beide in ihrem Wettkampf und Streit hin und her, so dass die Rivalen sich gegenseitig halfen und retteten und man nicht entscheiden konnte, wer dem anderen an Tapferkeit eindeutig vorzuziehen sei.

Als Einzelerzählung wird die Story von Pullo und Vorenus (die vor einigen Jahren zu Hauptfiguren in der HBO-Fernsehserie *Rome* avancierten!) vom Kontext wie folgt abgegrenzt: 1. durch *erant* als erstes Wort, das ebenso eine exkursartige Schilderung (*erat locus...*) einleiten kann wie das berühmte Märchen von Amor und Psyche (Apul. *Met.* 4,28,1 *Erant in quadam civitate rex et regina...*); 2. durch den verbalen Bezug zwischen Anfangs- und Schlussbemerkung. Da beide Passagen mit ihren auktorialen Kommentaren wiederum deutlich von der eigentlichen *narratio* abgegrenzt sind, haben wir auch die für Einzelerzählungen typische dreiteilige Gliederung in kurze Rahmenabschnitte und ein breites Mittelstück; dieses zerfällt seinerseits in drei Abschnitte: die Aristie des Pullo bis zum Missgeschick, die des Vorenus bis zum Missgeschick und den gemeinsamen Kampf bis zum *receptus*. So ergibt sich eine fünfteilige Struktur wie in einem Drama. Diesem kunstvollen Aufbau entspricht die stilistische Gestaltung. Der Übergang von der Pullo- zur Vorenus-Aristie ist besonders markiert durch die Spitzenstellung der Prädikate und die Figur des Chiasmus (*transfigitur scutum/verutum... defigitur/avertit vaginam...; succurrit... illi/laboranti subvenit*). Die Wortwahl ist für Caesar, der Wortwiederholungen sonst keineswegs meidet – u. a. deshalb eignet sich das *Bellum Gallicum* so gut als Anfängerlektüre –, ungewöhnlich; hier häuft er Synonyme (*traicit, percusso, transfigitur, defigitur, transfixum bzw. succurrit, subvenit, subsidium fert, auxilio/saluti esset*). Einige Lexeme und Wendungen sind sonst nur in Kunstprosa oder Poesie gebräuchlich: *verutum, balteum, rem gladio gerere, fortuna versavit*.

Allein schon formal von der Norm der Gattung *commentarius* abweichend, erinnert die Passage auch inhaltlich an eine historische oder fiktionale Erzählung. Nur dort würde der Übereifer der beiden psychologisch so genau beobachtet, nur dort würde einerseits der Anklang an eine epische Kampfszene gesucht, andererseits dem Ganzen ein schwankhafter Charakter gegeben, und nur dort würde Fortuna (griech. Τύχη) als das Geschehen lenkende Instanz genannt – in einen *commentarius* als Amtsbericht gehört das alles nicht. Caesar, der Fortuna einmal bei einer gefährlichen Bootsfahrt zu seiner persönlichen Begleiterin erklärt haben soll (Plut. *Caes.* 38,5), zeigt, wie auch jetzt die Göttin auf der Seite seiner Soldaten und damit auch auf der seinigen steht. Aber da er als Autor des Reports über seine Tätigkeit als Feldherr nun einmal die Gattung *commentarius*

gewählt hat, weicht er von der dort zu erwartenden Diktion nur so weit ab, dass er den Leser eher versteckt manipuliert.

Um gleich bei der Glücksgöttin zu bleiben: Sallust verwendet in seinen beiden historischen Monographien *Catilinae coniuratio* und *Bellum Iugurthinum* ständig Stilmittel der hellenistischen Historiographie. So ist z. B. im ersten Werk der eigentliche Vorgang der Verschwörung deutlich in eine steigende und eine fallende Handlung unterteilt (6,1–36,3/Exkurs/39,6–55,6). Oder: In dem anderen Werk charakterisiert der Historiker C. Marius, der gegen Jugurtha nach vergeblichen Bemühungen seiner Vorgänger in der Kriegsführung zusammen mit dem ihm untergebenen Sulla den Sieg erringt, als einen speziell von Fortuna begünstigten Feldherrn. Dementsprechend gestaltet Sallust den Abschnitt seines *Bellum Iugurthinum*, in dem der „Glückspilz“ dominiert, als eine Art „Marius-Roman“. Dessen Höhepunkt und Abschluss bildet der Bericht über die Eroberung des Kastells am Muluccha, das Marius, obwohl es eine unbezwingbare Bergfestung zu sein scheint, zu erobern vermag, aber eben nur mit Hilfe Fortunas. Sallust sagt über ihn, nachdem er von ersten vergeblichen militärischen Aktionen der Römer gesprochen hat: *At Marius multis diebus et laboribus consumptis anxius trahere cum animo suo, omitteretne inceptum, quoniam frustra erat, an fortunam opperiretur, qua saepe prospere usus fuerat* (93,1: Doch Marius, als viele Tage und Mühen vertan worden waren, erwog ängstlich in seinem Sinn, ob er das Vorhaben aufgeben sollte, da es vergeblich war, oder ob er auf das Glück warten sollte, das er schon oft mit Erfolg ausgenutzt hatte). „Warten auf das große Glück“, wie es im Schlager heißt? Gewiss, Cicero verlangt in *De imperio Gnaei Pompei* vom idealen Feldherrn außer *scientia rei militaris*, *virtus* und *auctoritas* auch *felicitas* (28), und Friedrich dem Großen schreibt man das *dictum* „Meine officiers müssen *fortune* haben“ zu. Aber wie Marius dann dazu verholten wird, dass er das uneinnehmbare Kastell doch noch einnimmt, ist ein solcher „Dusel“, dass es einem schon fast komisch vorkommt. Sallust fährt nach dem gerade zitierten Satz wie folgt fort:

quae quom multos dies noctisque aestuans agitaret, forte quidam Ligus, ex cohortibus auxiliariis miles gregarius, castris aequatum egressus haud procul ab latere castelli, quod avorsum proeliantibus erat, animum advortit inter saxa repentis cocleas; quarum quom u-

*nam atque alteram, dein plures peteret, studio legundi paulatim prope ad summum montis egressus est. ubi postquam solitudinem intellexit, more ingeni humani cupido difficilia faciendi animum alio vortit. et forte in eo loco grandis ilex coaluerat inter saxa, paulum modo prona, deinde inflexa atque aucta in altitudinem, quo cuncta gigantium natura fert. quous ramis modo, modo eminentibus saxis nisus Ligus in castelli planitiem pervenit, quod cuncti Numidae intenti proeliantibus aderant. exploratis omnibus, quae mox usui fore ducebat, eadem regreditur, non temere, uti ascenderat, sed temptans omnia et circumspiciens.*²

Wirklich, eine kuriose Hilfestellung, die „Genosse Zufall“ hier leistet! Denn ausgerechnet der konchyliologische Forscherdrang eines gemeinen Soldaten eröffnet seinem General einen Kletterpfad, auf dem man hinauf zum „Hintereingang“ der Bergfestung kraxeln und, während man durch Verstärkung der bisherigen Angriffe von vorne die Aufmerksamkeit der ahnungslosen Numider dorthin konzentriert, sie plötzlich vom Rücken her überrumpeln und besiegen kann. Auch das wird dann so detailliert und spannend erzählt wie der *forte* mögliche Aufstieg des Ligerers, braucht aber nicht mehr betrachtet zu werden, da das bisher Zitierte als exemplarischer Beleg für Sallusts Freude an romanhafter Schilderung genügt.

Livius war, weil er geschichtstheoretische Äußerungen im Gegensatz zu Sallust und Tacitus auf ein Minimum beschränkt – die längste Passage dieser Art ist die *praefatio* zu *Ab urbe condita* – früher bei
.....

- 2 Als er das viele Tage und Nächte voll Erregung überlegte, bemerkte zufällig ein Ligerer, ein gewöhnlicher Soldat aus den Hilfskohorten, der aus dem Lager zum Wasserholen herausgegangen war, nicht weit von der Seite des Kastells, die den Kämpfenden abgekehrt war, zwischen den Felsen kriechende Schnecken; indem er die eine oder andere von ihnen, dann noch mehr aufhob, stieg er im Eifer des Sammels allmählich fast bis zur Höhe des Berges hinauf. Nachdem er dort die Verlassenheit bemerkt hatte, wandte er nach Art des menschlichen Geistes, der begierig ist, Schwieriges zu vollbringen, seinen Sinn anderswohin. Und zufällig war an dieser Stelle eine mächtige Steineiche festgewachsen zwischen den Felsen, ein wenig nur nach vorne geneigt, dann sich biegend und zur Höhe sich erhebend, wohin die Natur alle Gewächse treibt. Auf deren Ästen bald, bald auf vorspringenden Felsen sich hochstemmend, gelangte der Ligerer auf das Hochplateau des Kastells, weil alle Numider angespannt an den Kämpfenden Anteil nahmen. Nachdem er alles erkundet hatte, was, wie er glaubte, bald von Nutzen sein würde, steigt er auf demselben Wege zurück, nicht achtlos, wie er emporgestiegen war, sondern alles erforschend und ringsum betrachtend.

Alturtumswissenschaftlern weniger angesehen als die beiden anderen Historiker. Aber heute weiß man ihn als den lebendigsten und kunstreichsten Erzähler in der Zunft zu schätzen, nachdem schon in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit faszinierend dargebotene Geschichten wie die von Lucretia oder dem hoch zu Ross in einen Abgrund springenden Marcus Curtius Dichter ebenso wie bildende Künstler zur Neugestaltung inspiriert haben. Wie gerne dieser Historiker romanhaft berichtet, kann man allein schon daran erkennen, dass er sich immer wieder einmal sogar dann Gelegenheit verschafft, sein Talent zu bewähren, wenn dazu eigentlich keine Notwendigkeit besteht. Wenn er z. B. im Kontext seines annalistischen Reportierens zum Jahr 312 v. Chr. erklärt: *eiusdem anni rem dictu parvam praeterirem, ni ad religionem visa esset pertinere* (9,30,5: Eine Begebenheit desselben Jahres von geringer Bedeutung würde ich übergehen, wenn ich nicht den Eindruck hätte, dass sie Bezug zum Gottesdienst hat), erwartet man von dem besonders ernsthaft am römischen Kult interessierten Autor nicht unbedingt eine amüsante Story, wie sie dann folgt; sie passt dagegen bestens zu dem mit dem Festkalender sein Spiel treibenden *Fasti*-Verfasser Ovid, der ebendiese Story dem Historiker denn auch von Minerva, der Erfinderin der Flöte, nacherzählen lässt (6,651-692). Aber Livius, schreibt, statt die *res dictu parva* einfach in ein bis zwei Sätzen zu skizzieren (9,30,5–10):

tibicines, quia prohibiti a proximis censoribus erant in aede Iovis vesci, quod traditum antiquitus erat, aegre passi Tibur uno agmine abierunt, adeo ut nemo in urbe esset, qui sacrificiis praecineret. eius rei religio tenuit senatum legatosque Tibur miserunt: darent operam, ut ii homines Romanis restituerentur.

Tiburtini benigne polliciti primum accitos eos in curiam hortati sunt, uti reverterentur Romam; postquam perpelli nequibant, consilio haud abhorrente ab ingeniis hominum eos adgrediuntur. die festo alii alios per speciem celebrandarum cantu epularum invitant et vino, cuius avidum ferme id genus est, oneratos sopiunt atque ita in plastra somno vinctos coniciunt ac Romam deportant. nec prius sensere quam plastris in foro relictis plenos crapulae eos lux oppressit.

tunc concursus populi factus, impetratoque, ut manerent, datum, ut triduum quotannis ornati cum cantu atque hac, quae nunc sollemnis

*est, licentia per urbem vagarentur, restitutumque in aede vescendi ius iis, qui sacris praecinerent.*³

Hier sind schwankhafte Elemente noch stärker vertreten als in der Geschichte von den beiden auf tapfere, aber etwas ungeschickte Weise rivalisierenden Centurionen. Wieder dreiteilig gebaut, stellt der Text zunächst zwei Parteien vor, die miteinander in Konflikt geraten: die Streikenden – dass Flötenspieler das machen, ist besonders aus heutiger Sicht schon komisch genug – und die vom Streik Betroffenen, welche die Gegenmaßnahme einleiten. Die Szenerie ist hier wie im dritten Abschnitt Rom, und wie der erste asyn-detisch durch die *tibicines*, die im Blickpunkt des Interesses stehen, eröffnet wird, so der zweite durch die Hauptakteure des Mittelstücks, die *Tiburtini*. Deren Aktionen werden geschehensnah im historischen Präsens erzählt, und nun, im Zentrum der Geschichte, erreicht der Spaß seinen Höhepunkt durch die beiden Motive „Über-tölpelung mittels Alkoholisierung“ und „Kidnapping“; wenn Livius dabei ironisch-sententiös bemerkt, das *genus* der *tibicines* sei in der Regel *vini avidus*, denkt man unwillkürlich an Paul KUHNS Song „Geben Sie dem Mann am Klavier noch 'n Bier...“. Wie die Entführten dann am Morgen in Rom auf dem Marktplatz von der Sonne geweckt

.....
3 Die Flötenspieler waren verärgert, weil ihnen untersagt worden war von den letzten Zensoren, im Tempel Jupiters zu speisen, was ein Brauch von altersher war, und so zogen sie in einem Zug ab nach Tibur, so dass niemand mehr in der Stadt war, der bei den Opferzügen voranblasen konnte. Deswegen kamen dem Senat Bedenken und man schickte Boten nach Tibur: Sie möchten sich darum bemühen, dass diese Leute den Römern wiedergegeben würden. Die Tiburtiner sicherten dies freundlich zu, ließen erst einmal die Leute ins Rathaus holen und ermahnten sie, nach Rom zurückzukehren; nachdem die aber nicht dazu zu bewegen waren, machen sie sich nach einem Plan an sie heran, der durchaus zum Charakter dieser Leute passte. An einem Festtag laden die einen die, die anderen jene unter dem Vorwand ein, das Festmahl mit Musik zu feiern, laden sie voll mit Wein, wonach diese Art Leute in der Regel ganz gierig ist, lassen sie darauf einschlummern, werfen sie so, vom Schlaf gefesselt, wie sie sind, auf Lastkarren und schaffen sie nach Rom. Und die merkten das nicht eher, als bis die Lastkarren auf dem Forum stehen gelassen worden waren und sie in ihrem Vollrausch die Sonne überraschte. Da gab es einen Volksauflauf, man erreichte, dass sie blieben, und es wurde ihnen bewilligt, dass sie alljährlich drei Tage lang in festlichem Aufzug mit Musik und der Ausgelassenheit, welche heute ganz gewöhnlich ist, durch die Stadt schwärmen dürften, und wiedergegeben wurde das Recht, im Tempel zu speisen denjenigen, die den Opfern voranblasen.

werden, kann man sich, nachdem der Mittelteil bereits an die Intrigenhandlung einer Komödie erinnert hat, sehr gut szenisch vorstellen, und sofort erweitert sich das „Bühnenpersonal“ zum *concursum populi*, der die Rolle des Chors im Drama übernimmt. Rasch referiert Livius, dass der Streik nun doch noch seinen Zweck erreicht hat, und notiert dann zum Abschluss so sachlich *haec inter duorum ingentium bellorum curam gerebantur* (Dies geschah, während man wegen zweier gewaltiger Kriege in Sorge war), dass man erst recht über die vorausgegangene Flötenspieler-Story schmunzeln muss.

Nun noch zu Tacitus, der uns mit der von mir gewählten romanhaften Passage wiederum in eine Tragödie versetzt. Sehr anschaulich und offensichtlich innerlich bebend berichtet seine Erzähler-Persona wie folgt von der Ermordung des vierzehnjährigen Claudius-Sohnes Britannicus durch Nero, der nach dem Vater des Knaben römischer Kaiser wurde (*Ann.* 13,15,3–17,1):

[...] pararique venenum iubet [sc. Nero], ministro Pollione Iulio praetoriae cohortis tribuno, cuius cura attinebatur damnata veneficii nomine Locusta, multa scelerum fama. nam ut proximus quisque Britannico neque fas neque fidem pensi haberet, olim provisum erat. primum venenum ab ipsis educatoribus accepit, tramisitque exsoluta alvo parum validum, sive temperamentum inerat, ne statim saeviret. sed Nero lenti sceleris impatiens munitari tribuno, iubere supplicium veneficae, quod, dum rumore respiciunt, dum parant defensiones, securitatem morarentur. promittentibus dein tam praecipitem necem, quam si ferro urgeretur, cubiculum Caesaris iuxta decoquitur virus cognitis antea venenis rapidum. mos habebatur principum liberos cum ceteris idem aetatis nobiles sedentes vesci in adspectu propinquorum propria et parciore mensa. illic epulante Britannico, quia cibos potusque eius delectus ex ministris gustu explorabat, ne omitteretur institutum aut utriusque morte proderetur scelus, talis dolus repertus est. innoxia adhuc ac praecalida et libata gustu potio traditur Britannico; dein, postquam fervore aspernabatur, frigida in aqua affunditur venenum, quod ita cunctos eius artus pervasit, ut vox pariter et spiritus raperentur. trepidatur a circumsedentibus, diffugiunt imprudentes: at quibus altior intellectus, resistunt defixi et Neronem intuentes. ille ut erat reclinis et nescio similis, solitum ita ait per comitalem morbum, quo prima ab infantia adflicaretur Britannicus, et redituros paulatim visus sensusque. at Agrippinae is pavor, ea

*consternatio mentis, quamvis vultu premeretur, emicuit, ut perinde ignaram fuisse atque Octaviam sororem Britannici constiterit: quippe sibi supremum auxilium ereptum et parricidii exemplum intellegebat. Octavia quoque, quamvis rudibus annis, dolorem, caritatem, omnis adfectus abscondere didicerat. ita post breve silentium repetita convivi laetitia. nox eadem necem Britannici et rogam coniunxit, proviso ante funebri paratu, qui modicus fuit. in campo tamen Martis sepultus est, adeo turbidis imbribus, ut vulgus iram deum portendi crediderit adversus facinus, cui plerique etiam hominum ignoscebant, antiquas fratrum discordias et insociabile regnum aestimantes.*⁴

-
- 4 Und er befiehlt, Gift zu beschaffen, wobei sein Helfershelfer Pollio Julius ist, der Tribun einer Prätorianerkohorte, unter dessen Obhut festgehalten wurde eine wegen Giftmischeri verurteilte Frau namens Locusta, eine große Berühmtheit wegen ihrer Verbrechen. Denn dass gerade die nächste Umgebung des Britannicus weder um Recht noch um Treue sich scherte, dafür hatte man längst gesorgt. Das erste Gift bekam er von seinen eigenen Erziehern, er ließ es aber mit Durchfall abgehen, weil es zu wenig stark oder weil eine Beimischung darin war, die eine sofortige Wirkung verhindern sollte. Doch Nero, der für ein langsam durchgeführtes Verbrechen keine Geduld hatte, drohte dem Tribunen, befahl die Hinrichtung der Giftmischerin, weil sie, während sie auf das Gerede der Leute Rücksicht nähmen, während sie ihre Rechtfertigungen vorbereiteten, darüber seine Sicherheit verabsäumten. Als sie daraufhin versprachen, so jählings werde der Mord vor sich gehen, wie wenn er mit einem Schwert angegriffen würde, wird neben dem Schlafgemach des Kaisers ein Gift aus vorher erprobten Giften gebraut, das rasch wirkt. Nun herrschte die Sitte, dass die Fürstenkinder zusammen mit den übrigen gleichaltrigen Adelligen sitzend aßen im Angesicht ihrer Verwandten an einem eigenen, sparsamer gedeckten Tisch. Da dort auch Britannicus speiste und weil seine Speisen und Getränke ein Ausgewählter von den Dienern vorzuzukosten pflegte, fand man, damit man nicht abgehe von dem Brauch oder durch beider Tod das Verbrechen verraten werde, folgende List: Ein noch unschädlicher und sehr heißer und vorgekosteter Trank wird dem Britannicus gereicht; dann, weil er ihn als zu heiß zurückwies, gießt man in kaltem Wasser das Gift zu, das derart alle seine Glieder durchdrang, dass ihm Stimme und Atem zugleich geraubt wurden. Panik entsteht unter den Herumsitzenden, sie laufen auseinander in ihrer Ahnungslosigkeit; doch diejenigen mit tieferer Einsicht bleiben wie gebannt stehen, die Augen auf Nero gerichtet. Der, nach wie vor in liegender Haltung und als ob er von nichts wisse, sagte, das sei ein gewöhnlicher Anfall von Epilepsie, von der seit frühester Jugend heimgesucht werde Britannicus, und zurückkehren würden allmählich Sehvermögen und Empfindung. Doch an Agrippina war ein solches Entsetzen, eine solche Fassungslosigkeit, obwohl sie dies in ihrer Miene zu unterdrücken versuchte, deutlich zu erkennen, dass feststand, sie habe ebenso wenig Bescheid gewusst wie Octavia, die Schwester des Britannicus. Sie merkte ja nun, dass ihr die letzte Stütze entrissen und dies die Probe für den Muttermord sei. Auch Octavia hatte, obwohl jung an Jahren, Schmerz, Liebe, überhaupt alle Ge-

Hier handelt es sich wiederum um eine Schilderung, die so packend und dramatisch ist, dass sie nicht nur Teil eines Romans sein und nicht nur als Szenenfolge eines Dramas, sondern sogar eines Films aus Hollywood gedacht werden könnte. Damit man voll und ganz ermessen kann, welche Erzählkunst der Historiker entfaltet, sei der Bericht über dasselbe Ereignis in Suetons Nero-Vita (33,2 f.) zum Vergleich herangezogen. Denn der Biograph vermeidet gemäß den Regeln der von ihm gewählten Gattung das anschauliche Vergegenwärtigen zugunsten eines nüchternen Reports, der einem *commentarius* nicht unähnlich ist. Und deshalb eignet sich die Sueton-Passage sehr gut als Kontrastfolie zu der erzählten Tragödie des Tacitus:

quod [= venenum] acceptum a quadam Lucusta, venenariorum indice, cum opinione tardius cederet ventre modo Britannici moto, accersitam mulierem sua manu verberavit arguens pro veneno remedium dedisse; excusantique minus datum ad occultandam facinoris invidiam: ‚sane‘, inquit, ‚legem Iuliam timeo‘, coegitque se coram in cubiculo quam posset velocissimum ac praesentaneum coquere. deinde in haedo expertus, postquam is quinque horas protraxit, iterum ac saepius recoctum porcello obiecit; quo statim exanimato inferri in triclinium darique cenanti secum Britannico imperavit. et cum ille ad primum gustum concidisset, comitali morbo ex consuetudine correptum apud convivas ementitus postero die raptim inter maximos imbres tralaticio extulit funere. Lucustae pro navata opera impunitatem praediaque ampla, sed et discipulos dedit.⁵

.....
fühle zu verbergen gelernt. So wurde nach kurzem Schweigen wiederaufgenommen die Fröhlichkeit des Gelages. Dieselbe Nacht brachte dann vereint den Mord an Britannicus und den Scheiterhaufen, nachdem vorher Vorsorge getroffen worden war für das Leichenbegängnis, das bescheiden war. Auf dem Marsfeld jedoch wurde er beigesetzt unter so stürmischen Regengüssen, dass das Volk glaubte, der Zorn der Götter tue sich darin kund gegen eine Untat, die doch sogar sehr viele Menschen für verzeihlich hielten, wenn sie daran dachten, dass Zwietracht unter Brüdern eine alte Sache und ein Thron unteilbar ist.

- 5 Als dieses, welches er bekam von einer gewissen Lucusta, einer Berühmtheit unter den Giftmischern, langsamer als erwartet wirkte und Britannicus lediglich Durchfall bekam, ließ er zu sich kommen die Frau und verprügelte sie mit eigener Hand, sie beschuldigend, statt eines Giftes ihm eine Arznei gegeben zu haben. Zu ihr, die zu ihrer Entschuldigung vorbrachte, sie habe ihm eine kleinere Dosis gegeben, um das Verbrechen vor öffentlichem Verdacht zu verbergen, sagte er: „Ja

Wie man sieht, sind die reinen Fakten bei beiden identisch; in Stichworten: Hexe Locusta/Lucusta – erster Versuch missglückt – Vergiftung erfolgt beim Gastmahl – Lüge mit Epilepsie – hastige Beisetzung bei strömendem Regen. Aber was für ein bewegtes Drama führt uns Tacitus speziell mit seiner Darbietung der Szene im Speisesaal vor Augen! Die Verabreichung des Gifts, die durch ein Ablenkungsmanöver getarnt wird, schildert er zum Zweck der Retardation sehr detailliert. Dann vergegenwärtigt er psychologisch einfühlsam die Reaktion der Zeugen des Verbrechens, insbesondere der Agrippina, der Mutter Neros, und der Britannicus-Schwester Octavia. Dabei bedient er sich der Technik des geschehensnahen Erzählens; so findet sich bei ihm mehrfach das historische Präsens, z. T. in emphatischer Stellung, und der historische Infinitiv. Wie ein Tragödiendichter erzeugt er beim zeitgenössischen Rezipienten Furcht und Mitleid, denn dieser kommt nicht umhin, sich mit den schockierten *circumsedentes* zu identifizieren und am Ende des Abschnitts wie das Volk in dem strömenden Regen ein Zeichen für die *ira deum* zu sehen.

Hält man nun neben dieses Drama die Version Suetons, liest sie sich wie ein Polizeibericht, und dies schon rein äußerlich, da durchgehend das historische Perfekt gebraucht ist, wobei das Prädikat bis auf eine Ausnahme jeweils am Ende des Satzes bzw. eines Kolons steht. Der Biograph interessiert sich weniger für die Szene im Speisesaal – ihr widmet er lediglich die erste Hälfte des vorletzten Satzes –, als für das Gift und dessen Produzentin: Er lässt Nero auf eine *lex*, die Giftmord unter Strafe stellt, verweisen, schildert ausführlich die experimentelle Herstellung der tödlichen Dosis durch die Sachverständige und ihren kaiserlichen „Assistenten“ und informiert uns

.....
natürlich, ich muss ja die *lex Iulia <de sicariis>* fürchten!“, und zwang sie, vor seinen Augen in seinem Schlafzimmer ein möglichst rasch wirkendes und augenblicklich tötendes Gift zu brauen. Darauf probierte er es an einem Ziegenbock aus, nachdem der aber sein Leben noch fünf Stunden hingeschleppt hatte, ließ er es erneut und öfter aufkochen und warf es einem Ferkel vor; als dieses sofort verendete, befahl er, das Gift in den Speisesaal zu bringen und dem mit ihm speisenden Britannicus zu geben. Und als der schon beim ersten Schluck zusammenbrach, log Nero den Gästen vor, von einer seiner gewöhnlichen epileptischen Anfälle sei der gepackt worden, und am folgenden Tag ließ er ihn in aller Eile bei strömendem Regen durch ein ganz gewöhnliches Begräbnis beisetzen. Der Lucusta gewährte er für die vollbrachte Leistung Straffreiheit, großen Grundbesitz, ja sogar Schüler.

nach der Erwähnung der Bestattung des Britannicus auch noch darüber, dass Nero die Giftmischerin nicht nur belohnte, sondern ihr offenbar auch eine Art „Seminar“ einrichtete, sie also zu einer „Frau Prof. Dr. med. tox.“ ernannte. Um es kurz zu sagen: Sueton dramatisiert und psychologisiert nicht, nein, er reportiert lediglich, er verrät keinerlei sittliche Entrüstung und ist einzig kulturhistorisch interessiert. Die Ermordung des Britannicus hat er ja auch nicht wie Tacitus in einen chronologischen Zusammenhang eingeordnet, sondern (entsprechend seinem Verfahren der Katalogisierung einzelner biographischer Themen) der Rubrik „Neros Verwandtenmorde“ (33–35) zugewiesen.

Es ist bemerkenswert – das muss abschließend noch gesagt werden –, dass Sueton mit seiner Art von Präsentation historischer Ereignisse sich in der Spätantike, dem Mittelalter und der Renaissance gegenüber der antiken Geschichtsschreibung durchsetzte, ja diese Gattung über den langen Zeitraum hin entscheidend prägte. Nicht nur ist Historiographie in diesen Zeiten immer wieder an einer Einzelpersonlichkeit, also meist an einem Herrscher, orientiert, sondern sie bietet auch nicht mehr mitreißende, stilistisch kunstvoll ausgefeilte Einzelerzählungen, wie wir sie vor allem bei Livius und Tacitus finden. Und alles Romanhafte wird natürlich ab dem 19. Jahrhundert, der Epoche des Historismus und des Bemühens um Geschichtsschreibung als einer exakten Wissenschaft, dezidiert gemieden, ja ist mit Blick speziell auf Livius verpönt. Erst seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts und dann namentlich in unserer Gegenwart hat man dank unvoreingenommener Analyse zahlreicher Gelehrter gelernt, die römischen Historiker aus dem literarischen Diskurs ihrer Zeit heraus zu begreifen und so auch als faszinierende „Romanciers“ zu würdigen.

Literatur

Da ich den Vortragscharakter meiner Ausführungen beibehalten wollte, habe ich die Druckfassung nicht mit Anmerkungen versehen. Ich gebe auch nur die wichtigsten Literaturhinweise.

Immer noch lesenswert als eine der Pionierarbeiten zur narrativen Technik der römischen Historiographie ist BURCK, E., Die Erzäh-

lungskunst des T. Livius, Berlin 1934 (²1964). Sein Forschungsansatz wurde auf der Grundlage neuer narratologischer Erkenntnisse vertieft von GÄRTNER, H. A., *Beobachtungen zu Bauelementen in der antiken Historiographie besonders bei Livius und Caesar*, Wiesbaden 1975 (die jüngste Monographie in dieser Tradition ist LEVENE, D., *Livy on the Hannibalic War*, Oxford 2010) und GÖRLER, W., *Die Veränderung des Erzählerstandpunktes in Caesars ‚Bellum Gallicum‘*, *Poetica* 8, 1976, 95–119 (speziell zu BG 5,44 vgl. KOSTER, S., *Certamen centurionum [Caes. Gall. 5.44]*, *Gymnasium* 85, 1978, 160–178). Da die Münchner Habilitationsschrift von BURCKHARDT, Th., *Rekurrenz und Kohärenz in den Sallustischen Monographien. Erzähltechnik im Catilina und im Jugurtha* (2003) noch nicht publiziert ist, wird man nach wie vor mit Gewinn auf GÄRTNER, H. A., *Erzählformen bei Sallust*, *Historia* 35, 1986, 449–473 zurückgreifen. Zu Tacitus als Erzähler vergleiche man jetzt HAUSMANN, M., *Die Leserlenkung durch Tacitus in den Tiberius- und Claudiusbüchern der „Annalen“*, Berlin 2009. Als „Klassiker“ über Suetonius gelten darf nach wie vor WALLACE-HADRILL, A., *Suetonius. The Scholar and His Caesars*, London 1983. Anregungen für die Behandlung von Historikern im Unterricht geben GLÜCKLICH, H. J. (Hg.), *Caesar als Erzählstrategie*, *AU* 33, 5, 1990 und PETERSMANN, G. (Hg.), *Ficta – Facta – Monumenta*, ebd. 36, 1, 1993.

Antike Geschichtsschreibung im Lateinunterricht Anregungen für die Unterrichtspraxis

Bettina Labahn, Potsdam

„Latein ist ein europäisches Grundlagenfach, das einen fundierten Zugang zur europäischen Kulturtradition erschließt, historisches Bewusstsein stärkt und einen wichtigen Beitrag zur Förderung einer europäischen Identität leistet.“ Mit diesen Worten antwortet der Berliner LateinDidaktiker Stefan KIPF (2011) in einem Interview in der Pforzheimer Zeitung auf die Frage nach den Gründen, warum man Latein lernen sollte. Gegenüber der breiten Öffentlichkeit wird dem Lateinunterricht eine zentrale Bedeutung im Bildungskanon der Unterrichtsfächer zugewiesen.

Die Beschäftigung mit der antiken Geschichtsschreibung zählt zu den inhaltlichen Kernbereichen des Lateinunterrichts, vor allem in der Lektürephase, in einzelnen Aspekten jedoch auch schon lehrbuchbegleitend. KIPFs eingangs artikulierter Anspruch an den Lateinunterricht ermöglicht über die enge Betrachtung des antiken literatur-historischen Kontextes der antiken historischen Literatur hinaus auch die Brücke zur Politischen Bildung in der Gegenwart der Schüler.

Im nachfolgenden Beitrag werden 7 Anregungen zu didaktischen und methodischen Möglichkeiten für die Bearbeitung der antiken Geschichtsschreibung im Lateinunterricht gegeben. Dazu werden einige Praxisbeispiele vorgestellt und kurz erläutert.

1 Politische Bildung im Lateinunterricht

Zunächst sei der Blick auf die didaktischen Aspekte zur Auswahl und Schwerpunktsetzung literarisch-politischer Texte im Lateinunterricht gerichtet. Das römische Staatswesen zeigt einen besonderen Charakter, die römische Gesellschaft ebenso eine spezifische Eigen-

art: „Rom *hat* keine, sondern *ist* eine Verfassung“, so nennt es der Historiker Christian MEIER (1980) und betont die Untrennbarkeit von römischer Sozial-, Heeres-, Wirtschafts-, Verfassungsordnung sowie des Bereiches der religiösen-kultischen Ordnung.

Als ein Beispiel führt er an, dass römische Vollbürger zwar das Wahlrecht besäßen, jedoch dieses erstens nur kooperativ und zweitens eingeschränkt ausüben würden; dieser Umstand ergebe sich gerade durch die gesamtgesellschaftlichen Möglichkeiten der massiven Wahlbeeinflussung im Rahmen der Klientel- und anderer Bindungen und wirke selbst über die Einführung von Gesetzen zur Einschränkung von Wahlmanipulationen (*leges tabulariae*) hinaus. Ein zweites Beispiel findet MEIER im Heereswesen. Die römische Gesellschaft bewerte erfolgreiche Eroberungskriege besonders hoch. So habe ein Magistrat, im Krieg als General siegreich und mit reicher Kriegsbeute ausgestattet, ein großes Ansehen. Dadurch könne er sich wiederum neue Klienten unter den Besiegten verschaffen. Durch das Verteilen der Kriegsbeute festige er die Bindung zu den Soldaten und das Ansehen, das er bei ihnen genoss. Mit dem Triumphzug, der öffentlichen und religiösen Siegesfeier, werde sein Ansehen auch im kultischen Kontext manifestiert.

Für den Fachlehrer stellt sich hier in besonderem Maße das Problem der didaktischen Reduktion:

- Das Verwobensein dieser gesellschaftlichen Bereiche stellt ein hoch komplexes, zu erschließendes Thema dar. Es ist so zu reduzieren, dass Missverständnisse und Fehleinschätzungen vermieden werden.
- Bei der Aufbereitung der Texte geht es um das Einbeziehen einer eher soziologischen Interpretation; diese betrifft die Aussageintention des Autors, das Erfassen der schriftstellerischen Absicht und den Stellenwert im Gesamtwerk.
- Für die Reduktion besteht die Gefahr von Anachronismen bzw. Projektionen aus heutiger Deutungssicht.

Unbedingt zu klären ist einmal mehr die didaktische Schwerpunktsetzung.

Der Lateinunterricht leistet einen Beitrag zur historisch-politischen Bildung, indem gesellschaftsbezogene Lernziele eben auch im Lateinunterricht vermittelt werden. Zentrale Begriffe wie „Staat“ oder

„Volk“ werden erarbeitet; aus ihnen erschließt der Schüler wesentliche Strukturelemente des römischen Staats- und Verfassungssystems und der „Werteordnung“ im antiken Rom. Die Lektüre historisch-politischer Texte initiiert eine Auseinandersetzung mit Fragen der Gesellschaft und politischen Gemeinschaft überhaupt.

Unabdingbar ist es, lateinische Texte aus ihrem Zeitkontext, aus den Denkvorstellungen der Zeit, heraus zu verstehen. Auf dieser Basis wird die kritische Bezugnahme auf aktuelle Probleme unserer Gegenwart möglich.

Der LateinDidaktiker Alfred KLINZ formulierte 1974 folgende wirkungsmächtigen Ziele einer politischen Bildung im Lateinunterricht:

- Einblick nehmen in das Selbstverständnis und die Denkvorstellungen der Römer
- Problematik von Nähe und Abstand zu heutiger Perspektive herausarbeiten
- Zeitgebundene vs. überzeitliche Probleme von Politik erkennen
- Einnehmen einer kritischen Betrachtung der Aussagen über Staat und Gesellschaft bei lateinischen Geschichtsschreibern
- Bildung von Wertebewusstsein sowie Fähigkeit zur Ideologiekritik
- Auseinandersetzung mit der eigenen (heutigen) politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit

2 Didaktische und methodische Möglichkeiten – einige Unterrichtsvorschläge

Nachfolgend werden sieben Anregungen zu verschiedenen Themen im Rahmen der Beschäftigung mit der antiken Geschichtsschreibung gegeben.

Anregung 1

Als didaktisches Kernproblem besteht die Notwendigkeit, den Schülern ein gesichertes Grundlagenwissen zur antiken Geschichte und

Politik zu vermitteln. Demgegenüber steht oft der hohe sprachliche Schwierigkeitsgrad der Texte.

Es wird empfohlen, thematische Blöcke innerhalb der Lektüre zu bilden. Solche quasi „Informationsblöcke“ von 1 bis 2 Stunden können die Struktur der römischen Verfassung und ihre zentralen Prinzipien vermitteln und wichtige politische Begriffe vorklären. Methodisch eignet sich die Arbeit z. B. mit Informationsblättern oder Rollenspielen.

Anregung 2

Die Lektüre von Tierfabeln stellt gerade in der Übergangsektüre einen guten Einstieg in das Thema dar, kommt doch der Textsorte Fabel eine besondere gesamtgesellschaftlich-politische Funktion zu. Als „Instrument der Kritik“ an sozialen Missständen und menschlichen Schwächen liefern Fabeln anschauliche, einfache, kurze, situationsunabhängig verständliche und anregende Anlässe zur Reflexion historisch-politischer Gegebenheiten. Fabeln enthalten oft politische Aussagen.

Die Erarbeitung der Phaedrus-Fabel 1,15 ist für Schüler sehr gut greifbar, wie Franz F. LÜHR und Joachim KRÜGER (1981) in einem Unterrichtskonzept für die Übergangsektüre vorgestellt haben.

Die Frage der Legitimation politischer und ökonomischer Macht sei ein typisches antikes Problem, das auch heute noch teilweise offen sei. Für den Zugang zu historisch-politischen Erkenntnissen und Einsichten wird zunächst das Bereitstellen von Informationen zur Vita des Phaedrus und der römischen Geschichtsschreibung im Allgemeinen empfohlen.

Von der Lektüre der Fabel 1,15 ausgehend, böte sich eine Problematisierung an, z. B. wie Herrschaft in der Antike legitimiert wurde oder wer an der Herrschaftsausübung beteiligt werden sollte. Die für Schüler ungewöhnlichen Aussagen zu politischer Unterdrückung und Armut können in Beziehung zur kritischen Bewertung der gesellschaftlichen Zeitumstände im Prinzipat durch Phaedrus gesetzt werden. Entsprechend würden die Schüler die zeitbezogenen Konflikte herausstellen und erkennen, dass keine Lösungen angeboten werden. Empathie und Konfliktbewusstsein ließen sich schaffen,

indem die Schüler für die logische Argumentation des Esels in Bezug auf ungerechte Herrschaft und Gesellschaftsschichten sensibilisiert würden. Alternativen des Denkens und Handelns ließen sich anbahnen, weil ausgehend von der Tatsache der ungleichen materiellen Besitzverhältnisse sofort die Frage der Rechtsgleichheit aufzuwerfen sei. Folgerichtig gehe es um ein besonders Demokratieverständnis, in dem durch Wahlen oder Abwahlen Führungsfunktionen verteilt würden.

An dieser Stelle sei auch auf die Erarbeitung typischer römischer Exempla hingewiesen, die z. T. auch in Lehrbuchtexten Eingang gefunden haben. „*Moribus antiquis res stat Romana virisque*“, so schreibt Ennius. Hierbei lässt sich gut das römische Moralisieren bzw. die kontinuierliche Selbstbestätigung der moralischen Grundlagen einer staatlich-gesellschaftlichen Ordnung, die nicht so sehr auf geschriebenen Gesetzen beruht, thematisieren.

Als Beispiele seien Horatius Cocles (vgl. Liv. 2,10 ff.) oder Cincinnatus (vgl. Liv. 3,26 ff.) genannt. An ihnen lässt sich mit Schülern zielgerichtet das typische römische Selbstverständnis von Opferbereitschaft, Dankbarkeit und Moral erarbeiten.

Dazu treten noch viele Kernstellen politischer Aussagen bei lateinischen Autoren, an denen Fragen der „historischen Realität“, um mit Albert KLINZ (1974) zu sprechen, ins Blickfeld rücken. Beispielhaft genannt seien hier:

- Caes. *Gall.* 1,30 ff. – Caesar und Ariovist
- Cic. *Verr.* 4,72 ff. – Raub der Diana-Statue
- Cic. *Rep.* 1,4 ff. – Pflicht zur politischen Betätigung
- Sall. *Catil.* 25 – Ansprache Catilinas

Anregung 3

Der Rahmenlehrplan Latein für die Sekundarstufe II in Brandenburg forciert fachübergreifende zentrale Fragestellungen. „Ein Unterrichtsfach, das sich mit Texten aus vergangener Zeit, ihrem aktuellen Verständnis und ihrer Umsetzung in eine moderne Sprache befasst, kann seine Ziele, erst recht aber seine Begründungen und Methoden nicht ohne Berücksichtigung vieler geschichtlicher und moderner Entwicklungen finden und ausgestalten“ (Hans-Joachim

GLÜCKLICH 1978). Dieser Forderung trägt die Lektüre von Texten der antiken Geschichtsschreibung durch die beiden Themenfelder „Gesellschaft und Alltagsleben“ und „Geschichte und Politik“ sinnvoll Rechnung. Denn diese Themenfelder zielen zum einen auf die gründliche und systematische Kenntnis der antiken Gesellschaft, zum anderen auf die Reflexion über raum- und zeitübergreifende Inhalte.

Anregung 4

Im Themenfeld „Gesellschaft und Alltagsleben“ wird als ein Schwerpunkt die Auseinandersetzung mit der „Dekadenz und Amoral in der römischen Gesellschaft am Beispiel Catilinas“ vorgeschlagen. Im Zentrum steht das Geschichtsbild Sallusts, der seine eigene Zeit als Phase der Dekadenz betrachtet. Entsprechend kritisiert der römische Historiograph und Politiker Sallust in seiner Monographie über die Verschwörung Catilinas den moralischen Verfall der Sitten, möglicherweise auch als Entlastung von eigenem Fehlverhalten in jungen Jahren. Oftmals werden im Lateinunterricht die Darstellungen Ciceros und Sallusts zur Charakterisierung Catilinas vergleichend gegenübergestellt.

Angeregt wird ein Erschließen des historischen Gesamtbilds Catilinas unter Rückgriff auf andere Darstellungen einer literarischen Rezeption. Eine interessante literarische Adaptation der Catilina-Thematik hat der Wiener Dramatiker Ferdinand KÜRNBERGER 1855 verfasst. Bei ihm begegnet uns Catilina als „Lebemann“ mit laszivem Lebenswandel. Demgegenüber zeichnet Sallust das Bild eines kraftstrotzenden, selbstbewussten, zielstrebigem Politikers und Konsultsanwärters. Sallust und KÜRNBERGER stellen beide den gesellschaftlichen Niedergang dar; sie geben jeweils ein aktuelles Zeitbild im Ausgang der römischen Republik bzw. Mitte des 19. Jahrhunderts, woraus sich ein Blick auf unsere Gegenwart ableiten lässt. So können typische Inhalte einer politischen Bildung, wie z. B. Aspekte des sozialen (Werte-)Wandels, des Umgangs mit Traditionen und Fragen des tugendhaften Handelns erarbeitet werden.

Anregung 5

Inhaltlich verwandt ist ein weiterer möglicher Schwerpunkt in demselben Themenfeld „Gesellschaft und Alltagsleben“, nämlich zur Dekadenz und Amoral in der römischen Gesellschaft am Beispiel römischer Provinzialverwaltung. Hierzu mag die Lektüre einiger Texte aus Ciceros Reden gegen Verres als Zugang dienen. Cicero, noch ein junger Redner, prangert das räuberische Verhalten des römischen Provinzstatthalters Verres an und strebt nach Strafverfolgung wegen Erpressung. Die Schüler können z. B. Aspekte des Umgangs mit Macht und Amtsmissbrauch erarbeiten. Die Verarbeitung des Textes anhand einer klischeehaften Comicszene regt an, über die Aktualität der Themen Korruption und Unterschlagung zu sprechen.

Anregung 6

Das Themenfeld „Gesellschaft und Alltagsleben“ ermöglicht die Auseinandersetzung mit den zentralen Themen des Politikunterrichts soziale Ungleichheit bzw. Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Auf der Grundlage einer Textarbeit zu den Epigrammen 3,36 und 7,76 des Martial lässt sich z. B. die Sozialstruktur der römischen Gesellschaft mit Blick auf das Klientelwesen erschließen und Aspekte der sozialen Spaltung erörtern. Martial, aus Spanien stammend, ist jung nach Rom gekommen, um als Anwalt tätig zu werden. Sein Interesse an Poesie, der Zugang zu bedeutenden Männern, Förderern, verschafft ihm den Eintritt ins Klientelwesen und finanzielle Unterstützung. In seinen Epigrammen kommentiert Martial recht spitz die Rolle von Patron und Klient. Der Klient hatte zwar Leistungen vom Patron zu erwarten, wohl waren aber seine tatsächlichen Leistungen gegenüber dem Patron viel höher, etwa sklavenähnliche Dienste, Repräsentationsauftritte oder Schutzleistungen im Krieg. Aktuelle Bezüge zum Problem der „sozialen Schere“ oder Abhängigkeiten von Arbeitnehmern und Arbeitgebern bieten sich an.

Anregung 7

Im Mittelpunkt des Themenfeldes „Geschichte und Politik“ steht als Schwerpunkt die Beschäftigung mit politischen Grundforderungen,

wie Freiheit, Recht, Selbstbestimmung; diese sind immer aktuell und betreffen gewissermaßen den Wert von Geschichte und Politik.

Burkhard REIS wirft das Problem von Krieg und Frieden als einem überzeitlichen Phänomen auf und nähert sich diesem am Beispiel der Politik der USA heute und der Politik im antiken Rom. Als Ziel nennt er das Erkennen z. B. der ambivalenten Rechtfertigung von Krieg und Gewalt, sei es in offiziellen Statements, Kommentaren in der Presse oder durch literarische Verarbeitung. Mögliche antike Textstellen findet REIS bei

- Cicero zur Verherrlichung römischer Herrschaft (*Rep.* 3, 36)
- Caesar und Tacitus mit der Darstellung feindlicher Rombilder (Critognatus, Calgacus).

Leitfragen dieser Unterrichtssequenz sind die Fragen nach Rechtfertigung von Krieg und militärischer Gewalt bzw. danach, unter welchen Umständen Frieden durch Krieg zu sichern sei. Hier werden Grundprobleme des globalen gesellschaftlichen Wandels berührt; diese sind Teil der Lebenswelt der Schüler.

Für die Gestaltung des Lateinunterrichts eröffnet sich mit solchen Fragestellungen der Raum für die projektorientierte Zusammenarbeit mit den Fächern Geschichte und Politische Bildung. In diesem Sinne kann gerade auch der Lateinunterricht einen besonderen Beitrag zur nachhaltigen Bildung der Schüler leisten.

3 Literatur

GLÜCKLICH, H.-J., Lateinunterricht, Göttingen 1978.

KIPF, St., Über die Bedeutung alter Sprachen. http://www.pz-news.de/kultur_artikel,-Stefan-Kipf-ueber-die-Bedeutung-alter-Sprachen-_arid,244444.html (Zugriff: 10. 09. 2011).

KLINZ, A., Politische Texte im Lateinunterricht, Anregung 20 (1974), 51.

LÜHR, F. F./KRÜGER, J., Probleme politischer Bildung im altsprachlichen Unterricht, AU 24.2 (1981), 5.

MEIER, Ch., *Res publica amissa*. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik. Frankfurt 3. Aufl. 1980.

REIS, B., Der USA-Rom-Vergleich im lateinischen Lektüreunterricht,
Forum Classicum 2004/1, 3.

4 Anhang: Materialien

Phaedrus 1,15

Asinus ad senem pastorem

In principatu commutando¹ civium
Nil² praeter dominum, non res mutant pauperes.
Id esse verum parva haec fabella indicat³.
Asellum in prato timidus⁴ pascebat⁵ senex⁶.
Is hostium clamore subito territus
Suadebat⁷ asino fugere, ne possent capi.
At ille lentus⁸: „Quaeso, num binas⁹ mihi
Clitellas¹⁰ impositurum¹¹ victorem putas?“
Senex negavit: „Ergo quid refert mea¹²,
Cui serviam¹³ clitellas dum portem unicas?“

1 commutare = mutare

2 nil = nihil

3 indicare = demonstrare

4 timidus – ängstlich

5 pascere – hüten, weiden

6 senex – alter Mann, alt

7 suadere – raten, einen Rat geben

8 lentus – ruhig, gelassen

9 binas = duas

10 clitellae, -arum f. – Packsattel, Lastengestell

11 imponere – auferlegen, anlegen

12 refert mea – es nützt mir; es macht mir aus

13 servire – dienen, untertan sein

Das „Catilina-Bild“ bei Sallust (in Anlehnung an Sall. *Catil.* 5)

L. Catilina, nobili genere natus¹, fuit magna vi² et animi et corporis, sed ingenio³ malo pravoque⁴. Huic ab adulescentia⁵ bella intestina, caedes, rapinae⁶, discordia civilis grata fuerunt⁷ (...). Corpus famem⁸, algorem⁹, vigilias toleravit. Animus audax, subdollus¹⁰, varius¹¹ fuit. Alienum bonum appetebat; satis eloquentiae¹², sapientiae¹³ parum. Vastus¹⁴ animus immoderata¹⁵, incredibilia, nimis alta semper cupiebat.

- 1 natus – abstammend von ... (mit Ablativ)
- 2 vis (f) – die Kraft
- 3 ingenium, i (n) – der Charakter
- 4 pravus, a, um – verdorben
- 5 ab adulescentia – von Kindesbeinen an
- 6 rapina, ae (f) – räuberische Erpressung
- 7 grat[a] esse – jemandem willkommen sein
- 8 fames, is (f) – der Hunger
- 9 algor, is (m) – die Kälte
- 10 subdolus, a, um – hinterlistig, verschlagen
- 11 varius, a, um – unberechenbar
- 12 eloquentia, ae (f) – Beredsamkeit
- 13 sapientia, ae (f) – Einsicht, Weisheit
- 14 vastus, a, um – unersättlich
- 15 immoderata (n. Pl.) – Unermessliches

Aufgabe

Übersetzen Sie Sallusts Charakterschilderung von Catilina! Überlegen Sie zugleich, wie die Catilina beigemessenen Eigenschaften zu bewerten sind! Welchen Eindruck von Catilina will Sallust erzeugen?

Catilina – ein Drama in 5 Akten von Ferdinand Kürnberger

Ferdinand KÜRNBURGER gilt als einer der bedeutendsten Wiener Kulturkritiker und Autoren des 19. Jahrhunderts. Aus seiner Feder

stammt auch das Drama Catilina, welches 1855 in Hamburg erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Ein Charakterbild von der dem Werk gleichnamigen Hauptfigur, Lucius Sergius Catilina, wird in der folgenden Szene ausgiebig gezeichnet.

1. Akt, Szene 2

Fulvius mit seinen Freunden

Heil Catilina! Gruß dem Feldherrn! Heil!

Catilina

Willkommen Freunde! Früh seid ihr erschienen!
Fulvius! Wie geht es deiner rosenroten Jugend?
Verliebter kleiner Fulvius? – der Arme!
Glycerion¹, das schöne Griechenkind, hat ihm sein Herz
entwandt,
Wie manchem Andern! Es geht ihm nah, heiraten will er sie.
Das Köpfchen trauert wohl?

Fulvius

Leider! Unbeugsam versagt mein Vater mir den Wunsch.

Catilina

Der Graubart! Was hat er gegen Venus'² Töchterlein?

Fulvius

Ihr Ruf gefällt ihm nicht; er nennt sie unkeusch!

Catilina

Sie ist so unkeusch wie der Nachtgedanke der keuschesten
Vestalin³! –
Willst du sie entführen? Geld und Freude biet' ich dir.

Fulvius

Dank, edles Herz! Vergessen will ich sie!
Drum folg' ich dir und deinen Schlachten jetzt.

Catilina

Entsagen? Nimmermehr! In Catilinas Partei wird nicht
entsagt.

Du musst sie haben!

Die Springkraft des Genusses und der Freude,
Nicht die Verzweiflung will ich schlagen lassen

In meinem Krieg. Wie lieb' ich sie, die Jugend,
Weil sie noch nicht Ruinen trägt im Herzen!

Glycerion, mein süßer Freund, soll keine
Ruine sein in deiner jungen Brust!

Genug; ich tu's nicht anders! Schweig und nimm!

Catilina überreicht ihm das Geld, um Glycerion zu ehelichen.

Fulvius

O teurer Sergius, ich opfre dir,

Wie einem Gott! Und sieh, zum Dank bring' ich

Die besten meiner Freunde dir ins Haus.

Catilina

Da hast du dich ja schon zuvor um mich

Verdient gemacht! – Ich grüß Euch, Söhne Roms!

Wo fehlt's? Wo stockt's? Was führt euch her zu mir?

Doch Euer edles, feines Wesen sagt's:

Die Tugend, die Gerechtigkeit, die Menschheit!

Und – dass⁴ wir uns nicht besser geben, als

Wir sind – das eigne Glück, wie das der Welt

Denn was ist zwischen uns und unsern Vätern⁵

Der Unterschied? Sie schwelgen, wie die Diebe

Geheimer Sünden voll, in ihren Wänden,

Wir wollen offene Tafel halten, laden

Zum Mitgenuss der Menschheit ganze Gattung

Und ziehen mit erweiterten Gedanken

Den Kreis des Selbstgefühls um alles Leben!

1 Glycerion – offensichtlich eine griechische Sklavin

2 Venus – die Göttin der Liebe

3 Vestalin – Priesterin der Göttin Vesta; Vestalinnen waren zu
Keuschheit und Enthaltbarkeit verpflichtet

4 dass – entspricht hier „damit“

5 Väter – gemeint sind hier allgemein die Vorfahren oder Ahnen

- 12 conquiro (3) – aufstöbern; conquisierit und nachfolgende Verben sind in ein dt. Präteritum zu übersetzen
- 13 aedes, ium (f) – das Wohnhaus
- 14 ne ... quidem – nicht einmal
- 15 Siculus, i (m) – (ein) Sikuler, Bewohner Siziliens
- 16 ad animum accidere – in den Sinn kommen; acciderit ist hier in ein dt. Präteritum zu übersetzen

Martial und das römische Klientelwesen

Der Dichter Martial (40 bis 103/104 n. Chr.) gilt als einer der scharfzüngigsten Autoren der frühen römischen Kaiserzeit. In seinen überspitzten und pointierten Epigrammen⁶ verbirgt sich nicht selten harsche Gesellschaftskritik.

Martial, 3,36

Quod novus et nuper factus tibi praestat amicus,
hoc praestare iube me, Fabiane, tibi:
horridus ut primo semper te mane salutem
per mediumque trahat me tua sella lutum,
lassus ut in thermas decuma uel serius hora
te sequar Agrippae, cum laver ipse Titi.
Hoc per triginta merui, Fabiane, Decembres,
ut sim tiro tuae semper amicitiae?
Hoc merui, Fabiane, toga tritaque meaque,
ut nondum credas me meruisse rudem?

.....
6 Das Sinngedicht ist ein Gedicht, in welchem (...) unsere Aufmerksamkeit und Neugierde auf irgendeinen einzelnen Gegenstand erregt, und mehr oder weniger hingehalten werden, um sie mit eins zu befriedigen“ (Gotthold Ephraim Lessing: Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm und einige der vornehmsten Epigrammatisten).

Martial, 7,76

Quod te diripiunt potentiores
per convivia, porticus, theatra,
et tecum, quotiens ita incidisti,
gestari iuvat, et iuvat lavari:
nolito nimium tibi placere.
Delectas, Philomuse, non amaris.

Martial, 10,19

Nec vocat ad cenam Marius, nec munera mittit,
nec spondet, nec volt credere, sed nec habet.
Turba tamen non deest, sterilem quae curet amicum.
Eheu! quam fatuae sunt tibi, Roma, togae!

Die Römer und der Tod

Christiane Kunst, Osnabrück

Wer heute die Zeitung aufschlägt, findet fast täglich Todesanzeigen mit etwa folgendem Wortlaut: *In Liebe und Dankbarkeit nehmen wir Abschied von unserem herzensguten Ehemann, Vater und Großvater.* Meist folgen eine Reihe von Namen und schließlich kurze Hinweise auf die Bestattung und die damit verbundenen Wünsche der Familie oder manchmal des Toten. Blickt man auf das Alter der Verstorbenen, ist die Mehrheit über 70 Jahre alt geworden. Statistisch gesehen lässt sich das insofern bestätigen, als das Durchschnittssterbealter in Deutschland 2010 bei etwa 75 Jahren lag.⁷ Der Tod, so scheint es, ist heutzutage etwas für alte Menschen.

1 Die Allgegenwärtigkeit des Todes

In Rom war das deutlich anders. Der Tod war allgegenwärtig. Zahllose Grabinschriften zeugen von einem frühen Tod. In einer Inschrift aus Latium heißt es: *Den Totengöttern (ihrer) schon schwatzhaften noch nicht zweijährigen Tochter Cornelia Anniana, die ein Jahr, drei Monate, zehn Tage lebte, der Allerliebsten errichten die Eltern aus eigenen Mitteln (den Stein).*⁸ Ein anderes Mädchen, Plotia Prima aus Canelli in Ligurien, war gerade 13 Jahre, als sie starb. Obwohl sie bereits drei Monate verheiratet war, setzten ihr die trauernden Eltern und nicht der Ehemann den Grabstein.⁹ Was zu Plotias frühem Tod führte, wissen wir nicht: vielleicht eine Schwangerschaft.

.....
7 Vgl. die offizielle Statistik des statistischen Bundesamts unter: <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Sterbefaelle/Tabellen/SterbealterDurchschnitt.html>, 25.02.2015.

8 CIL XIV 2482 = ILS 8488 (Marino/Castrimoenium): *D(is) M(anibus) / Corneliae An/nian(a)e filiae ia/m garrul(a)e bi/mul(a)e nondu/m quae vixit / anno uno m(ensibus) III / d(iebus) X dulcissim(ae) / parentes / f(ecerunt) d(e) s(uis).*

9 CIL V 7539 (Canelli): *Plotiae M(arci) f(iliae) / Primae an/norum nata / XIII nupta / fuit dies C / M(arcus) Plotius C(ai) f(ilius) / pater et Egnatia / M(arci) f(iliae) mater / posuerunt.*

Calliste aus Tipasa in Mauretanien starb ebenfalls aus nicht genannter Ursache mit 16 Jahren. Sie stand drei Tage vor ihrer Hochzeit.¹⁰ Bei vielen jung verstorbenen Mädchen wird gerade der Umstand bedauert, dass sie die schon geplante Hochzeit nicht mehr erlebten. Die Senatorentochter Minicia Marcella fand mit knapp 13 Jahren den Tod. Ihr schlichtes Epitaph verrät nichts von den Umständen, aber der jüngere Plinius beschrieb in einem Brief die Umstände ihres Todes durch eine Krankheit und erwähnt dabei, dass Minicia Marcella verlobt war.¹¹ Auch männliche Jugendliche, wie der 16-jährige Sklave Vitalis aus Drama in Makedonien, der für seinen Vater einen (gepachteten?) Laden betrieb, wurden auf einem Grabstein betrauert, ohne dass Angaben über die Gründe eines so frühen Endes gemacht werden.¹² Offenbar waren die Todesursachen selbst in jugendlichem Alter nicht wirklich erwähnenswert. Stirbt heute ein junger Mensch, dann wird in den Todesanzeigen häufig auf schwere Krankheit (oft Krebs oder Aids) oder einen Unfall (oft im Verkehr) verwiesen.

Manche der römischen Grabinschriften werfen dennoch ein Schlaglicht auf die Gefahren, denen ein Leben in der Antike ausgesetzt war. Zunächst muss der gravierende Mangel an öffentlicher Sicherheit genannt werden. Es gab keine Polizei, keine funktionierende Feuerwehr, keine Gefahrenbeseitigung, keine Straßenbeleuchtung usw. Iulia Restuta aus Salona in Kroatien wurde mit zehn Jahren ihres

.....
 10 ILS 8529 a (Tipasa): *D(is) M(anibus) s(acrum) / Calliste vixit / annis XVI me(n)s(ibus) III hor(is) / VI et s(emis) nuptura Idibus O[ct(oberibus)] / moritur IIII Idus Oct(obres) Pa[nathen]ais mater pia kar(issimae) fil(iae) fe[cit]*. Eine andere Calliste aus Rom starb mit 17 Jahren. Ehemann und Bruder setzten ihr den Grabstein, vgl. CIL VI 14109: *Dis Manibus / Calliste vixit / annis XVII / diebus XXXXIX / fecit / Lycastus coniugi / karissimae et / Manius frater*. Die achtzehnjährige Blandina Martiola starb nach fünfjähriger Ehe, vgl. CIL XIII 1983 (Lyon).

11 CIL VI 16631 = ILS 1030 (Rom): *D(is) M(anibus) / Miniciae / Marcellae / Fundani fil(iae) / v(ixit) a(nnos) XII m(enses) XI d(ies) VII*. Zu Plinius vgl. S. 55 f.

12 CIL III 14206,21 = ILS 7479 (Philippi): *Vitalis C(ai) Lavi Fausti / ser(vus) idem ffilius) verna domo / natus hic situs est vixit / annos XVI institor tabernas / Aprianas a populo acceptus / idem ab dibus ereptus rogo / vos viatores si quid minus / dedi me(n)sura ut patri meo adicere(m) / ignoscatis rogo per superos / et inferos ut patrem et matre(m) / commendatos (h)abeatis / et vale*.

Schmucks wegen überfallen, ausgeraubt und getötet.¹³ Ummidia und ihr Leibsklave Primigens kamen in einem Menschengedrange auf dem Kapitol in Rom um.¹⁴ Tertius, wahrscheinlich ein Soldat, wurde mit 33 Jahren in Gallien während einer Reise von Räubern erschlagen.¹⁵ Gewalt war nicht nur außerhalb des Hauses überall gegenwärtig, sondern auch in der Familie und reichte bis in die höchsten Gesellschaftsschichten hinein. Tacitus berichtet vom Prätor Plautius Silvanus, der seine Frau im Streit aus dem Fenster stürzte.¹⁶ Den berühmten Redner Herodes Atticus brachte der Bruder seiner Frau Regilla vor Gericht, weil er die hochschwangere Frau umgebracht haben sollte.¹⁷ Eine Reihe von Grabinschriften bezeugt den gewaltsamen Tod von Ehefrauen: wie den der Julia Maiana aus Lyon, die von ihrem Ehemann, dem Vater ihrer zwei Kinder, mit dem sie 28 Jahre zusammengelebt hatte, erschlagen wurde.¹⁸ Zu tödlicher Gewalt kam es auch zwischen Herren und Sklaven.¹⁹ Der noch jugendliche Gaius Severianus aus Südfrankreich fand den Tod durch die Hand eines ehemaligen Sklaven der Familie.²⁰ Der Viehzüchter

13 CIL III 2399 = ILS 8514: *D(is) M(anibus) / Iul(iae) Res/tutae in/felicissi/mae inter/fectae / annor(um) / X caus(a) or/namentor(um) Iul(ius) / Restut(us) et / Statia Pud(en)till(a) parent(es)*.

14 CIL VI 29436 = ILS 8542 = CE 1159 (Rom): *Ummidiae Manes tumulus tegit / iste simulque Primigeni verna / quos tulit una dies nam Capitolinae / compressi examine turbae / supremum fati competiere / diem / Ummidia(e) (A)G(ath)e et P(ublio) Ummidio Primigenio / vix(it) an(nos) XIII P(ublius) Ummidius Anoptes lib(ertus) fecit*, vgl. KOLB 1995, 593 zu weiteren Vorfällen.

15 CIL XIII 2282 (Lyon): *[Tertio] / XV a latronibus [in]/terfecto qui vixi[t an]/nis XXXIII / Tertius Mascellio e[st] / Tertia Primilla fra/tri piissimo et sibi vi/vi ponendum cura/verunt et sub ascia / dedic(averunt)*.

16 Vgl. KUNST 2000, 62 a (Tac. Ann. 4,22,1–3).

17 Vgl. POMEROY 2007.

18 CIL XIII 2182 = ILS 8512 (Lyon): *D(is) M(anibus) / et quieti aeternae / Iuliae Maianae femi/nae sanctissimae manu / mariti crudelissim(e) inter/fect(ae) quae ante obi(i)t quam fatum / dedit cum quo vix(it) ann(os) XXVIII ex / quo liber(os) procreav(it) duos puerum / ann(or)um XVIII puellam annor(um) XVIII / o fides o pietas Iul(ius) Maior fra/ter sorori dulciss(imae) et [Ing]enuinius / Ianuarius fil(ius) eius p(onendum) [c(ur)averunt et su]b a[scia] d(edic)averunt*.

19 Vgl. Sen. Ep. 107,5.

20 CIL XII 1128 (Apt): *D(is) M(anibus) / G(aia) Lucilia / G(aio) Severiano / filio pientes/simo [sic] posuit / quem liber/tus suus / {h}occidit*. Der Freigelassene Atimetus soll die Tochter der Herrin auf dem Gewissen haben, vgl. CIL VI 12649 (Rom): *Cuius pater natus miser deside/rio natae diem et noctem cum / lacrimis traxit vit-*

Iucundus aus Mainz wurde, gerade dreißig Jahre alt, von seinem Sklaven ermordet, der sich anschließend aus Angst oder Scham ertränkte.²¹ Von gewaltsamen Toden erfahren wir deshalb in den Grabinschriften, weil sie als zu früh, als ungerecht und vermeidbar empfunden wurden und natürlich auch, weil sie Leute trafen, die sich einen Grabstein leisten konnten. Täglich kamen dagegen Sklaven zu Tode, weil sie von brutalen Besitzern misshandelt wurden²² oder eine gefährliche Arbeit verrichteten.²³ Das Leben eines Menschen, besonders eines Sklaven, war nicht viel Wert. Zu Tausenden krepitierten die armen Teufel in den Minen und Steinbrüchen des Reiches in relativ jungen Jahren, eine Tatsache, die unsere Quellen kaum zur Kenntnis nahmen.²⁴ Wenn der Tod eines Sklaven oder eines Freigelassenen in der Literatur Erwähnung findet, dann zumeist, um eine Aussage über seinen Herrn zu treffen, etwa um von treuen Sklaven zu berichten, die ihren geächteten Herren in den Tod folgten, oder von Sklaven, die tapferer als ihre verweichlichten Her-

.....
am malam / mortuum me quoque funerari / iussi rebus lugubri(bu)s quibus vivos(!) par/avi lecto stragulis forensi(bu)s paenula / nigris omnibus ossa mea in aram mix/ta cum filiae una requiescunt hoc / solacium mecum erit circa aram lib/ertis libertabusque posterisque / eorum et quibus permiserint hac lege ut / quotiens quis eorum suis coronas ponent et / {quotiens quis eorum suis coronas ponent et} / aram nostram coronent Atimeto lib(erto) / cuius dolo filiam amisi restem et clavom(!) / unde sibi collum alliget.

21 CIL XIII 7070 (Mainz): *Iucundus / M(arci) Terenti l(ibertus) / pecuarius / praeteriens quicum/que legis consistere / viator et vide quam in/digne raptus inane / querar vivere non / potui plures XXX per / annos nam eripuit se/rvus mihi vitam et ipse / praecipitem ses{s}e deie/cit in amnem apstulit / huic Moenus quod / domino eripuit / patronus de suo posuit.*

22 Galen an. aff. 4,11.

23 Zu nennen ist der Fall eines jungen Mosaiklegers aus Benevent, der bei der Verlegung eines Deckenmosaiks abstürzte (CIL IX 6281 = ILS 7671).

24 Diod. 5,38,1 zum Schicksal in den spanischen Minen. Dass die Lebenserwartung sehr gering war, zeigt schon die Tatsache, dass die Verurteilung zur Arbeit im Bergwerk eine Todesstrafe war. Aufschlussreich ist aus meiner Sicht die Tatsache, dass man sich im 16. Jh. in Peru dazu entschloss, freie indianische Lohnarbeiter in die Minen zu schicken anstelle afrikanischer Sklaven, da nur eine Mindestlebenserwartung von 6 bis 8 Jahren die Erzielung eines Gewinns garantierte. Vgl. BOWSER 1974, 16 f. Erbärmliche Zustände herrschten auch bei den Mühlensklaven, vgl. Apul. *Met.* 9,12.

ren waren.²⁵ Auf den Grabstelen finden tote Sklaven dann Erwähnung, wenn sie eine besondere Stellung gegenüber ihrem Herren genossen: z. B. *Primigenius, dem seinem Herrn ergebensten und anspruchslosesten Sklaven*.²⁶ Die mit solchen Aussagen verbundene Botschaft lautete: Wer sich normkonform verhält, erhält auch als Unfreier ein ehrendes Totengedenken.

Wie bereits erwähnt, war den Römern das moderne Sicherheitsdenken, Gefahren durch Organisationen wie TÜV oder ein Gütesiegel in Schach zu halten oder gar eine Versicherung abzuschließen, fremd. Entsprechend führten Unfälle nicht selten zum Tod. Fortunatus ertrank mit acht Jahren in den Bädern des Mars in Rom.²⁷ Der zwölfjährige *Latro* aus Perugia starb an einem Schlangenbiss.²⁸ *Fortunata* und ihre sechsjährige Tochter *Petronia* aus Salernum in Süditalien kamen beim Einsturz einer Mauer zu Tode.²⁹ *Doris* war sieben, als sie in einem gewaltigen Feuer umkam.³⁰ Brände waren in den Städten an der Tagesordnung.³¹ In den Großstädten des Reiches wie Rom oder Antiochia kam es zudem häufig zu Einstürzen von Gebäu-

25 Etwa der Tod des Philokrates beim Tod des C. Gracchus (Plut. *C. Gracch.* 17,1) oder treue Sklaven, die durch den eigenen Tod ihre Herren während der Proskriptionen 43 v. Chr. retteten (Cass. Dio 47,10,1–3).

26 CIL XII 5075 (Narbo): *|(Obito) / Primigenio / ser(vo) domini / amantissimo / et fruga[ll]i[ssi]mo.*

27 CIL VI 16740= ILS 8518 (Rom): *Daphnus et / Chryseis / Laconis liberti / Fortunato suo v(ixit) a(nnos) VIII / balneo Martis piscina / perit.*

28 CIL XI 2056 = ILS 8521: *Latro C(ai) Petroni C[3] / ser(vi) annorum XII A(ulus) Vibe[ra] / Percussus septimo die per[it] / Modestus frater Philargurus / conservus posuerunt.*

29 CIL X 664 = CE 1440 (Salerno): *Hic Fortuna iaces casu prostrata ruinae / heu dulcis coniunx me magis illa premit / clausisti subito crudeli funere vitam / et mihi non moritur te pereunte dolor / casta decens sapiens humilis iocunda marito / vertisti in gemitus gaudia tanta meos / sed tibi nil potuit mors haec tam saeva nocere / de meritis veniens nam tua vita manet / hac quoque nata iacet Petronia sorte perempta / quam tecum iunxit mortis acerva(!) dies / hic requiescit in pace Fortunata cl(arissima) fem(ina) coniunx / Petri v(iri) c(larissimi) pat(ris) pau(perum) qui vix(it) / annos pl(us) m(inus) XXXVI cum filia Petronia / annorum sex deposita in pace sub d(ie) VII Kal(endas) / Feb(ruarias) indict(ione) [qui.*

30 AE 1988, 117: *D(is) M(anibus) s(acrum) / memoriae Doridis / infelicissimae quae incredi(bili) subitanea vi ignis deperi(it) / [a]nnos aetatis VII dieb(us) XXII / fecit Licinia Hedone / [pat]r(ona) o(ssa) t(ua) b(ene) q(uiescant) t(ibi) t(erra) l(evis) s(it).*

31 Über Tod im Feuer berichtet auch die Grabinschrift von L. Secundius Octavus vgl. CIL XIII 2027; sowie CIL III 2519 = CLE 1060 = ILS 8519.

den.³² Es musste schon sehr spektakulär zugehen, damit die literarischen Quellen von einem solchen Unglück Notiz nahmen, wie z. B., als beim Einsturz eines hölzernen Theaters in Fidenae 27 n. Chr. angeblich mehrere 10 000 Opfer zu beklagen waren.³³

Aber die Menschen fürchten sich nicht nur vor realen Gefahren, sondern auch vor der Welt des Übersinnlichen. Die Eltern des noch nicht vierjährigen Lucundus aus dem Haushalt der Prinzessin Livilla behaupteten in einem Grabepigramm, ihr Sohn sei von der *Hand einer Saga*, einer Zauberin, getötet worden, und warnten andere Eltern vor der Gefahr.³⁴ Ennia Fructuosa aus Lambaesis in Numidien starb noch vor ihrem 28. Geburtstag, nachdem angeblich ein Zauber sie jahrelang ans Bett gefesselt hatte.³⁵

2 Die Lebenserwartung

Die römische Lebenserwartung war vergleichsweise gering und lag im Durchschnitt zwischen 30 und 40 Jahren.³⁶ Das bedeutet aber nicht, dass man nicht auch älter werden konnte. Der ältere Plinius (*Nat.* 7,158) überliefert eine Liste vornehmer Damen, die weit über 90 Jahre alt geworden sein sollen, darunter Ciceros Frau Terentia

.....
32 Zur mangelnden Sicherheit vgl. KUNST 2008, 128 f., 112 f.

33 Suet. *Tib.* 40 (20.000); Tac. *Ann.* 4,62–63 (50.000).

34 CIL VI 19747 = ILS 8522 *Lucundus Liviae Drusi Caesaris / ff(ilius) Gryphi et Vitalis / in quartum surgens comprehensus deprimor annum / cum possem matri dulcis et esse patri / eripuit me saga manus crudelis ubique / cum manet in terris et noc(u)it arte sua / vos vestros natos concustodite parentes / ni dolor in toto pectore fixsus(!) eat.* Zur Zauberei vgl. Hor. *Ep.* 5. Auch Posilla Senenia aus Monteleone Sabino in Latium raffte ein neidischer Gott hinweg (CIL I 1837 = CIL IX 4933).

35 CIL VIII 2756 = AE 1998, 1585 (Lambaesis): *Quae fuerunt praeteritae / vitae testimonia nunc decla/rantur hac scribtura postre/ma haec sunt enim mortis / solacia ubi continetur nom[i]/nis vel generis aeterna memo/ria Ennia hic sita est Fructu/osa karissima coniunx cer/tae pudicitiae bonoque obse/quo laudanda matrona / XV anno mariti nomen acce/pit in quo amplius quam XIII / vivere non potuit quae non / ut meruit ita mortis sortem / retulit carminibus defi/xa iacuit per tempora mu/ta ut eius spiritus vi / extorqueretur quam / naturae redderetur / cuius admissi vel Ma/nes vel di Caelestes e/runt sceleris vindices / Aelius haec posuit Procu/linus ipse maritus legio/nis tantae III Augustae / tribunus.*

36 BAGNALL/FRIER 1994, 100–101 sehen auf der Grundlage von Zensusdeklarationen eine durchschnittliche Lebenserwartung von 25,3 Jahren.

mit 102 Jahren. Das lange Leben von Frauen ist schon deshalb bemerkenswert, weil anders als in unserer Gesellschaft Frauen im römischen Reich durchschnittlich früher starben als Männer, da sie häufig die Geburt von Kindern das Leben kostete. Aus der Provinz Germania Inferior liegen anthropologische Untersuchungen aus Gräberfeldern vor, die eine Lebenserwartung von 33 Jahren für Frauen und 36 Jahren für Männer belegen.³⁷ Dutzende von Grabsteinen beschreiben den vorzeitigen, manchmal jammervollen Tod junger Frauen im Zusammenhang mit der Geburt.³⁸ Vier Tage hatte die Sklavin Candida in den Wehen gelegen, bevor sie starb.³⁹ Frauen verstarben durch auftretende Komplikationen während des Geburtsvorgangs oder im anschließenden Kindbett an Brustentzündungen oder anderen Infektionen. Caesars und Ciceros einzige Töchter ließen beide ihr Leben im Kindbett. Die bereits erwähnte frühe Eheschließung führte besonders bei den jungen und noch nicht voll entwickelten Frauen zu Risiken.⁴⁰ Einen Eindruck vom Leben der unteren Schichten gibt der Fall eines schwangeren Sklavenmädchens, das beim Vesuvausbruch 79 n. Chr. ums Leben kam. Die etwa 16jährige Sklavin wäre bei der Geburt qualvoll mit ihrem Kind gestorben. Ihr Becken war aufgrund von Mangelernährung und Wachstumsstörungen in Folge schwerer körperlicher Arbeit nicht

.....
37 Vgl. BECKER 2009, 183–190, 185. Knochenuntersuchungen aus dem römischen Griechenland zeigen eine breitere Spanne mit einem Durchschnittsalter der verstorbenen Frauen bei 34,3 Jahren und der Männer bei 40,2, vgl. ANGEL 1972, 88–105, Tafel 28.

38 Pontia aus San Gemini/Carsulae starb unter der Geburt ihres ersten Kindes (CIL XI 4631 = CE 1846); die fünfzehnjährige Aeturnia Zotica aus Ankara starb 16 Tage nach der Geburt ihres ersten Kindes (CIL III 6759 = AE 1992, 165 = ILS 1914); Orestilia aus Sarno starb im Kindbett (CIL X 1112); die 21 Jahre alte Veturia Grata aus Rom starb im achten Schwangerschaftsmonat, nachdem sie zuvor drei lebende Geburten vorzuweisen hatte (CIL VI 28753 = CE 108).

39 CIL III 2267 (Salona). Der Tod der jungen Zahnärztin Savita Halappanavar am 28. Okt. 2012 hat mit aller Deutlichkeit die tödlichen Risiken bei einer Fehlgeburt vor Augen geführt. Die 31jährige starb in der 18. Schwangerschaftswoche in einem irischen Krankenhaus an einer Sepsis, nachdem man ihr eine Abtreibung des nicht lebensfähigen Kindes verweigert hatte, vgl. <http://www.spiegel.de/pa-norama/irland-streitet-nach-savitas-tod-ueber-abtreibungsgesetz-a-67493.html>.

40 Vgl. die lebensbedrohliche Fehlgeburt von Plinius' Frau Calpurnia in Plin. *Ep.* 8,10.

genügend entwickelt, so dass ihr eine furchtbare Geburt bevorstand hätte.⁴¹

Während der Republik dürfte für die Männer das Risiko, im Kampf zu fallen, recht beträchtlich gewesen sein, zumal sie ihren Wehrdienst bis zum 50. Lebensalter zu leisten hatten. Wir wissen darüber allerdings nur wenig. Große militärische Katastrophen wie die von Cannae (216 v. Chr.) oder die Niederlage von Arausio (105 v. Chr.) kosteten auf einen Schlag mehrere 1 000 Männer das Leben. Oder anders ausgedrückt, die Grabsteine geben Anlass zu der Vermutung, dass etwa sechzig Prozent der Soldaten nach 20 Jahren Dienstzeit das Rentenalter erreichten, das allerdings je nach Eintrittsalter in die Legion variierte.⁴² Dramatische militärische Niederlagen wie die des Varus im Jahr 9 n. Chr., als drei Legionen mit ca. 15 000 Mann vernichtet wurden, waren bis zu den Markomannenkriegen Marc Aurels unvorstellbar.

3 Die hohe Kindersterblichkeit

Am gravierendsten für die geringe römische Lebenserwartung war eine eklatante Kindersterblichkeit.⁴³ Jedes dritte Kind starb im ersten Lebensjahr; weniger als die Hälfte überlebte den fünften Geburtstag. 40 Prozent wurden schließlich 20 Jahre alt und einer von zehn Erwachsenen erreichte das Alter von 60 Lebensjahren. Zum Vergleich: Im Jahr 2011 sind in Deutschland 662 685 Säuglinge geboren worden. 2 408 von ihnen starben vor ihrem ersten Geburtstag (= 0,36 %): mehr als die Hälfte davon in den ersten sieben Tagen, die für Frühgeborene extrem gefährlich sind.⁴⁴ Wenn wir die römische Marge auf unsere Geburtenzahlen anwenden würden, wären das 220 674 tote Säuglinge im Jahr 2011 gewesen. Während also im ersten Lebensjahr eins von drei Kindern in Rom stirbt, stirbt in Deutschland eins von 360 Kindern. Sowohl literarisch wie epigraphisch ist die hohe Kindersterblichkeit gut bezeugt: Von den 12

.....
41 Vgl. BUTTERWORTH/LAURENCE 2005, 76.

42 Vgl. SCHEIDEL 2007, 417–434, 426 ff.

43 Vgl. PARKIN 1992, 92–111.

44 <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Geburtenurten/Tabellen/Saeuglingssterblichkeit.html>.

Kindern der Cornelia, Tochter des Africanus, erreichten nur drei das Erwachsenenalter.⁴⁵ Acht der 13 Kinder von Faustina und Marc Aurel starben, bevor sie 14 waren (zwei unter einem Jahr, zwei unter fünf, eines unter zehn Jahren). Veturia aus Budapest starb, nachdem der Tod fünf ihrer sechs Kinder geholt hatte.⁴⁶ Auch der Dichter Fronto hatte den Tod von fünf seiner insgesamt sechs Kinder zu beklagen.⁴⁷

Die Gründe für die hohe Kindersterblichkeit waren neben unzureichender Ernährung gravierende Mängel der Hygiene (insbesondere Wasserverschmutzung) und schlichte Unkenntnis über Keime.⁴⁸ Insbesondere Infektionskrankheiten waren gerade bei kleinen Kindern eine häufige Todesursache. Aber auch Erwachsene starben an plötzlichem Fieber. Bemerkenswert am Leben der Gattin des Quintus Pullaenius Donantius, deren Name in ihrer Grabschrift nicht einmal genannt wird, war, dass sie bis zu ihrem Tod 40 Jahre ohne Fieberanfälle gelebt hatte (CIL VIII 9050 Auzia/Mauretania), ein offenbar ganz ungewöhnliches Schicksal.

Bei Älteren führten außer Infektionen der oberen Luftwege (Lungenentzündung) auch Krankheiten des Verdauungstrakts häufig zum Tode. Der Dichter Persius starb mit 30 Jahren an einem Magenleiden.⁴⁹ Der Kaiser Antoninus Pius wurde von einer plötzlichen Magenverstimmung (möglicherweise einer Lebensmittelinfektion), die mit Fieber einherging, dahingerafft.⁵⁰ Eine Vielzahl von Amuletten sollte gegen Magenkrankheiten und Koliken schützen.⁵¹ Wer erst einmal krank war, hatte nur wenig Hilfe zu erwarten. Wenige Ärzte waren tatsächlich kompetent genug zu heilen. Der ältere Plinius zitiert eine aufschlussreiche Grabinschrift zu ihrer fachlichen Kompetenz: *Durch die Menge meiner Ärzte bin ich ums Leben gekommen.*⁵² Publius Aelius Peculiaris, ein Freigelassener Hadrians,

.....
45 Vgl. Plut. *Tib.* 1,6.

46 CIL III 3572 = CE 558.

47 Vgl. Fronto *Ep. Anton. Aug.* 2,1–2.

48 Vgl. SCOBIE 1986, 399–433; NUTTON 2000, 65–74.

49 Vgl. Suet. *Pers.* 4.

50 Vgl. HA *Ant. Pius* 12,4.

51 Vgl. BONNER 1950, 51–66.

52 Vgl. Plin. *Nat.* 29,11.

beklagte in einem Epitaph den Tod seines Pflegesohns, den die Ärzte angeblich durch einen chirurgischen Eingriff getötet hatten.⁵³ Regelmäßig traten zudem im Frühjahr und Herbst epidemische Krankheiten auf.⁵⁴ Am bekanntesten ist die sogenannte antoninische Pest,⁵⁵ die zwischen 165 und 180 n. Chr. im gesamten Reich immer wieder ausbrach. Während der zweiten Krankheitswelle zur Zeit des Commodus sollen – so Cassius Dio (73,13,3) – allein in der Stadt Rom täglich 2 000 Menschen gestorben sein.⁵⁶ Auch kleinere Infektwellen konnten ganze Familien ausradieren. Vitalinus und Martina aus Vienne begruben innerhalb von 27 Tagen ihre drei Kinder: sieben, vier und drei Jahre alt.⁵⁷ Naturkatastrophen⁵⁸ wie der Vesuvausbruch 79 n. Chr. oder das verheerende Erdbeben 115 n. Chr. in Antiochia forderten Hunderte von Menschenleben.

4 Wahrnehmung des Todes

Der Tod war aufgrund seiner Allgegenwärtigkeit in weit höherem Maß als in der modernen westlichen Welt Teil des Lebens. Der Jahreskalender sah verschiedene Rituale vor, an denen man sich mit den Toten beschäftigte: sei es, dass man an den Parentalia zu einem fröhlichen Fest ans Grab der Verstorbenen zog oder sich an den Lemuren der bedrohlichen Natur der Totengeister zuwandte und diese zu versöhnen suchte, damit sie friedlich in ihren Gräbern blieben und nicht die Lebenden heimsuchten.⁵⁹ Man versorgte die Toten

.....
53 AE 1911, 191 (Rom): *D(is) M(anibus) / Euhelpisti lib(erti) qui et / Manes vixit annis XXVII / mens(ibus) IIII dieb(us) XI floren/tes annos mors subita / eripuit anima inno/centissima quem / medici secarunt / et occiderunt / P(ublius) Aelius Aug(usti) lib(ertus) Peculiaris alumno suo*. Der siebenjährige Verus Caesar, einer der Söhne Marc Aurels, starb an den Folgen einer Tumoroperation, vgl. HA *Marc.* 21,1.

54 Zu einer Seuche im Jahr 80 n. Chr. in Rom vgl. Suet. *Titus* 8,3. Hieronymus hält für das Jahr 77 fest, dass über einen längeren Zeitraum zehntausend Menschen täglich gestorben seien, vgl. MEIER 2009, 177–214; SHAW 1996; SCHEIDEL 1994.

55 Vgl. SCHEIDEL 2002.

56 Vgl. DUNCAN-JONES 1996; zur sogenannten Justinianischen Pest vgl. MEIER 2005.

57 CIL XII 2033.

58 Vgl. dazu OLSHAUSEN/SONNABEND 1998; SONNABEND 1999.

59 Vgl. KUNST 2000, Nr. 80–81.

mit Speisen und Getränken. Die Jenseitsvorstellungen der Römer waren auf das Diesseits gerichtet. So wie sie zunächst auch keine anthropomorphen Gottesvorstellungen entwickelten, haben sie erst unter dem Einfluss der Griechen und Etrusker Ideen von einer jenseitigen Welt aufgegriffen.⁶⁰ Die Grabschriften der Aristokratie, z. B. die Scipionensarkophagen an der Via Appia in Rom, suggerieren, dass diese Kreise ihre Weiterexistenz ganz auf die Erinnerung der Lebenden konzentrierten. Noch in der Kaiserzeit war allerdings der Gedanke lebendig, dass der Geist des Verstorbenen (*anima*) im Grab geborgen sei.⁶¹ Die gebildeten Kreise standen den Vorstellungen jenseitiger Welten oft sogar skeptisch gegenüber.⁶² Dabei darf man freilich nicht vergessen, dass sie materiell in der Lage waren, für ihre persönliche Unsterblichkeit in Form von Erinnerung durch die Lebenden zu sorgen. Ihre Gräber waren *loci religiosi*, wahrhaft religiöse Orte, deren Störung einen religiösen Frevel darstellte und die daher als ewige Träger der Erinnerung an die Verstorbenen dienen konnten.⁶³ Die Massengräber der Armen dagegen waren mit den städtischen Müllkippen identisch. Ausgrabungen im 19. Jh. haben am Esquilin in Rom 75 Einzelgruben (*puticuli*) im Gebiet der Kirche Maria Maggiore zutage gefördert, von durchschnittlich 20 qm Durchmesser und 10 m Tiefe, die außer menschlichen Leichnamen Tierkadaver und Abfall enthielten.⁶⁴ In augusteischer Zeit wurde dieser Armenfriedhof aufgelassen und in eine Gartenanlage (*horti Maecenatis*) umgewandelt.⁶⁵

Entlang der Ausfallstraßen der Städte sah man die Totenhäuser und Grabdenkmäler der Vornehmen, bunt bemalt boten sie ein prächtiges Bild und erinnerten den Vorbeigehenden nicht nur an sein Ende, sondern führten auch den gesellschaftlichen Führungsanspruch der Eliten eindrucksvoll vor Augen. Als Cicero 45 v. Chr. einen Grabplatz für seine innig geliebte Tochter Tullia suchte, diskutierte er mit

.....
60 Vgl. BRAUN 2000, 214 ff.; GLADIGOW 1974.

61 Vgl. Verg. *Aen.* 3,67 f.: *animamque sepulcro condimus* (wir bergen im Grab die Seele).

62 Vgl. KOLB/FUGMANN 2008, 11. Vgl. besonders die Spottschrift Lukians, Von der Trauer um die Verstorbenen (*De luctu*).

63 Vgl. Cic. *Phil.* 9,14.

64 Vgl. CAROLL 2006.

65 Vgl. Hor. *Sat.* 1,8; dazu HÄUBER 1991.

seinem Freund Atticus ausführlich über mögliche Plätze und die Art des Denkmals. Dabei trieb ihn der Wunsch an, einen Ort dauerhafter Erinnerung für die Tochter zu schaffen, der schön und anmutig (*amoenus*) in Architektur und Lage war, aber auch belebt sein sollte und entsprechend von vielen besucht würde. Schließlich entschied er sich für eine Tempelanlage in einem belebten Garten.⁶⁶

5 Trauer

Die Umwelt erwartete, dass man seine Pflichten gegenüber den Verstorbenen erfüllte. Die Kinder oder Erben hatten die Eltern angemessen zu bestatten und für den Totenkult zu sorgen. In der gewissenhaften Erfüllung dieser Pflicht erkannte man den guten und rechtschaffenen Menschen. Gleichzeitig hatte man wenig Verständnis für überbordende oder lang anhaltende Trauer.⁶⁷ Augustus' Schwester Octavia und seine Frau Livia hatten beide ihre Söhne in jungen Jahren verloren – vielversprechende junge Männer. Als Octavia jedoch nicht aufhören konnte, um den geliebten Sohn zu trauern, begann man sie scheel anzusehen.⁶⁸ Noch weniger Toleranz brachte man bei der Trauer um die kleinen Kinder auf.⁶⁹ In seinen Tusculanen erwähnt Cicero (*Tusc.* 1,93) von einer Forderung in gebildeten Kreisen: „*Dieselben (Leute) sind der Ansicht, wenn ein kleiner Knabe stirbt, müsse man es mit Gleichmut tragen, wenn aber ein Kind in der Wiege, dürfe man nicht einmal klagen.*“⁷⁰

Der jüngere Plinius (*Ep.* 4,2) beschreibt mit großer Häme die Trauer des Regulus um seinen kleinen Sohn, den jener formal aus seiner väterlichen Gewalt entlassen hatte: *Jetzt jedoch, wo er tot ist, betrauert er ihn wie wahnsinnig. Der Knabe besaß viele Ponys, zum Fahren und zum Reiten, besaß große und kleine Hunde, besaß Nachtigallen, Papageien und Amseln. All dies Getier ließ Regulus an seinem Schei-*

66 Vgl. Cic. *Att.* 12,18,1–2; 12,19,1; 13,29,2–3 (= KUNST 2000, 89 a–c).

67 Vgl. NÉRAUDEAU 1984, 380.

68 Vgl. Sen. *Dial.* 6,2,3.

69 Vgl. GOLDEN 1988.

70 *lidem, si puer parvus occidit, aequo animo ferendum putant, si vero in cunis, ne querendum quidem.* Zu Trauerzeiten vgl. BACKE-DAHMEN 2006, 75 mit Anm. 716.

*terhaufen abschlachten. Aber das war keine echte Trauer, das war nur ein Zurschaustellen der Trauer.*⁷¹

Ganz anders beurteilte Plinius (*Ep.* 5,16) dagegen die Trauer des von ihm geschätzten Senators Caius Minicius Fundanus (Suffekt-konsul 107), als dessen knapp 13-jährige Tochter Minicia Marcella an einer Krankheit starb: *O trauriges und gänzlich bitteres Begräbnis! O Zeitpunkt des Todes, unpassender als der Tod selbst! Sie war schon für einen hervorragenden jungen Mann bestimmt, der Tag der Hochzeit war schon ausgewählt und wir waren schon eingeladen! O durch welche Trauer wurde diese Freude zunichte gemacht! Ich kann nicht mit Worten ausdrücken, wie großen Schmerz ich im Herzen ertragen musste, als ich Fundanus selbst hörte, wie der Schmerz viel Trauriges zum Vorschein brachte, als er bekanntgab, dass er, was er für Kleider und Perlen ausgeben wollte, nun für Weihrauch, Salböle und Düfte ausgabe. Jedenfalls ist jener ein Gebildeter und Weiser, weil er sich vom beginnenden Jugendalter an den höheren Wissenschaften und Künsten hingegeben hat; aber nun weist er alles zurück, was er oft gehört und gesagt hat und ist ganz mit Kinderliebe erfüllt, nachdem er jetzt die anderen Tugenden über Bord geworfen hat. Du wirst es vergeben, uns sogar loben, wenn du überlegst, was er verloren hat. Er hat nämlich die Tochter verloren, die nicht weniger den Charakter als auch seinen Mund und Gesichtsausdruck widerspiegelte und den ganzen Vater mit auffallender Ähnlichkeit kopierte.*⁷² Wie Cicero war Fundanus untröstlich über den Verlust seiner Tochter. Der Grabstein der Senatorentochter blieb dagegen schlicht. Zahlreiche andere Grabepigramme beklagen jedoch mit rührenden Worten den Tod kleiner Kinder wie die Eltern einer gerade mal sechs Monate alten Tochter aus Mainz: *Den Totengöttern. Telesphoris und ihr Gatte, die Eltern für ihre geliebte Tochter. Wehklagen muss man über das süße Mädchen. Wärest Du doch nicht gewesen, wenn es geschehen konnte, dass Du, zu solcher Lieblichkeit bestimmt, so rasch dorthin zurückkehren würdest, von wo Du uns gegeben warst, und dass ein Kind den*

.....
71 Plin. *Ep.* 4,2,3-4: *Amissum tamen luget insane. Habebat puer manulos multos et iunctos et solutos, habebat canes maiores minoresque, habebat luscinius psittacos merulas: omnes Regulus circa rogum trucidavit. Nec dolor erat ille, sed ostentatio doloris.*

72 Zur Grabschrift vgl. Anm. 11.

*Eltern zur Trauer gereichen sollte. Die Hälfte eines Jahres lebte sie und acht Tage. Wie eine Rose hat sie geblüht und ist sogleich verwelkt.*⁷³

Andere klagten das Schicksal und die Götter wegen der erlebten Ungerechtigkeit an: *C. Turranius Hermadion und Varena Iucunda aus Rom errichteten das Grab dem Augurius (12 Jahre) und der Augurina (6 Jahre), dem heiß geliebten Geschwisterpaar, das uns hintergangen hat, als man es gleichzeitig auf derselben Bahre hinaustrug.*⁷⁴

Hier wird deutlich, dass die materiellen Hinterlassenschaften, die den Tod kleiner Kinder oder junger Erwachsener dokumentieren, die Grabinschriften und Plastiken, nicht notwendigerweise Abbilder reiner Emotionalität sein müssen. Kinder werden vorrangig aus der Perspektive der Erwachsenen wahrgenommen. Ihr früher Tod bedeutet für die Hinterbliebenen auch enttäuschte Erwartungen, an Nachfolger und Erben, Versorger im Alter, Wahrer der familiären Tradition. Nur wenige Kinder werden daher ihrem Lebensalter entsprechend abgebildet, sondern häufig so wie man sie sich ge-

73 CIL XIII 7113 = CE 216 (Mainz): *D(is) M(anibus) / Telesphoris et / maritus eius parentes / filiae dulcissimae / queri necesse est de / puellula dulci / ne tu fuisses si futura / tam grata brevi reverti / unde nobis edita / nativum esset et paren/tibus luctu / semissem anni vixit / et dies octo / rosa simul florivit / et statim periiit.* Ein ebenso ergreifendes Grab stammt aus Corfinio in Italien: CIL IX 3184 = CE 1313: *Q(uinto) Caecilio / Q(uinti) f(ilio) Pal(atina) Optato / vixit an(nos) II me(nses) VI / Q(uintus) Caecilius Q(uinti) et I(mulieris) I(ibertus) / Hermes sevir Aug(ustalis) / Licinia Repentina / parentes piissimi posuer(unt) / et Q(uintus) Caecilius Q(uinti) f(ilius) Pal(atina) / Paelinus frat(er) / hic iacet Optatus pietatis nobilis infa(n)s / cui precor ut cineres sint ia sinta(ue) rosae / terra(ue) quae mater nunc est sibi sit levis oro / namque gravis nulli vita fuit pueri / ergo quod miseri possunt praestare parentes / hunc titulum nato constituere suo* (Für Quintus Caecilius Optatus, Sohn des Quintus aus der Tribus Palatina. Er lebt zwei Jahre und sechs Monate. Quintus Caecilius Hermes, Sohn des Quintus und Freigelassener einer Frau, Priester des Augustus und Licinia Repentina, die allerfrömmsten Eltern errichteten (den Stein) zusammen mit Quintus Caecilius Paelinus, Sohn des Quintus aus dem Stimmbezirk Palatina, seinem Bruder. Hier liegt Optatus, ein Knabe von edler Hingabe. Ich bete, dass ihm seine Asche Veilchen und Rosen sind und dass die Erde, die jetzt seine Mutter ist, ihm leicht sei, denn das Leben des Knaben war für niemand schwer. Daher haben seine unglücklichen Eltern diesen Grabstein für ihren Sohn aufgestellt, alles was sie für ihn tun können).

74 CIL VI 27805=ILS 8472 (Rom): *D(is) M(anibus) / C(aius) Turranius Hermadion / et Varena Iucunda fecer(unt) / Augurino vix(it) ann(os) XII mens(es) II / d(ies) XXV et Augurinae vix(it) ann(os) VI m(enses) IV / d(ies) IV fili(i)s karissimis qui de- ceperunt / una uno(ue) lecto elati libertis / libertabus(ue) posteris(ue) eor(um).*

wünscht hat. Die Mädchen als keusche und fruchtbare Ehefrauen mit Motiven von Venus oder Diana, die Jungen als gebildete und kultivierte Männer mit Buchrolle im Gestus des Redners.⁷⁵

6 Beisetzung

Jeder, der es sich leisten konnte, trieb einen immensen Aufwand für seine Bestattung und die Totenfürsorge.

Nachdem der Tod eingetreten war, setzte eine festgelegte Handlungskette ein.⁷⁶ Ein naher Angehöriger schloss die Augen und küsste den Toten. Anschließend wurde ein rituelles Wehgeschrei (*conclamatio*) angestimmt, bei dem man den Toten beim Namen rief.⁷⁷ Schließlich bahrte man den Leichnam im eigenen Haus auf (*collocatio*), bevor er nach längstens sieben Tagen in feierlichem Zug zur letzten Ruhe geleitet wurde.⁷⁸ Auf dem Grabmal der Haterier⁷⁹ sieht man, wie eine Dame im Atrium auf dem *lectus funebris* aufgebahrt ist. Neben dem Totenbett brennen Fackeln und Lampen, ein Aulete spielt auf der Doppelflöte, Weihrauchschalen brennen und der Leichnam wird bekränzt. Offenbar wird ein Moment der Totenklage mit Trauergesten und Gesang (*nenia*) festgehalten. Die Frauen am Totenbett haben die Haare gelöst und scheinen sich auf die Brust zu schlagen, so dass Wehklage (*planctus*) und Gesang einander abwechseln.

.....
75 Zur Thematik siehe DICKMANN 2008. Ein Beispiel für ein entsprechendes Knabengrab ist CIL VI 22972 (Rom): *D(is) M(anibus) / Niconi filio / dulcissimo / qui v(ixit) mens(ibus) XI / diebus VIII / Eutycheti / vernae / qui vix(it) an(no) I / mens(ibus) V dieb(us) X / Publicia Glypte fecit* (Den Manen des süßesten Sohns Nico, der elf Monate und acht Tage gelebt hat, und den Manen des hausgeborenen Sklaven Eutyhetus, der ein Jahr, fünf Monate und zehn Tage gelebt hat, hat Publicia Glypte (das Grab) errichtet). Als Beispiel für eine mit zehn Jahren verstorbene Tochter, die mit den Attributen von Sonne und Mond abgebildet ist, vgl. das Grabdenkmal der Iulia Victorina im Louvre (CIL VI 20727), vgl. KLEINER 1987, 119–121, Anm. 15.

76 Vgl. CANCIK-LINDEMAIER 1998.

77 Vgl. ENGELS 1998, 156.

78 Vgl. Serv. *Ad Aen.* 5,64.

79 Vgl. LEACH 2006; BODEL 1999. Zum sozialen Hintergrund der Haterierfamilie vgl. KOLB 2010, 473.

Vermutlich wurde die Herrichtung der Leiche durch Waschung, Salbung und Neueinkleidung⁸⁰ ursprünglich von Familienmitgliedern versehen. In historisch greifbarer Zeit kam für diese Tätigkeit nur ein professioneller Balsamierer (*pollinctor*) in Frage. Die Versorgung des Leichnams weist dabei auffällige Parallelen zur Ritualkette nach der Geburt auf.⁸¹ Wie einen Säugling legte man zum Beispiel einen Totkranken auf den Boden.⁸² Schließlich ging es nicht nur darum, den leblosen Körper zu entsorgen, sondern die Ordnung der Gesellschaft, die durch den Tod eines Mitglieds gestört war, wiederherzustellen. So wurde ein Trauerhaus für alle sichtbar durch Zypressenzweige⁸³ gekennzeichnet und bedurfte nach Ende der Trauerzeit auch einer kultischen Reinigung (*novendiale sacrum*). Bis dahin war es den Angehörigen verwehrt, am öffentlichen Leben teilzunehmen.

Das zeigt, dass man sich vor den Toten fürchtete, solange sie noch unbestattet waren. Einerseits hatte man natürlich Angst davor, ein nur unzureichend bestatteter Toter könnte die Lebenden bedrohen, indem er ihre Welt nicht wirklich verließ.⁸⁴ Andererseits scheint auch eine gewisse Furcht vor der anhaltenden Macht des Toten zu herrschen. Die Herrichtung des Toten verschleierte somit gewissermaßen seinen Tod. Am eindrücklichsten lässt sich das bei den Bestattungen der Mächtigen zeigen. Hier wurde der Tote während der Prozession dem Publikum gezeigt, wie auf einem bekannten Relief aus Amiternum zu sehen ist. Wahrscheinlich übernahmen die Römer diese Praxis von den Etruskern.⁸⁵ Man bediente sich hierfür eines Wachsbildes auf der Bahre. Der Leichnam selbst lag in einer

.....
80 Lukian (*De luctu* 37) nennt die Elemente der *collocatio* in seiner Spottschrift über die Trauer: „[...] Hierauf wäscht man sie ab, [...] bestreicht den schon mit üblem Geruch kämpfenden Körper mit der schönsten Salbe, bekränzt sie mit frischen Blumen und legt sie auf das Paradebett in stattlicher Kleidung, offenbar, damit sie auf dem Wege nicht frieren und von Cerberus nicht nackt gesehen werden.“

81 Enge Bezüge zwischen Geburts- und Trauerriten stellt besonders der Epikureer Lucrez her, für den der Tod freilich das Ende jeder Existenz bedeutet, vgl. *Lucr.* 2,575–580. Zu weiteren Ausführungen vgl. CORBEILL 2004, 89 ff.

82 Vgl. SCHRUMPF 2006, 21 unter Bezugnahme auf *Serv. Ad Aen.* 12,395.

83 Vgl. *Serv. Ad Aen.* 3,64.

84 Vgl. *Plin. Ep.* 7,27.

85 Ein Stannos aus Chiusi, der sich heute in der Berliner Antikensammlung befindet, zeigt einen Toten auf einem Eselskarren, vgl. GRAEN 2011, 48.

Kiste (*capulus*) darunter.⁸⁶ Im Leichenzug wurde der Tote aus der Welt der Lebenden in die der Toten geleitet. Das Zwischenstadium wird dabei jedoch maskiert. Der Hausvater war zwar tot, aber er war seiner Macht nicht beraubt, solange er nicht endgültig bestattet war. Das Übergangsstadium wird auch dadurch greifbar, dass zumindest im aristokratischen Leichenzug die bereits verstorbenen Männer belebt wurden, indem Schauspieler mit den Wachsmasken anderer verstorbener Familienmitglieder und in deren jeweils höchstrangiger Amtskleidung den Zug begleiteten.⁸⁷ Possenreißer konterkarierten den *planctus*.

Für die Elite in Rom diente diese aufwendige Prozession (*pompa funebris*) in erster Linie der Repräsentation der Familie. Der Tote wurde nicht als Individuum behandelt, sondern als Mitglied eines Clans, dessen Wohlstand, Bedeutung und Leistungen für die Gemeinschaft auf verschiedene Weise durch das Bestattungsritual herausgestrichen wurden. Damit befestigte man den gesellschaftlichen Führungsanspruch der Familie immer wieder neu. Auch populistischere Spektakel, wie etwa ein Gladiatorenkampf oder Lebensmittelspenden für das Volk, wurden offiziell zu Ehren der Toten, tatsächlich zum politischen Nutzen der Überlebenden inszeniert.⁸⁸

Im Haterierrelief sind es Frauen, die als Trauernde erscheinen, auch für den Trauerzug mietete man Klagefrauen (*praeficae*), die im Wechsel Loblieder und Klagelaute anstimmten. Emotionen wurden also geradezu eingefordert. Das mag einerseits einer realen Ventilfunktion der Trauer entsprochen haben, andererseits ging es auch darum, durch überbordende Trauer den erlittenen Verlust noch einmal besonders zu betonen. Die Frauen der Familie hatten während der *pompa* zum Zeichen der Trauer ihre Haare gelöst. Insbesondere von ihnen wurde exzessives Trauern mit Wehklagen und an die Brust Schlagen erwartet.⁸⁹ Solche heftigen Gefühlsäußerungen bestätigten das gängige Geschlechterverhältnis: Den Frauen wurde

.....
86 Vgl. SCHRUMPF 2006, 51.

87 Vgl. Pol. 6,54; zur *pompa* vgl. auch Tac. *Ann.* 1,8,4.

88 Zu denken ist etwa an das aufwendige *munus* für Caesars Tochter Iulia zehn Jahre nach ihrem Tod durch ihren Vater, vgl. Suet. *Iul.* 26,2; Plut. *Caes.* 55,3; Cass. Dio 43,22,3.

89 Vgl. Petron. 3,2.

auf diese Weise die Rolle des psychisch schwächeren und von Emotionen bestimmten Geschlechts zugewiesen.⁹⁰

Der Dienst an der Gemeinschaft rechtfertigte, dass die Aristokraten ihre Leichenrede (*laudatio funebris*) auf dem Forum hielten, die wiederum die Verdienste aller verstorbenen Familienmitglieder aufführte, die in der ersten Reihe scheinbar Platz genommen hatten. Vom Forum führte der Trauerzug zum Verbrennungsplatz bzw. Begräbnisort. Eines der drei Reliefs vom Hateriergrabmal bildet ohne jeden Zweifel die Via Sacra ab. Ob die Haterier, reiche Freigelassene, tatsächlich eine Prozession über die Via Sacra vollzogen haben, bleibt zweifelhaft, aber sie suggerieren ihre gesellschaftliche Bedeutung, indem sie auf die *pompae* der Vornehmen Bezug nehmen.

Weniger vornehme Familien gingen direkt zum Verbrennungsort und ließen dort die Leichenrede halten, bevor man den oft kostbaren und mit Gaben geschmückten Scheiterhaufen (*rogus*) entzündete. Erd- und Brandbestattung existierten in Rom bereits im 5. Jh. parallel. Dennoch spricht einiges dafür, dass zunächst nur Körperbestattung vorgesehen war. Lange Zeit ließen sich patrizische, also alteingesessene Familien, nicht verbrennen. Sulla war, wie Cicero (*leg.* 2,57) ausführt, der erste der patrizischen Cornelier, der verbrannt wurde. Solange das Feuer brannte, klagte das Trauergefolge.⁹¹ Schließlich wurde die Asche mit Wein gelöscht. Die Frauen der Familie⁹² sammelten die ausgeglühten Gebeine und die Asche in einer Urne, die schließlich im Grab bestattet wurde.

Im Anschluss an die Bestattung erfolgte ein Essen am Grab (*silicernium*), das nach neun Tagen im Haus wiederholt wurde (*cena novendialis*) und schließlich jährlich an den Totengedenktagen stattfand.⁹³ Erst nach dem Vollzug aller Riten war das Grab ein geheiliger Ort, den niemand entweihen durfte. Dennoch war natürlich gerade die Belebtheit des Ortes auch ein Grund, warum Friedhöfe und Gräber alles andere als beschauliche Plätze waren. Prostituierte

.....
90 Vgl. PRESCENDI 2000; ŠTERBENC ERKER 2011.

91 Vgl. KUDLIEN 1995.

92 Vgl. Tib. 1,3,5–8; [Ps.-]Tib. 3,2,15–22.

93 Vgl. JENSEN 2008.

suchten hier Schutz⁹⁴, zwielichtige Gestalten⁹⁵, aber selbst ehrbare Handwerker⁹⁶ sind als Bewohner von Grabmälern bezeugt. Die Gräber wurden als Ort der Notdurft genutzt oder als Flächen, an die man Werbesprüche schmierte. Einige Grabbesitzer versuchten sich vorsorglich durch Flüche oder Beschwörungen zu wehren, die sie dem Grabtext beifügten: *Willst du etwas draufschieben? Bitte geh an diesem Denkmal vorbei! ... Der Kandidat, dessen Name auf dieses Grabmal geschrieben wird, soll bei der Wahl durchfallen und keine Ehrenstelle jemals gewinnen!*⁹⁷ oder *Wer Unrat zwischen die Leichensteine bringt oder sie beschädigt, soll sich seines Augenlichts nicht erfreuen*⁹⁸ oder *Wer hier seine Notdurft verrichtet, über den komme der Zorn der ober- und unterirdischen Götter!*⁹⁹ oder *Totengräber, lass das Grab in Ruhe! Hier liegt schon einer!*¹⁰⁰ Die Gräber waren auch okkulte Plätze. So sind die meisten der sogenannten Fluchtäfelchen, mit denen man seine Gegenspieler und Konkurrenten zu verzaubern oder zu bannen versuchte, in Nekropolen gefunden worden.

Abgesehen von der Angst vor Verschmutzung und Vandalismus, fürchtete man auch, Gräber könnten dadurch zweckentfremdet werden, dass andere ihre Toten hier bestatteten.¹⁰¹ Gerade die Armen haben versucht, ihren Verstorbenen durch solche „wilden Bestattungen“ auch Ehre zu erweisen und ihnen das furchtbare Schicksal des Massengrabs zu ersparen. Massive Strafandrohungen auf den Grabsteinen sollten sie davon abhalten: *„Möge den, der diesen Grabstein von der Stelle rückt, der Zorn der Schatten derer treffen, die*

.....
94 Vgl. Mart. 1,34,8.

95 Vgl. Asc. *Milo* 49 zum Monument des Basilus auf der *Via Sacra*.

96 Vgl. Cic. *Fam.* 13,2.

97 ILS 8207 (Rom): *Inscriptor rogo te ut transeas hoc monumentum ... quouis candidati nomen in hoc / monumento inscriptum fuerit repulsam ferat neque honorem ullum unquam gerat.* Besonders interessant ist, dass diese Grabschrift im Stil eines antiken Wahlaufrufs verfasst ist.

98 CIL VI 29942 = ILS 8207b (Verona): *Stercus intra / cippos / qui fecerit / aut violarit nei / luminibus fruatur.*

99 CIL VI 13740 = ILS 8202 (Rom): *qui / hic mixerit aut / cacarit habeat / deos superos et / inferos iratos.*

100 CIL VI 7543 = ILS 8195a (Rom): *fossor parce / hic iam cubat.*

101 Vgl. KUNST 2008, 128 f.

hier begraben liegen“¹⁰² oder „Wenn einer eine andere Leiche darauflegt, soll er in den Fiscus 300 000 Denare einzahlen“.¹⁰³ Im populären Verständnis wurde die Bestattung als Liebesdienst am Toten aufgefasst, den dieser auch tatsächlich spürte. Umso schmerzlicher muss es für diejenigen gewesen sein, die ihren Angehörigen nichts zu bieten hatten.¹⁰⁴

7 Grab

Vor allem in der Kaiserzeit wird der Gegensatz zwischen imposanten Einzelgräbern angesehener Individuen (seltener Familien) und den unterirdischen Totenhäusern der mittleren Schichten deutlich, in deren sogenannten Kolumbarien mehrere hundert Urnen Platz fanden.¹⁰⁵ Einige wurden von bedeutenden Persönlichkeiten wie z. B. der Kaiserin Livia für ihre *familia* (Skaven und Freigelassene) errichtet. Sie dokumentierten Zugehörigkeit zu einem bestimmten Haus und die Fürsorge seiner Herren. Andere Kolumbarien dienten als Grabstätten von Vereinen oder Korporationen, die, analog zu den Aufgaben der Familie, Fürsorge für ihre Mitglieder im Todesfall trafen.¹⁰⁶ Auch viele Legionäre zahlten in eine Sterbekasse der Armee.¹⁰⁷

Es war eine übliche Praxis, Vorsorge für das eigene Grab und seine spätere Pflege zu treffen – etwa durch Einsetzung einer Stiftung. Das Testament konnte Legate umfassen, die für den Grabkult verwendet werden sollten. Ohnehin wurde das Testament als Spiegel des Cha-

102 CIL X 2487 = ILS 8199 (Puteoli): *qui hoc titulum sustulerit habeat iratas / umbras qui hic positi / sunt.*

103 CIL V 121 = CIL V 582,21 = ILS 8246 (Pula): *si quis alium corpus superposuerit / det fisco [(denarios) CCC(milia).*

104 Noch im christlichen Nordafrika war es schwierig, von den alten Vorstellungen Abschied zu nehmen. Der Kirchenvater Augustinus formulierte (*Civ.* 1,12): „Daher sind all die Dinge wie die Pflege des Leichnams, die Art der Beerdigung, der Prunk des Leichenbegängnisses mehr ein Trost für die Überlebenden als eine Wohltat für die Toten (*proinde ista omnia, id est curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exsequiarum, magis sunt uiuorum solacia quam subsidia mortuorum*)“.

105 Zu den stadtrömisch erhaltenen Kolumbarien vgl. PAVIA 2000; BODEL 2008.

106 CIL VI 572 (Lanuvium).

107 Vgl. Veg. 2,20.

racters eines Verstorbenen betrachtet, mit dem jener ein letztes Mal seine Sozialbeziehungen offenlegte.¹⁰⁸ Wer stand ihm nah, wen begünstigte er? Entsprach das Testament den Freundschaften seines Lebens oder stellte es sie auf den Kopf? Das Haterierrelief verweist ebenfalls auf das Testament, das zu Füßen der Toten liegt. Im Testament wurden je nach Status Hunderte von Sklaven freigelassen, die dem Leichenzug dann mit der traditionellen Filzkappe (*pileus*) folgten und Zeugnis vom Vermögen eines Verstorbenen ablegten.

Ebenso enthielten Grabsteine nicht nur den Namen und die Verdienste der Toten, sondern wiesen darauf hin, wer dieses Grab errichtet hatte – ob es die Gemeinde, der Tote selbst oder Erben finanziert hatten. In jedem Fall diente die Inschrift nicht allein dem Gedenken des Toten, sondern sie sollte ebenso sehr an die Lebenden erinnern und ihre sozialen Beziehungen abbilden, also ihre besondere *pietas*, Liebe, Loyalität und Frömmigkeit, spiegeln. Die Geschlechterdifferenzierung findet in den Gedenksteinen wohl ihren offensichtlichsten Niederschlag. In stereotypen Formeln wurden die als Ideal verstandenen Tugenden der Frauen wiederholt, die sich vor allem auf ein keusches und arbeitsames Leben im Hause bezogen. Bei den Männern wurden sexuelle Verhaltensweisen überhaupt nicht thematisiert, dafür vornehmlich ihre beruflichen und gesellschaftlichen Leistungen. Die Frau wurde als familiäres Wesen verstanden, während der Mann als gesellschaftliches Wesen auftrat. Das Grab verdeutlichte so gesellschaftliche Wertvorstellungen: Eine harmonische Ehe wurde betont, die Schönheit und Tugend einer Frau und die Tatkraft des Mannes gerühmt.

Auf dem dritten erhaltenen Relief der Haterier sieht man ein pompöses – wohl noch im Bau befindliches – Grabmal, das die Verstorbene in verschiedenen Rollen zeigt. Es wird auf ihre Mutterschaft verwiesen, auf den großen Reichtum der Familie, aber auch auf das Selbstverständnis dieser im Windschatten der Flavii aufgestiegenen, neureichen Familie. So wird die Tote in der Pose der Venus abgebildet. Ob damit bereits ein neues Jenseitsverständnis, nämlich der Wunsch nach Unsterblichkeit bzw. Vergöttlichung verbunden ist, muss an dieser Stelle dahingestellt bleiben.¹⁰⁹

.....
108 Vgl. PAULUS 1992.

109 Vgl. WREDE 1981; vgl. auch WREDE 1971.

8 Zusammenfassung

Die Römer und der Tod sind ein weites und vielfältiges Thema, das ich hier natürlich nicht einmal annähernd darlegen kann. Stattdessen habe ich versucht, einige Punkte schlaglichtartig zu beleuchten. Der Tod war nicht aus dem Leben ausgesperrt, er gehörte für jede Frau und jeden Mann, aber auch jedes Kind zum Alltag. Ständig starben Menschen in unmittelbarer Umgebung und Nachbarschaft, besonders aber die kleinen Kinder waren von Krankheit und Fieber bedroht. Der Umgang mit diesem schmerzlichen Ereignis des Todes wurde in hohem Maße ritualisiert. Das gab den Überlebenden Halt und Sicherheit. Die Vornehmen inszenierten ihren Tod zu einem wirksamen Spektakel ihrer Macht und ihres Ansehens und instrumentalisierten das Ereignis auf vielfältige Weise.

Anders als im christlichen Imperium war der Tod nicht der große Gleichmacher. Zwar machte er auch vor den Toren der Reichen nicht halt, denn auch ihre Kinder starben jung und ihre Frauen überlebten das Kindbett nicht. Dennoch duplizierte sich die Gesellschaft im Tod noch einmal entsprechend der Differenzierung im Leben. Die verschiedenen Kategorien der Gräber machen das sehr deutlich. Jeder wurde so bestattet, wie er gelebt hatte. Dabei spielte die Individualität gegenüber der Einbindung in die Kollektive von Familie, Verwandtschaft und Verein eine untergeordnete Rolle. Die Gräber transportieren Botschaften über das in den Augen der Gesellschaft gelungene Leben der Verstorbenen. Gelungen war ein Leben, wenn es den gängigen Wertvorstellungen entsprach: Ehre und Wohlstand eingebracht hatte. Die Gräber sind dabei keine objektiven Zeugnisse des Lebens, sondern rekonstruieren die Einbindung des Toten in die gesellschaftlichen Erfordernisse. Sie bezeugen das ökonomische Potential und das ethisch korrekte Verhalten des Toten und gemahnen den Lebenden zu entsprechender Konformität.

Vor dem Tod hatten die antiken Menschen nicht weniger Angst als wir. Er war ihnen sogar näher. Es muss schwer gewesen sein, die eigenen Kinder zu bestatten oder den noch jungen Partner zu begraben. Noch schwerer muss es gewesen sein, im Bewusstsein zu leben, dass am Ende des Lebens die persönliche Bilanz zu ziehen war und einen keine bessere Welt im Jenseits erwartete. So wundert

es nicht, dass weite Kreise ihr Heil bei Isis, Mithras oder anderen Erlösungskulten suchten.

9 Literatur

- ANGEL, J. L., Ecology and Population in the Eastern Mediterranean, *World Archaeology* 4, 1972, 88–105.
- BACKE-DAHMEN, A., *Innocentissima Aetas*. Römische Kindheit im Spiegel literarischer, rechtlicher und archäologischer Quellen des 1. bis 4. Jahrhunderts n. Chr., Mainz 2006.
- BAGNALL, R. S./FRIER, B. W., *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge 1994.
- BECKER, T., Alte Menschen im Römischen Rheinland. Altersbestimmung in der prähistorischen Anthropologie – Möglichkeiten und Grenzen, in: *Alter in der Antike. Die Blüte des Alters aber ist die Weisheit. Begleitband zur Ausstellung im LVR-Landesmuseum Bonn*, 25. 2.–7. 6. 2009, Mainz 2009, 183–190.
- BINDER, G./EFFE, B. (Hg.), *Tod und Jenseits im Altertum*, Trier 1991.
- BODEL, J., *Death on Display. Looking at Roman Funerals*, in: BERGMANN, B./KONDOLEON, K. (Hg.), *The Art of Ancient Spectacle*, London 1999, 259–281.
- BODEL, J., *From Columbaria to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*, in: BRINK, L./GREEN, O. P. & D. (Hg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies on Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin 2008, 177–242.
- BONNER, C., *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor 1950.
- BOWSER, F. P., *The African Slave in Colonial Peru. 1524–1650*, Stanford 1974.
- BRAUN, H.-J., *Das Jenseits. Die Vorstellung der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Frankfurt 2000.
- BRINK, L./GREEN, O. P. & D. (Hg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies on Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin 2008.
- BUTTERWORTH, A./LAURENCE, R., *Pompeii. The Living City*, London 2005.
- CANCIK-LINDEMAIER, H., *Some Philological and Anthropological Remarks upon Roman Funerary Customs*, in: BAUMGARTEN, A. I. et al.

- (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden/Boston/Köln 1998, 417–429.
- CAROLL, M., *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe*, Oxford 2006 (Oxford Studies in Ancient Documents).
- CORBEILL, A., *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton 2004.
- D'AMBRA, E., *The Cult of Virtues and the Funerary Relief of Ulpia Epigone*, *Latomus* 48, 1989, 392–400.
- DICKMANN, J.-A., *Der Mann im Knaben. Das Verschwinden des Kindes im klassischen Athen*, *AW* 39,6, 2008, 19–24.
- DUNCAN-JONES, R., *The Impact of the Antonine Plague*, *JRA* 9, 1996, 108–136.
- ENGELS, J., *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt*, Stuttgart 1998.
- FAVRO, D./JOHANSON, C., *Deaths in Motion*, *Journal of the Society of Architectural Historians* 69, no. 1, 2010, 12–37.
- GEIST, H., *Römische Grabinschriften*, München 1969.
- GLADIGOW, B., *Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik*, *ZRGG* 26, 1974, 289–309.
- GLADIGOW, B., *Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit*, in: STEPHENSON, G. (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt 1980, 119–133.
- GOLDEN, M., *Did the Ancients Care when their Children Died?* *G&R* 35, 1988, 152–163.
- GRAEN, D., *Tod und Sterben in der Antike. Grab und Bestattung bei Ägyptern, Griechen, Etruskern und Römern*, Stuttgart 2011.
- HARTMANN, A., *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010 (Studien zur Alten Geschichte 11).
- HÄUBER, R. C., *Die Horti Maecenatis und die Horti Lamiani auf dem Esquilin in Rom. Geschichte, Topographie, Statuenfunde*, Diss. Köln 1991.
- HERFORD/KOCH, M., *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Eine Bibliographie*, München 1992 (Quellen und Forschungen zur Antiken Welt).

- HINARD, F. (Hg.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen 20–22 novembre 1985*, Caen 1987.
- HOPE, V./MARSHALL, E. (Hg.), *Death and Disease in the Ancient City*, London/New York 2000.
- HOPE, V./HUSKINSON, J. (Hg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011.
- HOPKINS, K., *Death and Renewal*, Cambridge 1983 (Sociological Studies in Roman History 2).
- HUMPHREYS, S. C., *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, London/Boston et al. 1983.
- JENSEN, R. M., *From The Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity*, in: BRINK, L./GREEN, O. P. & D. (Hg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies on Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin 2008, 107–143.
- KLEINER, D. E. E., *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*, Rom 1987.
- KOLB, A./FUGMANN, J., *Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel Römischen Lebens*, Mainz 2008.
- KOLB, F., *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, München 1995.
- KOLB, F., *Das antike Rom. Geschichte und Archäologie*, München 2. Aufl. 2010.
- KUDLIEN, F., *Berufsmäßige Klageweiber in der Kaiserzeit*, RhM 138, 1995, 177–187.
- KUNST, C., *Römische Wohn- und Lebenswelten*, Darmstadt 2000 (TzF 73).
- KUNST, C., *Leben und Wohnen in der Römischen Stadt*, Darmstadt 2. Aufl. 2008.
- LEACH, E., *Freedmen and Immortality in the Tomb of the Haterii*, in: D'AMBRA, E./METRAUX, G. P. R. (Hg.), *The Art of Citizens, Soldiers, and Freedmen in the Roman World*, Oxford 2006, 1–17.
- MEIER, M., *„Hinzu kam auch noch die Pest ...“ Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen*, in: Ders. (Hg.), *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart 2005, 86–107, 396–400.
- MEIER, M., *Begleiter des Alltags, und doch schwer zu fassen. Seuchen in der Antike*, in: GEERLINGS, W./MÜGGE, A. (Hg.), *Gesundheit – Geisteswissenschaftliche und Medizinische Aspekte*, Münster 2009, 177–214.
- NÉRAUDEAU, J-P., *Être enfant à Rome*, Paris 1984.

- NUTTON, V., Medical Thoughts on Urban Pollution, in: HOPE, V./MARSHALL, E. (Hg.), *Death and Disease in the Ancient City*, London/New York 2000, 65–74.
- OLSHAUSEN, E./SONNABEND, H. (Hg.), *Naturkatastrophen in der antiken Welt*. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 6, Stuttgart 1998 (*Geographica Historica* 10).
- PARKIN, T. G., *Demography and Roman Society*, Baltimore 1992.
- PAULUS, Ch., *Die Idee der postmortalen Persönlichkeit im römischen Testamentsrecht. Zur gesellschaftlichen und rechtlichen Bedeutung einzelner Testamentsklauseln*, Berlin 1992 (*Schriften zur Rechtsgeschichte* 55).
- PAVIA, C., *Guida alle catacombe di Roma. Dai „Tituli“ all'ipogeo di via Dino Compagni*, Rom 2000.
- POMEROY, S., *The Murder of Regilla. A Case of Domestic Violence in Antiquity*, Cambridge (Mass.) 2007.
- PRAYON, F., *Die Etrusker, Jenseitsvorstellungen und Ahnenkult*, Mainz 2006.
- PRESCENDI, F., *Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom*, in: WAGNER-HASEL, B./SPÄTH, Th. (Hg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart 2000, 102–111.
- PRIEUR, J., *La mort dans l'antiquité romaine. De mémoire d'homme*, Paris 1986.
- SCHEIDEL, W., *Libitina's Bitter Gains. Seasonal Mortality and Endemic Disease in the Ancient City of Rome*, *AncSoc* 25, 1994, 151–175.
- SCHEIDEL, W., *A Model of Demographic and Economic Change in Roman Egypt after the Antonine Plague*, *JRA* 15, 2002, 97–114.
- SCHEIDEL, W., *Marriages, Families and Survival. Demographic Aspects*, in: ERDKAMP, P. (Hg.), *A Companion to the Roman Army*, Oxford/Malden 2007, 417–434.
- SCHRUMPF, S., *Bestattungen und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*, Göttingen 2006.
- SCOBIE, A., *Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World*, *Klio* 68, 1986, 399–433.
- SHAW, B. D., *Seasons of Death. Aspects of Mortality in Imperial Rome*, *JRS* 86, 1996, 100–138.
- SHAW, B. D., *The Cultural Meaning of Death. Age and Gender in the Roman Family*, in: KERTZER, D. I./SALLER, R. (Hg.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven 1991, 66–90.

- SHAW, B. D., *Seasons of Death. Aspects of Mortality in Imperial Rome*, JRS 86, 1996, 100–138.
- SONNABEND, H., *Naturkatastrophen in der Antike. Wahrnehmung – Deutung – Management*, Stuttgart/Weimar 1999.
- ŠTERBENC ERKER, D., *Gender and Roman Funeral Ritual*, in: HOPE, V./HUSKINSON, J. (Hg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011, 40–60.
- TOYNBEE, J. M. C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.
- WREDE, H., *Das Mausoleum der Claudia Semne und die bürgerliche Plastik der Kaiserzeit*, RhM 78, 1971, 125–166.
- WREDE, H., *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1981.

Sterblichkeit – Unsterblichkeit

Die antike Philosophie und der Tod

Stefan Büttner-von Stülpnagel, Potsdam

Die erste schriftliche Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit wird in Europa in den homerischen Epen fassbar. Hier, mit Beginn des europäischen Denkens, finden wir bereits eine klare Reflexion auf Tod und Sterben.

Homers Vorstellung vom Schicksal der Seelen nach dem Tod und der archaischen Hochschätzung des unsterblichen Ruhms sollen darum den Anfang machen.

An zweiter Stelle wird auf Sokrates und seine Relativierung des Sterbens und die relative Bedeutungslosigkeit des Todes im Hinblick auf das gute und d. h. moralisch integre Leben eingegangen.

An dritter Stelle steht Platons Umgang mit der Sterblichkeit unter dem Motto „Philosophieren als Sterben lernen“. Mit Platon etablieren sich die Idee der unsterblichen Seele und der Gedanke des Totengerichts in der europäischen Ideengeschichte.

An vierter Stelle soll auf Aristoteles eingegangen werden, um dessen Folgen für die europäische Seelenlehre herauszustellen. Hier dreht sich die Frage um „individuelle oder überindividuelle Unsterblichkeit der Seele“.

An fünfter Stelle wird die antike Philosophenschule der Stoiker und deren Hochschätzung des Freitods thematisiert, da sich die stoische Schule von nahezu allen folgenden philosophischen Konzepten in dieser Hochschätzung des Freitods unterscheidet: „Durch eigene Hand sterben um der unsterblichen Weltvernunft willen“.

An sechster und letzter Stelle wird mit Epikur die radikale Gegenposition zu den herkömmlichen Unsterblichkeitskonzepten vorgestellt: Bei Epikur geht es vorrangig darum, sich nicht durch die eigene Sterblichkeit ängstigen zu lassen. Die nichtige Furcht vor dem Tod muss um der Erhaltung der Lebenslust willen beseitigt werden.

Generell gilt für alle sechs genannten Theorien, dass sie die Frage von Sterblichkeit und Unsterblichkeit in metaphysischer Perspektive behandeln.¹¹⁰ Das heißt: Die antike Metaphysik beansprucht, verbindliche Aussagen über Tod und Sterben machen zu können, indem sie Tod und Sterben aus der Perspektive der Unsterblichkeit thematisiert.

Allerdings sind die Vorstellungen von Unsterblichkeit von Homer bis Epikur unterschiedlich. Während die archaische Zeit Homers die ‚irdische Unsterblichkeit‘ in Form des Nachruhms als Ideal verherrlicht, rücken mit den Orphikern, dem Pythagoreismus, den Mysterienreligionen sowie den vorsokratischen Philosophen transzendente Formen der Unsterblichkeit ins Zentrum des Denkens, die dann ihrerseits von materialistisch-hedonistischen Theorien wie derjenigen Epikurs kritisiert werden.

1 Homer: Unsterblicher Ruhm – sterbliches Leben

Blicken wir zuerst auf Homer und die archaische Zeit: Im homerischen Epos ist der Ort der Toten der Ort der Schatten.

Die Seelen der Toten führen nur noch ein Dasein in der Unterwelt, das bloß ein blasses Abbild ihres vorherigen Lebens ist. Dieses schattenhaft-abbildhafte Leben erwacht zur Sprache und zum Leben nur, wenn für die Seelen Blut ausgegossen wird. So ruft Odysseus durch ein rituelles Opfer die „Luftgebilde der Toten“ hervor, indem er das Blut geschlachteter Schafe in eine von ihm ausgehobene Grube gießt.

*Und nachdem ich flehend die Schar der Toten gesühnet,
Nahm ich die Schaf und zerschnitt die Gurgeln über der Grube;
Schwarz entströmte das Blut, und aus dem Erebos kamen
Viele Seelen herauf der abgeschiedenen Toten.*

(Odyssee, 11,34 ff.; Üb. Voss)

Der Tod und die sich ihm anschließende Weiterexistenz als Schatten im Hades gelten bei Homer als mindere Form der Existenz (*eidolon*),

.....
110 Vgl. dazu SCHULZ 1981.

die nur durch das beigebrachte Blut der Opfertiere eine geliehene und rasch vorübergehende ‚Lebendigkeit‘ wiedererlangt.

Wichtiger und bedeutender als diese Form des Schattendaseins im Totenreich ist für den homerischen Helden der dauerhafte Ruhm über den Tod hinaus. Diese „irdische Unsterblichkeit“ als Ideal des Heldenlebens spricht paradigmatisch Achill gegenüber der Bittgesandtschaft im 9. Buch der Ilias aus:

*Meine göttliche Mutter, die silberfüßige Thetis,
Sagt, mich führe zum Tod ein zweifach endendes Schicksal.
Wenn ich allhier verharrend die Stadt der Troer umkämpfe,
Hin sei die Heimkehr dann; doch blühe mir ewiger Nachruhm.
Aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter,
Dann sei verwelkt mein Ruhm, doch weithin reiche des Lebens
Dauer, und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich.*

(Ilias, 9,410 ff.; Üb. Voss)

So spricht Achill, der göttergleiche junge Held vor Troja, zu uns. Und es ist klar, welche Wahl er trifft: Er wählt den frühen Tod, um im Gesang der Männer Nachruhm und damit irdische Unsterblichkeit zu erlangen.

Dieses heroische Lebensideal der Ilias wird in der Odyssee korrigiert oder genauer durch ein neues Lebensideal ergänzt. Dort lässt der Odyssee-Dichter Achill selbst den Widerspruch gegen das heroische Lebensideal des Ilias-Dichters formulieren. Als Odysseus den aus der Unterwelt herannahenden Schatten Achills als den einstmals strahlendsten Helden vor Troja rühmt, entgegnet ihm der Schatten des Achill schroff:

*Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.
Lieber möcht' ich fürwahr dem unbegüterten Meier,
Der nur kümmerlich lebt, als Tagelöhner das Feld baun,
Als die ganze Schar vermoderter Toten beherrschen.*

(Odyssee, 11,488 ff.; Üb. Voss)

Das sterbliche Leben in Mühe und Schmerz, aber auch in Heimkehr und Freude wird in der Odyssee dem ewigen Ruhm und d. h. zugleich der irdischen Sterblichkeit in der Schlacht, so wie die Ilias sie beschreibt, vorgezogen. Hier entwirft der Odyssee-Dichter ein neues Lebensideal von einem sich in der Welt durch Duldsamkeit und List

behauptenden Menschen, für das der listenreiche Odysseus sprichwörtlich geworden ist.

Ungeachtet dieser Differenz in der Bewertung der Lebensform und der Lebensideale bleibt in beiden Epen das Ideal des Lebens der Zustand der Lebendigkeit und nicht der Zustand des Totseins. Und in beiden Epen bleibt das Bild von der Totenwelt identisch. Als Schattenwesen verbringen die Menschen ein verblasstes Dasein nach ihrem Tode.¹¹¹

Diese Vorstellung vom Tod als Schattendasein ist für die archaische Zeit folgerichtig: Denn wenn es die soziale Anerkennung in der Kultur der Ehre (*shame culture*, wie DODDS die archaische Kultur genannt hat) nicht mehr gibt, weil der Tote aus der Gesellschaft herausgefallen ist, dann kann das Leben nach dem Tod nur als ein schattenhaftes vorgestellt werden. Die mit dem Ruhm verbundene frühe irdische Sterblichkeit wird – im Fall der Heroen – durch die Unsterblichkeit des kulturell-gesellschaftlichen Ruhms kompensiert. Das eigentliche Leben bleibt das irdisch-sterbliche Leben in Ruhm und Glanz im Spiegel der Gesellschaft.

2 Sokrates: Die Bedeutungslosigkeit des Sterbens im Hinblick auf das moralisch gute Leben

In der Gestalt des Sokrates finden wir eine Auffassung vom Tod, bei der der Tod und die sich mit ihm verbindende Sorge und Furcht durch die Frage nach dem richtigen Leben und Sterben relativiert wird. Am Ende seiner Verteidigungsrede vor Gericht – so wie sie uns von Platon fingiert wird – kommt Sokrates angesichts des eigenen Todes auf die Frage zu sprechen, ob der Tod ein Übel sei.

Sokrates verneint diese weit verbreitete Einschätzung vom Tod als Übel, indem er sein Daimonion, seine berühmte innere Stimme, zum Kronzeugen macht. Denn sicher hätte das Daimonion ihn gewarnt, vor Gericht zu erscheinen, wenn es den Tod für ein Übel hielte. Da

.....
111 Die Differenz zur christlichen Lehre von einer Erfüllung und Vollendung des Lebens im jenseitigen Leben ist offenkundig.

diese Warnung aber nicht erfolgte, kann der Spruch des Gottes nur lauten: Der Tod ist kein Übel.¹¹²

Sokrates verbindet diese Antwort mit zwei unterschiedlichen Vorstellungen vom Tod.

Die erste Vorstellung lautet: Der Tod ist wie ein langer traumloser Schlaf. Dann ist er kein Übel, denn wer wünschte sich nicht lang und traumlos zu schlafen.

Die zweite Vorstellung lautet: Der Tod ist eine Auswanderung von hier an einen anderen Ort, wo – hier in ironischer Anknüpfung an die homerische Vorstellung von der Schattenwelt – sich Sokrates mit den Verstorbenen über die Tugend unterhalten könnte. Auch in diesem Fall wäre der Tod kein Übel. Denn was kann es besseres geben, als einen solchen Tod mit solchen Aussichten zu sterben.

Nach diesem ironisch gefärbten Zwischenschritt lässt Sokrates mit großem Ernst seine Überlegungen zu Sterben und Tod in folgendem Satz gipfeln: *Also müsst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben in Absicht des Todes und dies eine Richtige im Gemüt halten, dass es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden.*

(Platon, Apologie 41c; Üb. SCHLEIERMACHER)

Hier ganz am Ende seiner Verteidigungsrede spricht Sokrates das Credo seines Lebens aus: Entscheidend ist für den Mann – heute würden wir hinzufügen – und für die Frau, dass er oder sie ein moralisch gutes Leben führt; gegenüber dem moralisch guten Leben aber verliert das Sterben und der Tod seine Bedeutung – genau so wie gegenüber dem moralisch guten Leben auch das bloße Leben im Sinne des Überlebens seine definitive Bedeutung verliert.

An dieser Stelle führt Sokrates die wichtige Unterscheidung zwischen dem bloßen Leben im Sinne der Lebensnotwendigkeit und dem guten Leben im Sinne der Moralität in die europäische Philosophie ein, das eine Relativierung des bloßen Lebens aus der Perspektive des Gutseins mit sich bringt. Die Sterblichkeit wird gewisser-

.....
112 Zur Rezeption der Sokratischen Antwort vgl. Cic. *Tusc.* 1,75. Zur fortwirkenden Autorität des Sokrates in Sachen Tod und Sterben vgl. Epiktets Handbüchlein der Moral.

maßen bedeutungslos angesichts des guten und richtigen Lebens und Handelns.

Sokrates erweist sich mit diesem Credo darüber hinaus als der unerschütterliche Moralist, der die Sicherheit von der absoluten Bedeutung des richtigen Handelns nicht durch metaphysische Überlegungen absichern muss. Nicht-Wissender, der er ist, votiert Sokrates für keine der beiden genannten metaphysischen Vorstellungen vom Tod, sondern weist die Frage nach dem Tod als Gut oder als Übel als unbedeutend im Verhältnis zur Frage nach dem richtigen Leben zurück.

3 Platon: Philosophieren als Sterben lernen

Im Anschluss an Sokrates und zugleich in radikalem Neuansatz gegenüber der Lebenshaltung des Sokrates setzt mit Platon die philosophische Frage nach der Unsterblichkeit der Seele auf einer neuen Stufe ein.¹¹³ Platon entwirft eine komplexe Metaphysik, um die Unsterblichkeit der Seele und die Begründung ethischer Grundsätze miteinander zu verknüpfen.

Zunächst zu Platons Metaphysik: Platon unterscheidet zwischen Ideen und Erscheinungen. Damit ist gemeint, dass alle Dinge und alle Handlungen in einer doppelten Perspektive betrachtet werden. Die Idee ist das, was den Dingen oder Handlungen jeweils wesentlich ist. An den Erscheinungen treten darüber hinaus noch Eigenschaften und Verhältnisse auf, die für die Sache nicht wesentlich sind.

Ein Beispiel möge genügen: Die Idee des Elefanten enthält die Lebendigkeit in Kombination mit Vierfüßigkeit, Rüssel und Stoßzähnen. Die jeweiligen geringen Größenunterschiede zwischen den einzelnen Exemplaren oder die jeweilige Grautönung der Haut gehören zur Erscheinungsseite des Elefanten.

Diesen beiden Perspektiven, der Perspektive „Idee“ und der Perspektive „Erscheinung“, sind nun unterschiedliche kognitive Vermögen zugeordnet. Erscheinungen nehmen wir wahr; Ideen denken

.....
¹¹³ Auf die vielfach und gegensätzlich verhandelte ‚sokratische Frage‘ soll hier nicht eingegangen werden.

wir. Sinneseindrücke und Wahrnehmung geben uns Kenntnis über veränderliche und unwesentliche Eigenschaften; Verstand und Vernunft erkennen die unveränderlichen Ideen und deren wesentliche Zusammenhänge. Insofern unsere Seele, die als Instanz aller dieser Vermögen gilt, wahrnimmt, ist sie vergänglich, weil sie auf Vergängliches bezogen ist; insofern sie denkt, ist sie auf Ideen bezogen und daher ideenartig, einheitlich, mit sich identisch und unvergänglich.

Aus diesem metaphysischen Grund wird eine ethische Forderung abgeleitet: Die Seele soll sich nicht mit dem vielgestaltigen Leib einlassen, da sie durch die Wahrnehmung nur auf Endliches bezogen sein kann. Deshalb führt Platon eine strikte Trennung von Körper und Seele ein, die in der berühmten Formel vom Körper als dem ‚Grab der Seele‘ gipfelt, bei der durch das Wortspiel „Soma gleich Sema“, beides, Körper und Grab, gleichgesetzt werden. Weil im Denken sich die Seele vom Körper nicht beeinflussen lassen, ja sich geradezu von der Wahrnehmung und damit den Sinnen abwenden soll, um wahrhaft erkennen zu können, ist Denken als solches ein Sterben.

Wenn Sterben aber die Trennung von Körper und Seele ist, dann wird in jedem Denkkakt eine Trennung von Körper und Seele vollzogen. In dieser Zuspitzung formuliert Platon dann den berühmten Satz:

Und eben dies ist also ist das Geschäft (melete = Sorge, Übung) der Philosophen, Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe (soma).

(Phaidon 67 d; Üb. SCHLEIERMACHER)

Im Zusammenhang des Dialogs *Phaidon* formuliert Platon auch vier Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Sicher ist jedenfalls, dass diese Beweise für die Unsterblichkeit der Seele nur für denjenigen überzeugend sind, der die ethisch motivierte Transzendenz zu den Ideen schon vollzogen hat.¹¹⁴ Die theoretisch-metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind über-individuelle Beweise, die durch das Individuum beglaubigt werden, indem es sich ethisch richtig verhält. So wird der endliche Menschenverstand von der Überzeu-

.....
114 Vgl. dazu SCHULZ 1981, 147 sowie GADAMER 1999.

gung, dass seine Seele unsterblich ist, in seiner Praxis orientiert und geleitet.

Nach den so genannten Unsterblichkeitsbeweisen und ihrer Anwendung auf die Lebensführung des Menschen lässt Platon Sokrates einen Mythos vom Schicksal der Seelen nach dem Tod erzählen, bei dem die individuelle Seele ein Leben und eine Wohnstatt nach dem Tod hat. Diese individuelle Unsterblichkeit ist erforderlich, damit es eine letzte Form der Gerechtigkeit gibt. Darum endet die *Politeia*, der Dialog über die Verfassung der Seele und des Staates, der als zentrales Thema Gerechtigkeit hat, folgerichtig ebenfalls mit einem Mythos vom Weg der Seele nach dem Tod. Insbesondere erzählt der Mythos von einem Totengericht, weil nur in einer letzten Instanz die Gerechtigkeit und damit das Gute an und für sich erreicht werden kann.

Richtig verstanden ist es nicht wichtig, ob diese beiden Mythen aus dem *Phaidon* und der *Politeia* wahr sind. Es ist entscheidend, ob die Mythen so viel Plausibilität haben, dass sie den Einzelnen veranlassen, sich von dieser Zukunft der Seele zu einem guten und d. h. moralischen richtigen Leben im Diesseits motivieren lassen.

Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muss mit solcherlei gleichsam sich selbst besprechen. Darum spinne ich auch schon so lange an der Erzählung. Also um deswillen muss ein Mann gutes Mutes sein seiner Seele wegen, der im Leben die andern Lüste, die es mit dem Leibe zu tun haben, und dessen Schmuck und Pflege, hat fahren lassen, als etwas ihn selbst nicht Angehendes und wodurch er nur Übel ärger zu machen befürchtete; jener Lust hingegen an der Forschung nachgestrebt und seine Seele geschmückt hat nicht mit fremdem, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit, so seine Fahrt nach der Unterwelt erwartend, um sie anzutreten, sobald das Schicksal rufen wird.

(Phaidon 114 d–115 a; Ü**b.** SCHLEIERMACHER)

Das Unsterbliche, die Sphäre der Ideen, ist diejenige Sphäre, die Sein und Erkennbarkeit dem Sterblichen verleiht. Die Sphäre des Unsterblichen erzeugt und erklärt die Sphäre des Sterblichen und gibt ihr dadurch ihren Sinn und ihren Ort als sterbliches Abbild des Un-

sterblichen.¹¹⁵ Durch die Idee der Unsterblichkeit erfährt die Seele im irdischen Leben, dass sie sich in ihrer Sterblichkeit am unsterblichen Leben, und das heißt für Platon an den Ideen des Guten, Wahren und Schönen, zu orientieren hat.

4 Aristoteles: Gibt es eine individuelle oder überindividuelle Unsterblichkeit der Seele?

Aristoteles, der Schüler Platons, übernimmt in seinem Dialog *Eudemos*, so weit er für uns fassbar ist, die platonische Trennung von Leib und Seele und vertritt eine radikal dualistische Position.

Eine gänzlich andere Akzentuierung der Frage des Verhältnisses von Leib und Seele finden sich in den Vorlesungsmanuskripten des Aristoteles, die unter dem Titel *de anima* überliefert sind. Aristoteles analysiert und reflektiert in diesen Texten, ob und inwiefern die Seele eine eigenständige Existenz gegenüber dem Leib haben kann, wenn sie doch nur als auf den Leib bezogen als dessen Einheit gedacht werden kann.

Hier wird die Frage nach dem Status der Seele in den Kontext naturphilosophischer Fragen eingebettet. In den ausführlichen biologisch-physiologischen und erkenntnistheoretischen Argumentationen kommt Aristoteles zu dem Ergebnis, dass die Seele auf den Leib als dessen Einheit so bezogen wird, dass beide nicht ohne einander bestehen können, wiewohl die Seele als Einheit des Ganzen eine steuernde Funktion übernimmt. Aus den vielschichtigen Erwägungen des Aristoteles zum Verhältnis von Leib und Seele kann m. E. zunächst mit Sicherheit nur eine Ablehnung des platonischen Dualismus abgelesen werden.

An diese biologisch-psychologischen Argumentationsgänge schließt Aristoteles jedoch eine weitere Überlegung an, die den Modus der

.....
115 Rezeptionsgeschichtlich liegt die Bedeutung Platons darin, der christlichen Auferstehungsgeschichte eine philosophische Stütze und Argumentationsfigur gegeben zu haben.

Vernunft betrifft. Die Vernunft kommt – so die berühmte Formulierung des Aristoteles – von außen wie durch eine Tür herein. Das heißt, der vernünftige Teil der Seele kann nur als separiert vom Leib gedacht werden, da dieses Vermögen der Seele als von außen kommend auf keine Weise körperlich sein kann. Da die unkörperliche Vernunft von außen kommen muss, ist sie unsterblich und ewig. Sterblichkeit und Unsterblichkeit stehen hier in einem externen und unvermittelten Verhältnis. Die große Schwierigkeit für die Interpretation der aristotelischen Position besteht darin, die biologisch-psychologische Argumentation mit der Argumentation über die externe Stellung der tätigen Vernunft zu verbinden.

Von jenem Aspekt der aristotelischen Unsterblichkeitslehre, der besagt, dass nur der vernünftige Teil der Seele unsterblich ist, wird hernach die Frage an die islamische und christliche Philosophie und Theologie weitergereicht, ob diese Vernunftseele noch individuell sein kann oder nur eine überindividuelle Vernunftseele ist. In dieser Zuspitzung ergibt sich dann derjenige Konflikt mit der christlichen Lehre vom individuellen Gericht und der individuellen leiblichen Auferstehung, der als Auseinandersetzung mit der averroistischen Seelenlehre in die europäische Denkgeschichte eingegangen ist.¹¹⁶

Die Fragestellung aus der aristotelischen Seelenlehre lautet: Ist die Unsterblichkeit der Vernunft als Unsterblichkeit einer allgemeinen Vernunft oder einer individuellen Vernunft zu denken? Haben wir also einen unsterblichen individuellen Teil in uns oder ist das, was wir in uns haben, nur Teil einer überindividuellen Vernunft?

5 Stoa: Durch eigene Hand sterben um der unsterblichen Weltvernunft willen

Die Philosophenschule der Stoa verhält sich zu dieser Frage von individueller oder überindividueller Vernunft nicht einheitlich, wiewohl Positionen, die die Vernunft für überindividuell halten, überwiegen. Darauf soll hier nicht eingegangen werden.

In unserem Zusammenhang ist nur die stoische Konzeption von der Macht der Vernunft von Interesse: Der stoische Weise erweist die

.....
116 Vgl. BOEHNKE 2002.

Macht der Vernunft dadurch, dass der Weise in der Lage ist, sich selbst zu töten. In der Fähigkeit zur Selbstnegation der eigenen Leiblichkeit erweist sich die Vernunft auch im Moment des Verlustes ihrer physischen Voraussetzung und damit ihrer selbst als letzte und äußerste Macht des Menschen. Die eigene Sterblichkeit herbeiführen zu können, zeigt die Macht der Vernunft. Diese Vernunft allein ist unsterblich.

Die Macht der Sterblichkeit liegt nach stoischer Auffassung darin, die Sterblichkeit selbst herbeiführen zu können. Allerdings darf die Selbsttötung nur um der Vernunft willen und nicht aus willkürlichen Gründen oder aus Lebensunlust geschehen. Die menschliche Vernunft erweist sich nämlich nur dann als teilhaftig an der unsterblichen Vernunft, wenn sie diese Fähigkeit der Selbsttötung um der allgemeinen Weltvernunft willen zur Entfaltung bringt. Wenn also ein durch die Vernunft geleitetes Weiterleben nicht möglich wäre, dann muss um der Hochachtung der Vernunft willen das Leben aus Vernunftgründen selbst beendet werden.

Unsterblichkeit – im Sinne der Teilhabe an der allgemeinen Weltvernunft – erreicht der stoische Weise im Fall eines Konflikts zwischen bloßer Selbsterhaltung und vernünftiger Selbsterhaltung durch den paradoxen Akt der Selbstvernichtung. Indem der Mensch aufgrund seiner unsterblichen Vernunft in sich die Fähigkeit hat, sich selbst zu töten, erweist sich diese Selbstvernichtungsfähigkeit um der Vernunft willen als das äußerste Kennzeichen der Macht der Vernunft und damit seiner Unsterblichkeit.

6 Epikur: Erhaltung der Lebenslust durch Vermeidung der Todesfurcht

Epikur ist derjenige unter den griechischen Philosophen, der die Idee der Unsterblichkeit am dezidiertesten ablehnt. Der Mensch ist wesentlich sterblich. Der Mensch soll sich – gemäß Epikur – durch diese Sterblichkeit aber nicht in Angst und Schrecken versetzen und in seinem Lebensgefühl beeinträchtigen lassen. Epikurs philosophische Leistung besteht darin, diese Haltung gegenüber Sterben und Tod als Erster konsequent argumentativ ausgebaut und in ein System des Hedonismus überführt zu haben.

Epikurs Grundgedanke ist, dass das Leben des Menschen von Lust und dem Streben nach Lust bestimmt ist. Bei dieser Lust handelt es sich um ein angenehmes Leibgefühl, das den Menschen durchströmt und ihn erfüllt. Diese Form der Lust ist Anfang und Ende des seligen Lebens. Die Lust, genauer die Zustandslust, wird nun durch jede Form der Unlust verhindert oder vermindert. Also müssen Unlustzustände vermieden oder beseitigt werden, damit Lust sich einstellen kann.

Als Quellen der Unlust identifiziert Epikur Mangelphänomene wie Schmerz, Begierde und Furcht. Die größte Gefahr geht dabei von der Furcht, speziell von der Todesfurcht aus. Der Tod wird geradezu als „das schauerlichste Übel“ bezeichnet.

Um also die Ungestörtheit der Lust zu erhalten, gilt es, ein Rezept gegen die Furcht vor dem Tod zu finden. Dieses Rezept gegen die Todesfurcht lautet im *Brief an Menoikeus*: „*Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr.*“

(Epikur, Brief an Menoikeus 152; Üb. GIGON)

Epikurs Strategie zur Überwindung der Todesfurcht besteht darin zu zeigen, dass alle Wahrnehmungen und damit alle bewussten und unbewussten seelischen Regungen an der Existenz des Leibes hängen. Wenn wir leben und wahrnehmen, was dasselbe ist, können wir den Tod nicht wahrnehmen, denn wir leben ja. Ohne Wahrnehmung, also dann, wenn wir tot sind und der Tod da ist, können wir uns auch nicht mehr fürchten, denn dann sind wir ebenfalls nicht mehr da.

Wir müssen uns also nur klar machen, dass die Todesfurcht etwas fürchtet, was als Ereignis des Todes gar nicht wahrnehmbar und damit für den Einzelnen gar nicht fühlbar ist.

Wir fürchten uns also – bei Lichte besehen – vor gar nichts, wenn wir uns vor dem Tod fürchten. Die Furcht vor dem Tod ist etwas Eingebildetes, insofern wir uns vor einem Zustand fürchten, der sich prinzipiell unserer Wahrnehmung entzieht.

Unterfüttert wird diese ethische Einsicht in die Bedeutungslosigkeit des Sterbens und des Todes durch ein lustpsychologisches und ein naturphilosophisches Konzept.

Das naturphilosophische Konzept besteht in einer materialistischen Theorie der Seele. Im Dienst dieser These steht auch die epikureische Physik, die einen materialistischen Atomismus vertritt, bei dem auch die Seele aus Atomen besteht, die sich nach dem Tod vollständig zerstreuen.

Das lustpsychologische Konzept besteht darin, dass es auf die quantitative und zeitliche Erstreckung der Lust überhaupt nicht ankommt. Die Lebensdauer ist irrelevant für die Glückseligkeit: Ein Augenblick des Glücks genügt. Die Endlichkeit und damit die Sterblichkeit des Menschen ist kein Mangel. Ziel der epikureischen Lehre ist der rechte Genuss des Augenblicks, von dem das ganze Leben getragen wird.

Epikur vertritt mit dieser Lustkonzeption die radikale Gegenposition zu allen Konzepten der Unsterblichkeit: Denn neben der Todesfurcht ist eine weitere ernste Bedrohung für die Lebenslust die Erwartung und die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit. Denn die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit und die Fokussierung auf eine Weiterexistenz nach dem Tode zieht die Konzentration vom Leben und der dem Mensch einzig möglichen Lust und Lusterfüllung im Leben ab. *Darum macht die rechte Einsicht, dass der Tod uns nichts angeht, die Sterblichkeit des Lebens genussreich, indem sie uns nicht eine unbegrenzte Zeit dazugibt, sondern die Sehnsucht nach der Unsterblichkeit wegnimmt.*

(Epikur, Brief an Menoikeus 124; Üb. GIGON)

Bei Epikur wird die Unsterblichkeit geradezu zum Störfaktor für den sterblichen Menschen. Es geht in radikaler Zuspitzung darum, die Fiktion von einem unsterblichen Leben, das falsche Hoffnungen, aber auch Ängste in uns erweckt, zu vermeiden und sich in der recht verstandenen Endlichkeit aufzuhalten. Der richtige Umgang mit der eigenen Sterblichkeit besteht nach epikureischer Philosophie in einer ruhigen Gelassenheit (Ataraxie) dem eigenen Sterben gegenüber. Dies ist es auch, was moderne naturalistische Theorien von Sterben und Tod – bei aller Differenz zum epikureischen Minimalismus – mit Epikur verbindet.

Wirkmächtiger als die Position Epikurs sind in der europäischen Geistesgeschichte allerdings die metaphysischen Theorien Platons, des Aristoteles und der Stoa gewesen, deren Theorien der Unsterb-

lichkeit im Rahmen christlicher Theologie als einzige anschlussfähig waren.

Erst im 18. Jahrhundert rücken die Konzepte der Unsterblichkeit der Seele aus dem Zentrum des philosophischen Interesses heraus und werden eher als nebensächlich behandelt. Aufgegeben bleibt uns diese Frage dennoch. Denn wie hat schon Kant, der schärfste und gründlichste Kritiker der traditionellen Unsterblichkeitslehren, formuliert:

Wir (können) dem Verstand die Fragen nicht abgewöhnen (...) Sie sind so in der Natur der Vernunft verwebt, dass wir ihrer nicht los werden können. Auch alle Verächter der Metaphysik, die sich dadurch ein Ansehen heiterer Köpfe haben geben wollen, hatten, selbst Voltaire, ihre eigene Metaphysik. Denn ein jeder wird doch etwas von seiner Seele denken.
(AA XXIX 765)

7 Literatur

BOEHNKE, M., Geschichte der Philosophie II: Philosophie des späten Mittelalters und der Renaissance: Der Streit um die Seele, in: <http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Boenke/VL2002s/VL02.htm>.

GADAMER, H.-G., Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, Griechische Philosophie II, Tübingen 1999, 187–200.

SCHULZ, W., Zum Problem des Todes, in: Ders., Vernunft und Freiheit, Stuttgart 1981.

Wo bleibt die römische Religion?

Ein Versuch

Veit Rosenberger, Erfurt

„Wo bleibt die Religion?“ ist der Titel eines Buches des Bochumer Religionswissenschaftlers Volkhard KRECH, der Religion als zeitgenössisches Phänomen beforcht. Unter anderem räumt KRECH mit der immer wieder auftauchenden Behauptung auf, Fußball sei eine Art Ersatzreligion: Rund um ein Fußballspiel kann es zwar zu Fällen von religiöser Kommunikation kommen – Spieler bekreuzigen sich, wenn sie das Spielfeld betreten oder verlassen, Anhänger mögen für den Sieg beten und nach dem Spiel Gott für den Sieg danken – aber Religion ist das nicht, nicht einmal ein wie Verein Schalke 04 kann den Menschen eine Jenseitshoffnung geben.¹¹⁷

„Wo bleibt die Religion?“ ist eine Frage, die wir auch für die römische Antike stellen können. Denn je nach Blickwinkel und Auswahl der Quellen wird die Antwort eine andere sein. Zum einen, und dies ist die übliche Argumentation in den Texten zur römischen Religion, können wir uns die gesamte römische Welt als von Religion durchdrungen darstellen, Religion ist eingebettet (*embedded religion*).¹¹⁸ Und hierfür lassen sich zahlreiche Belege anführen. Auf der Ebene der *res publica* wurde kaum eine Handlung vollzogen, ohne dass die Götter um Zustimmung gebeten worden waren. Im privaten Bereich zeigt etwa die Abhandlung des alten Cato zur Landwirtschaft, dass man bestimmten Göttern vor dem Beginn der wichtigen Handlungen opferte, mindestens vor der Saat und vor der Ernte.¹¹⁹ Dennoch war es nicht möglich, durch Religion Politik zu betreiben. Wenn die Bürger gemeinsam ein Ritual vollführten, so mochte dies den Zusammenhalt stärken – insofern war Religion stets politisch. Aber es gab nicht die aufgeklärte Elite, die eine tumbe Masse durch Religion

.....
117 Vgl. KRECH 2011, bes. 254. Absätze, zu denen keine eigenen Fußnoten existieren, stehen in enger Anlehnung an ROSENBERGER 2012a.

118 Vgl. NONGBRI 2008.

119 Cato *Agr.* 132 und 134.

oder gar Furcht vor den Göttern manipulierte. Religion war in der Antike kein „Opium“ für das Volk, Glaubenskriege und Missionierung waren im polytheistischen Rom nicht vorstellbar.

Zum anderen begegnet in unseren Quellen immer wieder eine große Distanz zur Religion. Wer die Briefe Ciceros oder des jüngeren Plinius liest, findet zwar einige Verweise auf Religiöses, etwa wenn Cicero sich um ein Grabmal für seine verstorbene Tochter Tullia kümmert. Doch dies bleiben Ausnahmen; die Kulte im Haus etwa überließ Cicero seiner Frau.¹²⁰ Plinius erwähnt in einem Brief an den Großvater seiner Gattin, dass er in der mittelitalischen Stadt Tifernum Tiberinum einen Tempel einweihen möchte, den er in seiner Funktion als *patronus* der Stadt finanziert hatte, gibt allerdings keinen Hinweis darauf, welcher Gottheit das Heiligtum geweiht ist – es scheint ihm einfach nicht wichtig zu sein.¹²¹

In diesem Beitrag soll der ambivalenten Haltung der Römer im Religiösen nachgespürt werden. Wer es sich einfach machen möchte, kann sich auf Paul VEYNES Diktum berufen: „Die Religiosität ist ebenso wie die Musikalität nicht allen Menschen gegeben“.¹²² Und man könnte noch weiter gehen und einfach postulieren, dass man je nach Kommunikationssituation unterschiedliche Aussagen zu den Göttern – aber auch zu allen möglichen anderen Aspekten des Lebens – finden kann. Doch vielleicht gibt es noch andere Lösungen. Hierzu sind zunächst einige terminologische Probleme zu klären. In einem zweiten Teil geht es um die Götter, im dritten Teil um die religiöse Praxis. Und wenn insgesamt mehr Fragen als Antworten bleiben, soll dies nicht Grund zur Enttäuschung sein, denn wahrscheinlich war die römische Religion noch viel komplexer, als wir es uns vorstellen können.

1 Terminologische Probleme

Wer sich Gedanken macht über die römische Religion, steht vor zwei grundlegenden Problemen. Zum einen ist kaum ein Begriff so

.....
120 Vgl. Cic. *Fam.* 14,1,1; 14,8,1.

121 Vgl. Plin. *Ep.* 4,1, dazu ROSENBERGER 2012b.

122 VEYNE 2008, 125.

schwer zu definieren wie „Religion“. Dies liegt zum Teil daran, dass sich das Transzendente nie leicht greifen lässt. Ferner spiegeln sich in den unterschiedlichen Definitionen die sich wandelnden Forschungsinteressen; zwei Beispiele mögen genügen: Für Ulrich von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF war Religion „der ganz persönliche Glaube an das, was auf metaphysischem und moralischem Gebiete dem einzelnen als heilige Wahrheit gilt“; damit steht der große Gräzist in der Tradition von Friedrich SCHLEIERMACHERS Auffassung von Religion als religiösem Erleben, als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott“. ¹²³ Jörg RÜPKE hingegen beschreibt Religion „als ein System von Zeichen oder Symbolen, die Wirklichkeit deuten, ja konstruieren helfen und Orientierung in dieser Welt vermitteln“ und verwendet damit das Kommunikationsparadigma, das sich in der neueren Forschung zur antiken Religion durchgesetzt hat. ¹²⁴ Im Lateinischen gab es keinen Begriff für das, was wir als Religion bezeichnen: *religio* war laut Cicero die „fromme Verehrung der Götter“ (*cultus pius deorum*). ¹²⁵ Die Etymologie, besonders im 19. und über weite Strecken des 20. Jahrhunderts für ein probates Mittel angesehen, um antike Sachverhalte zu klären, hat ihren einstigen Zauber verloren. Die üblichen Ableitungen von *religare* (= anbinden) und *relegere* (wieder lesen) haben beide ihren Reiz, aber auch ihre Grenzen, da die Religion der Römer nicht statisch war und da das semantische Feld eines Wortes nur selten über Jahrhunderte stabil bleibt.

Antike Religion war kein geschlossenes System wie etwa die „katholische Religion“ oder die „evangelische Religion“ – deren Kohärenz bei näherer Betrachtung durch nationale, regionale oder individuelle Spielräume unterlaufen wird und überdies einer eigenen historischen Dynamik unterliegt – sondern ist ein moderner Sammelbegriff für all das, was zur Religion der Griechen oder Römer gehörte. Dass es in der Antike keinen Begriff gab für das, was wir untersuchen wollen, ist keine Seltenheit: In der Forschung werden beispielsweise auch die antike „Gesellschaft“ und „Wirtschaft“ behandelt, ohne dass es im Lateinischen oder Griechischen einen Begriff für das Phänomen gibt. Auch in den Kulturen Indiens, Chinas und

.....
123 VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931, 12 (hiermit ist auch die ehemals obligatorische Wilamowitz-Fußnote geliefert).

124 RÜPKE 2001, 19.

125 Cic. *Nat.* 1,117.

Japans gab es kein Wort für „Religion“, sehr wohl aber einflussreiche Religionen; erst durch den Kontakt mit den Europäern etablierten sich in den jeweiligen Sprachen Begriffe für „Religion“. Im Gegenzug gewannen auch die westlichen Konzepte von Religion durch den Kontakt mit den großen außereuropäischen Religionen an Profil. Und möglicherweise fand ein ähnlicher Prozess durch die Erforschung der antiken Religion, besonders der Mythologie, in der Frühen Neuzeit statt.

Wer sich mit der Religion in der Antike befasst, ist daher gut beraten, auf eine allzu enge Definition zu verzichten. Was zunächst wie ein methodologischer Fehler erscheint, gerade in der deutschsprachigen Wissenschaftspraxis werden gerne strenge Definitionen gefordert, kann sich als Vorteil erweisen. Denn durch das Zulassen unscharfer Ränder eröffnet sich eine breitere Perspektive – auf ein gewaltiges und komplexes Mosaik, von dem wir nur einige Steine besitzen, deren Zusammensetzung höchst unklar ist. Vielleicht wäre es sogar besser, auf den Terminus „Religion“ zu verzichten und stattdessen stets vom „religiösen Feld“ oder von einer „religiösen Tradition“ zu sprechen.

Der zweite prinzipiell problematische Begriff beim Nachdenken über römische Religion ist „römisch“. Denn bei genauer Betrachtung erweist sich das „Römische“ als nicht klar definierbar. Grund dafür ist die so überaus erfolgreiche Geschichte der Stadt. Rom wuchs von einer mittelitalischen Stadt mit einem überschaubaren Territorium zur dominierenden Macht der Antike und beherrschte zur Zeit der größten Expansion unter Kaiser Trajan (98–117) ein Reich von Schottland bis in den Irak. Der Erfolg Roms war stark mit der baldigen Vergabe der politischen Teilhabe weiter Schichten der Unterworfenen verbunden. Und diese Offenheit Roms brachte mit sich, dass zahllose Kulte im Römischen Reich existierten. Der Polytheismus der Römer war ein stets offenes System: Es konnten immer neue Kulte, Götter oder Rituale eingeführt werden. Nur in wenigen Momenten der römischen Geschichte wurden Kulte reglementiert. Daher kann für die Römer auch der Begriff der religiösen Toleranz nicht greifen – Toleranz setzt immer ein Dulden voraus, das in der antiken Welt kaum nötig war.

Das Konzept des Synkretismus, dass es also „urrömische“ Kulte gab, die sich allmählich mit den Kulturen für fremde Götter vermischten,

greift zu kurz.¹²⁶ Es gab nicht, wie oft in der Literatur zu lesen, die Blüte der römischen Religion, die durch das Einströmen fremder Götter einen Niedergang erlebte. Dieser angebliche Verfall wurde bisweilen in das 4. Jh. v. Chr. gelegt, bisweilen in die Bürgerkriegswirren des 1. Jhs v. Chr., wobei Augustus als derjenige gilt, der die Religion wiederbelebt haben soll. Solche Modelle basieren auf der Ideologie des Augustus oder auf einem christlichen Konzept, zumal Christus in der Regierungszeit des Augustus (27 v. Chr.–14 n. Chr.) geboren wurde. Viel plausibler ist es, den Wandel, die Aufnahme neuer Kulte und Götter, als Bestandteil der dynamischen Religion der Römer zu sehen. Daher sind auch die so genannten Mysterienkulte, die in der Kaiserzeit einen Boom erlebten, nicht als Indiz für einen religiösen Niedergang zu verstehen. Nur das Christentum mit seinem Anspruch auf Ausschließlichkeit, der sich unter anderem in den Zehn Geboten äußert („Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“), passte nicht in diesen polytheistischen Rahmen und entwickelte eine beträchtliche Sprengkraft.

2 Römische Götter

Die Religion der Römer war keineswegs so starr, wie dies noch oft zu lesen ist. Religion ist ein Teil von Kultur und daher stets dynamisch: Mythen wurden in unterschiedlichen Varianten erzählt, Rituale liefen nicht immer streng nach demselben Schema ab, Priesterämter wandelten sich, neue Götter hatten Konjunktur, während andere vergessen wurden. Genau diese Dynamik ist zu berücksichtigen, wenn wir nach der Übernahme der griechischen Götterwelt durch die Römer fragen. Um die Mitte des 1. Jhs v. Chr. verfasste Marcus Tullius Cicero sein umfangreiches Werk „Über das Wesen der Götter“, stellte darin unterschiedliche philosophische Positionen dar – allesamt griechischer Provenienz – und ließ die Leser irritiert zurück. Er verzichtete auf klare Aussagen über das Wesen der Götter oder auf eine römische Theologie, die in einem polytheistischen System ohnehin nicht gedacht werden konnte. Wer in der Antike über römische Götter schrieb, orientierte sich an griechischen Vorbildern. Iuppiter war in Rom die wichtigste Gottheit. Zusammen mit

.....
126 Vgl. BEARD/NORTH/PRICE 1998, 317 f.

Iuno und Minerva bildete Iuppiter Optimus Maximus (Iuppiter, der Beste und Größte) die so genannte „Kapitolinische Trias“, die auf dem Kapitol in Rom verehrt wurde; diese Kombination findet sich auch in vielen Städten des Römischen Reiches. Ähnlich wie griechische Götter hatten auch römische Götter Epiklesen, also Beinamen. In Rom gab es beispielsweise Iuppiter Stator (der ein feindliches Heer zum Stehen gebracht haben soll), Iuppiter Tonans (der Donnernde), Iuppiter Victor (der Sieger). Die Zahl der Epiklesen ging in die Hunderte.¹²⁷ Niemand wäre in der Lage gewesen, die Namen aller Götter zu nennen: In jeder Höhle, auf jedem Berg, in jedem Baum konnte sich eine noch unbekannte Gottheit befinden. Und vielleicht war genau diese unnennbare Vielzahl an Gottheiten der Grund dafür, dass ein Plinius verschwieg, für welchen Gott er in Tifernum Tiberinum einen Tempel errichtete: Es gab eine so große Anzahl von Göttern, dass es nicht wichtig war, einen Namen zu nennen. Wenn sich überall noch unbekannte Gottheiten aufhalten konnten, dann war es nur von begrenzter Bedeutung, die Götter, die in Rom mit großen Tempeln bedacht wurden, zu verehren.

War das in der griechischen Welt anders? Beim Nachdenken über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der griechischen und römischen Götter ist zunächst die politische Struktur zu bedenken. Während die griechische Welt über viele Jahrhunderte in mehr als 1000 selbständige Poleis und sogenannte Stammstaaten gegliedert war, die sich auch in Angelegenheiten der Religion unterscheiden konnten, war Rom anders.¹²⁸ Hier dehnte eine einzige Stadt ihren Machtbereich immer weiter aus, nahm dabei ehemals fremde Kulte auf und exportierte zum Teil die in Rom verehrten Götter.

Um die Komplexität zu erhöhen, sind die Aufgabenbereiche der griechischen Götter deutlich weiter zu fassen, als dies in den meisten Handbüchern zu finden ist. Die einfache Gleichung, dass Zeus als Oberhaupt und Himmels-gott fungierte, Hera als seine Gattin und Beschützerin der Ehe, Poseidon für das Meer und Erdbeben zuständig gewesen sei, Artemis für die Jagd, Dionysos für Wein und Wahnsinn, Apollon für Ordnung, Musik, Literatur und Orakel, ist zu ein-dimensional. Jede Gottheit konnte in allen möglichen Situationen um

.....
127 Schnelle Übersichten liefern die Indices der einschlägigen Inschriftenpublikationen.

128 Einen Einblick in die Vielfalt der Poleis bieten HANSEN/NIELSEN 2004.

Hilfe angefleht werden. Daher ist es nicht überzeugend, die römischen Götter als schlichte Übersetzungen der griechischen Pendanten zu verstehen. Iuppiter ist nicht deckungsgleich mit Zeus, Iuno nicht mit Hera, Neptun nicht mit Poseidon, Diana nicht mit Artemis, Bacchus nicht mit Dionysos.

Ein Beispiel mag genügen, um die Unterschiede zwischen griechischen und römischen Göttern zu vermessen, Aphrodite und Venus. Zunächst sind über Aphrodite, wie bei allen griechischen Gottheiten, deutlich mehr Mythen bekannt: Über ihre Herkunft, ihre Gatten und ihre Kinder. Aphrodite war nicht nur die Göttin des Liebreizes und der Erotik, sondern konnte je nach Polis in der vielfältigen griechischen Welt noch weitere Funktionen haben. Junge Mädchen opfereten ihr vor der Hochzeit, intensiven Kult erhielt Aphrodite auf Zypern, das behauptete, ihre Heimat zu sein – und sich dabei mit der Insel Kythera stritt. In Korinth stand die Aphrodite Melainis (die Schwarze) für die Fruchtbarkeit der schwarzen = fruchtbaren Erde, Aphrodite Euploia sorgte für eine gute Seereise, Aphrodite Pandemos schützte in Athen die gesamte Bürgerschaft (*demos*). In den Kulturen für diese Göttin spiegelt sich die Unterschiedlichkeit der griechischen Welt. Das Bild der Venus in Rom können wir vor allem bei den Stiftungen von Tempeln analysieren. Der erste Tempel der Venus in Rom soll 295 v. Chr. von den Strafbüßen ehebrecherischer Frauen finanziert worden sein. Als die Römer 249 v. Chr. im ersten Punischen Krieg das Heiligtum der Venus Erycina an der Westspitze Siziliens unter ihre Gewalt gebracht hatten, führten sie bald danach diesen Kult in Rom ein, um die Eroberung dauerhaft symbolisch zu markieren.¹²⁹ Ein weiterer Tempel wurde der Venus Verticordia (die Herzenwendende – hin zur Treue) 114 v. Chr. geweiht.¹³⁰ Kurz vor der Mitte des 1. Jh.s v. Chr. ließ der Feldherr Gnaeus Pompeius Magnus einen Tempel für die Venus Victrix (die Siegreiche) errichten, 46 folgte Caesar mit einem Tempel für die Venus Genetrix (die Erzeugerin) – Caesar leitete seine Familie von Aeneas und damit auch von dessen Mutter Aphrodite/Venus ab. Zwei Aspekte der Venus sind hier zu betonen: Zum einen die Sexualität und ihre Kontrolle, zum anderen Venus als Medium zur Betonung und Zementierung von Machtverhältnissen.

.....
129 Vgl. Liv. 22,9,7; 22,10,10; 22,30,13.

130 Vgl. Plin. *Nat.* 7,120; Val. Max. 8,15,12.

Im Unterschied zu den Griechen kannten die Römer so genannte Sondergötter, die nur in eng eingegrenzten Situationen von Bedeutung waren. Besonders in der Landwirtschaft waren solche *numina* in vielen Momenten am Werk. Nodutus (*nodus* = Knoten) etwa sorgte dafür, dass die Wachstumsknoten beim Getreide entstanden.¹³¹ Gleichwohl ist es völlig unklar, wie diese sogenannten Sondergötter zu bewerten sind. Zum einen kann man darauf verweisen, dass sie in den Quellen kaum vorkommen und sie damit als ein Randphänomen einordnen. Zum anderen ist zu berücksichtigen, dass die Landwirtschaft der wichtigste Wirtschaftsfaktor in der antiken Welt war – möglicherweise war die Verehrung dieser Sondergötter gerade im ländlichen Italien weit verbreitet und die wenigen Belege stellen nur die Spitze des Eisberges dar.

Genuin römisch – oder zumindest nicht als griechisch erkennbar – war der doppelköpfige Ianus, dessen Tempel anzeigte, ob gerade Krieg oder Frieden herrschte; in Friedenszeiten war er geschlossen, im Krieg standen seine Türen offen. Schließungen des Tempels sind nur äußerst selten berichtet, was ein bezeichnendes Licht auf die Häufigkeit von militärischen Konflikten der Römer wirft. Der Gott Terminus war im Unterschied zu fast allen anderen Göttern nicht anthropomorph (= menschengestaltig) dargestellt, sondern als Grenzstein, der sich nicht verschieben ließ und damit den Bestand der Grenzen garantierte.

Der lateinische Begriff *templum* bedeutet zunächst nur einen klar definierten heiligen Bezirk. Um in einem solchen Heiligtum Rituale zu vollziehen, waren ein Altar und ein Götterbild nötig. Ein Tempel hingegen war nicht unbedingt notwendig. Heiligtümer waren auf dem Gebiet der Stadt Rom verstreut, wobei das Kapitol, der Burgberg, mit seinem Tempel für die Kapitolinische Trias der herausragende Ort war. In Privathäusern wurden die Laren und die Penaten verehrt, zwei Gruppen von Göttern, die sich nicht genau unterscheiden lassen. Während die Laren eher mit dem Boden verbunden waren, auf dem die Bewohner des Hauses lebten, mochten die Penaten für die Ahnen stehen. Ein Blick in die prachtvoll ausgestatteten Häuser der Oberschicht in Pompeji legt nahe, dass Religiöses überall zu finden war. In den Gärten standen Kopien griechischer Götterbilder, mythologische Motive waren in der Wandmalerei und auf dem

.....
131 Vgl. Aug. *Civ.* 4,8.

feinen Geschirr zu finden. Die bildliche Präsenz von Göttern war ein nicht zu unterschätzender Aspekt von römischer Religion. Wie die zahlreichen Bilder allerdings aufgenommen wurden, ob sie stets religiöse Gefühle hervorriefen, darüber können wir nur spekulieren.

Eine der vielen banalen Weisheiten rund um das Essen ist die Aussage „Man ist, was man isst“. Können wir das auf die Götter anwenden? Wenn sie das Opferfleisch, den Opferkuchen oder den Opferbrei aßen, dann waren die Grenzen zwischen Göttern und Menschen fließend. Doch wenn die Götter nur von Ambrosia und Nektar lebten, die beide ihnen vorbehalten waren, so spielten sie in einer anderen Liga. Beide Konzepte lassen sich in den Quellen erkennen, wobei Ambrosia und Nektar eher in den Bereich der griechischen Dichtung gehörten: Wir sollten von den antiken Polytheisten keine klaren Antworten erwarten.¹³²

„Kein Gott lebt ewig.“ Dieser Satz des Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF findet sich in den Fragmenten zu seiner zweibändigen Monographie „Der Glaube der Hellenen“.¹³³ Was genau der große Philologe mit dieser Formulierung sagen wollte, bedarf schon wieder einer eigenen Deutung. Vielleicht war es nur die Feststellung, dass ein Gott nur so lange unsterblich ist, wie er Verehrer hat. Ein Beispiel für einen verstorbenen Gott ist überliefert: In den *Moralia* Plutarchs findet sich eine Notiz über den Tod des Pan zur Zeit des Tiberius (14–37). Auch wenn Pan eine griechische Gottheit war, auch wenn sich die Ereignisse in der griechischsprachigen Hälfte des Römischen Reiches abspielten und auch wenn Plutarch stolz in griechischer Sprache schrieb, können wir die Episode aufgrund der Ausdehnung des Römischen Reiches auch der römischen Religion zuordnen, zumal Tiberius selbst in Aktion trat. Als zur Regierungszeit dieses zweiten römischen Kaisers ein Schiff an der Westküste Griechenlands entlangfuhr, wurde zur Abendzeit, als das Meer still war, der Steuermann von einer Stimme angesprochen, die von einer Insel herübertönte: „Wenn du an Palodes vorüberfährst, dann rufe aus, dass der große Pan tot ist.“ Viele Zeugen auf dem Schiff sollen das gehört haben. Einige Tage später kam das Schiff an dem Ort Palodes vorbei und der Steuermann rief aus, was ihm aufgetragen war: „Der große Pan ist tot!“ Darauf erscholl vom Land her lautes

.....

132 Zu diesem Thema vgl. PIRENNE-DELFORGE/PRESCENDI 2011.

133 VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1932, 523.

Wehklagen. Die Kunde von diesem Vorgang verbreitete sich schnell. Tiberius konsultierte Gelehrte, die Pan als Sohn von Hermes und der Sterblichen Penelope identifizierten und erklärten, dass er daher auch sterben konnte.¹³⁴

Spätestens dieses Beispiel zeigt, dass die Götter der Römer auch ihre eigene Geschichte hatten. In wohl jeder Darstellung der römischen Religion werden die Götter aufgezählt, welche die Römer aufnahmen: 396 v. Chr. soll die Iuno Regina aus dem benachbarten Veii nach Rom durch eine *evocatio*, das feierliche Herausrufen aus der feindlichen Stadt, transferiert worden sein.¹³⁵ Ob diese Praxis auch später Anwendung fand, ist aus den Quellen nicht wirklich gesichert und eher fraglich. 204 v. Chr. wurde der Kult der Magna Mater aus Pessinus in Rom etabliert; in die Reihe der neuen Kulte gehören ferner Mithras und der Gott der Christen, aber auch viele weitere. Tempel für neue Gottheiten wurden in Rom immer wieder geweiht. Fremde Götter konnten auch auf der privaten Ebene übernommen werden: Im römischen Germanien etwa sind die wohl keltischen Matronen am Rhein zu nennen, die oft nahezu unaussprechliche Namen hatten. Etwa die *Matronae Vallameneihiae*, die wir nur aus Inschriften kennen und deren Aufgabenbereiche unklar bleiben müssen. Doch die Dynamik hatte auch eine andere Seite, deren Geschichte noch nicht geschrieben ist: Gottheiten verloren ihre Verehrer, Heiligtümer verfielen, weil niemand mehr für ihre Finanzierung aufkam – und all dies geschah schon lange, bevor mit der endgültigen Durchsetzung des Christentums im 4. Jahrhundert die paganen Kulte verboten wurden.

3 Die religiöse Praxis

Ein Ritual ist eine Handlungssequenz, die nach einem mehr oder weniger festgelegten Brauch abläuft und im Idealfall von ihren Empfängern dekodiert werden kann. Während Rituale in unserer Zeit nicht zwangsläufig religiös konnotiert sind, dürfte es schwer sein, in der römischen Antike ein Ritual zu finden, das keinen religiösen Aspekt hatte. Rituale der politischen Gemeinschaft waren bei-

.....
134 Vgl. Plut. *Mor.* 419a–d.

135 Vgl. Liv. 5,21,1–7, dazu BEARD/NORTH/PRICE 1998, 82 f.

spielweise Neujahrsfeste, Siegesfeiern, auf der privaten Ebene kamen Rituale bei Geburt, Hochzeit und Tod zum Einsatz. Das häufigste Ritual war das Opfer, weitere bedeutende Rituale waren Prozessionen und Gebete. Wir haben keine detaillierten Beschreibungen von Ritualen aus der römischen oder griechischen Welt. Möglicherweise ist dies damit zu erklären, dass für diejenigen, die ein Ritual ausführten, stets eine große Bandbreite an Möglichkeiten existierte.

Die Pontifices gaben Auskünfte zum Sakralrecht und zum Kalender; an ihrer Spitze stand der Pontifex Maximus, der auch die Aufsicht über die Vestalinnen hatte. Obwohl der Papst auch diesen Titel trägt, täuscht der Vergleich mit der katholischen Kirche. Denn die römische Religion war von flachen Hierarchien geprägt. Neben den bereits erwähnten Auguren sind noch die Fetiales zu nennen, die für die rituelle Kriegserklärung zuständig waren. Am 15. Februar traten die Luperci in Aktion. Sie opferten Ziegen beim Lupercal, dem Ort, an dem Romulus und Remus von der Wölfin gesäugt worden sein sollen. Nur mit einem Schurz aus dem Fell der Opfertiere bekleidet, eilten diese Priester durch die Stadt und schlugen mit Peitschen aus Ziegenfell auf die Passanten ein, besonders auf die Frauen. Schon in der Antike war man sich nicht sicher, wie das Ritual zu deuten sei; Ovid hielt es für reinigend und der Fruchtbarkeit förderlich.¹³⁶ Nach Livius hatte der aus Arkadien eingewanderte Euander das Ritual noch vor der Gründung Roms in Italien eingeführt: Auch wenn diese Nachricht keine Historizität beanspruchen kann, zeigt sich hier das Streben der Römer, ihre Priester und Rituale zumindest zum Teil auf griechische Vorbilder zurückzuführen.

Die merkwürdige Ambivalenz römischer Religion, einerseits ist sie allgegenwärtig, andererseits wird sie vernachlässigt, gilt auch für die Divinationstechniken. Denn sicherlich können wir zahlreiche Divinationstechniken nennen und Hunderte von Quellenbelegen für Träume, Eingeweideschau, Omina oder Prodigien auflisten. Doch zugleich wissen wir alle auch von der Kritik an Religion und insbesondere an Vorzeichen. Hier ist an Ciceros Schrift *De divinatione* zu denken, in der im ersten Buch Ciceros Bruder dafür plädiert, dass mantische Techniken wirksam seien, während im zweiten Buch Cicero selbst auftritt und die Divination dekonstruiert. Am Ende gehen die beiden auseinander und überlassen es den Lesern, sich

.....
136 Vgl. Ov. *Fast.* 2,31 f.; 2,427.

ihre eigene Meinung zu bilden. Zur Interpretation dieser Schrift sind schon zahlreiche Artikel erschienen. Auch wenn man hoffen konnte, dass nach dem Aufsatz von Mary BEARD die Frage geklärt sei, werden immer wieder Gegenstimmen laut, die Cicero als Kritiker sehen.¹³⁷ Doch noch viel eindeutiger sind die Aussagen bei Lukrez.¹³⁸ Denn wenn es kein Schicksal und keine Vorsehung gibt, wenn, wie Lukrez in Anlehnung an Epikur sagt, alles nur aus Atomen zusammengesetzt ist, die sich bald in unendlich anderen Kombinationen zusammenfinden, dann kann eine Deutung der Zukunft oder auch nur des Götterwillens nicht funktionieren. In den zahlreichen Publikationen zur römischen Divinationspraxis der letzten Jahrzehnte wird Lukrez weitgehend ignoriert, zumeist mit dem Argument, sein Werk sei ein philosophisches Lehrgedicht. Sicherlich ist das literarische Genre von Bedeutung, doch kann es so einfach sein? Müssen wir nicht annehmen, dass diese Lehren weit über einen kleinen philosophisch interessierten Zirkel hinausgingen?

Römische Auguren sagten nicht die Zukunft voraus, sondern stellten die Zustimmung oder Ablehnung der Götter zu einem bestimmten Vorhaben fest. Nur ein Augur konnte eine Volksversammlung auflösen. Ein *auspicium* aus dem Vogelflug verlangte, dass der Amtsträger sich an den Ort der Beobachtung vor Sonnenaufgang begab. Dort musste er den Himmel in einzelne Segmente aufteilen und bestimmen, wo das Erscheinen eines Vogels welche Bedeutung haben werde. Solche Auspizien wurden besonders vor wichtigen Anlässen wie Volksversammlungen, Wahlen oder Krieg eingeholt. Träume und Omina für einzelne Personen spielten zur Zeit der Republik keine Rolle im öffentlichen Leben. Stattdessen war das Prodigenwesen ein Merkmal der römischen Republik, vor allem der Zeit zwischen etwa der Mitte des dritten und der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Als Prodigen galten ungewöhnliche Ereignisse wie beispielsweise Missgeburten bei Mensch und Tier, Blitzschläge in signifikante Bauwerke, sprechende Kleinkinder und Tiere sowie Regen unterschiedlicher Materialien wie Blut, Steine oder Milch. Prodigen wurden im Schnitt alle zwei Jahre gemeldet; sie galten als Zeichen des Zornes der Götter und wurden durch Rituale entsühnt.

.....
¹³⁷ Vgl. BEARD 1986.

¹³⁸ GREENBLATT 2013 sieht die Entdeckung des Manuskripts von *De rerum natura* als den Wendepunkt in der Genese der Renaissance – und bringt es damit immerhin zum Spiegel-Bestseller.

Es ist bezeichnend für die Art und Weise, wie die Römer ihre Götter verstanden, dass nur äußerst selten gesagt wird, welche Gottheit ein Zeichen gesandt hatte. Stattdessen wurde ein Prodigium ohne Präzisierung auf eine bestimmte Gottheit als ein Bruch der *pax deorum*, des guten Verhältnisses zu den Göttern, gedeutet. Zur Entsühnung etwa eines Steinregens führte man ein neuntägiges Fest durch, über dessen Details keine Nachrichten erhalten sind.

Entscheidend für den Umgang mit den Prodigien war der Senat, in dem bis zu den Bürgerkriegen, die mit dem Sieg Octavians über Mark Anton endeten, die Geschicke Roms entschieden wurden. Ohnehin waren die meisten der wichtigen Priesterstellen von Senatoren besetzt. Politische und religiöse Macht schlossen sich nicht gegenseitig aus, zumal viele dieser Senatoren nur an bestimmten Tagen des Jahres als Priester auftraten. Oft agierte der Senat pragmatisch: Nachdem 193 v. Chr. schon zahlreiche Erdbeben als Prodigium gemeldet worden waren, verbot man das Melden weiterer Erdbeben. Prodigien waren keinesfalls von Panik begleitet, sondern der Senat sorgte dafür, dass das gute Verhältnis zu den Göttern wieder hergestellt werden würde. Aus der Kaiserzeit sind Prodigien nicht mehr überliefert; der Wandel im politischen System hatte die Prodigien und ihre Entsühnung überflüssig gemacht. Durch die Monopolisierung der Macht auf den Kaiser verlor der Senat die meisten seiner religiösen Kompetenzen. Stattdessen kursierten Berichte über Träume und persönliche Vorzeichen der Herrscher.¹³⁹

Doch zuweilen ist überhaupt nicht sicher, wie wir die Texte zu verstehen haben. Caesars Schriften zum Gallischen Krieg und zum Bürgerkrieg sind zwar durch und durch politisch motiviert, blenden aber Religion weitgehend aus. Eine der wenigen Ausnahmen findet sich im dritten Buch des *Bellum Civile*: Im Tempel der Athena in Elis drehte sich die Statue der Victoria/Nike in Richtung der Türen, in Antiochia und in Ptolemais wurde Kriegslärm gehört, in Pergamon erklang im unzugänglichen Bereich der Tempel Musik, im Victoria-tempel in Tralleis, wo sich auch eine Statue Caesars befand, wuchs eine Palme.¹⁴⁰ Diese Vorzeichen verkündeten noch vor dem Abschluss der Kämpfe gegen Pompeius den Sieg Caesars. Ist es aber

.....
139 Vgl. ROSENBERGER 1998, passim; WILLIAM RASMUSSEN 2003, 53–116 bietet eine ausführliche Liste der Prodigien; zu den Träumen vgl. WEBER 2000, bes. 92–133.

140 Vgl. Caes. Civ. 3,105,3–5.

zutreffend, mit Federico SANTANGELO diese Zeichen als „a sign that the Roman Revolution is truly in the making“ zu verstehen? Dass sich hier auch in den Vorzeichen, die eigentlich vom Senat in Rom zu behandeln gewesen wären, die kommende monarchische Ordnung ankündigt? Auch ich habe vor mehr als 15 Jahren – ein Zeitraum, den Tacitus glücklicherweise als *grande mortalis aevi spatium* bezeichnet – einen sehr ähnlichen Vorschlag gemacht.¹⁴¹ Ein Ausweg in der Interpretation dieser Stelle ist, sie als spätere Interpolation abzustempeln.¹⁴² Auch wenn es uns allmählich dämmert, dass die Existenz von Ausgaben antiker Texte, die buchstabengetreu das Original des Autors wiedergeben, eine Illusion ist – von der Problematik des Konzepts „Original“ zu schweigen – hat die Annahme einer Interpolation stets einen Beigeschmack von Willkür und Nicht-Wahrhaben-Wollen. Lassen wir also die Interpolation beiseite und fragen uns, warum Caesar hier Vorzeichen einbaut, sonst aber weitgehend auf sie verzichtet. Wäre der innenpolitische Wert dieser Zeichen so hoch, Caesar hätte noch viel mehr Gebrauch davon machen können, zumal er sich in einem Bürgerkrieg befand und jede Form von Legitimität gut gebrauchen konnte. Prodigien, die nicht aus Rom selbst kamen, wurden fast immer aus Städten gemeldet, die das volle römische Bürgerrecht hatten. Vorzeichen aus der griechischen Welt sind in den römischen Prodigienlisten sehr selten. Sollte die Aufzählung Caesars vor allem unterstreichen, dass nunmehr auch diese Städte des griechischen Ostens näher an Rom (und damit an Caesar) gerückt waren?

In der Forschung der letzten Jahre wurde betont, dass Orthodoxie, also die einem religiösen Glaubensbekenntnis entsprechende religiöse Haltung, in der paganen römischen Religion kaum eine Rolle spielte. Stattdessen wurde die Bedeutung der Orthopraxie, des richtigen Handelns, hervorgehoben.¹⁴³ Ein gutes Beispiel hierfür ist die Aeneis Vergils. Aeneas, so haben es Generationen von Schülern und Studierenden gelernt, ist ein frommer Held: *pious Aeneas*. Abgesehen von der semantischen Unschärfe – das Wortfeld von *pietas* geht weit über das von „Frömmigkeit“ hinaus und bezeichnet auch die Loyalität gegenüber der Familie und der *res publica*, erhebt sich die Frage,

.....
141 Vgl. SANTANGELO 2013, 114; ROSENBERGER 1998, 221 f.; Tac. Agr. 3,2.

142 Vgl. REGGI 2002; WARDLE 2009, 108.

143 Vgl. SCHEID 2005.

wie sich die Frömmigkeit des Aeneas eigentlich äußert. Und hier lassen sich Unterschiede zum Christentum erkennen. Aeneas zeichnet sich nicht dadurch aus, dass er in regelmäßigen Abständen betet (wir lesen nichts von einem Morgen- oder Abendgebet), zu einem Gottesdienst geht oder auf bestimmte Speisen zu bestimmten Zeiträumen verzichtet. In den meisten Fällen kommen die Götter auf ihn zu und geben ihm Rat, seine Mutter Venus gleich mehrfach, so etwa vor dem Betreten Karthagos und in den Wirren der Zerstörung Troias.¹⁴⁴ Die *pietas* des Aeneas, zumindest der religiöse Aspekt dieses Begriffes, äußert sich darin, dass der Protagonist vor wichtigen Ereignissen die Götter um Hilfe anruft. Und immer ist er erfolgreich darin. Im Gegensatz dazu wird Turnus zum Frevler, der im entscheidenden Augenblick die Götter missachtet und daher zwangsläufig unterliegen muss.¹⁴⁵

Bei aller Bedeutung der Orthopraxie kann es nicht sein, dass religiöse Rituale nur rein sachlich abgehandelt wurden.¹⁴⁶ Emotionen sind nie auszuschließen, wobei sicherlich von Bedeutung war, welche Rolle man bei einem Ritual einnahm. Als Beispiel mag der römische Triumphzug dienen. Der Zug bestand aus drei Teilen: Zunächst wurde die Beute gezeigt, dann kam der siegreiche Feldherr, nach ihm sein Heer. Der Feldherr wird sich in seinem Ruhm gesonnt haben; einzig getrübt wurde sein Auftritt durch den Sklaven, der hinter ihm auf dem Wagen stand und ihm zuraunte: „Bedenke, dass du sterblich bist“. Zugleich war es ein Ritual, bei dem man mit hoher Wahrscheinlichkeit nur einmal im Leben die wichtigste Rolle einnahm; nur wenige Feldherren triumphierten mehrfach. Anders mag dies bei den Truppen gewesen sein, da im Schnitt in der Mittleren und Späten Republik alle zwei bis drei Jahre ein solcher Zug stattfand. Über die Art und Weise, wie die Soldaten den Triumphzug empfanden, lässt sich nur spekulieren. Am ehesten wird es eine Mischung aus Stolz und Alkohol gewesen sein; Freude über die Belohnung, Erleichterung darüber, dass man den Krieg überlebt hat, Trauer über gefallene Kameraden oder die Sehnsucht, endlich heimzukehren, mögen ebenfalls mit im Spiel gewesen sein. Wer zur Beute gehörte, dem gaffenden Volk vorgeführt wurde und am Ende des

.....
144 Vgl. Verg. *Aen.* 1,314 und 2,589–621.

145 Vgl. SANTANGELO 2013, 220–234.

146 Zu Emotionen vgl. SCHEID 2013, 175–191.

Tages in den Kellern des Kapitols erdrosselt wurde, empfand das Ritual völlig anders. Die Stimmung der Zuschauer mag auch je nach Dauer, Wetter und verteilten Geschenken variiert haben. Je nach sozialer Stellung sind unterschiedliche Reaktionen vorstellbar. Angehörige der Oberschicht mögen Respekt vor dem Triumphator empfunden haben, mögen den Entschluss gefasst haben, es ihm gleichzutun oder ihn gar zu übertreffen, mögen aber genauso auch vor Neid geglüht haben – was besonders angesichts der oftmals heftigen Debatten im Senat über das Recht, einen Triumphzug abhalten zu dürfen, hohe Wahrscheinlichkeit besitzt. Die Angehörigen der Unterschichten mögen unter den Soldaten nach bekannten Gesichtern gefahndet haben, wer zur Klientel des Feldherren gehörte, mag anders gefühlt haben als diejenigen, die keine soziale Bindung zu ihm hatten. Veteranen mögen in ihren Erinnerungen geschwelgt haben, während der Triumphzug für jüngere Männer Ansporn gewesen sein mag. Für viele Sklaven war dieser Tag wohl mit einer größeren Arbeitslast verbunden. Insgesamt war ein Triumphzug weit mehr als nur eine rituelle Siegesfeier, an deren Ende der Triumphator dem Iuppiter Optimus Maximus auf dem Kapitol Opfer darbrachte. Auch wenn diese Überlegungen aufgrund der Quellenlage weitgehend im Spekulativen bleiben müssen, dürfte zumindest die große Bandbreite an Emotionen bei der Rezeption eines Rituals anschaulich geworden sein.¹⁴⁷

Doch auch bei diesem Beispiel können wir uns fragen, wo die Religion bleibt. Denn die Emotionen, die hier postuliert wurden, betreffen nicht die Götter, nicht ein Jenseits, nicht irgendeine Form von Erlösung. Vielmehr geht es um Gefühle aus dem Bereich des Zwischenmenschlichen, um Respekt, Neid, Ehrgeiz, Freundschaft, Hass und Liebe. Ist dies wieder der Rückfall in frühere Jahrzehnte, in denen den Römern religiöse Gefühle abgesprochen wurden? Nein. Vielmehr ist es der Versuch zu zeigen, dass das Phänomen Religion, zumindest in römischer Zeit, viel mehr enthalten kann als nur die etwa aus dem Christentum bekannten religiösen Praktiken. Und, um die Komplexität zu erhöhen, noch eine Volte: Auch das Christentum ist eine römische Religion. Wir sollten uns nicht von den wissenschaftsorganisatorischen Hürden abschrecken lassen. Klassische

.....
147 BEARD 2007 hinterfragt überzeugend alles, was wir über einen römischen Triumphzug zu wissen glauben.

Philologie, Klassische Archäologie und Alte Geschichte werden stets in einer anderen Fakultät gelehrt und beforscht als die Alte Kirchengeschichte. Wir arbeiten über dieselbe Epoche, und auch die Methoden nähern sich an.

4 Schluss

Wie ist nun mit der Ambiguität der Römer in Sachen Religion umzugehen? Wo bleibt nun die Religion? Drei theseartige Antworten müssen fürs Erste genügen: Erstens ist es immer die Frage, welchen Religionsbegriff wir anwenden. Wer einen engen Religionsbegriff gebraucht, wird in vielen Texten nur wenig Religion finden; wer eine offene Definition bevorzugt, erhält auch mehr Resultate. Zweitens könnten wir uns eine Denkweise des französischen Soziologen Bruno LATOUR zu eigen machen. Nach LATOUR gibt es nicht „die Gesellschaft“, sondern sie setzt sich immer wieder aufs Neue zusammen.¹⁴⁸ Vielleicht können wir auch für die Religion der Römer postulieren, dass es „die Religion“ nicht gibt, sondern dass sie immer wieder neu konstituiert wird. Dies mag in besonderem Maße für polytheistische Systeme gelten, die keine Dogmen kennen. Am Beispiel Roms kann dies beispielsweise bedeuten, dass sich jeder seine persönlichen Götter zusammenstellen konnte, dass sich die Durchführung der Rituale immer wieder ändern konnte, dass Mythen immer wieder neu erzählt werden konnten, dass sich immer wieder neue Gruppen bilden konnten, die eine bestimmte Gottheit verehrten. Drittens sollten wir nie vergessen, dass wir es mit Autoren zu tun haben. Schon allein die literarische Gattung eines Textes mag bedingen, ob Aspekte der Religion vorkommen oder nicht. Prinzipiell wurden bei einem Epos oder einem Drama eher Götter erwartet, bei der Geschichtschreibung weniger. Doch so hilfreich der Verweis auf die literarische Gattung sein mag, er kann nicht alles erklären. Eine Institution, die kontrollierte, was und wie viel man an religiösen Inhalten in einem Text einsetzte, gab es im polytheistischen Rom nicht.

Die manchmal greifbare metaphysische Einsamkeit der Polytheisten, ihre Distanz zu dem, was wir landläufig als „Religion“ bezeich-

.....
148 Vgl. LATOUR 2007, bes. 50–75.

nen, erscheint in einem zunehmend säkularen (West)europa brand-aktuell: Seit Jahrhunderten deuten und verstehen wir die Antike immer wieder aufs Neue. Nicht zuletzt in ihrer Funktion als Spiegel besteht die Wirkungskraft der Antike für uns. Und damit der Spiegel nicht stumpf wird, brauchen wir die Kenntnis der Sprachen!

5 Literatur

- BEARD, M., Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse, *JRS* 76, 1986, 33–46.
- BEARD, M./NORTH, J./PRICE, S., Religions of Rome, Bd. 1, Cambridge 1998.
- BEARD, M., *The Roman Triumph*, Cambridge (Mass.)/London 2007.
- GREENBLATT, St., *Die Wende. Wie die Renaissance begann*, München 2013.
- HANSEN, M. H./NIELSEN, Th. H. (Hg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.
- KRECH, V., *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*, Bielefeld 2011.
- LATOURET, B., *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2007.
- NONGBRI, B., Dislodging „Embedded“ Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope, *Numen* 55, 2008, 440–460.
- PIRENNE-DELFORGE, V./PRESCENDI, F. (Hg.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Lüttich 2011.
- REGGI, G., Cesare, de bello civili III 105,3–6, *PP* 57, 2002, 216–226.
- ROSENBERGER, V., *Gezähmte Götter: Das Prodigenwesen der römischen Republik*, Stuttgart 1998.
- ROSENBERGER, V., *Religion in der Antike*, Darmstadt 2012a.
- ROSENBERGER, V., Four Letter-Writers: Religion in Pliny, Trajan, Libanius, and Julian, in: RÜPKE, J./SPICKERMANN, W. (Hg.), *Reflections on Religious Individuality*, Berlin/Boston 2012b, 247–260.
- RÜPKE, J., *Die Religion der Römer*, Stuttgart 2001.
- SANTANGELO, F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge 2013.
- SCHEID, J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.

- SCHEID, J., *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.
- VEYNE, P., *Die griechisch-römische Religion*, Stuttgart 2008.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 1, Berlin 1931.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Der Glaube der Hellenen*, Bd. 2, Berlin 1932.
- WARDLE, D., *Caesar and Religion*, in: GRIFFIN, M. (Hg.), *A Companion to Julius Caesar*, Oxford 2009.
- WEBER, G., *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart 2000.
- WILLIAM RASMUSSEN, S., *Public Portents in Republican Rome*, Rom 2003.

Römische Feste

Darja Šterbenc Erker, Berlin

Römische Feste (*dies festi*) sind Feiertage (*feriae*), die seit dem Anfang Roms im zunehmenden Maße in den stadtrömischen Kalender aufgenommen wurden. Die Aufteilung der Kalenderordnung in zehn Monate schreiben antike Autoren der Legende zufolge Romulus zu; sein Nachfolger Numa, der zweite mythische König Roms, soll das Jahr auf zwölf Monate ausgedehnt haben.¹⁴⁹ Romulus habe laut Legende ein Fest, die *Consualia*, veranstaltet, damit die Nachbarstämme mit ihren Frauen und Töchtern zu den Feierlichkeiten kämen.¹⁵⁰ Romulus und seine Männer, die eben die Stadt gegründet hatten, raubten die heiratsfähigen Mädchen ihrer Nachbarn, um sie zu ehelichen und das Fortleben ihrer Gemeinde zu sichern.¹⁵¹ Darauf entflammte ein Krieg zwischen Sabinern und Römern, den erst die geraubten Sabinerinnen durch ihr Bittflehen beenden konnten.¹⁵² Ovid zufolge erklärt diese Erzählung den Ursprung (*causa*) des Festes der Matronen (*Matronalia*) am 1. März. Zu diesem frühen Anfang der Festkultur gleich nach der Stadtgründung passt auch die Langlebigkeit stadtrömischer Feste. Römer feierten manche alten Feste noch in der Zeit, nachdem das Christentum zur Staatsreligion geworden war (380 n. Chr.).¹⁵³ So verdammt Gelasius I., der Papst in den Jahren 492–496 n. Chr., noch am Ende des fünften Jahrhunderts das heidnische Fest *Lupercalia* (am 15. Februar), bei dem nur mit

.....
149 Vgl. Ov. *Fast.* 1,26–43.

150 *Consus*: der Gott der eingebrachten Ernte, am 21. August und am 15. Dezember gefeiert.

151 Vgl. Ov. *Fast.* 3,195–198; Liv. 1,9–13.

152 Vgl. Ov. *Fast.* 3,201–228; dazu ŠTERBENC ERKER 2013a.

153 Der oströmische Kaiser Theodosius I. unterzeichnete in Thessaloniki in Gegenwart des weströmischen Kaisers Valentinian II. und dessen mitregierenden Halbbruders Gratian ein Dekret, mit dem das Christentum zur Staatsreligion erklärt und die Ausübung heidnischer Kulte unter Strafe gestellt wurde.

einem Lendenschurz bekleidete Männer den Hügel Palatin in einer Lauf-Prozession umkreisten.¹⁵⁴

Zunächst werde ich kurz den stadtrömischen Kalender vorstellen, dann werde ich stadtrömische Feste behandeln, gefolgt von einer wichtigen Tätigkeit, die zu jeder Feier passt, den Spielen. Zum Schluss werde ich die Feste vorstellen, die am 1. März stattfanden.

1 Der stadtrömische Kalender

An den römischen Feiertagen (*feriae*) oder *dies nefasti* (mit dem Buchstaben N im Kalender gekennzeichnet) waren alltägliche Beschäftigungen untersagt. Sklaven führten die physische Arbeit bei den Opferungen (Schlachtung der Tiere) durch und bereiteten das anschließende Mahl vor. Genauso wie am jüdischen Festtag Sabbat oder am christlichen Sonntag war den freien Bürgern zu Ehren der Götter jede Arbeit untersagt. Die hohen *pontifices* erlaubten jedoch, am Festtag eine Arbeit zu erledigen, deren Unterlassung schädlich gewesen wäre, beispielsweise eine dringende Reparatur.¹⁵⁵ Hier zeigt sich, wie flexibel die Pontifices die religiösen Vorschriften auslegten, das taten sie durchaus mit einem praktischen Sinn, so ließen sie unerlässliche landwirtschaftliche Arbeiten zu.

Wie haben die Römer die Festtage und Arbeitstage bezeichnet und welchen Charakter hatten die Tage im Allgemeinen? Diese Kenntnisse helfen dabei, den römischen Kalender zu entziffern. An den *dies nefasti* fanden keine Gerichtsprozesse statt. Die Bezeichnung solcher Tage ergibt sich aus *ne* und *fari* (sprechen), der Prätor durfte also nicht die Rechtsworte sprechen, wie Varro schreibt.¹⁵⁶ Einen anderen Charakter hatten die Tage, an denen die Stadt im vollen Betrieb aufblühte und Gericht gehalten wurde, das waren *dies fasti*.

.....
154 Das Fest, seine Ursprünge und die Bedeutungen der Rituale schildert Ovid (*Fast.* 2,267–452); zu Gelasius' Polemik vgl. Gelasius, *Tractatus* 6 (THIEL 1868); MCLYNN 2008; zum Fest vgl. ŠTERBENC ERKER 2009.

155 Vgl. Macr. *Sat.* 1,16,11. *Pontifices* waren hohe Staatspriester, die unter anderem die private Kultausübung beaufsichtigten.

156 Vgl. Varro *Ling.* 6,29 f., Macr. *Sat.* 1,16,14; die Regelungen der *dies nefasti* wurden RÜPKE 2006, 51 f. zufolge spätestens durch den Kaiser Marcus Aurelius (161–180 n. Chr.) obsolet.

An solchen Tagen sprach (*fari*) der Prätor Recht. Deshalb wurden solche Tage mit dem Buchstaben F im Kalender bezeichnet, diese Bezeichnung entspricht den Arbeitstagen in unserer Woche. Einen ähnlichen Charakter weisen die *dies comitiales* auf, an denen die Einberufung der Volksversammlung wie auch das Gerichtshalten möglich war. Auf dem Kalender wurden sie mit dem Buchstaben C *comitium*, die Volksversammlung, gekennzeichnet.¹⁵⁷ Manche Tage erwiesen sich in der Geschichte Roms als verhängnisvoll. *Dies atri*, schwarze Tage, folgten den *Kalenden*, *Nonen* und *Iden*, sie galten als ungeeignet für Neuanfänge, dazu gehörten auch Jahrestage unheilvoller Ereignisse.¹⁵⁸ Z. B. war die schwere Niederlage Roms an der *Allia* (390 v. Chr.) ein schwarzer Tag, an dem man nichts Neues tat, z. B. keine Reise antrat oder keine Ehe einging.¹⁵⁹

Wie bekamen die Römer mit, an welchem Tag der neue Monat begann und an welchen Tagen Feste zu feiern waren? In der Antike war es tatsächlich manchmal mühsam herauszufinden, auf welchen Tag ein bestimmtes Fest fiel, besonders wenn es an wechselnden Terminen stattfand. Eine wichtige Orientierungshilfe waren die festen Tage, die den Monat strukturierten. Der erste Tag im Monat waren die *Kalendae*. Auf dem Kalender werden sie mit *Cal.* oder *Kal.* bezeichnet, so meinen die *Kalendae Februariae* den 1. Februar. Die *Nonae* waren der neunte Tag vor den *Iden*. Da man die *Iden* selbst mitzählt, war das der fünfte Monatstag, aber in den Monaten März, Mai, Juli und Oktober der siebente. Die *Iden* (*Idus*, auf Inschriften auch *Edus* u. *Eidus*), die Monatsmitte, waren der fünfzehnte Tag im März, Mai, Juli u. Oktober, in den übrigen Monaten der dreizehnte.¹⁶⁰ Der Tag war dem Gott Jupiter gewidmet, an den *Iden* veranstalteten die Römer Festessen, genauso wie an den Festtagen. Dies ist dem Zugeständnis eines Luxusgesetzes des Kaisers Augustus (18 v. Chr.) zu entnehmen, das den Aufwand für das Essen mit zweihundert Sesterzen an gewöhnlichen Tagen, jedoch mit dreihundert Sesterzen für *Kalenden*, *Nonen*, *Iden* und Feste zuließ.¹⁶¹

.....
157 Vgl. RÜPKE 2006, 52 f.

158 Vgl. Ov. *Fast.* 1,45–62, besonders 58.

159 Vgl. RÜPKE 2006, 101.

160 Zu den festen Tagen im Monat vgl. RÜPKE 2006, 19–22.

161 Vgl. RÜPKE 2001, 192.

Obwohl die Römer mit den festen Tagen im Monat bestens vertraut waren, gab es doch Orientierungshilfen, um zu bestimmen, für welchen Tag sie ein größeres Essen und eine uneingeschränkte Tafelfreude planen konnten. Bevor Kalender aus Marmor in den Städten aufgestellt wurden, jedoch auch danach, verkündete ein Priester, der *Pontifex minor*, mündlich an jeden *Kalenden*, den ersten Tagen des Monats, ob die *Nonen* auf den fünften oder siebenten Tag des Monats fielen.¹⁶² Der *Pontifex minor* erblickte zuerst die neue Mondsichel, schreibt der spätantike Autor Macrobius, dann verkündete er dem auf dem Kapitol versammelten Volk den Abstand zu den Nonen und nannte ebenfalls die Feste, die bis zu den *Nonen* zu feiern waren.¹⁶³ An den *Nonen* teilte ein anderer Priester, der *Rex sacrorum* („Opferkönig“), ebenfalls mündlich die Feste des Monats bis zu den nächsten *Kalenden* mit.

Die mündliche Ausrufung (*calatio*, eine latinisierte Ableitung vom griechischen Wort *καλώ*, lat. *voco*) war eine sehr wichtige Form des Kalenders in der vormodernen Gesellschaft Roms. Zudem hat man den Beginn des Monats durch Opferungen eingeleitet. Bevor der *Pontifex minor* mit seiner Ausrufung begann, vollzog er zusammen mit dem *Rex sacrorum* ein Opfer.¹⁶⁴ Macrobius informiert uns, dass an den *Kalenden* die Ehefrau des letzteren, die Priesterin *Regina sacrorum* („Opferkönigin“), der Göttin Juno eine Sau oder ein weibliches Lamm opferte.¹⁶⁵ Diese Opferung fand in der *Regia* statt, dem Königshaus, das sich auf dem Forum befand. Juno war die Schirmherrin jedes ersten Tages im Monat, Macrobius fand dafür eine Erklärung in der Überzeugung, dass Juno mit „*luna*“, dem Mond, gleichgesetzt wurde.¹⁶⁶ Der Kalender in Rom berücksichtigte die

.....

162 Gut erhalten sind die *Fasti Praenestini*, der marmorne Kalender aus einer Stadt bei Rom. Zur mündlichen Ausrufung vgl. Varro *Ling.* 6,27; Serv. *Aen.* 8,654; CIL I² 231.

163 Vgl. Macr. *Sat.* 1,15,10.

164 Vgl. Macr. *Sat.* 1,15,10: *Itaque sacrificio a rege et minore pontifice celebrato idem pontifex calata, id est vocata, in Capitolium plebe iuxta curiam Calabram, quae caesae Romuli proxima est, quot numero dies a Kalendis ad Nonas superessent pronuntiabat ...*

165 Vgl. Macr. *Sat.* 1,15,19: *Romae quoque Kalendis omnibus, praeter quod pontifex minor in curia Calabra rem divinam Iunoni facit, etiam regina sacrorum, id est regis uxor, porcarn vel agnam in regia Iunoni immolat ...*

166 Vgl. Macr. *Sat.* 1,15,18–20.

Mondphasen, der Monat begann, sobald der *Pontifex minor* das Neulicht (*nova luna*) erblickte. Durch die Gleichsetzung Junos mit dem Mond erläutert Macrobius philosophisch den Charakter der Göttin Juno und des römischen Kalenders.

Juno Lucina war Ehe- und Geburtsgöttin, die zu einer leichten Geburt verhalf, weshalb bei dieser Opferung die Vorstellung zutage tritt, dass ein Monat „geboren“ wird. Der Religionshistoriker John SCHEID nimmt an, dass Priesterinnen vor allem den Gottheiten opfernten, die den Zeitablauf bestimmen.¹⁶⁷ Diese Idee wird durch die Opferungen der Flaminica Dialis an Jupiter bestätigt. Die Priesterin Flaminica Dialis opferte dem Gott Jupiter an allen Markttagen (*Nundinae*) einen Widder in der *Regia* auf dem Forum.¹⁶⁸ Interessanterweise war für ihren Mann, mit dem zusammen sie das Jupiterpriesteramt ausfüllte, jeder Tag ein Feiertag, da sein ganzes Dasein dem Gott gehörte.¹⁶⁹ Der Flamen Dialis war ständig bereit, Jupiter ein Opfer darzubringen, weshalb neben seinem Bett ein Kästchen mit Opferkuchen bereit stand, damit er noch vor dem Aufstehen eine Opferung darbringen konnte, wenn es nötig war.¹⁷⁰ Mit der Organisation dieses fortdauernden Feiertages war ein erheblicher Aufwand verbunden. Wenn der Flamen Dialis in der Stadt unterwegs war, lief ihm ein Herold voraus und ermahnte jeden, der arbeitete, seine Arbeit niederzulegen.¹⁷¹ Wenn der Jupiterpriester Menschen bei der Arbeit sehen würde, wäre sein fortdauernder Feiertag unterbrochen. Das ganze Leben als ein ewiges Fest zu verbringen, brachte in dem Falle, dass sich der Jupiterpriester tatsächlich an alle Vorschriften hielt, also Nachteile mit sich.

2 Stadtrömische Feste

Seit dem Anfang Roms feierte man öffentliche Feste (d. h. Feste der *res publica*), die an die landwirtschaftliche Arbeit und die dazugehörigen Götter und Göttinnen, an die Belange der politischen Gemein-

167 Vgl. SCHEID 1993, 424.

168 Vgl. Macr. *Sat.* 1,16,30.

169 Vgl. Gell. 10,15,16: *Dialis quotidie feriatius est.*

170 Vgl. Gell. 10,15,14; zum Flamen Dialis vgl. ŠTERBENC ERKER 2008, 27–30.

171 Vgl. Paulus 250L; dazu ŠTERBENC ERKER 2008, 29.

schaft oder an die Zeitstruktur erinnerten. Römer feierten zudem Stiftungstage zahlreicher Tempel. Den Festtag des neu gestifteten Tempels (*natalis templi*) legte man häufig auf den bereits bestehenden Festtag der Gottheit. Z. B. feierte das Ceres-Heiligtum am 19. April seinen *natalis*, den Stiftungstag. Wie es sich für eine Geburtstagsfeier gehört, erhielt die Getreidegöttin Ceres zusammen mit zwei weiteren Gottheiten, die in ihrem Heiligtum untergebracht waren (Liber und Libera), Geschenke: während des Festes *Cerialia* fanden eine Opferung und Spiele (*ludi*) statt.¹⁷² Eine Opferung für die Göttin Ceres bedeutete für einige Menschen, dass es Schweinebraten zu essen gab, Opferdiener schlachteten daher mehrere Sauen.¹⁷³ Der Ceres-Priester, der *Flamen Cerialis*, weihte dann die gekochten Innereien der Göttin Ceres und den göttlichen Mitbewohnern ihres Heiligtums.¹⁷⁴ Einige öffentliche Priester und Magistrate (Inhaber öffentlicher Ämter) verspeisten das schön gebratene Fleisch beim Gastmahl. Für die ausgewählte Elite bedeutete das Fest die Teilnahme an der Opferung sowie eine Gaumenfreude, die es auch nicht an Wein fehlen ließ, schließlich feierte man das Fest zusammen mit der Getreidegöttin, die für das zivilisierte Leben zuständig war.

An solche Festbankette erinnern viele Bilder, welche die wichtigste Handlung, die Opferung, zum Thema haben. Auf einem Bild auf dem Triumphbogen Marc Aurels (Rom, 176 n. Chr., Konservatorenpalast) gießt der Kaiser Marcus Aurelius ein Trankopfer (*libatio*) auf den Altar, ein Junge (*camillus*) assistiert dem Kaiser, er hält eine Schachtel mit Weihrauch.¹⁷⁵ Indem der Kaiser den Weihrauch auf dem Altar verbrannte und den Wein auf den Altar goss, lud er die Götter ein, sie mögen sich dem Festschmaus zugesellen. Ein Musiker, der auf der Flöte (*tibia*) spielt, sorgte für die musikalische Untermalung dieser sakralen Handlung, die keine unpassenden Geräusche stören

.....
172 Libera ist wahrscheinlich Proserpina oder Augustinus zufolge die Göttin des weiblichen Samens, vgl. ŠTERBENC ERKER 2013b, 70.

173 Spiele und Opferungen für Ceres erwähnt Ov. *Fast.* 4,393–416.

174 Die Innereien (*exta*) für Ceres erwähnt Cato, *Agr.* 134.

175 Vgl. http://en.museicapitolini.org/collezioni/percorsi_per_sale/museo_del_palazzo_dei_conservatori/scalone/rilievo_da_monumento_onorario_di_marco_aurelio_sacrificio_a_giove_capitolino.

durften.¹⁷⁶ Marcus Aurelius opfert vor dem Tempel der höchsten Götter der *res publica*, Jupiter, Juno und Minerva auf dem Kapitol. Der Kaiser steht im Mittelpunkt, ein Flamen mit der typischen Mütze aus Fell (*galerus*) neben ihm, hinter dem Kind, wahrscheinlich war das der Priester Jupiters, der Flamen Dialis. Ein Opferdiener (*popa*), hier an dem freien Oberkörper zu erkennen, schlachtete die Stiere und Kühe (Götter bekommen männliche Tiere, Göttinnen weibliche). Auf diesem Relief wird ein symbolisch aufgeladener Moment gezeigt, das Trankopfer, der erste Akt der Opferung, bei dem Wein aus der Opferschale auf den Altar gegossen und Weihrauch verbrannt wird.¹⁷⁷ Der einfache Mensch in der Antike musste selber ein Hähnchen oder eine Sau schlachten, um beim Fest zum Fleischgenuss zu kommen, weshalb ihn dieses Bild an gewisse Gaumenfreuden erinnern konnte.

Die römischen Götter wurden als integraler Bestandteil der politischen Gemeinschaft, der *res publica*, wahrgenommen, und nicht als transzendente Götter, die nicht von dieser Welt sind. Um die Gunst der Götter zu gewinnen, bewirteten und beschenkten die Vertreter der *res publica* sie bei ihren Festen. Bei einigen Festen wurden die Götterstatuen auf Speisesofas gebettet (*lectisternia*), die Statuen der Göttinnen wurden auf Sessel (*sellae*) gestellt (*sellisternia*), die Haupthandlung solcher Feste war das Bankett.¹⁷⁸ Mit dem Gastmahl für Götter und Menschen verbanden manche Feste weitere Freuden, auch fürs Auge, das waren die Spiele.

3 Fest und Spiele (*ludi*)

Zu dem Fest *Equirria*, an dem Pferderennen veranstaltet wurden, bemerkt Ovid in den *Fasti*, seinem elegischen Kommentar zum stadtrömischen Kalender, dass der Gott Mars selbst dem Pferderen-

176 *Tibia* übersetzt man häufig mit Flöte, allerdings war es ein oboenartiges Instrument.

177 Vgl. ŠTERBENC ERKER 2013b, 109.

178 *Lectisternium* für die Göttin Magna Mater, vgl. Liv. 29,14,14; dazu ŠTERBENC ERKER 2013b, 247. Die *sellisternia* erwähnen die Inschriften mit dem Protokoll der Säkularspiele (*ludi saeculares*), zu den Säkularspielen des Jahres 17 v. Chr. vgl. CIL VI, 4, 32323, 109; vgl. SCHNEGG-KÖHLER 2002, 141 sowie ŠTERBENC ERKER 2013b, 214, Anm. 36.

nen auf seinem Feld, dem Marsfeld, beiwohnt.¹⁷⁹ Spiele (*ludi*) waren bei Festen neben Opferungen ein weiteres wichtiges Geschenk an die Götter. Sie begannen mit einer Prozession, in der die Götterstatuen auf einem Götterwagen mitgeführt wurden. Nachdem die Menschen und Götter im Circus oder im Theater angekommen waren, fand eine Opferung statt, erst danach begannen die Spiele.¹⁸⁰ Menschen und Götter erfreuten sich an den Spielen, egal ob dies Wettkämpfe (Pferde- und Wagenrennen, Tierhetze, Ringkämpfe) oder theatralische Darbietungen (Komödien, *Mimus* oder *Pantomimus*) waren.

Mimen waren derbe Possenspiele, die Schauspielerinnen waren Prostituierte, das Publikum forderte sie nach der Darbietung zum Striptease auf.¹⁸¹ In der Kaiserzeit waren die *Mimen* sehr beliebt als Teil der Feste, der Dichter Martial spricht z. B. den Kaiser Domitian neckisch als Mimen-Liebhaber an.¹⁸² Ein weiteres dramatisches Spektakel bei den Festspielen waren Pantomimen. Römer begeisterten sich nicht so sehr für Tragödien im Rahmen der Feste, sondern für die pantomimische Darstellung einzelner mythischer Episoden, die besonders tragisch waren. Ein Beispiel für eine beliebte tragische Pantomime war die Darstellung von Dido, nachdem Aeneas sie verlassen hat. Der Pantomimen-Tänzer drückte mit Bewegungen die Emotionen aus, die Didos Herz erschütterten, die zu Musik gesungenen Lieder (*libretti*) verdeutlichten die Handlung.

Theaterspiele (*ludi scaenici*) waren ab dem 4. Jh. v. Chr. in Rom verbreitet. Die ersten Theaterdarbietungen nach griechischem Vorbild (Tragödien, Komödien) hat man nach Rom laut Überlieferung als Heilmittel gegen eine Pest eingeführt. Die Theaterspiele sollten den Zorn der Götter beschwichtigen, den man als Ursache für die Pest gehalten hatte. Die zunächst sporadisch organisierten Spiele an den

.....
179 Vgl. Ov. *Fast.* 2,860: (sc. *Equirria* am 27. Februar und 14. März) *quae deus in campo prospicit ipse suo* (sc. auf dem Marsfeld).

180 Tertullian, der zugunsten der christlichen Religion gegen die heidnischen Spiele polemisiert, umschreibt die Opferung bei den Spielen. So erwähnt er die ältere Form der Opferung, „jenen unseligen Vorgang mit Weihrauch und Blut“ (*illa infelicitate turis et sanguinis*), und die Opferschauer (*haruspices*), vgl. Tert. *Spect.* 10,2.

181 Vgl. Mart. 1,35,8 f.; dazu ŠTERBENC ERKER 2012, 108–110.

182 Vgl. Mart. 1,4.

Festen für die wichtigsten Staatsgötter wurden bald jährlich organisiert:

240 v. Chr. *ludi Florales* für die Göttin Flora (28. April–3. Mai): Tierhetze und Mimus

212 v. Chr. *ludi Apollinares* für den Gott Apollo (6.–13. Juli): Theaterstücke und Pferderennen im Circus Maximus

204 v. Chr. *ludi Megalenses* für die Göttin Magna Mater (4.–10. April): Theateraufführungen an mehreren Tagen

202 v. Chr. *ludi Ceriales* für die Göttin Ceres (12.–19. April): Circusspiele (Fuchshetze) und Theaterspiele

Am Ende der Republik hatten Menschen und Götter an 40 Tagen im Jahr die Gelegenheit, sich Spiele anzuschauen. Mit den neuen Festen des Kaiserhauses, die Augustus feiern ließ, stieg die Anzahl der Spieltage sogar noch.

Jetzt haben wir bereits einen Einblick in die Art und Weise, wie die Staatsfeste in Rom gefeiert wurden, gewonnen. In unterschiedlichen Kombinationen wurden die Opferungen, Gastmahle, Spiele im Circus und Theater bei weiteren Festen veranstaltet.

4 Feste am 1. März

Traditionell begann das neue Jahr im März, ab 153 v. Chr. übernahmen die zwei im Vorjahr ausgewählten Konsuln ihr Amt am 1. Januar.¹⁸³ Damit verlagerte sich der Anfang des Jahres auf den Tag, der noch heute das neue Jahr einleitet. Trotz dieser Verlegung feierten die Römer weiterhin die Feste nach dem alten Kalender, z. B. war der 1. März als erster Tag des Jahres nach dem alten Kalender sehr bedeutend. An diesem Tag haben die Priesterinnen der Göttin Vesta das Feuer im Vesta-Heiligtum gelöscht und neu entzündet.¹⁸⁴ Wenn das Feuer auf dem Staatsherd im Vesta-Heiligtum während des Jahres erlöschen würde, ginge der römischen Vorstellungswelt zufolge auch Rom zugrunde, aber im Rahmen des Festes

.....
183 Vgl. SCHEID 1998, 46 und MEKACHER 2006, 60, Anm. 479.

184 Die Göttin Vesta war Beschützerin des staatlichen Feuers (*flammae custos*, vgl. *Ov. Fast.* 6,258) und Garantin des Bestandes Roms. Zu den Ritualen der Vestalinnen am 1. März vgl. *Ov. Fast.* 3,143 f.; dazu MEKACHER 2006, 60.

sorgten die Vestalinnen dafür, dass ein neues Feuer auf dem Altar in ihrem Tempel aufbrannte.

Der 1. März war ebenfalls der Anfang der Kriegssaison, der gesamte Monat war dem Gott Mars gewidmet – daher der Name – der die Grenzen der Stadt Rom beschützte.¹⁸⁵ Die *Salii* führten zu Ehren von Mars Tänze vor und begleiteten sie mit Kriegsgesang.¹⁸⁶ Bereits der Name der Priester verdeutlicht, dass sie Tänzer waren, *salire* bedeutet springen, hüpfen, tanzen.¹⁸⁷ Das Einüben der Kriegstänze sah man in der Antike als Übung und Ausbildung für den Krieg an. Der Waffenreigen der Salier war eine Form der Verehrung des Kriegsgottes Mars und veranschaulichte die Kriegsbereitschaft der Römer. Die Salier, ausgestattet mit einer altertümlichen Kriegsrüstung, mit rotgestreiftem Kriegsmantel, mit Schwert und einer Lanze in der Hand, trugen ihre Schilde in einer Prozession durch die Stadt. Gemäß der Überlieferung stammte ein Salier-Schild von Jupiter.¹⁸⁸ An den wichtigsten Orten der römischen *res publica*, auf dem Forum Romanum (*comitium*) und auf dem Kapitol machten sie Halt, führten ihre Waffentänze vor und sangen das *carmen Saliare*. Dieses Lied war in einer altertümlichen Sprache verfasst, die die Römer am Anfang der Kaiserzeit nicht mehr verstanden. Aus dem Lied war nur ein bekannter Name zu hören, nämlich der des Augustus. Der erste Kaiser Roms bediente sich geschickt aller möglichen Medien, um seine Person in die Nähe der Götter und mythisch-historischer Gestalten zu rücken.

Am 1. März feierte man in Rom nicht nur die Arbeit der Männer (die Kriegsführung, die Waffentänze), sondern auch die Arbeit von Frauen, welche ebenfalls für die gesamte Gesellschaft wichtig war. Verheiratete Frauen der römischen Oberschicht, die *matronae*, feierten ihr Fest, die *Matronalia*. Matronen begaben sich zum Tempel der Göttin Juno Lucina, der Ehe- und Geburtsgöttin, bekränzten deren Statue, brachten ihr Blumen dar und beteten zu ihr, sie möge den schwangeren Frauen der Stadt eine leichte Geburt gewähren.¹⁸⁹ Am

.....
185 Vgl. Ov. *Fast.* 3,1–8.

186 Vgl. Ov. *Fast.* 3,259–262.

187 Vgl. Ov. *Fast.* 3,387 f.

188 Vgl. Ov. *Fast.* 3,365–392.

189 Vgl. Ov. *Fast.* 3,229–258; dazu PRESCENDI 2000, 126 f. und ŠTERBENC ERKER 2013a, 80.

selben Tag verehrten die Frauen und Männer den Gott Mars und seine Mutter Juno, beide Götter unterstützten das Fortleben der politischen Gemeinde. Beide Feste feierten ausgewählte Matronen und die Salier, die Tanzpriester, stellvertretend für alle römischen Bürger und Bürgerinnen. Zu Hause hatten aber Männer die Gelegenheit, für die Erhaltung der Ehe zu Juno Lucina zu beten und ihre Ehefrauen zu beschenken.¹⁹⁰

5 Fazit: Öffentliche und private Feste

Manche Feste feierten ausgewählte Vertreter für die gesamte politische Gemeinschaft. Bei den Festen, an denen Spiele angeboten wurden, erfreute sich jedermanns Auge an den Wettkämpfen und Theaterspielen. Bei den privaten Festen im Rahmen eines Vereines, einer Familie oder eines Stammes (*gens*) finden wir immer wieder dieselben Abläufe: eine Opferung, ein Gastmahl mit Fleisch und Wein, Tanz, Musik, manchmal theatralische Darbietungen und sogar Wettkämpfe (bei den Begräbnissen: Gladiatorenspiele). Das gesellige Beisammensein war genauso wichtig wie heute bei einer Geburtstagsfeier. Der große Unterschied zu damals ist, dass heute die Götter nicht mehr an den Festen teilnehmen.

6 Literatur

- CIL I²: MOMMSEN, Th./HENZEN, W./HUELSEN, Chr. (Hg.), *Corpus inscriptionum Latinarum I², Inscriptiones Latinae antiquissimae ad C. Caesaris mortem*, Berlin 1893.
- MCLYNN, N., *Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia*, JRS 98, 2008, 161–181.
- MEKACHER, N., *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden 2006.
- PRESCENDI, F., *Matralia und Matronalia: Feste von Frauen in der römischen Religion*, in: SPÄTH, Th./WAGNER-HASEL, B. (Hg.), *Frauenwelten in der Antike: Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Darmstadt 2000, 123–131.

.....
190 Vgl. Ps.-Acro 3,8,1.

- RÜPKE, J., Die Religion der Römer. Eine Einführung, München 2001.
- RÜPKE, J., Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalenders, München 2006.
- SCHEID, J., Die Rolle der Frauen in der römischen Religion, in: SCHMITT-PANTEL, P. (Hg.), Geschichte der Frauen 1: Antike, Frankfurt/New York/Paris 1993, 417–449.
- SCHEID, J., La religion des Romains, Paris 1998.
- SCHNEGG-KÖHLER, B., Die augusteischen Säkularspiele, Archiv für Religionsgeschichte 4, München/Leipzig 2002.
- ŠTERBENC ERKER, D., Semantics of Latin words *religio* and *ritus*, Horin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur 15, 2008, 13–31.
- ŠTERBENC ERKER, D., Das *Lupercalia*-Fest im augusteischen Rom: Performativität, Raum und Zeit, Archiv für Religionsgeschichte 11, 2009, 1–34.
- ŠTERBENC ERKER, D., Transformation des poetologischen Programms: Ovid und die Epigramme Martials, in: GATTI, P. L./MINDT, N. (Hg.), *Undique mutabant atque undique mutabantur*: Beiträge zur augusteischen Literatur und ihren Transformationen. Festgabe für Ulrich Schmitzer zum 50. Geburtstag, Berlin 2012, 101–123.
- ŠTERBENC ERKER, D., Matronage in der augusteischen Aitiologie: Handlungsstrategien mythischer Herrscherfrauen, in: KUNST, Ch. (Hg.), Matronage – Handlungsstrategien und soziale Netzwerke antiker Herrscherfrauen, Rahden 2013a, 79–87.
- ŠTERBENC ERKER, D., Religiöse Rollen römischer Frauen in „griechischen“ Ritualen, Stuttgart 2013b.
- THIEL, A. (Hg.), *Epistolae Romanorum pontificum genuinae I*, Brunsbergae 1868, 598–607.

Auch nach Abschluss unseres Brandenburger Antike-Denkwerks (BrAnD) mit dem letzten Durchgang 2010/11 fand jedes Jahr der Potsdamer Lateintag statt – zu ganz unterschiedlichen Themen und mit ca. 500 Teilnehmerinnen und Teilnehmern immer sehr gut besucht: 2011: Antike Geschichtsschreibung, 2012: Tod und Jenseits, 2013: Römische Religion. Der Band versammelt die Vorträge dieser vergangenen Veranstaltungen von N. Holzberg, B. Labahn, Chr. Kunst, S. Büttner-von Stülpnagel, V. Rosenberger und D. Šterbenc Erker.

ISSN 1860-5206

ISBN 978-3-86956-305-3



9 783869 1563053